ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 136
październik-grudzień 2021

LUDZIE I MIEJSCA

W numerze m.in.

Witold M. NOWAK
*** Świat jako dom – dom jako świat**

Jarosław KRAJKA
*** Teachers and Englishes**

Tomasz MARKIEWKA
*** Teodora Parnickiego miejsca i ludzie**

Ireneusz ZIEMIŃSKI
*** Hans Castorp w okopach**

Dobrosław KOT
*** Błędny uniwersytet**

Małgorzata RUTKOWSKA
*** Zagubieni na „Dzikim Wschodzie”**

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Hubert ŁASZKIEWICZ
Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI
Eleonore STUMP, 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
Ferdi McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Zbigniew CHOJNOWSKI, Beata DOROSZ, Henryk DUDA, ks. Marcin FERDYNUS, Joanna FIRAZA
Jan GRAD, Iwona GRALEWICZ-WOLNY, Piotr GUTOWSKI, Agnieszka IZDEBSKA, Jacek HAJDUK
Ludger JANSEN, Andrzej JUSZCZYK, Ewa KOCÓJ, Ewa KOMISARUK, Ireneusz S. LEDWOŃ OFM,
Wacław LEWANDOWSKI, Zbigniew LIBERA, Oleg ŁATYSZONEK, Magdalena MATYSEK-IMIELIŃSKA
Alicja MAZAN-MAZURKIEWICZ, Balázs M. MEZEI, ks. Janusz NAWROT, Piotr OLEŚ
Monika OLIWA-CIESIELSKA, Krzysztof ORZESZYNA, Ewa PACZOSKA, Tadeusz PALECZNY
Alicja PIETRAS, Andrzej POLAK, Krzysztof POLIT, Joanna ROSZAK, Anders RUDLING
Jakub SADOWSKI, Dorota SAMBORSKA-KUKUĆ, Anastazja SEUL, Agata SKAŁA
Krzysztof SOŁODUCHA, Rafał SZCZERBAKIEWICZ, Andrzej SZOSTEK MIC, Andrzej SZYJEWSKI
ks. Stefan SZYMIK, Gabriela ŚWITEK, Feliks TOMASZEWSKI, Grzegorz TRĘBICKI, Jacek UGLIK
Anna WARDA, Anna WIECZORKIEWICZ, ks. Alfred M. WIERZBICKI, ks. Mirosław S. WRÓBEL
Fatih YAVUZ, Marcin ZABAWA, Marcin ZDRENKA, Aleksandra ZYWERT, Tomasz ŻURADZKI

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

ISSN 0860-8024
www.ethos.lublin.pl
Nakład 550 egz.

WYDAWNICTWO
KUL

ETHOS

Rok 34
2021 nr 4(136)

LUDZIE I MIEJSCA

* Od Redakcji – Magia miejsc (D.Ch.) **5**
* From the Editors – The Magic of Place (D.Ch.) **13**
* JAN PAWEŁ II – Przestrzenie tajemnicy Wcielenia (Fragmenty *Listu o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, Watykan, 29 VI 1999) **23**
* JOHN PAUL II – Spaces of the Mystery of the Incarnation (Extracts from John Paul II's Letter concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation, Vatican, 29 June 1999) **33**

ZAKORZENIENIE

* Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI – Z Gilgal do Gilgal. Miejsca pamięci w biografii Elizeusza (2 Krl 2,1-4,38) **45**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-05
* Witold M. NOWAK – Świat jako dom – dom jako świat. Z filozofii architektury i designu **71**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-06
* Jarosław KRAJKA – Teachers and Englishes: Using Do-it-yourself Concordancing to Raise Teachers' Awareness of Linguistic Diversity **96**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-07

MIASTA I TEKSTY

* Tomasz MARKIEWKA – Berlin – Moskwa – Harbin – Lwów. Teodora Parnickiego miejsca i ludzie **121**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-08
* Anna KOŚCIOŁEK – Andrieja Murawjowa „czytanie" Wenecji **147**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-09

* Joanna MICHALCZUK – „Dobry, mądry tekst jest naszym azylem". Wokół korespondencji Tymoteusza Karpowicza i Kazimierza Brauna **168**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-10

ŚWIATY LITERACKIE

* Ireneusz ZIEMIŃSKI – Hans Castorp w okopach **197**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-11
* Dorota ROCHECKA-SEMBRATOWICZ – Stachura lubelski? Kilka uwag o młodzieńczych wierszach poety **249**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-12
* Piotr A. GRUSZCZYŃSKI OFM – Nowe światy – stare problemy. Frank Herbert o conditio humana **269**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-13
* Wojciech KRUSZEWSKI – Zbawiająca wierność. Uwagi do wiersza Anny Kamieńskiej [Kiedy odchodzą wielcy] **286**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-14

KSZTAŁT MIEJSCA

* Dobrosław KOT – Błędny uniwersytet **307**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-15
* Magdalena ZDUN – Homo regionalis. Region jako miejsce życia i aktywności człowieka **321**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-16
* Małgorzata RUTKOWSKA – Zagubieni na „Dzikim Wschodzie". Polska lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku we wspomnieniach Michaela Morana i Toma Galvina **346**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-17
* Adela KUIK-KALINOWSKA – Jan Trepczyk i idea odrodzenia kaszubszczyzny **366**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-18

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Grzegorz PIĄTEK SCJ – Życie dla Kościoła. Kardynał Stanisław Nagy (1921-2013) **397**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-19

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Jacek WOJTYSIAK – Dzieło życia (rec. S. Judycki, *Epistemologia*, t. 1-2, W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań – Warszawa 2020) **417**
* Maciej RAJEWSKI – Kultura jako oręż. Renesansowa wyjątkowość i atrakcyjność dawnej Florencji (rec. P. Strathern, *The Florentines: From Dante to Galileo*, Atlantic Books, London 2021) **419**
* Katarzyna BUGANIK – Osobowość – biografia – pisarstwo. O splocie życia i dzieła Zofii Kossak-Szczuckiej (red. D. Kulesza, *Zofia Kossak-Szczucka. Służba*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021) **426**
* Propozycje „Ethosu" (J. Jaśtal, *Nadzieja z Melos. Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021; T. Nowicki, G. Misiura, *Spuścizna archiwalna Księdza Profesora Tadeusza Styczynia SDS. Inwentarz*, cz. 1, *Dokumentacja aktowa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021) **433**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Patrycja MIKULSKA – Nie ma powrotu... **439**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Miejsca człowieka. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o obszarach odpowiedzialności człowieka w świecie współczesnym. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2021 **443**
DOI 10.12887/34-2021-4-136-25

* Noty o autorach **473**
* Contents **479**

Pokój Isaaca Newtona w jego domu rodzinnym w Woolsthorpe Manor, Woolsthorpe-by-Colsterworth k. Grantham, Lincolnshire, Wielka Brytania. Fot. M. Rajewski.

Opactwo w Tintern, Monmouthshire, Wielka Brytania. Fot. M. Rajewski.

OD REDAKCJI

MAGIA MIEJSC

Immanuel Kant, o którym mówi się, że niechętnie opuszczał Królewiec[1], był zdania, że przestrzeń nie istnieje realnie ani nawet jako pojęcie. Sądził natomiast, że stanowi ona formę intuicji pozwalającej umysłowi ludzkiemu ujmować docierające doń wrażenia. „Przestrzeń jest koniecznym wyobrażeniem *a priori* – pisał – leżącym u podłoża wszelkich zewnętrznych danych naocznych. Nie można sobie wyobrazić, że nie ma przestrzeni, jakkolwiek można sobie pomyśleć, że nie spotykamy w niej żadnych przedmiotów. Uważa się ją więc za warunek możliwości zjawisk, a nie za określenie od nich zależne; i jest ona wyobrażeniem *a priori*, które leży koniecznie u podłoża zjawisk zewnętrznych"[2]. Isaac Newton, który – inaczej niż Kant – nie związał swojego życia zasadniczo z jednym tylko miejscem, utrzymywał pogląd przeciwny i twierdził, że przestrzeń istnieje realnie i ma charakter absolutny, stanowiąc swoisty pojemnik, w którym umieszczone zostały przedmioty materialne i którego istnienie nie jest w żaden sposób z istnieniem owych przedmiotów powiązane[3].

Niezależnie od tego, czy jako przekonująca w sensie epistemologicznym jawi się nam teza Kanta, czy też przemawia do nas raczej metafizyka nabudowana na teorii wypracowanej przez Newtona (jakkolwiek inspirująca w myśleniu o rzeczywistości może się też okazać przyjmowana w fizyce współczesnej koncepcja czasoprzestrzeni[4]), filozofia podmiotu skłania się ku temu, by przestrzeń postrzegać w kategoriach miejsca danego człowiekowi na ziemi[5]. W tym

---

[1] Por. O. H ö f f e, *Immanuel Kant*, tłum. A. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 25.

[2] I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, A 24, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 99.

[3] Zob. G. F r e u d e n t h a l, *Atom and Individual in the Age of Newton: On the Genesis of the Mechanistic World View*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo 1986, s. 13; zob. też: I.B. C o h e n, *A Guide to Newton's „Principia"*, w: I. Newton, *The Principia*, tłum. I.B. Cohen, A. Whitman, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1999, s. 106-108.

[4] Edward S. Casey twierdzi, że wraz z pojawieniem się pojęcia czasoprzestrzeni niesłusznie porzucono filozoficzny namysł nad miejscem (por. E. C a s e y, *Getting Back into Place*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1994, s. xiv).

[5] Na temat sensu słów „miejsce" (ang. place) i przestrzeń (ang. space) oraz ich wieloznaczności, ujawniającej się w namyśle filozoficznym i antropologicznokulturowym, pisze Jeff Malpas, wska-

sensie miejsce to przestrzeń, która wykracza poza swoją fizyczność, stając się – właśnie dzięki obecności w niej człowieka – przestrzenią moralną, naznaczoną określonym rozumieniem pojęć takich, jak dobro, wartość, odpowiedzialność czy dialog, ale też przestrzenią wspólnoty uczuć i doświadczeń, przede wszystkim doświadczeń granicznych, na przykład bólu czy cierpienia, a przy tym wszystkim także wspólnotą języka. To właśnie dzięki fenomenowi tego rodzaju pojawiły się w historii kultury pojęcia „zakorzenienie" czy „ojczyzna", zmierzające do nazwania owej więzi, o której stanowi wspólnota losu. Z tego też powodu topografia świata jest zarazem topografią kultur oraz związanych z nimi języków[6]. Ujawnia ona fakt, że przestrzeń jako miejsce stanowi z jednej strony swoisty katalizator ludzkiej sprawczości, a więc również podmiotowości, z drugiej zaś jest tworzywem, w którym człowiek wyciska swoje piętno[7].

O głębokim, niemal istotowym związku między miejscem a myślą ludzką, której dało ono początek lub którą konsekwentnie ożywiało, świadczą – wspólne wielu językom – nazwy w rodzaju: „jońska filozofia przyrody", „brytyjski empiryzm", „koło wiedeńskie", „szkoła frankfurcka" czy choćby „lubelska szkoła filozoficzna", do których przyzwyczailiśmy się do tego stopnia, że posługujemy się nimi wręcz bez zastanowienia. Można by jednak postawić pytanie: dlaczego filozofia przyrody pojawiła się pierwotnie właśnie w obszarze nad Morzem Jońskim, a nie na przykład na terenie dzisiejszych Indii czy Chin, dlaczego to właśnie na Wyspach Brytyjskich, a nie na kontynencie europejskim rozwijał się w siedemnastym i osiemnastym stuleciu empiryzm, dlaczego filozofowie tworzący koło wiedeńskie, szkołę frankfurcką czy lubelską szkołę filozoficzną związali się z tymi właśnie, określonymi ośrodkami myśli? Zagadnienia te zasługują zapewne na szczegółową analizę, już jednak

---

zując, że odpowiedniki tych terminów w różnych językach dzieli semantyczny dystans, w różnych kulturach mają one bowiem odrębne desygnaty (por. J. M a l p a s, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Routledge, Abingdon, New York, 2018, s. 24-31).

[6] Swoisty „atlas cywilizacji", oddający tę właśnie mapę kultur jako ludzkiego wysiłku zmierzającego do zrozumienia sensu świata, tworzył konsekwentnie Zbigniew Herbert, o którego dziele Seamus Heaney pisał: „Herbert zna problem «wydrążonych ludzi» lepiej niż jakikolwiek inny pisarz naszego stulecia i jego własne oczy widziały więcej strzaskanych kolumn niż wyobraźnia większości literatów; ale wynikiem tego nie jest w jego przypadku załamanie się wiary w sensowność humanistycznych usiłowań" (S. H e a n e y, *Atlas cywilizacji*, tłum. S. Barańczak, w: tenże, *Zawierzyć poezji*, tłum. S. Barańczak i in., Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 121).

[7] Nawet opisywane przez Marca Augé nie-miejsca (zob. M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. Roman Chymkowski, PWN, Warszawa 2010) nie są do końca nie-miejscami: pokoje hotelowe, dworce, poczekalnie czy galerie handlowe nigdy nie wyglądają tak samo, jeśli tylko obecni są w nich ludzie. Człowiek nie jest w stanie wyrzec się swojej sprawczości, stać się absolutnie anonimowy, a tę podmiotową wyjątkowość i niepowtarzalność ujawnia poprzez różnorakie przejawy swojej obecności, która przełamuje założoną przez projektantów anonimowość wnętrz.

prosta intuicja podpowiada, że w każdym z wymienionych wypadków doszło do szczególnej interakcji między ludźmi a miejscem, do wyjątkowego splotu oddziałujących z różną mocą czynników obiektywnych i subiektywnych, wśród których wymienić należy uwarunkowania zewnętrzne, jak stan rozwoju ekonomicznego i społecznego, sytuacja polityczna, a nawet klimat, oraz wewnętrzne, dotyczące indywidualnej ludzkiej ciekawości, mentalności i potrzeby budowy obrazu świata, które zawsze jednak pozostają wpisane w ramy zastanej kultury intelektualnej danego miejsca.

Znacznie sugestywniej i niewątpliwie głębiej okoliczności tego rodzaju, kumulujące się w jakości, którą można by metaforycznie określić jako magię miejsc, naświetla literatura piękna. Ów zadziwiający fenomen dostrzegał Seamus Heaney, pisząc: „Sądzę, że istnieją dwa sposoby poznania i pielęgnowania miejsca, dwa sposoby, które mogą być komplementarne, ale które z takim samym prawdopodobieństwem mogą okazać się swoim wzajemnym przeciwieństwem. Ten pierwszy ma charakter przeżywaniowy, jest niepiśmienny i nieuświadomiony, drugi zaś – uczony, literacki i świadomy. We wrażliwości literackiej zapewne oba są obecne, a ich współistnienie ujawnia świadome i nieświadome napięcia”[8].

W istocie do ujawnienia tego rodzaju napięć często dochodzi, w sposób niemal archetypiczny, na przykład w poezji angielskiej okresu romantyzmu, często określanej właśnie jako topograficzna[9]. Miejsce, rozumiane jako splot natury i kultury (jak choćby w poemacie *Opactwo w Tintern* Williama Wordswortha), niejako nakłada się na subiektywność podmiotu lirycznego, a rezultatem tego zespolenia okazuje się przestrzeń moralna: transcendując porządek natury i kultury, który nie jest w stanie spełnić jego aspiracji, umysł doznaje uczucia wzniosłości, łączącego się ze świadomością, że nie należy on w zupełności do świata materialnego. Źródłem owej iluminacji okazuje się jednak

[8] S. H e a n e y, *The Sense of Place*, w: tenże, *Preoccupations: Selected Prose 1968-1978*, Faber and Faber, b.m.w., 1980, e-book, bez numeracji stron. Tłum. fragm. – D.Ch.

„Magia miejsc”, jej przejawianie się w twórczości poetyckiej i oddziaływanie na tę twórczość często powraca jako przedmiot analizy w pismach Heaneya (zob. np. t e n ż e, *The Place of Writing*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1989; t e n ż e, *Miejsce i przemieszczenie. Nowa poezja Irlandii Północnej*, w: tenże, *Znalezione – przywłaszczone. Eseje wybrane 1971-2001*, tłum. M. Heydel, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 98-125; t e n ż e, *Raj nieumiejscowiony. Inne spojrzenie na Patricka Kavanagha*, w: tenże, *Znalezione – przywłaszczone. Eseje wybrane 1971-2001*, s. 126-140; *Pomieszane miejsca, pomieszane czasy. Poeta irlandzki i Brytania*, w: tenże, *Znalezione – przywłaszczone. Eseje wybrane 1971-2001*, s. 251-274).

[9] Zob. A. P o t k a y, *Słowo i więź. O etycznym wymiarze poezji topograficznej na podstawie utworów Jamesa Thomsona i Williama Wordswortha*, tłum. D. Chabrajska, „Ethos” 25(2012) nr 1-2(97-98), s. 193-215.

konkretne usytuowanie, umiejscowienie właśnie w świecie materialnym, a jej rezultatem – etyka miłości do tego świata[10].

Intuicja, o której pisze Heaney, dotycząca tak głęboko zinternalizowanego przeżywania miejsca, nie jest wyjątkowa dla tradycji literackiej Zachodu, a odnaleźć ją można również choćby w japońskiej poezji haiku. „Każdy wiersz haiku jest obrazkiem – szkicem, który notuje aktualny stan jakiegoś wycinka świata w sposób najpełniejszy, ponieważ oddaje jego barwę, muzykę, nawet zapach i całą otaczającą go atmosferę, działającą na uczucia poety i czytelnika”[11] – pisze Agnieszka Żuławska-Umeda. Swoje doświadczenie miejsc, w których się znalazł, Matsuo Basho zamyka zwykle w trzech krótkich wersach, jak wówczas, gdy wyznaje: „Oto samotność / wśród ukwieconych wiśni / cyprys wyniosły”[12].

Na podobnej zasadzie, wskazując na napięcia między świadomym a nieświadomym przeżywaniem miejsca (aczkolwiek w znacznie bardziej rozbudowany sposób, aniżeli czyni to Basho), buduje obraz samotności dwudziestowieczny pisarz Lawrence Durrell. Głównym bohaterem jego tetralogii *Kwartet aleksandryjski* nie okazuje się przy tym ostatecznie żadna z osób uwikłanych w opowiadaną historię, tak głęboko i tragicznie angażującą je wszystkie, lecz samo miasto, które jest jej miejscem i scenerią. Z perspektywy czasu narrator wyjaśnia: „Po żelaznym łańcuchu pamięci, ogniwo po ogniwie, wracam do miasta, gdzie tak krótko mieszkaliśmy razem; to miasto posługiwało się nami jak swoją florą i przyśpieszało w nas wybuch konfliktów, które były jego konfliktami, chociaż my braliśmy je błędnie za własne; wracam do ukochanej Aleksandrii. Musiałem odejść od niej tak daleko, żeby ją w pełni zrozumieć. Tutaj, na tym nagim przylądku, który Arktur co noc wyrywa z ciemności, z dala od nasyconego wapnem pyłu tych letnich popołudni, nareszcie widzę, że nikt z nas nie powinien być sądzony za to, co się stało w przeszłości. To miasto trzeba postawić przed sądem, chociaż cenę musimy zapłacić my, jego dzieci. Przede wszystkim, czym jest to nasze miasto? Co streszcza się w nazwie Aleksandria? Przed oczyma mojej duszy przemyka wizja tysiąca ulic, owianych kłębami kurzu. Dziś władają nimi muchy i żebracy, i ci, którzy lubią egzystencję pośrednią między muchą a żebrakiem. Pięć ras, pięć języków, kilkanaście wyznań, pięć flot, poruszających się wśród własnych odbić w tłustej wodzie za redą. [...] Notatki do palety krajobrazu... Długie sekwencje tempery. Światło przesączone przez cytrynową esencję. Powietrze pełne ceglanego pyłu, pachnącego słodko ceglanego pyłu i woni rozprażonych bruków gaszonych wodą.

[10] Por. t e n ż e, *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012, s. 121; zob. też: tamże, s. 121-147 (rozdz. 7, „The Moral Sublime”).

[11] A. Ż u ł a w s k a - U m e d a, *Od tłumacza*, w: *Haiku*, tłum. A. Żuławska-Umeda, Ossolineum, Wrocław 1983, s. 5.

[12] Tamże, s. 34.

Jasne, wilgotne chmury ciążą ku ziemi, ale rzadko przynoszą deszcz. Wszystko to zbryzgane zakurzoną czerwienią, zakurzoną zielenią, liliową bielą wapienną i rozcieńczonym szkarłatem laki. Latem opary morza powlekają atmosferę delikatnym pokostem. Wszystko jest trochę lepkie. Ale jesienią powietrze jest suche, rozedrgane, ostre od statycznej elektryczności, rozpłomienia ciało pod lekką odzieżą. Krew upomina się o swoje prawa, jak więzień szarpiący kraty celi"[13]. Postaci, których losy opisuje Durrell, stają się poniekąd ofiarami miasta, w którym rozgrywa się ich historia. Podobnie jak podmiot liryczny poezji romantycznej, przeżywają chwile uniesienia, którym towarzyszy przekonanie, że wyrastają ponad swój los i miejsce, w którym się znalazły, doświadczenie to jednak ostatecznie tylko pogłębia ich więź z miastem, które, nieświadomie, niejako wbrew sobie, darzą coraz głębszą miłością.

Napięcie między „zakorzenieniem", przywiązaniem do miejsca jako przestrzeni wyzwalającej sprawczość, a „wykorzenieniem", przejawiającym się w poczuciu, że umysł w sensie fizycznym nie przynależy do świata i nigdy dostatecznie się doń nie zbliży[14], ujmuje w szczególny sposób Albert Camus, w którego pismach pojęcia wygnania i królestwa funkcjonują na sposób archetypiczny jako elementy struktury głębokiej, odzwierciedlając usytuowanie ontologiczne człowieka: podmiot zawsze znajduje się „pomiędzy" tymi dwoma obszarami-miejscami[15]. Miejsca fizyczne, odgrywające zasadniczą rolę w konstrukcji utworów literackich Camusa, jak Oran w *Dżumie*, więzienie w *Obcym*, mieszkanie artysty w opowiadaniu *Jonas albo artysta przy pracy* czy morze w *Dziennikach z podróży*, stanowią obszar wygnania: pozostają przede wszystkim przestrzenią poszukiwania sensu rzeczywistości przez podmiot (bądź też konstatacji jej absurdu) i łączą się ze stanami takimi, jak izolacja, separacja, brak, wyalienowanie i bezgraniczna samotność[16]. Mimo to Camus niejednokrotnie opisuje też doświadczenie magii miejsc, wiodące, niczym przesmyk, ku uczestnictwu w doświadczeniu królestwa. „Zanurzony

[13] L. D u r r e l l, *Justyna*, tłum. M. Skibniewska, Zysk i S-ka, Poznań 2017, s. 11-13.

[14] Por. A. C a m u s, *Zaślubiny w Tipasie*, w: tenże, *„Zaślubiny". „Lato"*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 10.

[15] Por. J. W a l s h, *The Cooper and the Painter: The Topography of the 'Atelier' in "L'Exil et le Royaume"*, w: *A Writer's Topography: Space and Place in the Life and Works of Albert Camus*, red. J. Herbeck, V. Grégoire, Brill–Rodopi, Leiden–Boston 2015, s. 104.

[16] Liczne odniesienia do miejsc fizycznych obecne w autobiograficznej prozie Camusa wskazują, że każde z nich – ze względu na obecność w nich podmiotu – nieuchronnie przekracza swój obiektywny charakter. „Urodzony wśród biedy, w dzielnicy robotniczej, nie wiedziałem [...], co to prawdziwe nieszczęście, zanim nie poznałem naszych zimnych przedmieść. Nawet najgorsza nędza arabska nie da się z nimi porównać, bo jest pod innym niebem" (A. C a m u s, *Dwie strony tego samego*, w: tenże, *Eseje*, tłum. J. Guze, wybór J. Guze, PIW, Warszawa 1974, s. 45) – pisze. Z kolei nawiązując do swoich wizyt w konkretnych miastach, niczym flaner, wyznaje: „Romans z miastem jest często romansem niejawnym" (t e n ż e, *Lato w Algierze*, w: tenże, *„Zaślubiny". „Lato"*, s. 23).

w dzikie zapachy i zgodne odgłosy sennych owadów, otwieram oczy i serce na przemożną wielkość tego nieba opiłego upałem. Nie tak łatwo stać się tym, czym jesteśmy, odnaleźć swoją ukrytą miarę. [...] Widzieć – widzieć na tej ziemi – jakże można zapomnieć tę naukę? [...] Kocham to życie zapamiętale i chcę mówić o nim ze swobodą: jestem dumny ze swej doli człowieczej. A przecież mówiono mi nieraz, że nie ma powodu do dumy. Ależ tak, jest powód: słońce, morze, moje serce pulsujące młodością, moje ciało o smaku soli i ta olbrzymia sceneria, w której czułość i uniesienie łączą się w żółcieni i błękicie. [...] błogie zmęczenie po dniu zaślubin ze światem”[17]. Doświadczenie to łączy się jednak z doświadczeniem prawdy trudnej, prawdziwej niejako wbrew umysłowi, a zatem wiedzie z powrotem ku obszarowi wygnania i przesmyk wiodący ku „królestwu” okazuje się zbyt wąski: „Są miejsca, gdzie umysł zamiera, żeby mogła się zrodzić prawda, będąca właśnie jego zaprzeczeniem. [...] ludzie umierają wbrew sobie, wbrew otoczeniu. [...] Dżemila mówi mi dziś wieczór prawdę, i to z jakim smutkiem i z jak przemożnym pięknem! [...] Chcę zachować do końca przenikliwość i patrzeć na swój koniec z całą mocą mojej zazdrości i grozy. [...] Smutny śpiew pagórków Dżemili wtłacza mi głębiej w duszę gorycz tej nauki”[18]. „Królestwo”, które pozostaje wieczną perspektywą, niczym Platońska rzeczywistość postrzegana spontanicznie dzięki jej odblaskowi w rzeczywistości miejsc ziemskich, jawi się zatem jako miejsce bezpieczne, w którym umysł znajduje ostateczną przystań: „Czuć swój związek z jakąś ziemią, miłość do paru ludzi, wiedzieć, że jest zawsze miejsce, gdzie serce znajdzie zgodę z innymi – to już wiele pewności dla jednego ludzkiego życia. [...] w pewnych chwilach wszystko tęskni za tą ojczyzną duszy. [...] Cóż dziwnego, że tę jedność, której pragnął Plotyn, odnajdę na ziemi? Jedność wyraża się tutaj w terminach słońca i morza. [...] być czystym to znaczy odnaleźć tę ojczyznę duszy, gdzie staje się odczuwalne pokrewieństwo ze światem, gdzie tętno krwi łączy się z gwałtownym pulsowaniem słońca o drugiej po południu”[19]. W poszukiwaniu tej ojczyzny Camus eksploruje miejsca, które uznaje za wyjątkowe dla ludzkiego doświadczenia: pustynię, plażę, ulicę, klasztor, labirynt, pokój hotelowy, a także miejsca, które ujmuje w pewnym sensie gatunkowo: te, z których „wygnano”[20] piękno, i te bez ducha, do których należała Europa okresu drugiej wojny światowej[21]. Pisze

[17] T e n ż e, *Zaślubiny w Tipasie*, s. 9-12.
[18] T e n ż e, *Wiatr w Dżemili*, w: tenże, *„Zaślubiny”. „Lato”*, s. 15-21.
[19] T e n ż e, *Lato w Algierze*, s. 34n.
[20] T e n ż e, *Wygnanie Heleny*, w: tenże, *„Zaślubiny”. „Lato”*, s. 94.
[21] Por. t e n ż e, *Migdałowce*, w: tenże, *„Zaślubiny”. „Lato”*, s. 79.

o ontycznej bezcelowości miejsca, które pozbawione jest ludzkiej obecności[22] i o tym, że „zrozpaczeni nie mają ojczyzny”[23].

Ideę magii miejsca-gwaranta ontycznej ciągłości podmiotu próbowano wyrazić w kulturze nie tylko na styku filozofii z literaturą. Szczególny wysiłek tego rodzaju podjął Lars von Trier w finałowej scenie filmu *Melancholia*[24], w której bohaterka tuż przed zderzeniem obcej planety z Ziemią, katastrofą równoznaczną z apokalipsą, stara się ochronić przed lękiem siostrzeńca i jego matkę, buduje więc z kilku gałęzi „magiczny szałas”, o którym opowiadała kiedyś dziecku, i to w tym szałasie, we troje – można powiedzieć: z ufnością – oczekują nieuniknionego.

Dorota Chabrajska

[22] Por. t e n ż e, *Pustynia*, w: tenże, *„Zaślubiny”. „Lato”*, s. 47.
[23] T e n ż e, *Morze z bliska (dziennik pokładowy)*, w: tenże, *„Zaślubiny”. „Lato”*, s. 120.
[24] *Melancholia*, Dania–Szwecja–Francja–Niemcy, 2011, reż. L. von Trier.

FROM THE EDITORS

THE MAGIC OF PLACE

Immanuel Kant, who is said to have only reluctantly traveled outside Königsberg,[1] held that space does not actually exist, not even as a concept. Instead, he believed that space is a form of outer intuition which enables the mind to form the representations of objects. Thus he wrote: "Space is a necessary representation, *a priori*, which is the ground of all outer intuitions. One can never represent that there is no space, although one can very well think that there are no objects to be encountered in it. It is therefore to be regarded as the condition of the possibility of appearances, not as a determination dependent on them, and is an *a priori* representation that necessarily grounds outer appearances."[2] Isaac Newton, who—unlike Kant—did not confine himself to one place throughout his life, held a contrary view and claimed that space does actually exist and has an absolute nature. As such, it can be conceived as a 'container' in which material bodies are located: the existence of this 'container' is in no way related to that of the objects in it.[3]

Regardless of whether it is the Kantian insight that we regard as epistemologically cogent or it is rather a metaphysics built within the framework proposed by Newton (or, for that matter, the concept of spacetime[4] used in modern physics) that appeals to us, the modern philosophy of the subject tends to conceive of space in terms of the territory given to human beings in the

---

[1] See Otfried H ö f f e, *Immanuel Kant*, trans. Marshall Farrier (Albany, New York: State University of New York Press, 1994), 8, 10.

[2] Immanuel K a n t, *Critique of Pure Reason*, A 24, trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press, 1998), 158.

[3] See Gideon F r e u d e n t h a l, *Atom and Individual in the Age of Newton: On the Genesis of the Mechanistic World View* (Dordrecht, Boston, Lancaster and Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1986), 13. See also I. Bernard C o h e n, "A Guide to Newton's *Principia*," in Isaac Newton, *The Principia*, trans. I. Bernard Cohen and Anne Whitman (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1999), 106–8.

[4] Edward S. Casey holds that, together with the ascent of the concept of spacetime, philosophical insight into the meaning of place was unnecessarily abandoned. See Edward S. C a s e y, *Getting Back into Place* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1994), xiv.

world.[5] In this sense place is conceived as space which transcends all physicality and—due to the presence of human beings—becomes a moral realm, marked by a particular understanding of concepts such as the good, value, responsibility, and dialogue. On the grounds of this conception, place is also a space of shared emotions and experiences, in particular the liminal ones, such as anguish or suffering, and, additionally, one of a shared language. It is precisely owing to such a phenomenon of place that the history of culture embraces notions of 'rootedness' and 'homeland,' which serve the purpose of naming the special bond that signifies a shared lot. It is also for this reason that the topography of the world is simultaneously one of cultures and the languages attached to them.[6] This topography reveals the fact that space conceived as place is both a specific catalyst of human efficacy, and thus of subjectivity, and a raw material in which human beings put their stamp.[7]

A deep, substantial relation between places and the ideas they either triggered or continually inspired, is reflected in names such as the "Ionian School," the "British Empiricism," the "Vienna Circle," the "Frankfurt School" or the "Lublin School of Philosophy," which are used in all languages—indeed, we have become so accustomed to such names that we use them automatically. And yet one might venture to ask why cosmology originally appeared in ancient Ionia rather than in the territories that are India and China today, why it was in the British Isles rather than on the European continent that empiricism originated and was developed in the 17th and 18th centuries, or why the philosophers who made up the Vienna Circle, the Frankfurt School or the Lublin School of Philosophy were driven to those particular intellectual centers. The issues in

[5] On the various meanings of the terms 'place' and 'space' and on their ambiguity, which comes to light in philosophical and anthropological scrutiny, see Jeff M a l p a s, *Place and Experience: A Philosophical Topography* (Abingdon, New York: Routledge, 2018), 24–31. Malpas points out that the words used to render such concepts in various languages have different representations in different cultures and are thus, in fact, semantically distant. See ibidem.

[6] An interesting "atlas of civilization" which renders a map of cultures conceived in terms of the humanity's striving to grasp the meaning of the world was developed in the works of Zbigniew Herbert and inspired Seamus Heaney to reflect: "Herbert is as familiar as any twentieth-century writer with the hollow men and has seen more broken columns with his eyes than most literary people have seen in their imaginations, but this does not end up in a collapse of his trust in the humanist endeavour." Seamus H e a n e y, "Atlas of Civilization," in Seamus Heaney, *The Government of the Tongue: Selected Prose 1978–1987* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1989), 58.

[7] Even the non-places described by Marc Augé are not completely *non*-places: hotel rooms, railway stations, airports, waiting rooms or shopping malls never look the same, provided there are human beings in them. Human beings are unable to renounce their efficacy or become completely anonymous and they reveal their subjective uniqueness through various manifestations of their presence, which breaks the anonymity of non-space assumed by its designers. See Marc A u g é, *Non-places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, trans. John Howe (London and New York: Verso, 1995).

question undoubtedly deserve a detailed analysis, and yet mere common sense prompts that in each of the cases one could observe a unique interaction between human beings and the place in question—an interplay of diverse subjective and objective factors and conditions: the external ones, such as the level of economic and social development, the political situation, and even the climate, and the internal ones, among them those related to the individual human curiosity, mentality, and the need to construct the image of the world, the latter necessarily developed within the framework of the existing intellectual culture of the given place.

A much more convincing and undoubtedly further-reaching insight into the circumstances that together bring about the quality one might describe metaphorically as the magic of places can be found in literary works. Among those who have analyzed this astounding phenomenon was Seamus Heaney, who wrote: "I think there are two ways in which place is known and cherished, two ways which may be complementary but which are just likely to be antipathetic. One is lived, illiterate and unconscious, the other learned, literate and conscious. In the literary sensibility, both are likely to co-exist in a conscious and unconscious tension."[8]

Indeed, such tensions frequently come to light in literary works in almost archetypal a way, as is the case in English Romantic poetry, which is frequently described as topographical.[9] Place, conceived as the nexus of nature and culture (as, for instance, in William Wordsworth's poem *Tintern Abbey*) overlaps with the subjectivity of the lyrical subject, and as a result of this fusion, a moral space comes into being: by transcending the worlds of nature and culture which cannot fulfill its desire, the mind experiences the sublime. "Revealed in the moment of the sublime is that the mind is not wholly of the world, but this revelation may be triggered by a particular setting in the world"[10]—and a result of this experience is the ethics of love for the world.

---

[8] Seamus H e a n e y, "The Sense of Place," in Seamus Heaney, *Preoccupations: Selected Prose 1968-1978* (n.p.: Faber and Faber, 1980), EPUB.

The motif of the "magic of place" and its manifestations in poetry, as well as that of its impact on poetry, frequently recur in the works of Heaney as the object of analysis. See, e.g., Seamus H e a n e y, *The Place of Writing*, Baker Books, Grand Rapids, Michigan, 1989; Seamus Heaney, *Place and Displacement: Recent Poetry of Northern Ireland* (Grasmere: Dove Cottage, 1984); Seamus H e a n e y, "The Placeless Heaven: Another Look at Kavanagh," in Heaney, *The Government of the Tongue: Selected Prose 1978–1987*, 3–14; Seamus H e a n e y, "Through-Other Places, Through-Other Times: The Irish Poet and Britain," in Seamus Heaney, *Finders Keepers: Selected Prose 1971–2001* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), 396–415.

[9] See Adam P o t k a y, "Słowo i więź: O etycznym wymiarze poezji topograficznej na podstawie utworów Jamesa Thomsona i Williama Wordswortha," trans. D. Chabrajska, *Ethos* 25, nos. 1–2 (97–98) (2012): 193–215.

[10] Adam P o t k a y, *Wordsworth's Ethics* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012), 121; see also ibidem, 121–47 (chapter 7, "The Moral Sublime").

Heaney's insight concerning a deeply internalized experience of place is not unique for the literary tradition of the Western culture and it can be found for instance in the Japanese haiku poems. "Each haiku is an image, a sketch rendering the present state of a place in the world in possibly fullest a way, since it displays its hue, its music, even its scent, as well as its entire ambiance, which affects the emotions of both the poet and the reader"[11]—writes Agnieszka Żuławska-Umeda. Indeed, Matsuo Bashō usually describes the experience of places he has visited in no more than three short verses, as for instance, when he confesses, "Loneliness—/ among the blossoms / a false cypress."[12]

While he does so much more extensively, twentieth century writer Lawrence Durrell constructs an image of loneliness on a principle similar to Bashō's, by pointing to the tensions between the conscious and the unconscious experience of place. The main protagonist of his tetralogy *The Alexandria Quartet* is by no means any of the tragically entangled persons whose story is told in the novels, but the city itself, the place and the scenery of the plot. In retrospect, the narrator explains: "I return link by link along the iron chains of memory to the city which we inhabited so briefly together: the city which used us as its flora—precipitated in us conflicts which were hers and which we mistook for our own: beloved Alexandria! I have had to come so far away from it in order to understand it all! Living on this bare promontory, snatched every night from darkness by Arcturus, far from the lime-laden dust of those summer afternoons, I see at last that none of us is properly to be judged for what happened in the past. It is the city which should be judged though we, its children, must pay the price. Capitally, what is this city of ours? What is resumed in the word Alexandria? In a flash my mind's eye shows me a thousand dust-tormented streets. Flies and beggars own it today—and those who enjoy an intermediate existence between either. Five races, five languages, a dozen creeds: five fleets turning through their greasy reflections behind the harbour bar.... Notes for landscape tones.... Long sequences of tempera. Light filtered through the essence of lemons. An air full of brick dust—sweet smelling brick dust and the odour of hot pavements slaked with water. Light damp clouds, earth-bound yet seldom bringing rain. Upon this squirt dust-red, dust-green, chalk-mauve and watered crimson-lake. In summer the sea-damp lightly varnished the air. Everything lay under a coat of gum. And then in autumn the dry, palpitant air, harsh with static electricity, inflaming the body through its light clothing. The flesh

[11] Agnieszka Ż u ł a w s k a - U m e d a, "Od tłumacza," in *Haiku*, trans. Agnieszka Żuławska-Umeda (Wrocław: Ossolineum, 1983), 5. Translation is my own.

[12] *Bashō's Haiku: Selected Poems of Matsuo Bashō*, trans. David Landis Barnhill (Albany, New York: State University of New York Press, 2004), 197.

coming alive, trying the bars of its prison."[13] The protagonists whose story Durrell tells in a way become victims of the city which provides the scenery for their story. Just as the lyrical subject of the Romantic poems, they experience moments of the sublime accompanied by an awareness of transcending their lot and the place they inhabit, and yet an experience of this kind only deepens their bond with the city, which they, unconsciously, as if against themselves, come to love more and more deeply.

The tension between 'rootedness,' or attachment to place conceived as space which releases human efficacy, and 'uprootedness' manifested in the realization that the mind "is not wholly of the world" and will never come close enough to it[14] was acutely expressed by Albert Camus, in whose writings the concepts of exile and the kingdom function as archetypes. They are elements of the deep structure of these writings and reflect the ontological condition of the human being: human subjects inevitably find themselves 'between' these two spaces-places.[15] The topography of Camus's literary works, which plays a pivotal role in their structure, for instance, Oran in *The Plague*, the prison in *The Stranger*, the artist's apartment and study in the short story *The Artist at Work*, and the sea in the *American Journals*, frequently points to the 'territories' of exile: they are, above all, spaces of the subject's quest for the meaning of reality (or of the realization of the absurd, for that matter) and involve experiences such as isolation, separation, longing, alienation, and intense loneliness.[16] Nevertheless, Camus frequently describes also the experience of the magic of the places he visits which, as if an isthmus, leads towards participation in the 'kingdom.' "Deep among wild scents and concerts of somnolent insects, I open my eyes and heart to the unbearable grandeur of this heat-soaked sky. It is not so easy to become what one is, to rediscover one's deepest measure.... How can we forget the lesson of sight and seeing on this earth?... I love this life

[13] Lawrence D u r r e l l, "Justine," in Lawrence Durrell, *The Alexandria Quartet* (London: Faber and Faber, 1968), 17–18.

[14] See Albert C a m u s, "Nuptials at Tipasa," in Albert Camus, *Lyrical and Critical Essays*, trans. Ellen Conroy Kennedy (New York: Vintage Books, 1970), 68.

[15] See John W a l s h, "The Cooper and the Painter: The Topography of the 'Atelier' in *L'Exil et le Royaume*", in: *A Writer's Topography: Space and Place in the Life and Works of Albert Camus*, ed. Jason Herbeck and Vincent Grégoire (Leiden and Boston: Brill and Rodopi, 2015), 104.

[16] References to physical places, recurring in Camus's autobiographical prose, point to the fact that each of them—due to the presence of the human subject—inevitably overcomes its objective confines. Thus Camus says, for instance, "Though born poor in a working-class neighborhood, I never knew what real misfortune was until I saw our chilling suburbs. Even extreme Arab poverty cannot be compared to it, because of the difference in climate." Albert C a m u s, "The Wrong Side and the Right Side (Preface, 1958)," in Albert Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 8. He also refers to his visits to particular cities and, as if a *flâneur*, confesses: "They are often secret, the love affairs we have with cities." Albert C a m u s, "Summer in Algiers," in Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 80.

with abandon and wish to speak of it boldly: it makes me proud of my human condition. Yet people have often told me: there's nothing to be proud of. Yes, there is: this sun, this sea, my heart leaping with youth, the salt taste of my body and this vast landscape in which tenderness and glory merge in blue and yellow.... The happy weariness of a day of nuptials with the world."[17] This positive experience, however, involves a difficult truth too: one that is true as if against the human mind and so turns the subject back to the territory of exile. Thus the isthmus leading to the 'kingdom' turns out too narrow: "There are places where the mind dies so that a truth which is its very denial may be born.... But men die in spite of themselves, in spite of their surroundings.... Djemila is telling the truth tonight, and with what sad, insistent beauty!... I want to keep my lucidity to the last, and gaze upon my death with all the fullness of my jealousy and horror.... And the melancholy song of the Djemila hills plunges this bitter lesson deeper in my soul."[18] The 'kingdom,' which remains an eternal prospect, as if the Platonic reality momentarily grasped owing to its reflection in the reality of earthly places, appears a safe territory in which the human mind finds its destined harbor: "To feel one's ties to a land, one's love for certain men, to know there is always a place where the heart can find rest—these are already many certainties for one man's life.... What is strange about finding on earth the unity Plotinus longed for? Unity expresses itself here in terms of sea and sky.... To be pure means to rediscover that country of the soul where one's kinship with the world can be felt, where the throbbing of one's blood mingles with the violent pulsations of the afternoon sun."[19] It is in his pursuit of such a homeland that Camus explores places he considers special to the human experience, such as the desert, the beach, the street, the monastery, the labyrinth, and the hotel room, but also others, which he perceives as if collectively: the ones from which "we have exiled beauty"[20] and those "without intelligence,"[21] the Europe of the Second World War among them. He writes about the ontic meaninglessness of place deprived of the presence of human beings[22] and observes that "there is no country for those who despair."[23]

In the Western culture, however, the idea of the magic of place as the warrant of the continuity of the subject's existence has been expressed not only at the intersection of philosophical and literary insights. A noteworthy attempt to convey this concept was made by Lars von Trier in the ending scene of his

[17] C a m u s, "Nuptials at Tipasa," 67–69.
[18] Albert C a m u s, "The Wind in Djemila," in Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 73–79.
[19] C a m u s, "Summer in Algiers," 90.
[20] Albert C a m u s, "Helen's Exile," in Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 148.
[21] Albert C a m u s, "The Almond Trees," in Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 134.
[22] See Albert C a m u s, *The Desert*, in Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 103.
[23] Albert C a m u s, "The Sea Close By: Logbook," in Camus, *Lyrical and Critical Essays*, 173.

movie *Melancholia*,[24] in which, just before a rogue planet collides with the Earth (a disaster tantamount to the apocalypse), the protagonist, who wants to save her nephew and his mother from an overwhelming fear, uses some wood sticks to construct the "magic cave" about which she once told the child. And it is in that tepee that the three of them—one might say: trustingly—wait for the unavoidable to happen.

Dorota Chabrajska

[24] *Melancholia*, Denmark, Sweden, France and Germany, 2011, dir. Lars von Trier.

JAN PAWEŁ II
PRZESTRZENIE TAJEMNICY WCIELENIA

JOHN PAUL II
SPACES OF THE MYSTERY OF THE INCARNATION

„Ethos” 34(2021) nr 4(136) 23-31

JAN PAWEŁ II

PRZESTRZENIE TAJEMNICY WCIELENIA*

[...]

Po latach przygotowań stajemy już na progu Wielkiego Jubileuszu. W ciągu tych lat wiele uczyniono w całym Kościele, aby mógł nastąpić ten czas łaski. Teraz jednak nadeszła chwila, gdy trzeba jak gdyby poczynić ostatnie przygotowania przed wyruszeniem w drogę. W swej istocie bowiem Wielki Jubileusz nie jest zbiorem zadań, które należy wykonać, ale ma być wielkim przeżyciem wewnętrznym. Przedsięwzięcia zewnętrzne mają sens tylko w takiej mierze, w jakiej są wyrazem głębszego zaangażowania, które dotyka ludzkich serc.

[...]

Bliskość Jubileuszu skłania mnie dziś do podjęcia refleksji wiążącej się z moim pragnieniem, aby odbyć osobiście, jeśli Bóg pozwoli, specjalną pielgrzymkę jubileuszową do kilku miejsc, które w szczególny sposób łączą się z Wcieleniem Słowa Bożego – a więc z wydarzeniem, do którego bezpośrednio odwołuje się Rok Święty 2000.

Moja refleksja prowadzi zatem do „miejsc” Bożych, do przestrzeni, które On wybrał, aby na nich rozbić swój „namiot” między nami (por. J 1,14; Wj 40,34-35; 1 Krl 8,10-13), a przez to umożliwić człowiekowi bardziej bezpośrednie spotkanie z Nim. W ten sposób uzupełniam niejako refleksję podjętą w *Tertio millennio adveniente*[1], której dominującym motywem było ukazanie na tle historii zbawienia fundamentalnego znaczenia „czasu”. Wymiar przestrzeni, w której dokonała się konkretnie tajemnica Wcielenia, jest bowiem nie mniej ważny niż wymiar czasu.

Na pierwszy rzut oka łączenie określonych przestrzeni z Bogiem może budzić pewne zastrzeżenia. Czy bowiem przestrzeń, tak samo jak czas, nie

---

* Fragmenty *Listu o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia* (Watykan, 29 VI 1999). Tekst publikujemy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 9-10(216), s. 4-8.

[1] Zob. J a n P a w e ł II, List apostolski w związku z przygotowaniem Jubileuszu roku 2000 *Tertio millennio adveniente* (Watykan, 10 XI 1994).

podlega całkowicie panowaniu Boga? Wszystko przecież wyszło z Jego rąk i nie ma takiego miejsca, gdzie nie można by Go spotkać: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy. Albowiem On go na morzach osadził i utwierdził ponad rzekami" (Ps 24 [23],1-2). Bóg jest obecny w równej mierze we wszystkich miejscach na ziemi, tak że cały świat może uchodzić za świątynię Jego obecności.

Nie zmienia to jednak faktu, że podobnie jak rytm czasu może być wyznaczany przez kairoi – szczególne momenty łaski – tak i przestrzeń może przechowywać znaki nadzwyczajnych zbawczych interwencji Boga. Ta intuicja obecna jest zresztą we wszystkich religiach, które nie tylko wznoszą świątynie, ale tworzą też święte przestrzenie, gdzie spotkanie z rzeczywistością Boską może stać się przeżyciem głębszym niż to, jakie dostępne jest zwykle w niezmierzonych obszarach kosmosu.

Na tym ogólnym tle religijnym Biblia głosi swoje specyficzne orędzie, ujmując temat „świętej przestrzeni" w perspektywie historii zbawienia. Z jednej strony przestrzega przed zagrożeniami, jakie wiążą się z samym faktem określenia takiej przestrzeni, kiedy prowadzi to do ubóstwienia natury – przypomnijmy w tym kontekście, jak gwałtownie występowali przeciw bałwochwalstwu prorocy w imię wierności wobec Jahwe, Boga, który wyprowadził Izraelitów z Egiptu; z drugiej strony nie wyklucza wykorzystywania przestrzeni do celów kultowych, w takiej mierze, w jakiej wyraża to w pełni specyfikę Bożego działania w historii Izraela. Tak więc stopniowo przestrzeń święta „skupia się" w świątyni jerozolimskiej, w której Bóg Izraela pragnie być czczony i w pewnym sensie spotykany. Ku świątyni kierują się oczy żydowskiego pielgrzyma i wielka jest jego radość, gdy dociera do miejsca, gdzie Bóg ustanowił swoją siedzibę: „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: «Pójdziemy do domu Pańskiego!». Już stoją nasze nogi w twych bramach, o Jeruzalem" (Ps 122 [121],1-2).

W Nowym Testamencie ta „koncentracja" świętej przestrzeni osiąga szczyt w Chrystusie, który jest teraz jako Osoba nową „świątynią" (por. J 2,21), zamieszkaną przez „Pełnię Bóstwa" (por. Kol 2,9). Od czasu Jego przyjścia kult ma oderwać się radykalnie od świątyń materialnych, aby stać się kultem „w Duchu i prawdzie" (J 4,24). Poczynając od Nowego Testamentu, uważa się, że w Chrystusie jest „świątynią" także Kościół (por. 1 Kor 3,17), a nawet każdy uczeń Chrystusa, jako że zamieszkuje w nim Duch Święty (por. 1 Kor 6,19; Rz 8,11). Wszystko to nie oznacza oczywiście – jak dowodzi historia Kościoła – że chrześcijanie nie mogą mieć miejsc kultu; należy jednak pamiętać, iż mają one charakter wyłącznie funkcjonalny, związany z kultem i braterskim życiem wspólnoty, jak też należy zachowywać świadomość, że obecność Boża ze swej natury nie może zostać ograniczona do żadnego określonego miejsca, jako że przenika wszystkie miejsca, a jej najpełniejszym wyrazem i źródłem promieniowania jest Chrystus.

Tak więc tajemnica Wcielenia przekształca uniwersalne doświadczenie przestrzeni świętej: z jednej strony nadaje jej nowe wymiary, z drugiej zaś ukazuje jej znaczenie w nowych kategoriach. Odniesienie do przestrzeni jest przecież zawarte w samym „przyjęciu ciała" przez Słowo (por. J 1,14). W Jezusie z Nazaretu Bóg przyjął cechy właściwe ludzkiej naturze, w tym także nieuniknioną przynależność człowieka do określonego narodu i określonego kraju. „Hic de Virgine Maria Iesus Christus natus est" – szczególną wymowę mają te słowa umieszczone w Betlejem, w miejscu, gdzie wedle tradycji narodził się Jezus: „Tutaj z Maryi Dziewicy narodził się Jezus Chrystus". Fizyczna konkretność ziemi i jej współrzędnych geograficznych tworzy jedną całość z realnością ludzkiego ciała przyjętego przez Słowo.

Dlatego właśnie w perspektywie dwutysięcznej rocznicy Wcielenia gorąco pragnę udać się osobiście i modlić w najważniejszych miejscach, które w Starym i Nowym Testamencie były świadkami Bożych interwencji aż po największą z nich, czyli po tajemnicę Wcielenia i paschy Chrystusa. Miejsca te trwale zapisały się w mojej pamięci, gdy w 1963 roku dane mi było nawiedzić Ziemię Świętą. Było to niezapomniane przeżycie. Do dzisiaj wracam chętnie do pełnych wzruszenia stronic, jakie wówczas zapisałem: „Do tych miejsc trafiam, które wypełniłeś sobą raz na zawsze. [...] Ach, miejsce! ileż razy, ilekrotnie się przeobrażałoś, nim z Jego miejsca stałoś się moim! Kiedy On cię wypełnił po raz pierwszy, nie byłoś jeszcze żadnym miejscem zewnętrznym, byłoś tylko łonem Jego Matki. Jakże pragnąłbym wiedzieć, że kamienie, po których stąpam w Nazarecie, to te same, których dotknęła Jej stopa, gdy była jedynym miejscem Twoim na ziemi. Spotkanie z Tobą przez kamień, którego dotknęła stopa Twojej Matki! Ach, miejsce ziemi, miejsce ziemi świętej – jakimże miejscem jesteś we mnie! Dlatego właśnie nie mogę po tobie stąpać, muszę klęknąć. Przez to dzisiaj potwierdzam, że byłoś miejscem spotkania. Przyklękam – przez to wyciskam na tobie pieczęć. Zostaniesz tutaj z moją pieczęcią – zostaniesz, zostaniesz – a ja zabiorę ciebie i przeobrażę w sobie na miejsce nowego świadectwa. Odchodzę jako świadek, który świadczy poprzez tysiąclecia"[2].

Gdy ponad trzydzieści lat temu pisałem te słowa, nie mogłem sobie wyobrażać, że świadectwo, któremu wówczas przyrzekłem być wierny, będę dzisiaj składał jako Następca Piotra, postawiony jako sługa całego Kościoła. To świadectwo włącza mnie w długi szereg ludzi, którzy w ciągu tych dwóch tysięcy lat poszukiwali śladów Boga na tamtej ziemi, słusznie nazywanej świętą, wypatrując ich niejako na kamieniach, na górach i wodach, które tworzyły scenerię ziemskiego życia Syna Bożego. Od czasów starożytnych znany jest

[2] K. W o j t y ł a, *Wędrówka do miejsc świętych*, w: tenże, *Poezje. Poems*, tłum. J. Peterkiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 169.

opis takiej pielgrzymki pozostawiony przez Egerię. Iluż pielgrzymów, iluż świętych przemierzyło ten sam szlak w ciągu stuleci! Nawet wówczas, gdy okoliczności historyczne przesłaniały zasadniczo pokojowy charakter pielgrzymowania do Ziemi Świętej, nadając mu kształt, który – niezależnie od intencji – trudno było pogodzić z wizerunkiem Ukrzyżowanego, umysły chrześcijan bardziej świadomych kierowały się jedynie pragnieniem odnalezienia na tamtej ziemi żywej pamiątki Chrystusa. Opatrzność zaś zechciała, aby obok naszych braci z Kościołów Wschodnich reprezentowali tam chrześcijaństwo zachodnie przede wszystkim synowie Franciszka z Asyżu – świętego ubóstwa, łagodności i pokoju – wyrażając w sposób prawdziwie ewangeliczny zrozumiałą u chrześcijan potrzebę strzeżenia miejsc, z których wyrastają nasze duchowe korzenie.

Jeśli Bóg pozwoli, chciałbym z okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 w tym właśnie duchu przejść przez ziemię śladami historii zbawienia, na której się ona rozwinęła.

Punktem wyjścia będą pewne miejsca występujące często w Starym Testamencie. Pragnę w ten sposób ukazać, że Kościół ma świadomość nierozerwalnej więzi łączącej go ze starożytnym ludem Przymierza. My także nazywamy Abrahama naszym ojcem w wierze (por. Rz 4; Ga 3,6-9; Hbr 11,8-19). W Ewangelii Janowej czytamy o nim słowa, które wypowiedział kiedyś Chrystus: „Abraham, ojciec wasz, rozradował się z tego, że ujrzał mój dzień – ujrzał [go] i ucieszył się" (8,56).

Właśnie z Abrahamem wiąże się pierwszy etap podróży, którą pragnę odbyć. Chciałbym bowiem udać się, jeśli taka będzie wola Boża – do Ur chaldejskiego, obecnego Tal al Muqayyar w południowym Iraku, a więc do miasta, gdzie wedle relacji biblijnej Abraham usłyszał słowo Boga, który kazał mu oderwać się od rodzinnej ziemi, od własnego ludu i w pewnym sensie od samego siebie, aby uczynić zeń narzędzie realizacji zbawczego zamysłu, obejmującego przyszły lud Przymierza, a właściwie wszystkie narody świata: „Pan rzekł do Abrama: «Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę. Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozsławię: staniesz się błogosławieństwem. [...] Przez ciebie będą otrzymywały błogosławieństwo ludy całej ziemi»" (Rdz 12,1-3). Od tych słów rozpoczyna się wielka wędrówka Ludu Bożego. Do Abrahama odwołują się nie tylko ci, którzy chlubią się pochodzeniem od niego w znaczeniu fizycznym, ale także niezliczone rzesze tych, którzy uważają się za jego potomstwo duchowe, ponieważ z taką samą wiarą i bezgraniczną ufnością przyjmują zbawczą inicjatywę Wszechmogącego.

Historia ludu Abrahama toczyła się przez setki lat, dotykając wielu miejsc na Bliskim Wschodzie. Centralne znaczenie zachowują wydarzenia związane z Wyjściem z Egiptu, kiedy to lud Izraela po bolesnym doświadczeniu niewoli

wyruszył pod wodzą Mojżesza do Ziemi swojej wolności. Kolejne etapy tej wędrówki są wyznaczone przez trzy momenty, związane z górskimi szczytami, pełnymi tajemniczego znaczenia. Na pierwszym etapie główną rolę odgrywa przede wszystkim góra Horeb, jak brzmi jedna z biblijnych nazw Synaju, gdzie Mojżeszowi zostało objawione imię Boga – znak Jego tajemnicy i Jego czynnej obecności zbawczej: „JESTEM, KTÓRY JESTEM" (Wj 3,14). Także od Mojżesza, w nie mniejszym stopniu niż od Abrahama, Bóg zażądał, aby zawierzył Jego zamiarom i stanął na czele swego ludu. W ten sposób rozpoczęła się dramatyczna historia wyzwolenia, która miała pozostać na trwałe w pamięci Izraela jako fundamentalne doświadczenie wiary.

Na szlaku wędrówki przez pustynię znów Synaj stał się miejscem, gdzie zostało zawarte przymierze między Jahwe a Jego ludem. Góra ta jest zatem związana z darem Dekalogu – dziesięciu „słów", które zobowiązywały Izraela do życia w pełni zgodnego z wolą Boga. W rzeczywistości „słowa" te zawierały w sobie fundamentalne zasady powszechnego prawa moralnego, wpisanego w serce każdego człowieka, jednakże Izrael otrzymał je w momencie zawarcia przymierza wzajemnej wierności, w którym lud zobowiązywał się miłować Boga, pomny wielkich dzieł dokonanych przez Niego w Egipcie, Bóg zaś przyrzekał mu na zawsze swą przychylność: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (Wj 20,2). Pan Bóg i lud złożyli sobie wzajemne przyrzeczenie. Po wizji płonącego krzewu góra Horeb, jako miejsce „imienia" i zamysłu Bożego, była przede wszystkim „górą wiary", teraz zaś stawała się dla ludu pielgrzymującego przez pustynię miejscem spotkania i wzajemnej umowy, a zatem w pewnym sensie „górą miłości". Ileż razy w ciągu następnych stuleci prorocy mieli wyrzucać niewierność ludowi Przymierza, przedstawiając ją jako swoistą niewierność „małżeńską" – prawdziwą zdradę ludu-oblubienicy wobec Boga-oblubieńca (por. Jr 2,2; Ez 16,1-43).

Na ostatnim etapie wędrówki przez pustynię naszą uwagę przyciąga jeszcze jedno wzniesienie – góra Nebo, z której Mojżesz mógł zobaczyć Ziemię Obiecaną (por. Pwt 32,49), nie zaznając radości wejścia do niej, ale mając pewność, że do niej dotarł. Jego spojrzenie ze szczytu Nebo jest symbolem nadziei. Stojąc na tej górze Mojżesz mógł się przekonać, że Bóg dotrzymał swoich obietnic. Raz jeszcze jednak musiał ufnie zawierzyć Bożej wszechmocy, że objawiony wcześniej zamysł zostanie wypełniony do końca.

Prawdopodobnie nie będzie możliwe, abym podczas mej pielgrzymki dotarł do wszystkich tych miejsc. Ale chciałbym przynajmniej, jeśli tak spodoba się Bogu, nawiedzić Ur, rodzinne miasto Abrahama, a potem udać się do sławnego klasztoru św. Katarzyny na Synaju, w pobliżu owej góry Przymierza, która w pewien sposób kryje w sobie całe misterium Wyjścia – odwieczny wzorzec nowego Wyjścia, które urzeczywistni się w pełni na Golgocie.

Choć tak bogate znaczenie mają dla nas te i inne miejsca Starego Testamentu, jest oczywiste, że rok jubileuszowy, uroczysta pamiątka Wcielenia Słowa, zachęca nas do nawiedzenia przede wszystkim miejsc, w których toczyło się życie Jezusa.

Bardzo gorąco pragnę udać się najpierw do Nazaretu, miasta, które jest związane z samym momentem Wcielenia i w którym później Jezus wzrastał „w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi" (Łk 2,52). Tutaj Maryja usłyszała słowa anielskiego pozdrowienia: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą" (Łk 1,28). Tu odpowiedziała swoim fiat na powołanie, aby zostać matką Zbawiciela i by pod osłoną Ducha Świętego przyjąć w swym łonie Syna Bożego.

A czyż można nie nawiedzić Betlejem, gdzie Chrystus przyszedł na świat, a pasterze i mędrcy stali się głosem uwielbienia całej ludzkości? W Betlejem po raz pierwszy usłyszano owo orędzie pokoju, ogłoszone przez aniołów, którego echo miało rozbrzmiewać przez wszystkie pokolenia aż do naszych czasów.

Szczególnie doniosłym etapem będzie nawiedzenie Jerozolimy, miejsca ukrzyżowania i zmartwychwstania Pana Jezusa.

Miejsc związanych z ziemskim życiem Zbawiciela jest oczywiście znacznie więcej i wiele z nich należałoby odwiedzić. Jakże zapomnieć na przykład o górze Błogosławieństw, o górze Przemienienia czy o Cezarei Filipowej, w pobliżu której Jezus powierzył Piotrowi klucze Królestwa Niebieskiego, czyniąc go fundamentem swojego Kościoła (por. Mt 16,13-19)? Można powiedzieć, że wszystko w Ziemi Świętej, od jej krańca północnego do południowego, przypomina Chrystusa. Będę jednak musiał się ograniczyć do miejsc najbardziej znaczących, a Jerozolima jest w pewnym sensie sumą ich wszystkich. Tu właśnie, jeżeli Bóg pozwoli, chciałbym pogrążyć się w modlitwie, przynosząc w sercu cały Kościół. Tu będę nawiedzał miejsca, w których Chrystus oddał życie, a później odzyskał je przez zmartwychwstanie, obdarzając nas swoim Duchem. Tu pragnę raz jeszcze ogłosić tę wielką, niezawodną i pocieszającą prawdę, iż „tak [...] Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne" (J 3,16).

Pośród jerozolimskich miejsc szczególnie mocno związanych z ziemskim życiem Chrystusa koniecznie trzeba będzie nawiedzić Wieczernik, gdzie Jezus ustanowił Eucharystię, źródło i szczyt życia Kościoła. To tutaj, zgodnie z tradycją, Apostołowie zgromadzili się na modlitwie wraz z Maryją, Matką Chrystusa, gdy w dniu Pięćdziesiątnicy nastąpiło zesłanie Ducha Świętego. Rozpoczął się wówczas ostatni etap historii zbawienia – czas Kościoła, Ciała i Oblubienicy Chrystusa, ludu pielgrzymującego przez dzieje, powołanego, aby być znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego[3].

[3] Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 1.

Wizyta w Wieczerniku ma zatem być powrotem do samych źródeł Kościoła. Następca Piotra, który w Rzymie mieszka w miejscu, gdzie Książę Apostołów przyjął męczeństwo, musi powracać nieustannie do miejsca, skąd w dniu Pięćdziesiątnicy Piotr, upojony mocą Ducha, przemówił donośnym głosem, aby obwieścić dobrą nowinę, że Jezus Chrystus jest Panem (por. Dz 2,36).

Nawiedzenie świętych Miejsc ziemskiego życia Odkupiciela znajduje logiczną kontynuację w pielgrzymce do miejsc, które odegrały ważną rolę w życiu rodzącego się Kościoła i w których pierwsza chrześcijańska wspólnota podjęła z zapałem swoją misję. Idąc za opisem Łukasza z Dziejów Apostolskich, można by ich wymienić wiele. Najbardziej jednak pragnąłbym zatrzymać się w zamyśleniu także w dwóch miastach związanych w szczególny sposób z działalnością Pawła, Apostoła Narodów. Myślę przede wszystkim o Damaszku, miejscu przypominającym jego nawrócenie. Przyszły Apostoł zmierzał bowiem do tego miasta jako prześladowca, kiedy sam Chrystus stanął na jego drodze: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?" (Dz 9,4). Gorliwość Pawła, zdobytego już przez Chrystusa, niepowstrzymanie wiodła go stamtąd w coraz dalsze strony, tak że dotarł prawie do całego znanego wówczas świata. Wiele miast przyjęło od niego Ewangelię. Byłoby zwłaszcza dobrze odwiedzić Ateny, gdzie na Areopagu Paweł wygłosił wspaniałą mowę (por. Dz 17,22-31). Jeśli zważymy rolę, jaką odegrała Grecja w ukształtowaniu starożytnej kultury, zrozumiemy, dlaczego ta mowa Pawła może być w pewnej mierze uznawana za najważniejszy symbol spotkania Ewangelii z ludzką kulturą.

Zawierzając się całkowicie woli Bożej, cieszyłbym się, gdyby można było zrealizować ten plan przynajmniej w jego najważniejszych punktach. Ma to być pielgrzymka wyłącznie religijna zarówno ze swej natury, jak i z punktu widzenia jej celów i byłoby to dla mnie bolesne, gdyby ktoś jej przypisał inne znaczenie. Już dzisiaj podejmuję ją w wymiarze duchowym, ponieważ nawiedzać te miejsca, choćby tylko w myślach, znaczy niejako odczytywać na nowo Ewangelię, przemierzać ponownie drogi, którymi przeszło samo Objawienie.

Przejście w duchu modlitwy z jednego miejsca czy miasta do drugiego, poprzez przestrzeń w szczególny sposób naznaczoną Bożym działaniem, nie tylko pomaga nam przeżywać nasze życie jako wędrówkę, ale ukazuje nam plastyczny obraz Boga, który poprzedza nas i idzie przed nami, który sam podjął wędrówkę drogami człowieka i nie spogląda na nas z wysoka, ale stał się naszym towarzyszem drogi.

Pielgrzymka do Miejsc świętych staje się zatem doświadczeniem niezwykle doniosłym, do którego nawiązują w pewien sposób wszystkie inne pielgrzymki jubileuszowe. Kościół bowiem nie może zapominać o swoich korzeniach; przeciwnie, musi do nich nieustannie powracać, aby pozostać w pełni

wiernym zamysłowi Bożemu. Dlatego w Bulli *Incarnationis mysterium* napisałem, że Jubileusz, obchodzony jednocześnie w Ziemi Świętej, w Rzymie i w Kościołach partykularnych rozsianych po świecie, „skupiony będzie – by tak rzec – wokół dwóch ośrodków: Miasta, które Opatrzność zechciała uczynić stolicą Następcy Piotra, oraz Ziemi Świętej, w której Syn Boży narodził się jako człowiek, przyjmując ciało z Dziewicy imieniem Maryja”[4].

To skupienie uwagi na Ziemi Świętej jest ze strony chrześcijan nieodzownym przejawem pamięci, a zarazem ma wyrażać szacunek dla głębokiej więzi, jaka łączy ich z narodem żydowskim, z którego Chrystus wywodzi się według ciała (por. Rz 9,5). W ostatnich dziesięcioleciach, a zwłaszcza po Soborze Watykańskim II poczyniono znaczne postępy na drodze do nawiązania owocnego dialogu z narodem, który Bóg wybrał sobie, aby najpierw jemu powierzyć swoje obietnice i z nim zawrzeć przymierze. Jubileusz winien stać się kolejną sposobnością do głębszego uświadomienia sobie więzi, jakie nas łączą, a przez to przyczynić się do ostatecznego usunięcia nieporozumień, które niestety tylekroć w ciągu wieków boleśnie odbiły się na relacjach między chrześcijanami a żydami.

Nie możemy też zapominać, że Ziemia Święta jest drogą również wyznawcom islamu, którzy otaczają ją szczególną czcią. Żywię nadzieję, że moja wizyta w Miejscach świętych stanie się także sposobnością do spotkania z nimi, ażebyśmy, nie umniejszając bynajmniej wyrazistości naszego świadectwa, znajdowali jednak coraz lepsze uzasadnienie dla wzajemnego poznania i szacunku, a także dla świadczenia wspólnymi siłami o wartości postawy religijnej oraz o naszej tęsknocie za społeczeństwem bardziej zgodnym z zamysłem Bożym, w duchu poszanowania każdej istoty ludzkiej i całego stworzenia.

Na szlaku tej wędrówki do ziemi, którą Bóg wybrał, aby rozbić na niej swój „namiot” między nami, bardzo chciałbym zostać przyjęty jako pielgrzym i brat nie tylko przez wspólnoty katolickie, z którymi spotkam się ze szczególną radością, ale także przez inne Kościoły, które od dawna żyją nieprzerwanie w miejscach świętych, strzegąc ich wiernie z miłości do Chrystusa.

Pielgrzymka do Ziemi Świętej, którą zamierzam odbyć z okazji Jubileuszu, bardziej niż wszystkie inne będzie przeniknięta pragnieniem, wyrażonym w modlitwie Chrystusa do Ojca, aby wszyscy Jego uczniowie „stanowili jedno” (J 17,21). Ta modlitwa jest szczególnie naglącym wyzwaniem dla nas w tej niezwykłej godzinie, która otwiera nowe tysiąclecie. Dlatego pragnąłbym, aby wszyscy bracia w wierze, posłuszni Duchowi Świętemu, mogli dostrzec w mojej pielgrzymce do ziemi, którą przemierzał Chrystus, swego rodzaju „doksologię” za darowane nam zbawienie i byłbym szczęśliwy, gdybyśmy

[4] J a n P a w e ł II, Bulla ogłaszająca Wielki Jubileusz roku 2000 *Incarnationis mysterium* (Rzym, 29 XI 1998), nr 2.

mogli zgromadzić się w miejscach naszego wspólnego pochodzenia, aby dać świadectwo o Chrystusie – naszej jedności[5], i potwierdzić wobec siebie nawzajem wolę przywrócenia pełnej komunii.

Nie pozostaje mi zatem nic innego jak zaprosić serdecznie całą chrześcijańską wspólnotę, aby w duchu wyruszyła na szlak jubileuszowej pielgrzymki. Będzie ją można odbyć w wielu różnych formach, które wskazałem w Bulli ogłaszającej Jubileusz. Z pewnością jednak wielu przeżyje ją, wyruszając naprawdę w drogę do miejsc, które odegrały szczególnie doniosłą rolę w dziejach zbawienia. Wszyscy natomiast musimy podjąć ową podróż wewnętrzną, której celem jest oderwanie nas od tego wszystkiego – w nas i wokół nas – co jest sprzeczne z prawem Bożym, abyśmy byli w stanie spotkać się w pełni z Chrystusem, wyznając naszą wiarę w Niego i otrzymując obfitość Jego miłosierdzia.

Ewangelia ukazuje nam Jezusa zawsze w drodze. Wydaje się, że Jezus pragnie jak najszybciej przenosić się z miejsca do miejsca, aby obwieszczać bliskie nadejście Królestwa Bożego. Głosi i powołuje. Jego „Pójdź za Mną!" zostało bez wahania przyjęte przez Apostołów (por. Mk 1,16-20). Niech do każdego z nas dotrze Jego głos, Jego zaproszenie, Jego wezwanie do nowego życia.

Mówię to przede wszystkim do młodych, przed którymi życie otwiera się jako droga pełna niespodzianek i obietnic.

Mówię to do wszystkich: wyruszmy w drogę śladami Chrystusa!

Oby podróż, którą zamierzam podjąć w roku jubileuszowym, stała się symbolem wędrówki całego Kościoła, starającego się coraz uważniej słuchać głosu Ducha, aby wyruszyć niezwłocznie na spotkanie Chrystusa – Oblubieńca: „Duch i Oblubienica mówią: «Przyjdź!»" (Ap 22, 17).

[...]

---

[5] Por. t e n ż e, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint* (Rzym, 25 V 1995), nr 23.

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 33-41

JOHN PAUL II

SPACES OF THE MYSTERY OF THE INCARNATION*

After years of preparation, we find ourselves at the threshold of the Great Jubilee. Much has been done during these years throughout the Church to plan for this event of grace. But now, as in the last stage of preparation for a journey, the time has come for the finishing touches. The Great Jubilee is not just a series of functions to be held, but a great interior experience to be lived. External factors make sense only in so far as they express a deeper commitment which touches people's hearts....

Now, the imminence of the Jubilee prompts me to offer some thoughts connected with my own desire, God willing, to make a special Jubilee pilgrimage, to visit some of the places which are closely linked to the Incarnation of the Word of God, the event which the Holy Year of 2000 directly recalls.

My meditation therefore turns to the "places" in which God has chosen to "pitch his tent" among us (Jn 1:14; see Ex 40:34–35; 1 Kgs 8:10–13), thus enabling man to encounter him more directly. In a sense, I am completing what I wrote in *Tertio Millennio Adveniente*,[1] in which the dominant perspective, against the background of the history of salvation, was the fundamental relevance of "time." In fact, the spatial dimension is no less decisive than the temporal in the concrete accomplishment of the mystery of the Incarnation.

At first sight, it may seem puzzling to speak of precise spaces in connection with God. No less than time, is not space completely subject to God's control? Everything has come from his hands and there is no place where God cannot

* Extracts from John Paul II's Letter concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation (Vatican, 29 June 1999). The title has been given by the editors. For the full text see "Letter of the Supreme Pontiff John Paul II concerning Pilgrimage to the Places linked to the History of Salvation," https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_30061999_pilgrimage.html.

© Copyright 1999 by Dicastero per la Comunicazione and Libreria Editrice Vaticana.

[1] See John Paul II, Apostolic Letter *Tertio Millennio Adveniente* on Preparation for the Jubilee of the Year 2000 (Vatican, 10 November 1994).

be found: "The Lord's is the earth and its fullness, the world and all its people. It is he who set it on the seas, on the waters he made it firm" (Ps 24:1–2). God is equally present in every corner of the earth, so that the whole world may be considered the temple of his presence.

Yet this does not take away from the fact that, just as time can be marked by *kairoì*, by special moments of grace, space too may by analogy bear the stamp of particular saving actions of God. Moreover, this is an intuition present in all religions, which not only have sacred times but also sacred spaces, where the encounter with the divine may be experienced more intensely than it would normally be in the vastness of the cosmos.

In relation to this common religious tendency, the Bible offers its own specific message, setting the theme of "sacred space" within the context of the history of salvation. On the one hand, Scripture warns against the inherent risks of defining space of this kind, when this is done as a way of divinizing nature: here we should recall the powerful anti-idolatrous polemic of the Prophets in the name of fidelity to Yahweh, the God of the Exodus. On the other hand, the Bible does not exclude a cultic use of space, in so far as this expresses fully the particularity of God's intervention in the history of Israel. Sacred space is thus gradually "concentrated" in the Jerusalem Temple, where the God of Israel wishes to be honored and, in a sense, encountered. The eyes of Israelite pilgrims turn to the Temple and great is their joy when they reach the place where God has made his home: "I rejoiced when I heard them say, 'Let us go to God's house.' And now our feet are standing within your gates, O Jerusalem!" (Ps 122:1–2).

In the New Testament, this "concentration" of sacred space reaches its summit in Christ, who is, in his person, the new "temple" (see Jn 2:21), in which dwells the "fullness of Godhead" (Col 2:9). With his coming, worship was destined radically to surpass material shrines in order to become worship "in spirit and truth" (Jn 4:24). In Christ, then, the Church too is considered by the New Testament to be a "temple" (see 1 Cor 3:17), as is the individual disciple of Christ, since each is inhabited by the Holy Spirit (see 1 Cor 6:19; Rm 8:11). Clearly, this does not mean that Christians cannot have places of worship, as the history of the Church well shows; but it must not be forgotten that these are intended only to serve the liturgical and fraternal life of the community, at the same time knowing that the presence of God by its nature cannot be restricted to any one place, since his presence, which has its fullest expression and communication in Christ, pervades all space.

The mystery of the Incarnation therefore reshapes the universal experience of sacred space, on the one hand relativizing it, and on the other hand underlining its importance in new terms. The very "taking of flesh" by the Word (Jn 1:14) is in fact a reference to space. In Jesus of Nazareth, God has

assumed the features typical of human nature, including a person's belonging to a particular people and a particular land. "*Hic de Virgine Maria Iesus Christus natus est*"—these words take on a peculiar eloquence in Bethlehem, inscribed over the place where, according to tradition, Jesus was born: "Here Jesus Christ was born of the Virgin Mary." The physical particularity of the land and its geographical determination are inseparable from the truth of the human flesh assumed by the Word.

For this reason, in the perspective of the two thousandth anniversary of the Incarnation, I have a strong desire to go personally to pray in the most important places which, from the Old to the New Testament, have seen God's interventions, which culminate in the mysteries of the Incarnation and of the Passion, Death and Resurrection of Christ. These places are already indelibly etched in my memory, from the time when in 1965 I had the opportunity to visit the Holy Land. It was an unforgettable experience. Today I still gladly go back to what I wrote then, pages full of emotion. "I come across these places which you have filled with yourself once and for all.... Oh, place ... You were transformed so many times before you, His place, became mine. When for the first time He filled you, you were not yet an outer place; you were but His Mother's womb. How I long to know that the stones I am treading in Nazareth are the same which her feet touched when she was Your only place on earth. Meeting You through the stone touched by the feet of Your Mother. Oh, corner of the earth, place in the holy land—what kind of place are you in me? My steps cannot tread on you; I must kneel. Thus I confirm today you were indeed a place of meeting. Kneeling down I imprint a seal on you. You will remain here with my seal—you will remain—and I will take you and transform you within me into the place of new testimony. I will walk away as a witness who testifies across the millennia."[2]

When I wrote those words, more than thirty years ago, I could not have imagined that the witness to which I pledged myself then I would render today as the Successor of Peter, at the service of the whole Church. It is a witness which sets me in a long procession of people, who for two thousand years have gone in search of the "footprints" of God in that land, rightly called holy, pursuing them as it were in the stones, the hills, the waters which provided the setting for the earthly life of the Son of God. Since ancient times the travel diary of the pilgrim woman Egeria has been well known. How many pilgrims, how many saints, have followed her path down the centuries! Even when events in history disturbed the essentially peaceful nature of pilgrimage to the Holy Land, giving it an aspect which, whatever the intentions involved, was hard to reconcile

[2] Karol W o j t y ł a, "Journey to the Holy Places," in Wojtyła, *Poezje. Poems* (Wydawnictwo Literackie: Kraków, 1998), 168.

with the image of the Crucified One, more sensitive Christian souls sought only to find the living memory of Christ on that soil. And Providence decreed that, alongside the brethren of the Eastern Churches, for Western Christianity it would be the sons of Francis of Assisi, the saint of poverty, gentleness and peace, who in truly evangelical style would give expression to the legitimate Christian desire to protect the places where our spiritual roots are found.

It is in this spirit, God willing, that I intend on the occasion of the Great Jubilee of the Year 2000 to follow the traces of the history of salvation in the land in which it took place.

The starting-point will be certain key places of the Old Testament. In this way I wish to express the Church's awareness of her irrevocable links with the ancient people of the Covenant. For us too Abraham is our father in faith *par excellence* (see Rom 4; Gal 3:6–9; Heb 11:8–19). In the Gospel of John we read the words which one day Christ said of him: "Abraham rejoiced that he was to see my day; he saw it and was glad" (Jn 8:56).

The first stage of the journey which I hope to make is linked to Abraham. In fact, if it be God's will, I would like to go to Ur of the Chaldees, the present-day Tell el-Muqayyar in southern Iraq, the city where, according to the biblical account, Abraham heard the word of the Lord which took him away from his own land, from his people, from himself in a sense, to make him the instrument of a plan of salvation which embraced the future people of the Covenant and indeed all the peoples of the world: "The Lord said to Abram, 'Go from your country and your kindred and your father's house to the land that I will show you. And I will make of you a great nation and I will bless you, and make your name great, so that you will be a blessing.... By you all the families of the earth shall bless themselves'" (Gn 12:1–3). With these words, the great journey of the People of God began. It is not only those who boast physical descent from him who look to Abraham, but also all those, and they are countless, who regard themselves as his spiritual offspring, because they share his faith and unreserved abandonment to the saving initiative of the Almighty.

The experience of the people of Abraham unfolded over hundreds of years, touching many places in the Near East. At the heart of this experience there are the events of the Exodus, when the people of Israel, after the hard trial of slavery, went forth under the leadership of Moses towards the Land of freedom. Three moments mark that journey, each of them linked to mountainous places charged with mystery. There rises first of all, in the early stage, Mount Horeb, as Sinai is sometimes called in the Bible, where Moses received the revelation of God's name, the sign of his mystery and of his powerful saving presence: "I am who I am" (Ex 3:14). No less than Abraham, Moses was asked to entrust himself to God's plan, and to put himself at the head of his people. Thus began

the dramatic event of the liberation, which Israel would always remember as the founding experience of its faith.

On the journey through the desert, it was again Sinai which was the setting for the sealing of the Covenant between Yahweh and his people, thus linking the mountain to the gift of the Ten Commandments, the ten "words" which commit Israel to a life fully obedient to the will of God. In reality, these "words" are indicative of the pillars of the universal moral law written in every human heart, but they were given to Israel within the context of a mutual pact of fidelity, whereby the people undertook to love God, recalling the wonders he had done in the Exodus, and God guaranteed his enduring kindness: "I am the Lord your God who brought you out of the land of Egypt, from the house of slavery" (Ex 20:2). God and the people pledged themselves to each other. If, in the vision of the burning bush, the place of the "name" and of the plan of God, Horeb, was above all "the mountain of faith," now for the pilgrim people in the desert it became the place of encounter and of the mutual pact, in a sense therefore "the mountain of love." How often down the centuries, in denouncing the faithlessness of the Covenant people, did the Prophets see it as a kind of "marital" infidelity, a genuine betrayal of God the bridegroom by the people, his bride (see Jer 2:2; Ezek 16:1–43).

At the end of the Exodus journey, there rises another peak, Mount Nebo, from which Moses could see the Promised Land (cf. Dt 32:49), without the joy of setting foot there but certain in the knowledge of having reached it. His gaze from Nebo is the very symbol of hope. From that mountain he could see that God had kept his promises. Once more, however, he had to abandon himself trustingly to the divine omnipotence for the sake of the final accomplishment of the plan that had been foretold.

It will probably not be possible for me on my pilgrimage to visit all these places. But I would like at least, please God, to visit Ur, the place of Abraham's origins, and then go to the famous Monastery of Saint Catherine, on Sinai, near the mountain of the Covenant, which in a way speaks of the entire mystery of the Exodus, the enduring paradigm of the new Exodus which was to be fully accomplished on Golgotha.

These and other itineraries of the Old Testament are full of meaning for us, but clearly the Jubilee Year, the solemn commemoration of the Incarnation of the Word, draws us above all to the places where Jesus lived his life.

First of all, I very much want to visit Nazareth, the town linked to the actual moment of the Incarnation and the place where Jesus grew "in wisdom, age and grace before God and men" (Lk 2:52). Here Mary heard the Angel's greeting: "Hail, O full of grace, the Lord is with you!" (Lk 1:28). Here Mary spoke her *fiat* to the message that called her to be mother of the Savior and, overshadowed by the Holy Spirit, to become the womb that would welcome the Son of God.

And how could I not then visit Bethlehem, where Christ was born, and the shepherds and the wise men gave voice to the adoration of all humanity? At Bethlehem too there rang forth for the first time that greeting of peace which, spoken by the Angels, would continue to echo from generation to generation until our own day.

Especially charged with meaning will be the visit to Jerusalem, the place of the death on the Cross and of the Resurrection of the Lord Jesus.

Certainly, there are many other places associated with the earthly life of the Savior and so many of them deserve to be visited. How can we forget, for instance, the Mount of the Beatitudes, or the Mount of the Transfiguration, or Caesarea Philippi, where Jesus entrusted the keys of the Kingdom of Heaven to Peter, establishing him as the foundation of his Church (cf. Mt 16:13–19)? In the Holy Land, from north to south, we may say that everything recalls Christ. But I will have to be satisfied with the more important places, and Jerusalem in a sense sums them all up. There, please God, I intend to immerse myself in prayer, bearing in my heart the whole Church. There I shall contemplate the places where Christ gave his life and took it up again in the Resurrection, imparting to us the gift of his Spirit. There my wish would be to cry out once more the great consoling certainty that "God so loved the world that he gave his only Son, that whoever believes in him should not perish but have eternal life" (Jn 3:16).

Among the places in Jerusalem most closely tied to the earthly life of Christ, I will have to visit the Upper Room, where Jesus instituted the Eucharist, the source and summit of the Church's life. Here too, according to tradition, the Apostles were gathered in prayer with Mary, the Mother of Christ, when on the day of Pentecost the Holy Spirit was poured out upon them. Then began the final stage of the journey of the history of salvation, the time of the Church, Body and Bride of Christ, a people making its pilgrim way through time, called to be the sign and instrument of intimate union with God and of the unity of the entire human race.[3]

The visit to the Upper Room is thus meant to be a return to the very origins of the Church. The Successor of Peter, who in Rome lives at the place where the Prince of the Apostles faced martyrdom, cannot but constantly retrace the steps to the place where Peter, on the day of Pentecost, began to proclaim in a loud voice with the inebriating power of the Spirit, the good news that Jesus Christ is Lord (see Acts 2:36).

The visit to the Holy Places of the Redeemer's earthly life leads logically to the places which were important for the infant Church and which saw the

[3] See The Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church, *Lumen Gentium*, Section 1.

missionary outreach of the first Christian community. There are many of them, if we follow the account of Luke in the Acts of the Apostles. But in particular I would also like to be able to pause in meditation in two cities linked especially to the story of Paul, the Apostle of the Gentiles. I am thinking first of all of Damascus, the place which recalls his conversion. The future Apostle was in fact on his way to that city in the role of persecutor, when Christ himself crossed his path: "Saul, Saul, why are you persecuting me?" (Act*s* 9:4). From there, the zeal of Paul, now conquered by Christ, spread with unstoppable force to affect a large part of the then known world. The cities evangelized by him were many. It would be nice to be able to visit Athens, where Paul gave his magnificent speech in the Areopagus (see Acts 17:22–31). If we consider the role played by Greece in shaping the culture of the ancient world, we understand how that speech of Paul's can in a sense be considered the very symbol of the Gospel's encounter with human culture.

Abandoning myself completely to the divine will, I would be happy if this plan could be put into effect at least in its main points. It would be an exclusively religious pilgrimage in its nature and purpose, and I would be saddened if anyone were to attach other meanings to this plan of mine. Indeed, spiritually I am already on this journey, since even to go just in thought to those places means in a way to read anew the Gospel itself; it means to follow the roads which Revelation itself has taken.

To go in a spirit of prayer from one place to another, from one city to another, in the area marked especially by God's intervention, helps us not only to live our life as a journey, but also gives us a vivid sense of a God who has gone before us and leads us on, who himself set out on man's path, a God who does not look down on us from on high, but who became our travelling companion.

The pilgrimage to the Holy Places thus becomes a highly meaningful experience and in a sense is evoked by every other Jubilee pilgrimage. The Church cannot forget her roots. Indeed, she must return to them again and again if she is to remain completely faithful to God's plan. This is why I wrote in the Bull *Incarnationis Mysterium* that the Jubilee, celebrated at the same time in the Holy Land, in Rome and in all the local Churches throughout the world, "will have, as it were, two centers: on the one hand, the City where Providence chose to place the See of the Successor of Peter, and on the other hand, the Holy Land, where the Son of God was born as a man, taking our flesh from a Virgin whose name was Mary."[4]

[4] J o h n P a u l II, Bull of Indiction of the Great Jubilee of the Year 2000, *Incarnationis Mysterium* (Rome, 29 November 1998), Section 2.

While this focus on the Holy Land expresses the Christian duty to remember, it also seeks to honor the deep bond which Christians continue to have with the Jewish people from whom Christ came according to the flesh (see Rom 9:5). Much ground has been covered in recent years, especially since the Second Vatican Council, in opening a fruitful dialogue with the people whom God chose as the first recipients of his promises and of the Covenant. The Jubilee must be another opportunity to deepen the sense of the bonds that unite us, helping to remove once and for all the misunderstandings which, sad to say, have so often through the centuries marked with bitterness the relationship between Christians and Jews.

Nor can we forget that the Holy Land is also dear to the followers of Islam, who look to it with special veneration. I dearly hope that my visit to the Holy Places will provide an opportunity to meet them as well, so that, without compromising clarity of witness, there may be a strengthening of the grounds for mutual understanding and esteem, as well as for cooperation in the effort to witness to the value of religious commitment and the longing for a society more attuned to God's designs, a society which respects every human being and all creation.

In this journey through the places where God chose to pitch his "tent" among us, great is my desire to be welcomed as a pilgrim and brother not only by the Catholic communities, whom I shall meet with special joy, but also by the other Churches which have lived uninterruptedly in the Holy Places and have been their custodians with fidelity and love of the Lord.

More than any other pilgrimage which I have made, the one I am about to undertake in the Holy Land during the Jubilee event will be marked by the desire expressed in Christ's prayer to the Father that his disciples "may all be one" (Jn 17:21), a prayer which challenges us more vigorously at the exceptional time which opens the Third Millennium. For this reason, I trust that all our brothers and sisters in faith, in a spirit of openness to the Holy Spirit, will see in my pilgrim steps in the land travelled by Christ a "doxology" for the salvation which we have all received, and I would be happy if we could gather together in the places of our common origin, to bear witness to Christ our unity[5] and to confirm our mutual commitment to the restoration of full communion.

It therefore only remains for me to extend a warm invitation to the entire Christian community to set out spiritually upon the path of the Jubilee pilgrimage. This can be done in the many ways that I suggested in the Bull of Indiction. But it is certain that many will also do so by actually journeying to the places that have been particularly important in the history of salvation.

---

[5] See John Paul II, Encyclical Letter on Commitment to Ecumenism, *Ut Unum Sint* (Rome, 25 May 1995), Section 23.

In any event, we must all make that inward journey which seeks to move us away from whatever, in us and around us, is contrary to God's law, so as to be able to encounter Christ fully, professing our faith in him and receiving the abundance of his mercy.

In the Gospel, Jesus seems always to be travelling about. He seems to be in a hurry to move from one place to another in order to proclaim the imminent coming of God's Kingdom. He proclaims and he calls. His "Follow me" prompted the Apostles' ready response (see Mk 1:16–20). Let us all feel touched by his voice, his call, his summons to a new life.

I say this especially to young people, before whom life is opening up like a journey full of surprises and promises.

I say it to everyone: let us set out in the footsteps of Christ!

May the journey that I intend to make in the Jubilee Year be an image of the journey of the whole Church in her desire to be ever more ready to respond to the voice of the Spirit, in order to go more quickly to meet Christ, the Bridegroom: "The Spirit and the Bride say, «Come!»" (Rev 22:17).

ZAKORZENIENIE

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 45-70
DOI 10.12887/34-2021-4-136-05

Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI

Z GILGAL DO GILGAL
Miejsca pamięci w biografii Elizeusza (2 Krl 2,1-4,38)

Gilgal w tradycji podboju ziemi obiecanej (por. Joz 4-5) figuruje jako główny obóz Izraelitów, skąd wyruszą pod wodzą Jozuego, aby zdobywać Jerycho. Narzuca się w związku z tym typologia przywołująca postaci Mojżesza i Jozuego. W jej świetle rozdział drugi Drugiej Księgi Królewskiej należy odczytać jako prezentację szeregu wydarzeń przedstawiających Elizeusza jako następcę Eliasza, analogicznie do postaci Jozuego, który stał się następcą Mojżesza.

Tym, co łączy ludzi w opowiadanych o nich historiach z miejscami, w których toczyło się ich życie, jest pamięć, odnosząca się nie tylko do wydarzeń w czasie, ale również do śladów, które w miejscach tych pozostawili. Można więc wędrować śladami Jezusa po Ziemi Świętej albo odwiedzać miasta zaznaczone na mapie podróży św. Pawła, a wcześniej odbyć wędrówkę razem z Abrahamem, wyruszając z Mezopotamii do ziemi Kanaan. Pielgrzymując do różnych miejsc, zazwyczaj tylko je oglądamy, konstatując: tu się urodził, w tym mieście mieszkał, na tej górze głosił swoją naukę. Rzadziej zastanawiamy się, jak przebywanie w miejscach tych mogło wpłynąć na osobę, której tropem podążamy, i ukształtować jej losy. Ludzie żyją w czasie – i o tym najczęściej mówi biografia – ale to miejsca naznaczone jakimś doniosłym wydarzeniem często zmieniają kierunek ich życiowej drogi, tworząc swego rodzaju geografię życia. Można ją badać, wędrując po mapie pamięci, i obserwować, jak miejsca poszerzają horyzont doświadczeń osób, których historia toczy się w opowieści. Zanim przejdziemy do omówienia miejsc, które wpłynęły na zmianę tożsamości prorockiej Elizeusza, należy przynajmniej skrótowo przedstawić problemy metodologiczne biografii, konieczne dla teologicznego prześledzenia historii proroka w jej przestrzennych uwarunkowaniach.

POLE METODOLOGICZNE BIOGRAFII

Warto rozpocząć od przestrogi Hannah Arendt, która postuluje, aby stanowiące istotę sporów między uczonymi kwestie związane z metodologią nie przesłaniały spraw bardziej fundamentalnych[1]. Zarysowując pole metodolo-

[1] Por. H. A r e n d t, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 1994, s. 69.

giczne biografii, należy więc pamiętać, że wszelkie zagadnienia teoretyczne w praktyce odnoszą się do różnych sposobów ujmowania ludzkiego życia i tożsamości poszczególnych osób, w ich wielorakich i złożonych relacjach ze światem.

Zgodnie z greckim źródłosłowem (bio-grafein) biografia to opisywanie życia. Już w tym określeniu kryją się obszary możliwych kontrowersji: Jakiego i czyjego życia? Jak je przedstawić? Z jakiego punktu widzenia i w jakiej perspektywie? Czy w tym przedstawieniu należy zawrzeć ocenę (pochwałę lub naganę), czy też powstrzymać się od jakiegokolwiek osądu etycznego? Zwykle pisze się biografie ludzi wyróżniających się albo ze względu na społeczne uznanie, jakim zostali obdarzeni, albo z powodu tego, co po sobie zostawili, czyli spuścizny wywierającej wpływ na kolejne pokolenia. Oddziaływanie kogoś na jakąś społeczność zdefiniowane jest jednak przez oczekiwania i normy kulturowe, które zmieniają się w zależności od epoki: inne osoby i wydarzenia są ważne w okresie wojny, inne w czasach pokoju, inne w kulturach wiejskich, inne w miastach; różne w zależności od poziomu ekonomicznego i rozwoju technologicznego.

Rozważyć należy także ideologiczną orientację biografii. Opisywaną postać można przedstawić z różnych perspektyw, koncentrując się na wiodącej w jej życiu idei, ważnym wydarzeniu bądź szczególnych okolicznościach. Jakie zatem kryteria przyjąć, dokonując selekcji materiału biograficznego? W jaki sposób go uporządkować i jaką nadać mu strukturę literacką? Biorąc pod uwagę retoryczną funkcję biografii, należy zdecydować, jakimi środkami wyrazu zamierza się wpłynąć na czytelnika i jaki cel chce się w ten sposób osiągnąć. Nie wolno też zapomnieć o politycznych, społecznych i religijnych konsekwencjach biografii, które mogą się ujawnić w późniejszym okresie po jej napisaniu i skłonić do jej rewizji. Należy zastanowić się, w jakim stopniu nowe, wcześniej nieznane informacje wpłyną na ocenę moralną danej postaci. „Burzenie pomników" z przeszłości może być dobrym przykładem takich skutków. Elizeusz po pierwszym, powierzchownym odczytaniu jego historii, wydaje się postacią pomnikową, po bardziej szczegółowej analizie ujawniają się jednak słabości jego charakteru, będące wyzwaniem dla niego samego i dla tych, którzy go spotykają[2].

Ta wstępnie zarysowana mapa problemów wskazuje, że nie ma ściśle określonej metody konstruowania biografii, jest raczej obszerne pole metodologiczne, uwzględniające narzędzia badawcze wielu dziedzin, zarówno humanistycznych, jak i społecznych, oferujące możliwość zadawania specyficznych pytań i poszukiwania na nie odpowiedzi, co prowadzi do odmiennych ujęć

[2] Por. P. K i s s l i n g, *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, s. 96-198.

charakterystyki opisywanych osób. Podstawowa trudność, przed którą staje każdy narrator, wyraża się w pytaniu: Czy wiedza o prywatnym życiu jednostki wzbogaca w jakikolwiek sposób nasze rozumienie jej osiągnięć w sferze publicznej, a przez to nie tylko wpływa na jej wizerunek, ale także koryguje wcześniejszą ocenę jej zachowań?[3] W biografii wszystko wydaje się wzajemnie ze sobą powiązane, ale kwestią sporną jest natura i ukierunkowanie owych powiązań.

Biografia ze swej istoty jest przedsięwzięciem interdyscyplinarnym[4], nie stanowi ona wyłącznie gatunku literackiego, ale obejmuje obszar innowacyjnych metod badawczych wspólnych wielu dyscyplinom humanistyki. Z tego względu potrzebne jest wypracowanie hermeneutycznej teorii biografii. Mimo krytycznych głosów, podważających jej status jako odrębnej metody, wyraźnie zaznacza się i uobecnia biograficzny zwrot w badaniach literackich i kulturowych. W potocznym rozumieniu biografia sprowadza się do opisania żywota, jednakże wchodząc na scenę akademicką jako nowa dyscyplina, od początku kroczy na dwóch nogach: teorii i praktyki, odnosząc się zarówno do metody opisu życia, jak i do samego opowiadania o życiu konkretnej osoby. Jak wszystkie inne metody w początkowej fazie rozwoju pozostaje w procesie definiowania siebie w nieustannym dialogu z „sąsiadującymi" dyscyplinami – historią, badaniami literackimi, psychologią, socjologią, antropologią i filozofią[5]. Dlatego lepiej postrzegać ją jako rozległy teren badawczy niż dokładnie zdefiniowaną metodę z określonymi procedurami.

BIOGRAFIA A HISTORIA

Jesteśmy winni szacunek żyjącym,
ale zmarłym jesteśmy winni tylko prawdę[6].
Voltaire

Powyższe motto, zaczerpnięte z listu Voltaire'a do Mathurina de Grenonville napisanego w roku 1719, oddaje istotę problemów, jakie powstają we wzajemnych relacjach biografii i historii. Należy bowiem zapytać, co per-

[3] Por. H. R e n d e r s, *The Biographical Method*, w: *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, red. H. Renders, B. de Haan, Brill, Leiden–Boston 2014, s. 223.

[4] Por. tamże, s. 226.

[5] Zob. J. M o u l i n, *Introduction: Towards Biography Theory*, „Cercles: Revue Pluridisciplinaire du Monde Anglophone" 35(2015), s. 1-11 (http://www.cercles.com/n35/moulin.pdf).

[6] Cyt. za: H. R e n d e r s, B. d e H a a n, J. H a r m s m a, *The Biographical Turn: Biography as Critical Method in the Humanities and in Society*, w: *The Biographical Turn: Lives in History*, red. H. Renders, B. de Haan, J. Harmsma, Routledge, London – New York 2017, s. 20.

spektywa biograficzna wnosi do naszej wiedzy o przeszłości danej osoby. Metodologia wypracowywana w ramach hermeneutyki biografii wprowadza ważną innowację do badań nad przeszłością, ustanawiając jako punkt wyjścia historycznej interpretacji jednostkowe ludzkie doświadczenie[7]. Oznacza to przesunięcie akcentu z dominujących w historiografii ujęć abstrakcyjnych i ogólnych ku ujęciom bardziej konkretnym, skupionym na osobach. Isaiah Berlin, żydowski filozof pochodzący z Rosji, analizując Lwa Tołstoja pogląd na historię, podkreśla, że wielkie postaci, takie jak Aleksander Macedoński, Juliusz Cezar czy Mahomet traktowane są niczym powodzie, trzęsienia ziemi i zachody słońca; podziwiamy je lub się ich boimy, ale potępienie czy wychwalanie ich czynów podobne jest do głoszenia kazań do drzew[8]. Sprowadzenie osób ludzkich do poziomu zjawisk przyrody odzwierciedla bezosobowe czytanie historii, przedstawiające rzeczywistość jako arenę działania anonimowych stosunków władzy lub sił natury.

Punktem zwrotnym wprowadzającym perspektywę biografii do badań historycznych było opracowanie przez włoskich historyków Carla Ginzburga i Giovanniego Leviego koncepcji mikrohistorii[9]. Według Leviego relacja biografii i mikrohistorii rodzi podstawowe pytanie: Jak mówić o czymś ogólnie, nie tracąc z oczu tego, co jednostkowe, i odwrotnie, jak opisać jednostkowe sytuacje i osoby, nie popadając w uogólnienia i stereotypy oraz nie pomijając szerszych problemów[10]? Pisarstwo historyczne bowiem, zajmując się wielkimi procesami społecznymi i wybitnymi jednostkami, nie uwzględnia ludzi zmarginalizowanych, kobiet i dzieci, nie bierze też pod uwagę przejawów codziennego życia oraz specyfiki małych, lokalnych wspólnot.

Mikrohistoria usiłuje wyeliminować wypaczenia spowodowane nadmiernym poszerzaniem historycznej skali przedstawianych wydarzeń, obejmowaniem namysłem całych epok, klas społecznych czy kulturowych systemów metanarracji. Wypaczenia te polegają na traktowaniu wszystkiego, co indywidualne jako czegoś nieistotnego, przygniecionego ciężarem bezosobowych struktur. Celem koncepcji sformułowanej przez włoskich historyków nie jest uwzględnienie wkładu indywidualnych osób w bieg dziejów świata, a tym samym zwrócenie uwagi na istnienie i ważność jednostek, lecz wskazanie na sposób, w jaki należy o nich mówić. Levi określa mikrohistorię jako praktykę opartą na redukcji skali obserwacji, na „mikroskopijnej" analizie i szczegółowym badaniu dokumentów

[7] Por. tamże, s. 3n.

[8] Zob. I. B e r l i n, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, w: *Russian Thinkers*, red. H. Hardy, Penguin Books, London 1978, s. 22-81.

[9] Zob. C. G i n z b u r g, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Turin 1976; G. L e v i, *On Microhistory*, w: *New Perspectives on Historical Writing*, red. P. Burke, Polity Press, Cambridge 1991, s. 97-119.

[10] Por. G. L e v i, *The Uses of Biography*, w: H. Renders, B. de Haan, *Theoretical Discussion of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*, s. 62n.

źródłowych. Ten rodzaj badania może odsłonić fakty wcześniej niedostrzeżone i sprawić, że to, co dotąd uważano za dobrze opisane i wystarczająco zrozumiałe, zyska całkowicie nowe znaczenie. Wyników uzyskanych dzięki małej skali obserwacji można użyć dopiero do formułowania uogólnień[11].

Zmianę optyki postulowaną w ramach koncepcji mikrohistorii dobrze ilustruje jedna z myśli Pascala. Pisze on: „Miasto, wieś, z daleka to jest miasto i wieś; ale w miarę jak się zbliżać, to są domy, drzewa, dachówki, liście, trawy, mrówki, odnóża mrówek, w nieskończoność; wszystko to zawiera się w nazwie wsi"[12]. Kiedy ktoś opisuje wieś, patrząc z pobliskiego wzniesienia na położone niżej domy i ulice, widzi ich zarys i usytuowanie; nie widzi kobiety przygotowującej w domu codzienny posiłek ani mężczyzny pracującego w swoim warsztacie, ani dzieci bawiących się na podwórku. Skala opisu oraz pozycja obserwatora decydują o tym, co widzimy i jaką rzeczywistość przedstawiamy.

Skala życia jednostki znacząco różni się od skali praktyk i zachowań społeczeństw lub cywilizacji. Historia zajmuje się zwykle tymi ostatnimi – zdaniem Immanuela Kanta musi ona wznieść się ponad jednostkę i przyjąć wielki zakres namysłu: jednostki, a nawet całe narody zmierzające do swoich własnych celów nieświadomie kierowane są bowiem przez bieg natury[13]. W tej „opatrznościowej" wizji historii jednostka coraz bardziej przesuwana była na peryferie. Nie miała żadnej wartości w obliczu tego, co uniwersalne. Tworząc pojęcie przeciętnego człowieka, pozbawionego indywidualności, dziewiętnastowieczni historiografowie mieli nadzieję na zdefiniowanie praw rządzących zjawiskami intelektualnymi i moralnymi w sposób, w jaki definiuje się prawa fizyki rządzące zjawiskami przyrodniczymi. Przekonani, że istoty ludzkie nie mogą uniknąć uniwersalnego prawa przyczynowości, podkreślali siłę zewnętrznych ograniczeń, geograficznych i ekonomicznych, odnoszących się także do wielkich ludzi i ich działań. Oznaczało to, że nauka ma za zadanie wyjaśnić losy przeciętnego człowieka każdej rasy, rezygnując ze wszystkich cech wyróżniających jednostki. Wielu historyków w imię obiektywności nauki starało się usunąć ze swoich prac wszelkie elementy biograficzne. Uznali oni bezosobowość i bezpodmiotowość za fundamentalne kryterium tego, co naukowe. Dzisiaj przeciętnego człowieka zastąpił człowiek statystyczny, wykreowany przez badania opinii publicznej, ankiety lub sondaże, w których jednostka ze swoim niepowtarzalnym losem i problemami wydaje się nieobecna[14].

---

[11] Por. G. L e v i, *On Microhistory*, s. 97n.

[12] B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Znak, Warszawa 1989, s. 41.

[13] Por. I. K a n t, *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, w: tenże, *Philosophical Writings*, Cambridge University Pres, Cambridge 1991, s. 41n.

[14] Por. S. L o r i g a, *The Role of the Individual in History: Biographical and Historical Writing in the Nineteenth and Twentieth Century*, w: *Theoretical Discussions of Biography*, s. 75n.

Biograficzna perspektywa badań zaczęła się odradzać już pod koniec dziewiętnastego wieku, wraz z powstaniem hermeneutyki filozoficznej. Jeden z jej prekursorów, Wilhelm Dilthey, podkreślał, że świat historyczny nie może być rozumiany w taki sam sposób jak przyroda, ujmowana jako system składający się z jednorodnych elementów. Życia jednostki nie da się poznać ani wyjaśnić poprzez jej przynależność do grupy lub instytucji, a zbiorowe zachowania nie dostarczają wystarczających wyjaśnień postępowania poszczególnych osób, istnieją bowiem między nimi nieliczone różnice. Kreacje życia zbiorowego są przeżywane, doznawane i osiągane przez jednostki, które w nich uczestniczą, ale nie mają nad nimi całkowitej kontroli, gdyż zakres owych kreacji jest szerszy niż los pojedynczych osób. Społeczności, w których żyjemy, istniały przed nami i będą istnieć po nas. Relacje społeczne niejako przechodzą przez jednostki, istnieją wewnątrz nich, ale także sięgają poza ich życie, egzystują niezależnie i rozwijają się we właściwy sobie sposób[15]. Niemniej jednak jednostka, choć nasycona swoimi doświadczeniami społecznymi, nie może zostać zredukowana do jednego z nich. Na przykład ktoś, kto jest sędzią, należy do korporacji sędziowskiej, posiada określony wizerunek publiczny przynależny jego grupie zawodowej, ale również funkcjonuje w rodzinie, udziela się społecznie lub politycznie, ma różne zainteresowania. Relacja między wspólnotą a instytucją lub epoką nie może zostać zdefiniowana wyłącznie w kategoriach przynależności. Nie mogę powiedzieć, że znając kogoś jako sędziego, znam jego życie i wiem, jaką jest osobą. Życie społeczne nie jest jednorodną substancją, lecz stanowi sieć splecionych ze sobą różnorodnych relacji i aktywności, będących w ciągłym ruchu i obejmujących zachodzące na siebie obszary ekonomii, religii, prawa i polityki. Dilthey uważał, że każde ludzkie doświadczenie ma własną, specyficzną czasowość. Widział on daną historyczną epokę jako plastyczną, skonfliktowaną wielkość, w której niezgodne głosy wybrzmiewają razem, buntując się przeciw duchowi czasu. Postulował zatem przyjęcie kołowego charakteru wiedzy: żeby zrozumieć całość, musimy rozumieć części, ale żeby zrozumieć części, musimy rozumieć całość – oznacza to, że każda interpretacja zakłada hermeneutykę, a wraz z nią doniosłość historycznej wyobraźni. Żeby zrozumieć prawdę przeszłości, nie wystarczy wymienić i opisać wydarzenia. Żeby scalić wybrane fragmenty i nadać im spójność, historyk musi posłużyć się wyobraźnią. Nie oznacza to, że ma wymyślać zdarzenia. Powinien raczej na tyle rozszerzyć swój zmysł człowieczeństwa, aby wnikając w przeszłe rzeczywistości, niejako pozwolić się przez nie dotknąć. Używając wyobraźni, nie unosi się ponad rzeczywistością, lecz podporządkowuje ją badaniu, za jej pomocą głębiej wnika w materię przeszłości. Wyobraźnia

[15] Por. W. D i l t h e y, *Powstanie hermeneutyki*, w: tenże, *Pisma estetyczne*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1982, s. 290n.

w tym kontekście oznacza zdolność szukania i znajdowania niewidocznych w dokumentach połączeń między wydarzeniami[16].

Następny impuls do ożywienia badań biograficznych pojawił się w ostatnich dwóch dekadach dwudziestego wieku, przede wszystkim z racji zainteresowania losem wykluczonych i pominiętych przez historię. Kryzys marksizmu i strukturalizmu skłonił wielu historyków do zadawania sobie pytań o pojęcie jednostki. Nawet historycy o nastawieniu socjologicznym poczuli się rozczarowani wszechogarniającymi kategoriami klas społecznych i mentalności – kategoriami, które redukują sens ludzkich działań do półproduktu sił ekonomicznych i środowiska kulturowego. Dlatego podjęli refleksję nad jednostką i jej osobistym przeznaczeniem[17]**.** Z jednej strony biografia mogła wydawać się alternatywną i antyautorytarną wiedzą o przeszłości, a także instrumentem walki o zmianę społeczeństwa, z drugiej zaś budziła przekonanie, że studiowanie życia jednostki to zadanie łatwe. Wielu badaczy uważało, że biografia może pełnić funkcję sugestii lub ilustracji, stanowić coś w rodzaju osobistej anegdoty ozdabiającej naukowe rozważania. To jednak błędne rozumienie biografii. Dotyczy ona bowiem fundamentalnego problemu tożsamości, oznacza poszukiwanie odpowiedzi na pytania, kim ktoś jest w sieci różnorodnych relacji z sobą i otaczającym go światem, jak w nich funkcjonuje, jak wpływa na swoje środowisko i jak ono oddziałuje na niego.

BIOGRAFIA A TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA

> Opowiadając różne historie o sobie, „ja" poszukuje swej tożsamości w skali całego życia[18].
>
> P. Ricoeur

Powyższe zdanie Paula Ricoeura otwiera problematykę dotyczącą biografii w obszarze tożsamości osobowej. Co jest ważne, a co nieważne w życiu jakieś osoby? Jakie kategorie to określą i wyjaśnią? Wolność, narodowa niezależność, demokracja? Wojsko, szkoła, rodzina lub klasa społeczna, kapitalizm? Jeszcze inne elementy? Druga seria pytań odnosi się do relacji między biografią a kontekstem historycznym: Czy można zrozumieć przeszłość w świetle życia jednostki? Czy jednostkowe świadectwa umożliwiają stawianie ogólnych hipotez? Mikrohistoria wyłoniła się jako odpowiedź na obydwa zestawy py-

[16] Por. tamże, s. 308n.

[17] Por. L o r i g a, dz. cyt., s. 89n.

[18] P. R i c o e u r, *Life: A Story in Search of a Narrator,* w: *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*, red. M.J. Valdés, Harvester Wheatsheaf, New York – London 1991, s. 437.

tań. Miała przywrócić osobistą godność tym, którzy byli przegranymi historii i anonimowymi ofiarami przeszłości[19].

Sabina Loriga cytuje zdanie Hannah Arendt, odnosząc je do historii: „Nie wiem, czym jest rzeczywiście radykalne zło, ale wydaje mi się, że ma ono do czynienia z następującym zjawiskiem: uczynić istoty ludzkie zbędnymi i wyeliminować je"[20]. Książki historyczne często zapełnione są faktami i datami, lecz nie ma w nich protagonistów. Opowiadają one o potęgach, narodach, układach, grupach interesu, ale rzadko mówią o ludzkich osobach. Ukazują historię bez podmiotu; ludzie, których historia dotyczy, są w nich tylko figurami w tle. Język historii zaczął ukrywać jednostki pod bezosobowymi kategoriami. Etyczna i polityczna cena wymazania ludzkich istot z przeszłości jest wysoka[21].

Podejście biograficzne ma przywrócić równowagę między osobistym losem człowieka a strukturami społecznymi, równowagę zagubioną przez koncepcje „przynależności" wzorowane na schematach odnoszących się do przyrody. Inaczej niż w przypadku natury, życie społeczne przedstawić można jako szereg przecinających się kręgów, przy czym centrum jednego kręgu znajduje się na peryferiach innego. W tym schemacie każda jednostka jest miejscem spotkania różnych doświadczeń społecznych. Każdą jednostkę należy usytuować w jakimś kontekście, ale liczba potencjalnych kontekstów okazuje się nieskończona, każda bowiem przestrzeń i wszystkie czasy odnoszą się jednocześnie do jakiejś innej przestrzeni i innych czasów[22].

Pojawiają się w związku z tym dwa rodzaje niebezpieczeństw. Podczas pisania biografii rodzi się pokusa, aby przedstawić historię jednostki jako reprezentanta grupy społecznej, do której jednostka ta należy. Ulegając tej pokusie, pomijamy te cechy charakteru osoby i zwrotne momenty w jej życiu, których zaobserwowanie możliwe jest jedynie z bliskiej perspektywy relacji rodzinnych. Niwelujemy w ten sposób specyfikę osobistych historii i różnorodność przeszłości. Tworzenie biografii może prowadzić także do drugiej skrajności, kiedy próbuje się napisać historię każdej osoby, uwzględniając najdrobniejsze szczegóły, co okazuje się zadaniem niemożliwym do wykonania[23].

Doniosłość problemu tożsamości w biografii podkreśla szczególnie Anthony Giddens, odnosząc się do zmian zachodzących we współczesnym życiu społecznym i doświadczeń wynikających z naszego usytuowania w świecie[24].

---

[19] Por. L o r i g a, dz. cyt., s. 79.

[20] Tamże, s. 76. Por. H. A r e n d t, K. J a s p e r s, *Briefwechsel 1926-1969*, Piper, München 1985, s. 165n.

[21] L o r i g a, dz. cyt., s. 76n.

[22] Por. tamże.

[23] Por. tamże, s. 90n.

[24] Por. A. G i d d e n s, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, California, 1991, s. 75nn.

Brytyjski socjolog zwraca uwagę na mechanizmy definiowania własnej tożsamości w kontekście różnych instytucji. Kontekst, w jakim jednostkowa tożsamość i instytucje społeczne ulegają daleko idącym przekształceniom, obejmuje reorganizację czasu i przestrzeni wraz z pojawieniem się nowych sposobów komunikacji między ludźmi oraz ekspansję różnych czynników społecznych powodujących wykorzenienie egzystencjalne i przemieszczanie się (migrację). Na płaszczyźnie kultury oznacza to radykalne zakwestionowanie dotychczasowego rozumienia, co prowadzi do stanu, w którym cała dotychczasowa wiedza i przekonania religijne podlegają rewizji, a w związku z tym tożsamość osobowa znajduje się w sytuacji fundamentalnego kryzysu, obejmującego zarówno płeć (kwestię jej granic), jak i rozumienie ról społecznych (mężczyzn i kobiet) oraz ostatecznego celu życia człowieka (przeznaczenia). Skutkiem tego kryzysu jest niepewność i ryzyko związane z wieloma możliwościami wyboru; rodzi się wówczas istotna dla normalnego funkcjonowania potrzeba zaufania. Jednostka, tworząc własną indywidualną tożsamość, ma więc możliwość wyboru różnych stylów życia i opowieści biograficznych. Opowieści te spełniają wiele odrębnych funkcji i dlatego stanowią nieograniczone pole metodologiczne. Do najbardziej podstawowych spośród tych funkcji należy odzyskiwanie siebie w sytuacji kryzysu tożsamości, spowodowanego przez różne czynniki. Te zaś ujawniają się dopiero wtedy, gdy w biografii uwzględniony zostanie wymiar przestrzenny.

BIOGRAFIA I PRZESTRZEŃ

> Jako ciało i biologiczna indywidualność [...] jestem usytuowany w miejscu; zajmuję pozycję w przestrzeni fizycznej i społecznej, nie jestem *atopos*, bez miejsca[25].
>
> P. Bourdieu

Zestawienie biografii z przestrzenią umożliwia oddanie głosu konkretnym osobom, odsłaniając ich przeżycia, motywy i zamierzenia, których doświadczały i którymi się kierowały, przebywając w określonym miejscu. Zestawienie to dostarcza również narzędzi do analizy relacji między tym, co osobiste, a tym, co społeczne. Miejsca mogą zachowywać biograficzne ślady ludzi, którzy w nich odcisnęli swoje piętno nie tylko przez wydarzenia, których byli sprawcami lub w których uczestniczyli, ale także przez dyskurs objawiający ich intencje. To, co się dzieje w przestrzeni – wszelkie działania i ekspresje językowe – wpływa na kształt tożsamości osobowej. Organizacja przestrze-

[25] P. B o u r d i e u, *Pascalian Meditations*, tłum. R. Nice, Stanford University Press, Stanford, California, 2000, s. 131.

ni może więc stanowić instrument formowania podmiotu, gdy zostanie ona wpisana w konstrukcję jego podmiotowości[26]. Widzenie przestrzeni, formy, w jakich jest ona przedstawiana, oraz sposób jej uporządkowania różnią się w przypadku mężczyzn i kobiet. W męskim jej postrzeganiu rzadko występuje sfera prywatna, w kobiecym natomiast istotną rolę odgrywa przestrzeń domowa, związana z małżeństwem i rodziną. W związku z tym powstaje pytanie, czy wpisanie kobiet w historie przestrzeni w jakikolwiek sposób zmienia lub przekształca tę przestrzeń? Jaki skutek lub oddziaływanie ma dla naszego rozumienia fakt, że wiemy, iż jakieś mieszkanie zostało „urządzone" przez kobietę? Innymi słowy, czy kobieca biografia może być uwarunkowana przez miejsce i czy miejsce może zawierać ślady kobiecej biografii?[27]

W myśleniu kobiety przestrzeń pojawia się jako mały obszar, mający zewnętrzne ograniczenia, wewnątrz którego może ona egzystować jako wolny podmiot. Ma to ścisły związek z jej świadomością własnego ciała jako ukonstytuowanego przestrzennie. Męski sposób widzenia i organizacji przestrzeni ogranicza fizyczny ruch kobiet, sprawiając, że na płaszczyźnie symbolicznej stają się one niewidzialne albo zostają zepchnięte na margines[28]. Również akt tworzenia biografii lub autobiografii, tożsamy z procesem konstruowania podmiotowości, może odzwierciedlać męski lub kobiecy punkt widzenia. Owszem, mężczyzna słucha głosu kobiety i to, co słyszy, zamienia w opowieść, w której ona pozostaje główną bohaterką, ale to jego opowieść, on ją pisze, nadaje jej swoje piętno i autorytet, on jest twórcą postaci, której historię przedstawia. Stąd powstaje ważny problem: kto stoi za dyskursem tworzącym biografię i w jaki sposób skonstruowana jest przestrzeń, w której toczy się czyjaś historia życia[29]?

W naszym postrzeganiu siebie oraz innych przestrzeń i czas są ściśle ze sobą powiązane, choć połączenie to nie zawsze jest w pełni uświadomione. Między przestrzenią a czasem istnieje swego rodzaju napięcie, które sprawia, że biografia staje się jednocześnie podmiotem i przedmiotem. Przestrzeń bowiem przekształca się w miarę upływu czasu, w zależności od tego, z jakiego miejsca ktoś się „wpatruje". Dana Arnold przywołuje pojęcie wpatrywania się zapożyczone od Jacques'a Lacana: „Od momentu, w którym wpatrywanie się rozpoczęło, ja jestem już czymś innym, przez to, że zaczynam czuć się przedmiotem czyjegoś spojrzenia. Ale w tym położeniu inni także wiedzą, że

[26] Por. D. A r n o l d, J. S o f a e r D e r e v e n s k i, *Introduction*, w: *Biographies and Space: Placing Subject in Art and Architecture*, red. D. Arnold, J. Sofaer Derevenski, Routledge, Abingdon – New York 2008, s. 1.

[27] Por. D. A r n o l d, *(Auto)biographies and Space*, w: *Biographies and Space*, s. 9.

[28] Por. tamże, s. 10.

[29] Por. tamże, s. 11n.

ja jestem obiektem, który wie o sobie, że jest widziany”[30]. Pozycja, jaką ktoś zajmuje we wzajemnym widzeniu siebie, jest równie istotna: „Kiedy w miłości dopraszam się spojrzenia, to głęboko niezadowalającym i zawsze brakującym ogniwem jest to, że ty nigdy nie patrzysz na mnie z miejsca, z którego ja widzę ciebie”[31]. Stąd potrzeba takiego pozycjonowania postaci w biografii, aby jej usytuowanie przestrzenne zostało uwzględnione.

Kluczowe dla pełnego zrozumienia związku biografii i przestrzeni jest pojęcie ruchu, odbywającego się zarówno w przestrzeni społecznej, jak i geograficznej. Społeczna przestrzeń znajduje swoje odbicie w przestrzeni fizycznej w formie pewnego przyporządkowania sprawców i właściwości. Wszelkie zatem podziały i różnice w przestrzeni społecznej są w sposób rzeczywisty i symboliczny wyrażone za pomocą kategorii zaczerpniętych z geografii[32]. Istnieje więc szczególna relacja między społeczną i geograficzną mobilnością oraz położeniem. Widoczne przekraczanie granic podczas ruchu na płaszczyźnie geograficznej odbywa się również w sferze symbolicznej, gdzie społeczna mobilność obejmuje zmianę pozycji lub statusu. Poruszanie się może przyjmować formę trajektorii, gdzie ktoś znajdujący się w ciągłym ruchu zatrzymuje się na jakiś czas w danym miejscu, a potem znów podejmuje wędrówkę. Zatrzymanie się i pozostawanie bez ruchu przez dłuższy okres nie tylko zawiesza wcześniejsze wędrowanie, ale może także wpłynąć na wybór nowej drogi lub zmianę jej kierunku. Społeczna mobilność, objawiająca się w biografii, przekłada się więc na mobilność geograficzną. Ruch w przestrzeni tworzy w relacjach między osobami bliskość lub dystans, wyrażając wzajemne zaangażowanie emocjonalne lub jego brak[33].

Zarysowany powyżej zakres metodologicznych problemów związanych z biografią umożliwia głębszy wgląd w sposoby literackiego konstruowania postaci i jej osobowej tożsamości. Posłużą one jako narzędzie pozwalające na bardziej wnikliwe odczytanie opowiadań składających się na historię życia Elizeusza. Ujęcie biograficzne wydaje się bowiem w większym stopniu odpowiadać ich strukturze narracyjnej i wymowie teologicznej[34]. Usytuowane w środkowej części Ksiąg Królewskich, opowiadania te przedstawiają rolę proroków w krytycznym momencie dziejów Izraela, gdy doświadcza on wielo-

[30] Tamże, s. 14.

[31] Tamże.

[32] Zagadnienie to stało się głównym przedmiotem zainteresowania Pierre’a Bourdieu (por. np. B o u r d i e u, dz. cyt., s. 134n.).

[33] Por. D. R e e d - D a n a h a y, *Bourdieu and Social Space: Mobilities, Trajectories, Emplacements*, Berghahn, New York – Oxford 2019, s. 1n.

[34] Por. T.L. B r o d i e, *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospel*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 70n.

rakich kryzysów, zarówno w sferze politycznej oraz społecznej, jak i religijnej. Ta ostatnia jest szczególnie ważna, gdyż pokazuje, jak miejsca znane z bogatej tradycji religijnej Izraela funkcjonują w świadomości proroka i wpływają na treść jego misji, zwłaszcza na obraz Boga, który stara się on przekazać swemu ludowi.

BIOGRAFIA ELIZEUSZA W TRAJEKTORII MIEJSC PAMIĘCI RELIGIJNEJ

Choć początek biografii Elizeusza można wiązać z powołaniem go przez Eliasza, to w pełni zaczyna się ona rozwijać dopiero od momentu ich wspólnej wędrówki z Gilgal (por. 2 Krl 2,1), podczas której nastąpi ich rozstanie. Wzmianka o Gilgal wydaje się tu przypadkowa. Równie nieoczekiwane jest pojawienie się nazwy tej miejscowości w czwartym rozdziale Drugiej Księgi Królewskiej (por. 2 Krl 4,38). Obydwie te wzmianki nie znajdują uzasadnienia w najbliższym kontekście. W ujęciu biograficznym jednak tworzą klamrę spajającą szereg epizodów, w trakcie których Elizeusz przechodzi dogłębną przemianę nie tylko swojej tożsamości jako proroka, ale również rozumienia misji prorockiej, przekazanej mu przez Eliasza. Dlaczego obydwaj znaleźli się w Gilgal, wyjaśnia krótki zarys wcześniejszych doświadczeń Eliasza, które kazały mu spojrzeć na przeżyte wydarzenia z perspektywy pamięci religijnej Izraela, w której miejsce to funkcjonuje bardziej w przestrzeni intertekstualnej niż w fizycznych realiach geograficznych.

„CO TY TU ROBISZ, ELIASZU?"
Słowo Pana na górze Horeb jako początek biografii Elizeusza (1 Krl 19,1-18)

Elizeusz jeszcze nie wie, że jego biografia rozpocznie się tam, gdzie Eliasz przestaje widzieć sens kontynuowania swej misji prorockiej. W pamięci Izraela jest to miejsce o wyjątkowym znaczeniu i poprzez nie Eliasz próbuje określić swoją rolę jako proroka Jahwe. Miejscem tym jest góra Horeb, związana z postacią Mojżesza[35]. Kapłan Aaron, wykonując na prośbę ludu posąg złotego cielca (por. Wj 32,1-6), nie tylko złamał zakaz oddawania czci innym bogom. Sprowokował również sytuację, która postawiła pod znakiem zapytania wędrówkę Izraelitów do ziemi obiecanej. Mojżesz prosił wówczas Boga, aby dał mu poznać Jego drogę i umocnił go objawieniem swojej chwały (por. Wj 33,12-23). Eliasz przeżywa podobny kryzys. Po spektakularnym zwycięstwie nad prorokami Baala na górze Karmel (por. 1 Krl 18,20-40) czuje się u szczytu swej prorockiej

[35] Por. J.T. W a l s h, *1 Kings*, The Liturgical Press, Collegeville 1996, s. 264-270.

„kariery". Uniesiony entuzjazmem, podwija płaszcz wokół bioder i w szaleńczym, na poły groteskowym biegu, wyprzedza rydwan Achaba i pokazuje mu, że to on, Eliasz, jest rydwanem Izraela i jego jeźdźcem[36], i że to on wygrywa z nim walkę o rząd dusz (por. 1 Krl 18,39). Dopada go jednak strach, gdy słyszy o groźbach Izebel, żony Achaba, która będąc żarliwą wyznawczynią Baala, chce zabić proroka. Eliasz musi ratować się ucieczką (por. 1 Krl 19,1-4), natychmiast opuszcza terytorium Izraela i przechodząc przez Judę, udaje się na pustynię, tę samą, przez którą przechodził Mojżesz i jego lud. Mojżesz jednak podążał w kierunku ziemi obiecanej, a Eliasz pozostawia ją za sobą. Oddalając się od niej w wymiarze geograficznym, dystansuje się od zadania zleconego mu przez Boga.

Gdy przebywa na pustyni, czuje się wyczerpany fizycznie i złamany duchowo (por. 1 Krl 19,5-6). Prosi Boga o śmierć i zapada w sen pod krzewem janowca. Ratuje go posłaniec, który przynosi mu pożywienie, ale Eliasz nie dostrzega Bożej interwencji i znów zasypia. Anioł nie daje za wygraną. Powtórnie go budzi i każe mu się posilić, zwracając się doń z krótkim poleceniem: „Wstań, jedz, gdyż większa od ciebie jest ta droga"[37] (1 Krl 19,7). Nie wskazuje jednak celu tej podróży. Czy zatem anioł mówi o drodze wytyczonej w przestrzeni, czy raczej o misji, która najwyraźniej przerasta Eliasza? Eliasz rozumie jego słowa jako wezwanie, aby pójść śladami Mojżesza aż do Bożej góry Horeb. Kiedy tam przychodzi, słyszy pytanie skierowane doń przez Pana: „Co ty tu robisz, Eliaszu?" (1 Krl 19,9). Pytanie to podkreśla wagę miejsca, w którym znalazł się Eliasz, a jednocześnie wyraża zaskoczenie wynikające z faktu, że Bóg spodziewał się jego obecności gdzie indziej: powinien być raczej w ziemi Izraela, wypełniając tam zadania proroka[38]. Eliasz, ukryty w jaskini, stara się usprawiedliwić: „Izraelici opuścili Twoje przymierze, rozwalili Twoje ołtarze, a Twoich proroków pozabijali mieczem. Ja sam pozostałem, a oni czyhają jeszcze i na moje życie" (1 Krl 19,10). Mimo że pozostaje wierny Bogu, sądzi, iż jego posłannictwo dobiegło kresu; uzasadnia to przekonanie, dokonując radykalnej oceny sytuacji religijnej Izraela. Po zwycięstwie nad prorokami Baala wydawało się, że Izraelici podjęli wysiłek narodowego nawrócenia, ale groźby ze strony Izebel przywróciły status quo. Kult Baala, wspierany polityką króla Achaba, zyskał status religii państwowej i naprawa

[36] Tak zostanie nazwany przez Elizeusza, gdy będzie od niego zabierany do nieba (por. 2 Krl 2,12).

[37] Składnia hebrajska tego zdania jest trochę niezręczna, ale w swej dwuznaczności chyba zamierzona. Może bowiem mieć znaczenie geograficzne i wskazywać na „długą drogę". W ujęciu biograficznym jednak może oznaczać wewnętrzną przestrzeń proroka, przeżywającego kryzys tożsamości. Tłumaczenie wszystkich fragmentów Pisma Świętego przywoływanych w artykule – Z.P.

[38] Por. W a l s h, dz. cyt., s. 272.

wyłomu w przymierzu między Jahwe a Izraelem jawiła się jako niemożliwa. Eliasz więc, udając się na górę Horeb jako do miejsca objawienia Boga, szuka potwierdzenia siebie w roli nowego Mojżesza[39].

I rzeczywiście, w odpowiedzi na jego skargę Bóg poleca mu stanąć na górze, jak Mojżeszowi. Objawia swoją obecność, ale nie w wichrze rozłupującym skały ani też w trzęsieniu ziemi, ani nawet w ogniu, który pochłonął ofiarę na ołtarzu wzniesionym na górze Karmel (por. 1 Krl 18,38), lecz w „głosie łagodnego powiewu" (1 Krl 19,12). Gdzie Eliasz słyszy ten głos? Nie na górze, jak mu Bóg rozkazał, lecz w jaskini, w której pozostał, choć u jej wejścia. Dlatego po raz drugi pada pytanie: „Co ty tu robisz, Eliaszu?" (1 Krl 19,13), co może oznaczać: „Dlaczego ciągle ukrywasz się w jaskini? Dlaczego nie stoisz na górze przede Mną jako mój sługa?". A Eliasz odpowiada tak samo jak za pierwszym razem[40]. Jego niechęć do kontynuowania swojej misji w ziemi Izraela nie mija. Przejście Boga w łagodnym powiewie nie zmieniło jego nastawienia. Nie potrafi tego doświadczenia przenieść na plan historii, gdyż postrzegał swoje zadanie jako rywalizację z królem. W powtórzonej skardze przed Bogiem nie wspomina o tym, jak kruki karmiły go nad potokiem Kerit, gdy musiał uciekać przez gniewem Izebel, ani o tym, jak wdowa z Sarepty koło Sydonu ocaliła go od głodu, ani o przywróceniu życia jej synowi (por. 1 Krl 17). Spodziewał się, że górze Horeb Bóg przejdzie obok niego właśnie w wichurze, w trzęsieniu ziemi lub w ogniu, bo myśląc o sobie, ciągle chciał być rydwanem Izraela i jego jeźdźcem. I kimś takim pozostanie do końca (por. 2 Krl 2,12). Góra Karmel oddziałuje na niego mocniej niż góra Horeb. Jego upór i trwanie przy własnej wizji sprawiają, że Bóg musi zmienić plany wobec niego. Każe mu wracać tą samą drogą, którą przyszedł, przez pustynię. Wyraża się w tym rozczarowująca prawda, że pobyt na górze upamiętniającej postać Mojżesza okazał się daremny: Eliasz pozostał tym samym prorokiem, którym był wcześniej, jakby zaprogramowanym na walkę z Izebel i jej polityką religijną promującą kult Baala. Bóg zatem wyznacza Eliaszowi trzy ostatnie zadania: ma namaścić Chazaela na króla Aramu, Jehu na króla Izraela i Elizeusza na proroka po nim. Jednocześnie Bóg koryguje diagnozę Eliasza dotyczącą sytuacji religijnej w Izraelu, wskazując na obecność siedmiu tysięcy tych, których kolana nie zgięły się przed Baalem, a usta nie składały mu pocałunku (por. 1 Krl 19,15--18). Eliasz uważa się za jedynego ocalałego proroka Jahwe, nie dostrzega, że w ziemi Izraela pozostała znaczna liczba wiernych Bogu Zastępów. Czy wśród nich jest również Elizeusz?

[39] Por. tamże, s. 273n.

[40] Por. tamże, s. 277. Zarówno dokładnie powtórzone pytanie Boga, jak i identyczne odpowiedzi Eliasza sugerują, że nie opuścił on swego ukrycia w jaskini. Mojżesz natomiast nie szukał schronienia, lecz sam Bóg ukrył go w szczelinie skalnej (por. Wj 33,21-22).

„ELIASZ ZNALAZŁ ELIZEUSZA”
Powołanie proroka przez proroka (1 Krl 19,19-21)

Całe życie Elizeusza ukazywane w opowiadaniach tworzących jego biografię pozostaje w cieniu rozkazu, który Bóg przekazał Eliaszowi na górze Horeb[41]. Z trzech zadań wyznaczonych mu przez Eliasza wykonał bowiem tylko ostatnie, a wypełnienie dwóch pierwszych pozostawił swemu następcy. Elizeusz więc od początku będzie niósł brzemię niedokończonej misji poprzednika. W pamięci Eliasza nieustannie płonie ogień, który strawił jego ofiarę na górze Karmel, podczas gdy słowo Boga pochodzące z góry Horeb z trudem przedziera się do jego świadomości. Pomiędzy tymi dwiema górami pojawia się czasowe i przestrzenne rozdarcie, stanowiące źródło kryzysu, którego prorok ten nie będzie w stanie przezwyciężyć[42]. Ignoruje on bowiem polecenie namaszczenia dwóch królów i – nie do końca przekonany – odnajduje Elizeusza, zamożnego rolnika, którego stać na posiadanie dwunastu par wołów („Eliasz znalazł Elizeusza: przed nim dwanaście par wołów, a on przy dwunastej” – 1 Krl 19,10). Chyba nie takiego kandydata na proroka spodziewał się znaleźć. Z niechęcią i dużą rezerwą przechodzi obok niego i zamiast go namaścić, jak wyraźnie polecił mu Bóg, zarzuca na niego swój płaszcz (por. 1 Krl 19,19)[43]. Elizeusz jednak natychmiast zostawia woły i biegnie za nim, prosząc go jedynie o pozwolenie na pożegnanie się z ojcem i matką. Dla Eliasza, który nie znosi żadnych kompromisów, prośba ta stanowi potwierdzenie wątpliwości, czy Elizeusz będzie jego odpowiednim następcą i czy właściwie odczytał jego gest jako powołanie na proroka. Dlatego Eliasz widzi w nim kogoś podobnego do Jozuego, który usługiwał Mojżeszowi (por. 1 Krl 19,20). On sam bowiem, podobnie jak Mojżesz, rozmawiał z Bogiem na górze Horeb, doświadczając Jego obecności, Elizeusz zaś nie usłyszał wezwania bezpośrednio od Jahwe, lecz niejako z drugiej ręki, za pośrednictwem Eliasza[44]. Niemniej jednak, składając ofiarę z wołów, Elizeusz zrywa ze swoją przeszłością, porzuca tożsamość rolnika, a idąc za Eliaszem, przyjmuje jego styl życia (por. 1 Krl 19,21)[45]. Rozstanie z rodzicami ma charakter definitywny. Ich miejsce zajmie Eliasz, więź z nim będzie się w rozwijać, aż – według relacji biograficznej – stanie się

[41] Por. W.J. B e r g e n, *Elisha and the End of Prophetism*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, s. 48.

[42] Zob. *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*, red. A.J. Hauser, R. Gregory, Almond Press, Sheffield 1990.

[43] Por. J.W. O l l e y, *YHWH and his Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings*, „Journal for the Study of the Old Testament” 23(1998) nr 80, s. 41. Ta zamiana nabiera znaczenia, gdy weźmie się pod uwagę namaszczenie Jehu na króla Izraela przez młodego proroka wykonane z polecenia Elizeusza (por. 2 Krl 9,2-6).

[44] Por. O l l e y, dz. cyt., s. 50.

[45] Por. W a l s h, dz. cyt., s. 279n.

jak więź między synem a ojcem. Elizeusz da temu wyraz w chwili pożegnania – zawoła do Eliasza: „Ojcze mój, ojcze mój" (2 Krl 2,12).

„WYRUSZYŁ ELIASZ Z ELIZEUSZEM Z GILGAL"
Miejsca pamięci w przekazie prorockim (2 Krl 2,1-25)

„Kiedy Pan miał zabrać Eliasza, wyruszył Eliasz z Elizeuszem z Gilgal" (2 Krl 2,1). Od momentu powołania (por. 1 Krl 19,19-21) aż do wyruszenia z Gilgal, skąd Eliasz rozpoczyna swoją ostatnią podróż, osoba Elizeusza nie pojawia się w jego historii. Epizody zawarte w Drugiej Księdze Królewskiej (por. 2 Krl 2,1-25) mają wyjątkowy układ fabularny, charakteryzują je anomalie zarówno na płaszczyźnie chronologii, jak i geografii, powodujące zerwanie związków z najbliższym kontekstem, którym są opowiadania dotyczące dwóch królów: Ochozjasza (por. 2 Krl 1) i Jorama (por. 2 Krl 3)[46]. Występujące w epizodach tych odniesienia czasowe i przestrzenne podporządkowane są temu, co się dzieje między Eliaszem a Elizeuszem, stanowiąc przejście od historii pierwszego do historii drugiego z nich. Sama podróż z Gilgal wydaje się nieco dziwna, gdyż wcześniej nie ma żadnej wzmianki, że do miejscowości tej przybyli. Gilgal oraz Betel, Jerycho i Jordan, wokół których zbudowane są poszczególne sceny, muszą tu funkcjonować poza kontekstem historycznym. Występują wyłącznie jako miejsca pamięci, za pomocą których Eliasz chce przekazać następcy swój prorocki testament, zanim zostanie zabrany przez Boga do nieba.

Gilgal jest wyjątkową lokalizacją – w tradycji podboju ziemi obiecanej (por. Joz 4-5) figuruje jako główny obóz Izraelitów, skąd wyruszą pod wodzą Jozuego, aby zdobywać Jerycho. Narzuca się w związku z tym typologia przywołująca postaci Mojżesza i Jozuego. W jej świetle rozdział drugi Drugiej Księgi Królewskiej należy odczytać jako prezentację szeregu wydarzeń przedstawiających Elizeusza jako następcę Eliasza, analogicznie do postaci Jozuego, który stał się następcą Mojżesza. Porównanie obu tradycji wskazuje jednak nie tylko na podobieństwa, ale i na istotne różnice. Najpierw Eliasz i Elizeusz wędrują z Gilgal przez Betel do Jerycha i nad Jordan. Kiedy Eliasz zwija swój płaszcz i uderza nim wody, przechodząc z Elizeuszem na drugi brzeg, ich prorocka podróż odwraca kierunek: z powrotem z zachodniej na wschodnią stronę Jordanu[47]. Eliasz chce w ten sposób przekazać uczniowi, który ma go zastąpić w funkcji proroka, że pod rządami króla Achaba i jego następców

[46] Por. B e r g e n, dz. cyt., s. 55.

[47] Por. J.S. B u r n e t t, *„Going down to Bethel": Theological Geography of the Deuteronomistic History*, „Journal of Biblical Literature" 129(2010) nr 2, s. 286-288.

ziemia Izraela stała się na powrót ziemią Kanaan, a Izraelici, przyjmując religię Baala, stali się podobni do narodów pogańskich.

Przejście przez kolejne miejsca na drodze wytyczonej przez Eliasza musiało mieć ogromny wpływ na Elizeusza. Jej zwieńczeniem i punktem zwrotnym był moment, kiedy spadł na niego płaszcz wstępującego do nieba Eliasza. Rozdzierając własne szaty w akcie żałoby po swym mistrzu, Elizeusz rozstaje się z tożsamością jego sługi, a przywdziewając ów płaszcz, symbolizujący dwie części ducha Eliasza, przejmuje religijną perspektywę jego misji prorockiej[48]. Już jako prorok, w zastępstwie mistrza, przekracza Jordan od strony wschodniej na zachodni jego brzeg i postępuje śladami Jozuego, kontynuując trasę swojej wędrówki do Jerycha, a następnie do Betel, a więc miast znanych z początkowej fazy zdobywania ziemi obiecanej. Ramy jego misji o charakterze militarnym wyznacza określenie „rydwan Izraela i jego jeździec", pojawiające się na początku (2 Krl 2,12) i na końcu historii Elizeusza (2 Krl 13,14). Wyraża ono jego stałe zaangażowanie w przewroty polityczne i wojny oraz jego obecność wśród żołnierzy (por. 2 Krl 3; 5; 6,8-7,20; 13,1-25)[49]. Dziedzictwo Eliasza rzuca głęboki cień na życie Elizeusza, sięgający aż poza jego śmierć (por. 2 Krl 13,20-21).

Jeśli wspólna wędrówka Eliasza z Elizeuszem odbywała się „z góry na dół", aż do najniższego punktu, z którego Eliasz został wzięty do nieba, to Elizeusz, gdy już sam przekracza Jordan, porusza się „z dołu w górę". W tej teologicznej geografii wyjątkowo doniosłą rolę odgrywają Jerycho i Betel. Czasownik oznaczający ruch do góry ma tutaj własne, specyficzne znaczenie, wynikające z kontekstu biograficznego – sugeruje sposób zdobywania ziemi obiecanej odmienny od taktyki Jozuego[50]. Nowy podbój Jerycha w epoce proroków niesie temu miastu błogosławieństwo, nie zaś zniszczenie i śmierć (por. 2 Krl 2,18-22). Odwrotna sytuacja ma miejsce w przypadku Betel, spotyka je przekleństwo. Z Betel wiąże się bowiem pamięć grzechu pierworodnego Izraela: stało się ono miejscem aktu nieposłuszeństwa Bogu i apostazji, gdy Jeroboam wzniósł sanktuarium ze złotym cielcem jako alternatywę wobec świątyni w Jerozolimie, ustanawiając nową formę religii (por. 1 Krl 12,26-33; 13)[51].

O nastawieniu Eliasza i Elizeusza do owych dwóch miast może świadczyć fizyczna w nich obecność obu proroków. Zarówno Eliasz, jak później jego następca wchodzą do Jerycha i przebywają w środku miasta. Uzdrowienie wód w Jerychu przez Elizeusza ukazuje go jako nowego Jozuego, który wkracza do ziemi obiecanej z przesłaniem życia. Inaczej zachowują się prorocy wobec

[48] Por. R.L. C o h n, *Berit Olam: 2 Kings*, The Liturgical Press, Collegeville 2000, s. 15.
[49] Por. B u r n e t t, dz. cyt., s. 287.
[50] Por. tamże, s. 290n.
[51] Por. tamże, s. 295-297.

Betel. Gdy obaj zbliżają się do niego, nie wchodzą do środka, lecz uczniowie proroccy wychodzą z miasta i spotykają się z nimi na zewnątrz. W drodze powrotnej naprzeciw Elizeusza wychodzi grupa chłopców. Nie są to dzieci, ale młodzi mężczyźni (przed założeniem rodziny) pochodzący z kręgów królewskich i kapłańskich elit, którzy w patriotycznym uniesieniu odrzucają autorytet proroka[52]. Szydząc z niego, używają formuły „wstąp" (2 Krl 2,23), która w odniesieniu do sanktuarium oznacza wezwanie do oddania czci[53]. Stąd cała fraza odnosząca się do Elizeusza może mieć następujący sens: wstąp łysa pało, oddaj cześć świątyni w Betel i uznaj jej boski autorytet (por. 2 Krl 2,23).

Podbój, którego zamierza dokonać Elizeusz, wymierzony jest w rządzącą dynastię północnego Izraela i w jego królewskie sanktuarium w Betel, które co prawda nie ulegnie zniszczeniu, lecz pozostanie – jak i całe miasto – objęte przekleństwem, skazane na zagładę (por. 2 Krl 23). Fakt, że prorocy omijają Betel, dobitnie świadczy o tym, że żaden z nich nie chciał uczestniczyć w kulcie tam sprawowanym[54]. Ich fizyczna nieobecność w sanktuarium była nie tylko wyrazem krytyki, ale wręcz odrzucenia miejsca, w którym zapanowała forma religii, która – jako niezgodna z Prawem Bożym – utraciła legitymację. Jozue miał bowiem zdobywać ziemię obiecaną zgodnie z przykazaniami przekazanymi mu przez Mojżesza (por. Joz 1,6-9). Pozbawienie obrzędów religijnych odniesienia do etycznych wymiarów życia sprawia, że miejsca kultu tracą ważność i duchową skuteczność.

Obecność Elizeusza w Jerychu i w okolicach Betel zapowiada więc podwójny wymiar jego prorockiej misji: zbawienie i nieszczęście. Tym, którzy proszą go o pomoc, uznając w nim proroka na wzór Eliasza, przynosi ocalenie, tych zaś, którzy odrzucają jego autorytet, spotyka śmierć. Odchodząc z Betel, Elizeusz udaje się na górę Karmel (por. 2 Krl 2,25), która w jego pamięci, jak również w późniejszej tradycji, będzie się wiązać z działalnością Eliasza, chce w ten sposób zademonstrować swoje podobieństwo do mistrza i podjęcie roli jego prawdziwego następcy[55]. Czy jednak Elizeusz wyrwie się z cienia Eliasza i odkryje własną drogę?

---

[52] Por. tamże, s. 295n. (w publikacji tej na podstawie szczegółowej analizy terminów i ich kontekstu uzasadnia się tezę o ich pochodzeniu). Wezwanie do wstąpienia do Betel i oddania tam czci złotemu cielcowi nie mogło wyjść z ust przypadkowych osób, lecz tylko tych, którzy czując się związani z sanktuarium, stawali w jego obronie.

[53] W tak zwanych psalmach wstępowań (por. Ps 120-134) w nagłówku występuje ten sam czasownik.

[54] Por. B u r n e t t, dz. cyt., s. 297.

[55] Por. G.E. Y a t e s, *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17-2 Kings 13*, https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=lts_fac_pubs, s. 14n.

„CIESZĄCA SIĘ UZNANIEM KOBIETA”
Prorocka misja w domu kobiety (2 Krl 4,8-37)

„Jednego dnia Elizeusz przechodził przez Szunem, a tam była ciesząca się uznaniem kobieta” (2 Krl 4,8). Wizyty Elizeusza w tym mieście i pobyt w domu znanej i zamożnej kobiety (por. 2 Krl 4,9) stanowią mocny kontrast wobec jego zaangażowania w wojnę z Moabem (por. 2 Krl 3,1-37). Różnica dotyczy przede wszystkim uwarunkowań geograficznych. Podczas wojny wojska maszerują w otwartej przestrzeni, nazwanej „drogą przez pustynię Edomu” (2 Krl 3,8), aby siać zniszczenie w ziemi Moabitów. W Szunem przestrzeń ulega stopniowemu zawężaniu, w miarę jak punkt widzenia proroka ustępuje miejscu, z którego patrzy kobieta (tekst biblijny nie ujawnia jej imienia). Elizeusz znajduje się w ruchu, przechodząc przez miasto, a ona usilnie nalega, aby zatrzymał się i spożył posiłek, oczywiście w jej domu, choć fakt ten nie jest tu wyraźnie zaznaczony (por. 2 Krl 4,8). Ponawiane zaproszenia z jej strony i wielokrotne odwiedziny proroka powodują, że nawiązuje się między nimi relacja. Kobieta rozpoznaje w nim męża Bożego i uznaje jego świętość. Wówczas z jej inicjatywy przygotowane zostaje dla niego małe pomieszczenie na górze. Odtąd nie tylko posiłek, ale również urządzony pokój, wyposażony w łóżko, stół, krzesło i lampę (por. 2 Krl 4,9-10), zatrzymują Elizeusza w domu kobiety[56]. Początkowo relacja między nimi jest jednostronna, ona bowiem przyjmuje go w swoim domu, a on jedynie korzysta z jej gościnności. Dopiero po jakimś czasie Elizeusz uświadamia sobie tę asymetryczność. Zamierza naprawić relację, oferując pomoc zgodnie z logiką odpłaty, ale czyni to z własnej, męskiej perspektywy. Chce nie tyle odwzajemnić gościnność, ile ją podważyć, aby uzyskać przewagę nad kobietą. Odczuwa bowiem wewnętrzny dyskomfort wskutek jej troski o niego[57]. Postrzega siebie raczej jako tego, kto łamie system władzy w relacji patron–klient, nie chcąc się znaleźć na pozycji dłużnika (klienta) kobiety. Nie może pozwolić, aby jej gościnność wpłynęła na niego i zmieniła jego postawę na mniej zdystansowaną. Ów wewnętrzny dystans znajduje odzwierciedlenie w relacjach przestrzennych charakteryzujących ich rozmowę[58]. Elizeusz nie wzywa kobiety osobiście, lecz poleca swemu słudze przywołać ją do siebie, w ten sposób okazując swoją wyższość wobec niej. A kiedy ona już staje przed nim, odwraca się od niej i kieruje słowa do Gechaziego. Wewnątrz pokoju, w małej przestrzeni, gdzie nie można pozostawać

---

[56] Por. M. R o n c a c e, *Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 Read in Conjunction*, „Journal for the Study of the Old Testament” 25(2000) nr 91, s. 111.

[57] Por. T.R. H o b b s, *Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4,8-36*, „Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture” 23(1993) nr 3, s. 95.

[58] Por. J.P. D e - W h y t e, *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*, Brill, Leiden 2018, s. 169.

daleko od siebie, rozpoczyna się rozmowa między mężczyznami o stojącej tuż obok kobiecie, o jej potrzebach. Słyszy ona, jak Elizeusz mówi do Gechaziego: „Powiedz jej: Cały ten trud podjęłaś dla nas. Co można dla ciebie zrobić? Czy wstawić się za tobą u króla albo u dowódcy wojska?" (2 Krl 3,13). Kobieta potraktowana zostaje przedmiotowo, zignorowana i pominięta, pozbawiona możliwości przemówienia własnym głosem[59].

Dyskurs prorocki skierowany do sługi, którego pośrednictwo w intymnej przestrzeni domu jest całkowicie zbędne, nie uwzględnia obecności kobiety wewnątrz, lecz przenosi się do pałacu króla lub na pole bitewne, do dowódcy. Elizeusz widzi siebie i swoją prorocką misję jedynie w tych dwóch sferach aktywności publicznej, w których ona dzięki swej zaradności czuje się bezpiecznie i nie oczekuje jego pomocy. Niepytana bezpośrednio, sama włącza się do rozmowy i zaraz odchodzi. Głośno zastanawiając się, co dla niej zrobić, Elizeusz pozostaje na zewnątrz, nie dostrzega niezręczności sytuacji, którą spowodował swoim zachowaniem. Mimo wielokrotnych dłuższych wizyt w domu kobiety nie zauważa, że nie ma ona syna. Gdy dowiaduje się o tym od Gechaziego, każe ją znowu wezwać. Ona jednak zachowuje dystans, nie wchodzi do pokoju, lecz zatrzymuje się w drzwiach, na progu (por. 2 Krl 4,14--15)[60]. Ten właśnie moment powoduje – przynajmniej częściowe – przeorientowanie myślenia Elizeusza, który pod wpływem kobiety odstępuje od wizji Eliasza i składając obietnicę narodzin dziecka (por. 2 Krl 4,16), przywołuje postać Sary. Sara wszak również stała u wejścia do namiotu, gdy usłyszała zapowiedź, że za rok będzie miała syna (por. Rdz 18,10.14)[61].

To istotna zmiana. Elizeusz obiecuje interwencję Boga nie na polu bitwy lub na górze, lecz w sferze prywatnej, w relacjach rodzinnych, w przestrzeni domu, który stanowi własne miejsce kobiety. Tym samym prorok odsłonił ukryty motyw jej zabiegania o jego obecność. Choć była zamożna, jej dom pozbawiony był dzieci, pozostawał pusty, gdy mąż pracował na polu. Przygotowując pokój dla Eliasza, chciała, aby ktoś wypełnił tę pustkę swoją obecnością. Pomimo obaw – podobnie jak w przypadku Sary – pragnienie kobiety zostało spełnione. Otrzymanym w darze synem cieszyła się jednak tylko do czasu, kiedy on, będąc z ojcem na polu, zachorował, a przyprowadzony do matki, zmarł na jej kolanach.

Kobieta wie, do kogo się udać po pomoc. Wyrusza do Elizeusza na górę Karmel, tę samą, na której Eliasz doświadczył spektakularnego zwycięstwa nad prorokami Baala, sprowadzając na nich śmierć. Ona w tym miejscu prosi proroka o przywrócenie życia jej synowi. Czy pomoże Elizeuszowi uwolnić się od dziedzictwa Eliasza? W tej drodze na górę Karmel kobieta z Szunem

[59] Por. R o n c a c e, dz. cyt., s. 113n.
[60] Por. C o h n, dz. cyt., s. 29.
[61] Por. tamże.

wychodzi poza niewidzialną dla niego sferę prywatną, gdzie jest tylko przedmiotem dla mężczyzn, i wkracza w sferę publiczną jako samodzielny i niezależny od swego męża podmiot, zmuszając zarazem proroka do odmiennego niż dotąd działania i myślenia. Obejmując jego nogi i nie pozwalając się od niego odciągnąć, wnosi bliskość z wewnętrznej przestrzeni domu w sferę publiczną i uświadamia temu mężowi Bożemu, że Bóg ukrył przed nim prawdę o jej nieszczęściu. Przez swój błagalny gest, swoje zbolałe ciało, kobieta ukazuje Elizeuszowi jego ślepotę (por. 2 Krl 4,27) i otwiera mu oczy na prawdę. Ta prawda ukryta jest w jego pokoju na górze (nie na górze Karmel) w osobie martwego syna. Przywrócenie go do życia nie będzie spektakularnym wydarzeniem, jak spotkanie Eliasza z prorokami Baala, które obserwowane było przez zgromadzony lud i przyjęte z aplauzem. To, co się zdarzy w domu, okaże się poniekąd przeciwieństwem rywalizacji Eliasza z prorokami Baala w dążeniu do wykazania, czyj Bóg jest prawdziwy (jakby można było Boga traktować jak przedmiot i uczynić Go zakładnikiem wojny religijnej). Wnętrze domu z martwym dzieckiem leżącym na łóżku Elizeusza staje się teraz głównym miejscem działania proroka, który przywołując Boga w modlitwie, przykłada swoje usta do ust zmarłego, swoje oczy do jego oczu, swoje dłonie do jego dłoni (por. 2 Krl 4,33-34). Przez bliskość fizyczną, której Elizeusz nauczył się od kobiety, życiodajna moc Boga przenika ciało jej syna, sprawiając, że może ona zabrać go żywego (por. 2 Krl 4,35-36)[62]. Wnętrzne domu, urządzone przez kobietę, wyrażające jej ukryte pragnienia, zamienia się w miejsce działania Boga. Miejscem tym nie jest już sanktuarium w Betel, w którego centrum stoi złoty cielec, przedmiot fałszywej czci religijnej (por. 1 Krl 13,28-29); staje się ono zbędne, bo Bóg objawia się w osobie ludzkiej.

Po tym doświadczeniu Elizeusz już nigdy nie pójdzie na górę Karmel, przynajmniej w tym aspekcie uwolni się od ciążącego na nim dziedzictwa Eliasza. Wraca do Gilgal, skąd wyruszył w podróż razem z Eliaszem. Przybywa tam odmieniony tym, co spotkało go w domu kobiety z Szunem. Nie będzie już prorokiem, który – jak Eliasz – pozostaje w ciągłym ruchu i działa głównie na scenie wydarzeń publicznych; stanie się prorokiem umiejącym odczytywać ludzkie potrzeby. Wykazuje własną inicjatywę, starając się je zaspokoić. Grupa proroków zgromadzonych w Gilgal nie musi go o nic prosić. Sam wie, że panuje głód i trzeba mu jakoś zaradzić (por. 2 Krl 4,38-41). Każe podzielić między stu ludzi dwadzieścia bochenków chleba, które mu przyniesiono z Baal-Szalisza (por. 2 Krl 4, 42-44). Nie zaprzestanie aktywności na płaszczyźnie politycznej, ale na sprawy publiczne będzie patrzył z perspektywy doświadczenia, które nabył podczas spotkań z kobietą w Szunem – uzdrowienia syryjskiego dowódcy Naamana dokona nie na dworze króla, lecz z wnętrza swego domu (por. 2 Krl 5,9).

[62] Por. tamże, s. 33.

*

Księgi Królewskie należą do zbioru tekstów Proroków Wcześniejszych w kanonicznym układzie Biblii Hebrajskiej i zarówno ich struktura literacka, jak też wymowa teologiczna podporządkowana jest dążeniu do udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak doszło do katastrofy babilońskiej, podczas której zburzona została Jerozolima, świątynia Salomona legła w gruzach, a większość ludu udała się na wygnanie. Czytane w całości przedstawiają przygnębiający obraz historii, która zmierza nieuchronnie ku tragicznemu finałowi. Jaką rolę odegrali w niej prorocy, których postaci ciągle pojawiają się na scenie? Dotyczy to zwłaszcza usytuowanego w środkowej części Ksiąg Królewskich rozbudowanego cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu, którzy w swoim mniemaniu są jedynymi osobami podejmującymi próby odnowienia religijnego życia narodu. Z tego względu zazwyczaj postrzega się ich jednostronnie, w pozytywnym świetle: skoro są prorokami Boga, muszą być ludźmi na wskroś nieskazitelnymi. Biblia jednak żadnej postaci nie idealizuje, nie ukrywa i nie ignoruje negatywnych cech osób, o których mówi. Szczegółowa i dokładna lektura tekstów biblijnych pozwala odsłonić pełen zakres ich życiowych doświadczeń, zwłaszcza tych, dzięki którym dokonuje się przemiana tych osób, odnosząca się także do nowego spojrzenia na wpływ, jaki mogą one wywierać na innych.

Wspólnocie znajdującej się na wygnaniu Księgi Królewskie oferują portrety dwóch proroków, którzy jako mężowie Boga w pewnym sensie uobecniają Go, niejako zastępując w tej funkcji zburzoną świątynię jerozolimską. Metoda biograficzna pozwoliła w formie spójnej historii przedstawić ich losy, ukazane w Biblii w szeregu na pozór niepowiązanych ze sobą epizodów, i odsłonić zmiany zachodzące w ich tożsamości i w sposobach rozumienia zleconej im przez Boga misji prorockiej. Obydwie postaci ukazane są początkowo w powiązaniu z sanktuarium i teofanią, lecz w relacji o tym, co ich spotyka i do czego zostają w jakimś stopniu przymuszeni, dokonuje się stopniowe przesunięcie w przedstawieniach obecności Boga: z miejsc świętych na osoby ludzkie. W przeszłości Izraelici przyzwyczajeni byli, że Bóg objawia się w określonym miejscu (sanktuarium), a wybór tego miejsca podyktowany był jakimś historycznym wydarzeniem związanym z Boską interwencją (nie zaś starożytnością obrzędów składania ofiar). W historii Eliasza i Elizeusza ta sama Boża obecność przekazywana jest przez ludzi, co stanowi nowość w tradycji religijnej ukazanej w strukturze narracyjnej Ksiąg Królewskich[63]. W opozycji do sanktuariów, które są nazwane (Gilgal i Betel), choć ich lokalizacja została pominięta, przemieszczenie obecności Boga zaznaczone jest głównie

[63] Por. N.P. L u n n, *Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah-Elisha Cycles*, „Journal of Theological Interpretation" 9(2015) nr 1, s. 61n.

w epizodach biograficznych, wyłączonych z kontekstu historii politycznej (por. 2 Krl 4, 8-37; 1 Krl 17,8-24; 2 Krl 5,1-27), gdzie „dom" jako metonimia ludzkiego wnętrza staje się miejscem działania Boga, zastępując sanktuarium. Bóg obecny jest zatem nie tyle w przestrzeni geograficznej, ile w przestrzeni biograficznej – i tam można Go znaleźć. Dlatego Augustyn, uważny czytelnik Pisma, a szczególnie psalmów, zachęca w swoich *Wyznaniach*, aby Go szukać nie na zewnątrz, lecz w przepastnej głębi ludzkiego wnętrza[64].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Arendt, Hannah. *Między czasem minionym a przyszłym: Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*. Translated by Mieczysław Godyń and Wojciech Madej. Warszawa: Aletheia, 1994.

Arendt, Hannah, and Karl Jaspers. *Briefwechsel 1926-1969*. München: Piper, 1985.

Arnold, Dana. "(Auto)biographies and Space." In *Biographies and Space: Placing Subject in Art and Architecture*. Edited by Dana Arnold and Joanna Sofaer Derevenski. Abingdon and New York: Routledge, 2008.

Arnold, Dana, and Joanna Sofaer Derevenski. "Introduction." In *Biographies and Space: Placing Subject in Art and Architecture*. Edited by Dana Arnold and Joanna Sofaer Derevenski. Abingdon and New York: Routledge, 2008.

Bergen, Wesley J. *Elisha and the End of Prophetism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Berlin, Isaiah. "The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History." In *Russian Thinkers*. Edited by Henry Hardy. London: Penguin Books, 1978.

Bourdieu, Pierre. *Pascalian Meditations*. Translated Richard Nice. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.

Brodie, Thomas L. *The Crucial Bridge: The Elijah-Elisha Narrative as an Interpretive Synthesis of Genesis-Kings and a Literary Model for the Gospel*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.

Burnett, Joel S. "'Going down to Bethel': Theological Geography of the Deuteronomistic History." *Journal of Biblical Literature* 129, no. 2 (2010): 281–97.

Cohn, Robert L. *Berit Olam: 2 Kings*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.

De-Whyte, Janice P. *Wom(b)an: A Cultural-Narrative Reading of the Hebrew Bible Barrenness Narratives*. Leiden: Brill, 2018.

Dilthey, Wilhelm. "Powstanie hermeneutyki." In Dilthey, *Pisma estetyczne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: PWN, 1982.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press, 1991.

[64] Por. np. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, III, 6, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1982, s. 39n.

Ginzburg, Carlo. *Il formaggio e i vermin*. Turin: Einaudi, 1976.
Hauser, Alan J., and Gregory Russell, eds. *From Carmel to Horeb: Elijah in Crisis*. Sheffield: Almond Press, 1990.
Hobbs, T. Raymond. "Man, Woman, and Hospitality – 2 Kings 4,8-36." *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 23, no. 3 (1993): 91–100.
Kant, Immanuel. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose." In *Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Pres, 1991.
Kissling, Paul J. *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
Levi, Giovanni. "On Microhistory." In *New Perspectives on Historical Writing*. Edited by Peter Burke. Cambridge: Polity Press, 1991.
———. "The Uses of Biography." In *Theoretical Discussion of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*. Edited by Hans Renders and Binne de Haan. Leiden and Boston: Brill, 2014.
Loriga, Sabina. "The Role of the Individual in History: Biographical and Historical Writing in the Nineteenth and Twentieth Century." In *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*. Edited by Hans Renders and Binne de Haan. Leiden and Boston: Brill, 2014.
Lunn, Nick P. "Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah-Elisha Cycles." *Journal of Theological Interpretation* 9, no. 1 (2015): 49–63.
Moulin, Joanny. "Introduction: Towards Biography Theory." *Cercles: Revue Pluridisciplinaire du Monde Anglophone* 35 (2015): 1–11.
Olley, John W. "YHWH and his Zealous Prophet: The Presentation of Elijah in 1 and 2 Kings." *Journal for the Study of the Old Testament* 23, no. 80 (1998): 25–51.
Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: Znak, 1989.
Reed-Danahay, Deborah. *Bourdieu and Social Space: Mobilities, Trajectories, Emplacements*, New York and Oxford: Berghahn, 2019.
Renders, Hans. "The Biographical Method." In *Theoretical Discussions of Biography: Approaches from History, Microhistory, and Life Writing*. Edited by Hans Renders and Binne de Haan. Leiden and Boston: Brill, 2014.
Renders, Hans, Binne de Haan, and Jonne Harmsma. "The Biographical Turn: Biography as Critical Method in the Humanities and in Society." In *The Biographical Turn: Lives in History.* Edited by Hans Renders, Binne de Haan, and Jonne Harmsma. London and New York: Routledge, 2017.
Ricoeur, Paul. "Life: A Story in Search of a Narrator." In Ricoeur, *A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination*. Edited by Mario J. Valdés. New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1991.
Roncace, Mark. "Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4,8-37 and 8,1-6 Read in Conjunction." *Journal for the Study of the Old Testament* 25, no. 91 (2000): 109–27.
Walsh, Jerome T. *1 Kings*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.

Yates, Gary E. *The Motif of Life and Death in the Elijah-Elisha Narratives and its Theological Significance in 1 Kings 17-2 Kings 13*. https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1011&context=lts_fac_pubs.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI – Z Gilgal do Gilgal. Miejsca pamięci w biografii Elizeusza (2 Krl 2,1-4,38)

DOI 10.12887/34-2021-4-136-05

Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza wprowadza w problemy metodologiczne biografii, dając narzędzie do interpretacji opowiadań składających się na historię Elizeusza jako następcy Eliasza w funkcji proroka. W części drugiej autor poprzez ujęcie biograficzne stara się prześledzić trajektorię geograficzną wędrówki Elizeusza, najpierw razem z Eliaszem z Gilgal na wschodnią stronę Jordanu, a następnie już samodzielnie z powrotem do Gilgal (por. 2 Krl 2,1-4,38). Kolejne etapy tej drogi wyznaczone są przez miejsca, które odwiedza prorok, odgrywające ważną rolę w pamięci religijnej Izraela. Szczegółowa analiza poszczególnych epizodów pozwala ustalić wpływ tych miejsc na osobę Elizeusza i jego sposób rozumienia swojej misji.

Słowa kluczowe: hermeneutyka biografii, miejsca pamięci, Eliasz, Elizeusz, kobieta, geografia teologiczna

Kontakt: Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń
E-mail: zdziwpaw@umk.pl; zpawlowski_55@o2.pl
Tel. 51 8014575
https://www.teologia.umk.pl/wydzial/jednostki-wydzialu/katedra-teologii-historycznej/

Fr. Zdzisław PAWŁOWSKI, From Gilgal to Gilgal: The Sites of Memory in Elisha's Biography (2 Kings 2:1–4:38)

DOI 10.12887/34-2021-4-136-05

The article consists of two parts. The first part addresses the methodological field of biography, including a relationship between biography and space. The biographical approach seems to be the most adequate instrument to interpret the narratives in which Elisha succeeds Elijah as a prophet. The second part of the article follows Elisha's geographical trajectory: first with Elijah, from Gilgal to the eastern bank of the Jordan, and then alone, on his way back to Gilgal (2 Kings 2:1–4:38). Elisha visits well-known places which are significant for the religious memory of Israel. By focusing on different aspects of space, a de-

tailed analysis of the episodes makes it possible to answer the question of what impact those places exerted on Elisha as a person as well as on his understanding of his prophetic mission.

Keywords: hermeneutics of biography, sites of memory, Elijah, Elisha, woman, theological geography

Contact: Katedra Teologii Historycznej, Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: zdziwpaw@umk.pl; zpawlowski_55@o2.pl
Phone: +48 518014575
https://www.teologia.umk.pl/wydzial/jednostki-wydzialu/katedra-teologii-historycznej/

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 71-95
DOI 10.12887/34-2021-4-136-06

Witold M. NOWAK

ŚWIAT JAKO DOM – DOM JAKO ŚWIAT
Z filozofii architektury i designu

W epokach bezdomności człowieka ogarnia trwoga, w epokach zadomowienia czuje się on bezpieczny. Bezpieczeństwo tego rodzaju można określić mianem ontologicznego. Polega ono na przekonaniu podmiotu, że jako konkretny człowiek jest on częścią większej całości, która ma uporządkowany charakter i tym samym jest sensowna: stanowi kosmos, nie zaś chaos, ład zaś zawsze odsyła do swojego autora. Skoro całość świata ma sens, sens musi mieć także indywidualne, przebiegające w ramach tej całości życie.

Nie jest łatwo odpowiedzieć na pytanie, czym jest dom – dom w sensie angielskiego „home", nie zaś „house"[1]. Większość z nas uzna jednak to pytanie za doniosłe. Dom i zadomowienie, a także bezdomność należą do zasadniczych tematów i motywów literatury pięknej, w tym poezji. Dotyczy to na przykład całego nurtu literatury chłopskiej, w której dom i ziemia oraz dobytek stanowią jakby przedłużenie człowieka i naturalny krąg jego życia. Tematyka domu i zadomowienia znajduje się też w centrum zainteresowań klasycznej etnologii, antropologii kulturowej i semiotyki kultury[2]. Podejmowania tych zagadnień nie unika również socjologia, zajmując się ludzkim mieszkaniem jako przestrzenią odzwierciedlającą treść ról społecznych i pozycję poszczególnych członków rodziny. Zdumiewać natomiast musi, jak rzadko problematykę domu

[1] W filmie *Nomadland* (2020, USA, reż. Ch. Zhao) powstałym na podstawie reporterskiej prozy Jessiki Bruder (zob. J. B r u d e r, *Nomadland. W drodze za pracą*, tłum. M. Tomczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020) główna bohaterka, usiłując obronić swoją godność, mówi do napotkanych ludzi: „I'm not homeless, I'm houseless". „Inaczej niż słowo «house», «home» niesie szersze konotacje aniżeli tylko mieszkanie w sensie fizycznym. Wyraża emocje i często odnosi się do miejsca, w którym ktoś przyszedł na świat, dorastał i rozwijał się – miejsca, które stanowi tło pozytywnych wspomnień i uczuć". D.A. T h a d a n i, *The Language of Towns and Cities*, Rizzoli, New York 2010, s. 331. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.M.N. Pojęty w ten sposób dom wywołuje, nostalgię, uczucie tęsknoty. Z kolei łacińskie słowo „domus" oznacza zarówno dom jako budynek mieszkalny, jak też ojczyznę.

[2] Por. W. T o p o r o w, *Przestrzeń i rzecz*, tłum. B. Żyłko, Universitas, Kraków 2003, s. 97-110.

podejmowali filozofowie; wśród tych nielicznych są Martin Heidegger[3], Emmanuel Lévinas[4], Józef Tischner[5] i Bogusław Wolniewicz[6].

Odwołując się do fenomenologicznej naoczności, można powiedzieć, że dom to „miejsce stałego pobytu (nora, kwatera, leże), w które tchnięta została dusza"[7]. Jest on tworem duchowym, nabudowanym na swojej materialnej podstawie, którą jest domostwo czy mieszkanie. Z perspektywy mieszkańców dom jest przede wszystkim przestrzenią własną, w której przybysze z zewnątrz mogą pojawiać się jako goście, właściciele domu występują zaś w roli gospodarzy, którzy ich witają i przyjmują. W tym sensie dom jest warunkiem gościnności, owej pierwotnej relacji międzyludzkiej.

MIESZKAĆ W ŚWIECIE
ŚWIAT JAKO DOM

Krąg najogólniejszych idei związanych z domem wiąże się z pytaniem o to, czy świat może być domem dla człowieka. W pracy *Problem człowieka*[8] z roku 1942 Martin Buber wskazał na istnienie w dziejach dwóch typów epok: zadomowienia i bezdomności[9]. W epokach zadomowienia człowiek czuje się bezpiecznie, postrzega bowiem świat jako swój wielki dom, a siebie jako jego część, i to część nieproblematyczną. O sobie samym człowiek myśli „obiektywnie" jako o niespecyficznej jednostce gatunku *homo* (posługując się zaimkiem „on", a nie „ja"). W epokach bezdomności natomiast człowiek staje się dla siebie problemem, czuje się wyalienowany z całości świata, a obcość ta budzi w nim uczucia zdumienia i przerażenia.

---

[3] Zob. M. H e i d e g g e r, *Budować, mieszkać, myśleć*, tłum. K. Michalski, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, K. Pomian, M.J. Siemek, J. Tischner, K. Wolicki, wybór K. Michalski, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 316-333.

[4] Zob. E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998.

[5] Zob. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Znak, Kraków 1998.

[6] Zob. U. S c h r a d e, B. W o l n i e w i c z, J. Z u b e l e w i c z, *Dom jako wartość duchowa*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości II*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, s. 163-185.

Ważnym dziełem literackim, które podejmuje problematykę domu angielskiego w epoce wiktoriańskiej i edwardiańskiej oraz odgrywanych w nim ról, jest opublikowana po raz pierwszy w roku 1935 powieść Ivy Compton-Burnett *Dom i jego głowa* (zob. I. C o m p t o n - B u r n e t t, *Dom i jego głowa*, tłum. J. Kozak, WAB, Warszawa 2014). Proza autorki ukazuje wiktoriańskie życie rodzinne jako „obmierzłą darwinowską walkę" (F. P r o s e, *Posłowie*, w: Compton-Burnett, dz. cyt., s. 356).

[7] S c h r a d e, W o l n i e w i c z, Z u b e l e w i c z, dz. cyt., s. 164. Autorzy akcentują feminocentryczną naturę domu we wszystkich kulturach.

[8] Zob. M. B u b e r, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Spacja, Warszawa 1993.

[9] Por. tamże, s. 19n.

Epoką zadomowienia były w przekonaniu Bubera czasy Arystotelesa, nacechowane panowaniem stabilnego systemu ontologicznego opartego na hegemonii zmysłu wzroku. Jako epoki bezdomności jawiły się zaś czasy Augustyna i Pascala[10]. Epoki panowania paradygmatu obiektywistycznego są epokami, w których hegemonię zyskuje naturalizm jako stanowisko ontologiczne i jako program metodologiczny. W epokach bezdomności panuje myśl „egzystencjalna", z istoty antynaturalistyczna, ukierunkowana egologicznie i postulująca hermeneutyczne badanie człowieka, które uwzględnia jego samointerpretacje i nie narzuca mu zewnętrznego języka nauki, lecz słucha także języka, w jakim człowiek opisuje sam siebie. Naturaliści uznają, że człowiek „zrobiony" jest z tego samego tworzywa, co świat – nie jest bytem szczególnym (jest to teza ontologiczna) i że można go zatem badać za pomocą metod, którymi badamy byty przyrodnicze (zwierzęta i rośliny) oraz byty nieożywione (to teza metodologiczna). Człowiek nie wykazuje żadnej rzeczywistej transcendencji względem świata przyrody: jak pisze Richard Rorty, „duchów nie ma"[11]. Dlatego też w ujęciu zwolenników naturalizmu idea antropologiczna może zostać łatwo wtopiona w ideę kosmologiczną.

Naturalizm jako stanowisko ontologiczne łączy się ze stanowiskiem etycznym, które Charles Taylor określił mianem humanizmu wyłącznego[12], a które zyskuje we współczesnych społeczeństwach coraz więcej zwolenników. Jest to taki rodzaj humanizmu, który dopuszcza jedynie doczesne, immanentne rodzaje ludzkiego spełnienia, wyklucza zaś wszelkie transcendentne (na przykład religijne) formy samorealizacji. Ten trzeźwy, naukowy, świecki humanizm wspiera się na kategorii pełnego człowieczeństwa[13], która eliminuje jakiekolwiek dalsze względem życia doczesnego cele. Głównym założeniem tego

[10] Według Pascala nieskończony świat nie może być dla człowieka domem: nieskończoność oraz nieożywiony i mechaniczny charakter świata napawają usytuowaną w nim istotę myślącą przerażeniem. Istota myśląca jest czymś innym niż świat. Ernst Cassirer tak oto ujmuje treść Pascalowskiej wykładni natury ludzkiej: „Myśl racjonalna, myśl logiczna i metafizyczna może pojąć tylko te przedmioty, które są wolne od sprzeczności i których natura i prawda są ze sobą zgodne. A przecież właśnie tej jednorodności nigdy nie znajdujemy w człowieku. [...] Zrozumienie życia i postępowania człowieka jest jedynym sposobem poznania go. Nie da się jednak tego, co w tej dziedzinie znajdujemy, zamknąć w jednej prostej formule. Najistotniejszym elementem składowym ludzkiej egzystencji jest sprzeczność. Człowiek nie ma «natury», nie ma jednorodnej, prostej istoty. Jest dziwną mieszaniną bycia i niebycia. Miejsce człowieka jest między tymi dwoma przeciwnymi biegunami" (E. C a s s i r e r, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 58). Ekscentryczność człowieka sprawia, że nie sposób adekwatnie ujmować go tak, jak pojęciowo ujmujemy i wyjaśniamy byty czysto przyrodnicze.

[11] R. R o r t y, *Wielkie dzieła literackie jako źródło inspiracji*, tłum. M. Szuster, „Literatura na Świecie" 2003, nr 9-10 s. 327.

[12] Ch. T a y l o r, *Katolicka nowoczesność?*, tłum. A. Pawelec, „Znak" 2003, nr 12, s. 24.

[13] T e n ż e, *Immanentne kontroświecenie*, tłum. A. Pawelec, w: *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 1999, s. 51.

rodzaju humanizmu jest „metafizyczny prymat życia”[14] i uznanie doczesności za właściwy dom człowieka. Historycznie rzecz biorąc, humanizm ten wywodzi się z reformacyjnego dowartościowania zwyczajnego życia oraz z idei oświeceniowych uznających doczesność za metafizyczne ultimum[15].

DOM I BEZPIECZEŃSTWO ONTOLOGICZNE

W epokach bezdomności człowieka ogarnia trwoga, w epokach zadomowienia czuje się on bezpieczny. Bezpieczeństwo tego rodzaju można określić mianem ontologicznego. Polega ono na przekonaniu podmiotu, że jako konkretny człowiek jest on częścią większej całości, która ma uporządkowany charakter i tym samym jest sensowna: stanowi kosmos, nie zaś chaos, ład zaś zawsze odsyła do swojego autora. Skoro całość świata ma sens, sens musi mieć także indywidualne, przebiegające w ramach tej całości życie. Najmocniejszym gwarantem sensowności, a tym samym bezpieczeństwa ontologicznego, jest Bóg religii czy też Absolut filozoficzny i to właśnie dlatego wielkie systemy ontoteologiczne stanowią najsilniejsze oparcie dla jednostki. Niemniej oparcia tego rodzaju dostarczyć może też wizja, w której Absolut nie istnieje poza światem. W wizji takiej to sam świat może wykazywać cechy boskie, jak głoszą zwolennicy różnych odmian panteizmu, uznając świat za wielką organiczną całość, która jest harmonijna i uporządkowana. Przeciwieństwo bezpieczeństwa ontologicznego stanowią niepewność i poczucie zagrożenia o bliżej nieokreślonych źródłach[16]. Jest to stan, który określić należy mianem dyskomfortu. Etymologia tego słowa sięga łacińskiego „confortare”, które oznacza „wzmacniać” lub „pocieszać”: ktoś może w tym sensie być pocieszycielem dla kogoś słabszego; Pocieszycielem (ang. Comforter) jest też nazywany Duch Święty[17].

---

[14] Tamże, s. 52.

[15] Por. t e n ż e, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., PWN, Warszawa 2001, s. 710, 715; zob. też: M. W a r c h a l a, M. R o g i ń s k a, P. S t a w i ń s k i, *Reformacja i nowoczesność*, Nomos, Kraków 2017.

[16] Zob. R. S t a w i c k i, *Współczesne bezpieczeństwo człowieka*, Difin, Warszawa 2019. Czynnikami mnożącymi poczucie niepewności ontologicznej są ponadto wielorakie ryzyko (zob. U. B e c k, *Społeczeństwo ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*, tłum. P. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002) i prędkość czy też przyspieszenie tempa życia (zob. O. M a r q u a r d, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994; P. V i r i l i o, *Prędkość i polityka*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2008).

[17] Słowu „komfort” zaczęto nadawać współczesne znaczenie dopiero w wieku osiemnastym. Wtedy też pojawiła się w Anglii sama idea komfortu: wymaganie, by rzeczy (na przykład meble) i wnętrza zadowalały człowieka pod względem wygody czy temperatury (por. W. R y b c z y ń s k i, *Dom. Krótka historia idei*, tłum. K. Husarska, Karakter, Kraków 2019, s. 38n.).

Prowadząc badania nad starożytną gnozą, Hans Jonas dostrzegł występowanie wspólnej aury duchowej łączącej dawną gnozę i dwudziestowieczny egzystencjalizm, zwłaszcza w jego wersji Heideggerowskiej. W obu wypadkach kondycję człowieka przedstawia się, stosując podobne obrazy i metafory. Zgodnie z nimi zostaliśmy wrzuceni w świat, który nie jest dla nas zrozumiały ani nam przyjazny. W systemach gnostyckich świat ten jest obcy, a nawet wrogi człowiekowi, w egzystencjalizmie zaś najzupełniej obojętny względem istot ludzkich[18]. Żaden kierunek filozoficzny nie odseparował człowieka od natury tak silnie, jak uczynił to egzystencjalizm. Ów dualizm człowieka i physis, postulowany już u zarania nowożytności i rozpoznany między innymi przez Blaise'a Pascala, który mówił o „wiekuistej ciszy"[19] nieskończonego mechanicznego świata wokół nas, uznaje Jonas za metafizyczne tło nowoczesnego nihilizmu. Własności takiego świata są jak najdalsze od cech, jakie wiążemy z domem[20]. „Nadaje to nihilizmowi nowożytnemu charakter nieskończenie bardziej krańcowy i rozpaczliwy od tego, jaki kiedykolwiek mógł mieć nihilizm gnostyczny, mimo całego jego przerażenia światem i wyzywającej pogardy wobec jego praw. Fakt, że natura jest obojętna, ani wroga, ani przyjazna, stwarza prawdziwą otchłań"[21] – pisze Jonas. Dlatego należy się zgodzić z Martinem Buberem, że ostatnią intelektualną próbą zadomowienia człowieka w świecie był system Georga W.F. Hegla (mimo że miejsce przestrzeni zajęły w tym systemie dzieje), a późniejsze przedsięwzięcia tego rodzaju pozbawione są już podstaw[22].

Robin G. Collingwood należał do myślicieli, według których epoką bezpieczeństwa ontologicznego były wieki średnie – w tym sensie był mediocentrystą, podobnie jak John Ruskin, do którego idei nawiązywał. W historiozofii Collingwooda średniowiecze jawi się jako czas jedności ludzkiego doświadczenia, kiedy to zarówno filozofia, jak i sztuka, religia oraz teologia pozostawały nakierowane na jeden cel[23]. Owa jedność zachwiana została jednak już w okresie renesansu, wraz z zapoczątkowaniem procesu parcjalizacji doświadczenia, który już w naszych czasach doprowadził do jego skrajnej specjalizacji, co sprawiło, że wyniki badań naukowych stały się w pewnym sensie hermetycz-

[18] Por. H. J o n a s, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994, s. 356n.

[19] B. P a s c a l, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Pax, Warszawa 1972, s. 73.

[20] Jonas trafnie zauważa, że podczas gdy świat gnostycyzmu wykazywał jeszcze cechy „złego domu" (J o n a s, dz. cyt., s. 356) człowieka, to cech takich nie da się już przypisać światu nauki nowożytnej: „W koncepcji gnostyckiej to, co wrogie, demoniczne, ma jednak charakter antropomorficzny, charakter czegoś znanego, nawet biorąc pod uwagę jego obcość, a sam ten kontrast nadaje egzystencji kierunek" (tamże).

[21] Tamże, s. 356n.

[22] Por. B u b e r, dz. cyt., s. 40.

[23] Por. R.G. C o l l i n g w o o d, *Speculum Mentis, or The Map of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1924, s. 34.

ne. Sytuację, w której się dziś znaleźliśmy, znamionuje utrata stabilnego poglądu na świat: pogląd taki stał się niemożliwy, w miejsce obrazu świata nauka oferuje bowiem tymczasowe raporty na temat stanu dotychczasowych badań. Zamiast obrazu świata otrzymujemy zatem dynamiczny proces badawczy, z którym wiąże się uczucie ustawicznej niepewności. Collingwood dodawał w tym kontekście, że niepewność tego rodzaju skutkuje u ludzi poczuciem zagubienia i nieszczęścia. W pracy *Speculum Mentis, or the Map of Knowledge* pisał: „W średniowieczu artysta nie miał może wiele z artysty, filozof był, wedle naszych standardów, tylko trochę filozofem, a człowiek religijny nie był możliwie najbardziej religijny, lecz byli oni w pełni ludźmi, cechującymi się otuchą i poczuciem bezpieczeństwa w pojmowaniu życia. Dzisiaj możemy być artystami, filozofami i ludźmi religijnymi w takim stopniu, w jakim sobie tego życzymy, ale nie umiemy być po prostu ludźmi – jesteśmy ludzkimi wrakami i ludźmi cząstkowymi, nie wiemy, jak ująć życie ani jak zacząć poszukiwać szczęścia, o którym wiemy tylko tyle, że go nie posiadamy”[24]. Czas, który jest „kością, wyłamaną w stawie”[25], Collingwood lokuje u schyłku średniowiecza, w tych nurtach myśli renesansowej, które uznały ultymatywny charakter rzeczywistości doczesnej i przystąpiły do „odczarowania” świata za pomocą wyspecjalizowanych nauk. Choć zatem obiektywizujący naturalizm jako paradygmat badawczy i jako ontologia bytu ludzkiego ma dziś pozycję hegemoniczną, nie skutkuje to bynajmniej umacnianiem poczucia bezpieczeństwa ontologicznego człowieka ani jego zakorzenienia w świecie. Przeciwnie, cechami kondycji ludzkiej stały się w okresie późnej nowoczesności bezdomność i słabnące poczucie rzeczywistości.

W myśli chrześcijańskiej życie ludzkie życie na ziemi to bycie in via, jako że ojczyzna człowieka nie jest z tego świata[26]. Jak podkreślali przedstawiciele egzystencjalizmu chrześcijańskiego, pewna ontologiczna insecuritas przynależy do natury człowieka z powodu kontyngencji samej egzystencji ziemskiej[27]. Jesteśmy śmiertelni, starzejemy się, mamy delikatne (w porównaniu z niektórymi zwierzętami) ciało i słabe naturalne środki obrony, ulegamy chorobom. Wspieramy się narzędziami jako protezami wzmacniającymi ciało oraz instytucjami, które przydają nam mocy i stabilności psychicznej. Cały zresztą świat ludzkiej kultury stanowi próbę zbudowania sobie przez człowie-

[24] Tamże, s. 35.

[25] W. S h a k e s p e a r e, *Hamlet, książę Danii*, akt 1, scena 5, tłum. S. Barańczak, W drodze, Poznań 1990, s. 52.

[26] Por. G. M a r c e l, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1959, s. 29.

[27] Por. P. W u s t, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, PWN, Warszawa 1995, s. 18n. (autor mówi tu o „insecuritas humana”); zob. też: *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego: uwarunkowania społeczno-kulturowe*, red. H. Mamzer, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2008.

ka bezpiecznego domu, w którym dzięki uznaniu pewnej hierarchii wartości uwalniamy się od groźnego chaosu przyrody. Przywołując myśl Giambattisty Vica, można powiedzieć, że kultura jest ludzkim domem także z tego powodu, że składające się na nią ludzkie wytwory (literatura, muzyka i sztuki obrazowe) są człowiekowi bliższe aniżeli świat natury[28].

Ze zniuansowaną odpowiedzią w kwestii świata jako domu człowieka pozostawił nas Sigmund Freud. Jego słynna rozprawa z roku 1930 *Kultura jako źródło cierpień*[29] postawiła kwestię ludzkiego szczęścia w kontekście wychodzenia przez ludzkość ze stanu naturalnego. Wbrew tezom Jeana-Jacques'a Rousseau Freud twierdził, że stan naturalny nie był dla ludzi bezpiecznym domem. Wprawdzie ludzkie popędy (jak libido czy agresja) ulegały na tym etapie stosunkowo szybkiemu rozładowaniu, co przynosiło uczucie ulgi, to jednak wskutek powszechnego antagonizmu ludzi wciąż dotykał lęk. Kultura przyniosła bezpieczeństwo, naraziła nas jednak na nowe rodzaje niebezpieczeństw, do których należą niezliczone rodzaje napięć psychicznych. Ludzkie bezpieczeństwo w ramach kultury też nie jest pełne: nie przestajemy chorować, starzeć się i umierać. Kultura – jeśli w ogóle porównać ją można do domu – jest schronieniem tymczasowym i prowizorycznym. Ani natura zatem, ani późniejszy od niej świat kultury, ani także świat życia wiecznego, którego istnienie zapowiada religia – będąca dla Freuda jedynie odmianą neurozy – nie stanowi dla człowieka bezpiecznego domu[30].

MIESZKAĆ W DOMU
DOM JAKO ŚWIAT

O ile – mówiąc w dużym uproszczeniu – dla człowieka przednowożytnego domem był cały świat, o tyle epoka nowożytna rozpoczyna proces prywatyzacji domu i czynienia z niego świata jednostki ludzkiej. Jednocześnie wraz z odczarowywaniem rzeczywistości przez nauki szczegółowe świat zaczął z wolna tracić cechy, które pozwalałyby człowiekowi się w nim zadomowić.

---

[28] Wykładając swoją naukę, Vico uznaje, iż „nie może [...] być historii pewniejszej niż ta, którą opowiada jej twórca [...] prawidłowości kierujące sprawami ludzkimi realniejsze są od punktów, linii, płaszczyzn i figur" (G. V i c o *Nauka nowa*, ks. I, cz. 4, 349, tłum. J. Jakubowicz, PWN, Warszawa 1966, s. 150).

[29] Zob. Z. F r e u d, *Kultura jako źródło cierpień*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995.

[30] Por. tamże, s. 27, 133-135. Freud żył bez religijnej pociechy, życiem oświeceniowego racjonalisty skupionego na zagadnieniu poznania. Nawet ciężko chorując (umierał na nowotwór jamy ustnej), nie chciał utracić stopnia przytomności umożliwiającego rozumienie sytuacji, dlatego do ostatnich chwil odmawiał przyjmowania łagodzącej ból morfiny (por. K. R o i p h e, *Godzina zmierzchu*, tłum. P. Lipszyc, Wielka Litera, Warszawa 2017, s. 91-127).

Przełomowe momenty dla nowego pojmowania domu to reformacja z jej dowartościowaniem sfery zwykłego życia oraz romantyzm, który zwrócił się ku tradycji, idealizując zarazem lud, ojczyznę i dom.

Myśliciele starożytni, a także średniowieczni zajmowali się problematyką domu w innym sensie. Gdy kwestie domu rozpatruje Arystoteles[31], ujmuje on gospodarstwo domowe i jego rolę w ramach szerszej ekonomii – ekonomii życia polis. Mówi o domu i o jego nieprywatnym celu (jest nim wszak dobro wspólne), który realizowany jest przez ludzi posługującymi się narzędziami, także niewolnikami. Nie ma tu i nie może być mowy o domu jako poszerzonym „ja", jako obszarze indywidualnej samorealizacji, ani też o domu jako przestrzeni prywatności.

Starożytność grecko-rzymska, a także wieki średnie były epokami niepsychologicznymi, w których jednostka pojmowała samą siebie w kategoriach obiektywnego świata, widząc w sobie element szerszego porządku. Problematyka egologiczna zasadniczo nie pojawiała się wówczas ani w filozofii, ani w literaturze, które stały się jej bastionami dopiero w wiekach późniejszych. Sytuacja poczęła ulegać zmianie w okresie renesansu, wraz z narodzinami indywidualizmu: odtąd jednostka zaczęła stopniowo nabywać poczucia swojej wyjątkowości i odrębności w społeczeństwie, czego wyrazem stało się między innymi upowszechnienie portretu i autoportretu w malarstwie, a następnie gatunków literackich takich, jak autobiografia czy esej.

Kolejne impulsy do nowego pojmowania domu przyniosła reformacja. Znane nam współcześnie pojęcie domu ma swoje źródło w purytańskiej wizji świata. To purytanie bowiem wydzielili dom jako sferę prywatności i przeciwstawili ją pracy i sferze publicznej, arenie wyzwań i rywalizacji. Świat był przez nich postrzegany jako obszar niebezpieczny, którego wpływ na człowieka ma przede wszystkim charakter negatywny. Dom stanowił dla purytanów miejsce azylu i schronienia przed światem. Dom pojmowano jako – dalece wyidealizowane – miejsce wymiany miłości, bliskości i ciepła, związane z poczuciem bezpieczeństwa. To także miejsce realizacji jakże ważnych w epoce modernitas ideałów jednostkowej autentyczności i wolności[32]. Czyniąc z domu rodzaj sanktuarium, purytanizm dokonał jego swoistej sakralizacji, której skutki – pozytywne i negatywne – dotykają nas do dziś.

Filozofem, który ukazał, jak istotne dla koncepcji jaźni zmiany w postrzeganiu przestrzeni domu i roli zajęć domowych przyniosły ruchy reformacyjne w Europie szesnastego wieku, jest Charles Taylor. Zmiany te wpisuje on w ka-

[31] Por. A r y s t o t e l e s, *Polityka, z dodaniem pseudo-Arystotelesowej ekonomiki*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 1964, s. 9n.

[32] Zob. np. O. S z m i d t, *Autentyczność. Stan krytyczny. Problem autentyczności w kulturze XXI wieku*, Universitas, Kraków 2019.

tegorię „afirmacji zwyczajnego życia”[33]. „«Zwyczajne życie» – pisze – to termin techniczny wprowadzony na oznaczenie tych aspektów ludzkiego życia, które wiążą się z produkcją i reprodukcją, to znaczy z pracą, wytwarzaniem rzeczy potrzebnych do życia i naszą płciowością, włączając w to małżeństwo i rodzinę”[34]. Pojęcie to obejmuje zatem wszystko, co ludziom jest potrzebne, by mogli utrzymać się przy życiu i ustawicznie je odnawiać.

O ile w wiekach średnich czynności ludzkie – podobnie jak wszystko w świecie – postrzegano w uporządkowaniu hierarchicznym, od czasu reformacji społeczne imaginarium przybrało strukturę horyzontalną. Doceniono czynności wewnątrzświatowe – całe życie świeckie. Proces ten objął dziedzinę aktywności domowej: pracy, przyrządzania posiłków, sprzątania i porządkowania przestrzeni, rodzenia dzieci, opieki nad nimi i ich wychowania. Wyniesienia doznały czynności związane z pracą, w tym rzemieślnicze, a wykonywany zawód zaczęto postrzegać jako powołanie. Afirmacja zwykłego życia oznaczała też dowartościowanie kobiet, to one wykonywały bowiem większą część prac w domu. Dowartościowanie zwyczajności ugodziło w preferowane dotąd rodzaje życia. Podczas gdy myśliciele starożytni (z Arystotelesem na czele), a idąc w ich ślady, także filozofowie średniowieczni, ponad zwyczajną egzystencją sytuowali poświęcenie się refleksji teoretycznej i uczestnictwo w sprawach polis, owe „wyższe” typy życia – w rezultacie dowartościowania zwyczajnej egzystencji – spotkały się teraz z aktywną krytyką[35].

DOM I OSWAJANIE ŚWIATA

Kategoria zamieszkiwania stanowi we współczesności przedmiot intensywnej refleksji. W swoich wyborach mieszkaniowych jednostki poruszają się między biegunami: ekspresją własnego „ja” oraz realizacją wymogów kulturowych. Głównym czynnikiem kulturowym, który oddziałuje dzisiaj na praktyki zamieszkiwania, jest presja kultury indywidualizmu. Paradoksalnie, zróżnicowanie społeczne wyznaczane jest w tej sferze poprzez wzory estetyczne promowane przez media: „«Rozpowszechnione lub nie» wybory funkcjonalne i estetyczne są dokonane z «poczucia zewnętrznego przymusu»,

[33] T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, s. 391.

[34] Tamże.

[35] Zmiany te odmieniły również świat nauki, a mianowicie pozwoliły dowartościować deprecjonowane wcześniej dyscypliny eksperymentalne. W rezultacie rewolucji naukowej, która dokonała się między innymi za sprawą idei głoszonych przez Francisa Bacona, uznano, że ujmowanie porządku kosmicznego na drodze kontemplacji (ideał theōria) jest mniej istotne aniżeli dokonywanie szczegółowych odkryć związanych z korzyściami o charakterze praktycznym. Doceniono też wysiłki zręcznych praktyków dokonujących nowych wynalazków.

z przeświadczenia, że tak powinno wyglądać mieszkanie, o czym przekonuje też oferta dostępnych elementów jego wyposażenia i dekorowania"[36]. Przymus zewnętrzny jest tu wzmagany uwewnętrznionymi wzorcami estetycznymi o pochodzeniu klasowym, składającymi się na indywidualną władzę sądzenia jednostki[37].

Nie sposób zaprzeczyć, że materialność domu jest w pewnym sensie pozorna: „To nie układ przedmiotów w przestrzeni jest tym, co stanowi o istocie mieszkań, ale swoisty *genius loci*. Warstwa materialna okazuje się jedynie rodzajem palimpsestu, na którym zostają zapisane kolejne wpływy i konstrukty kultury"[38].

Pragnąc komunikować innym za kogo się uważają, ludzie czynią to między innymi za pomocą przedmiotów – rzeczy, które kupili i które eksponują między innymi w przestrzeni domu[39]. Ten rodzaj komunikacji stanowi przykład walki o uznanie, o której Taylor mówi w kontekście etyki autentyczności[40]. Ludzie podejmują ponadto liczne strategie samokonstrukcji, których ważnym celem jest oswojenie świata, czyli uzyskanie stanu, w którym w świecie czują się jak w domu[41]. W warunkach nowoczesności strategie te są skutkiem osłabienia poczucia rzeczywistości, świat jawi się bowiem nie tylko jako obcy, moralnie ambiwalentny i chłodny, ale także jako odrealniony. Oswajanie go – poprzez znakowanie, nazywanie, opisywanie i zostawianie w nim swoich śladów – przywraca jednostkom niknące poczucie rzeczywistości.

Oswajanie przestrzeni świata i tworzenie w jej obrębie miejsc jest warunkiem zadomowienia. Są to miejsca, o jakich mówimy w sensie antropologicznym, czyli przestrzenie w których odcisnął się fizyczny ślad człowieka i w których znajdujemy również umyślnie umieszczone przezeń znaki[42]. Powstają one dzięki relacjom, jakie człowiek tworzy nie tylko z innymi ludźmi, ale i z rzeczami. W procesie tym powstają „wnętrza z duszą" i „przedmioty z duszą": obiekty nasycone pierwiastkiem ludzkim, niesterylne i ogrzane,

---

[36] G. W o r o n i e c k a, *Wstęp. Co znaczy mieszkać*, w: *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, red. G. Woroniecka, Trio, Warszawa 2007, s. 15.

[37] Por. P. B o u r d i e u, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, tłum. P. Biłos, Scholar, Warszawa 2005, s. 9, 90-98.

[38] W o r o n i e c k a, dz. cyt., s. 16.

[39] Por. V. F l u s s e r, *The Shape of Things: A Philosophy of Design*, tłum. A. Mathews, Reaktion Books, London 1993, s. 55-57.

[40] Por. Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002, s. 46-56.

[41] Por. M. J a c y n o, *Mieszkanie i „moralna architektura" kultury indywidualizmu*, w: *Co znaczy mieszkać. Szkice antropologiczne*, s. 31n. Oswajanie świata jest czymś na kształt zdobywania w nim przyczółków, w których człowiek tworzy z innymi relacje oparte na jakimś szczeblu przyjaźni. Przyczółkami tego rodzaju mogą być urzędy, sklepy, biblioteki czy warsztaty.

[42] Zob. A. F r u t i g e r, *Człowiek i jego znaki*, tłum. C. Tomaszewska, Optima, Warszawa 2003.

emanujące ciepłem człowieka[43]. Oswajające przestrzeń zadanie spełniają we wzornictwie przemysłowym i w architekturze elementy historyzujące – dzięki nim budynki i przedmioty odzwierciedlają „coś z dziejów”[44]. Tendencji nawiązywania do tradycji przeczą od niemal wieku nurty modernistyczne, zwłaszcza te spośród nich, które dążą do uzyskania w architekturze efektu czystej funkcji i które chcą ją pozbawić jakiejkolwiek dekoracyjności, „ornamentu”, symbolu[45]. W świecie nakierowanym na czystą funkcjonalność, który uwodzi swą sterylnością i łudzi wolnością, ludzie nie potrafią się zakorzenić, zadomowić ani poczuć bezpiecznie – stanowi on wielkie „nigdzie”.

KŁOPOTY Z MINIMALIZMEM

Szczegółowe analizy pojęcia domu w różnorakich kulturach, a także analizy konkretnych wnętrz mieszkalnych, mogą wnieść bardzo wiele do problematyki egologicznej[46]. Mario Praz uczynił z takich dociekań oryginalną dziedzinę filozofii człowieka i kultury[47]. W tym właśnie aspekcie warto przeanalizować główną współczesną tendencję wnętrzarską, jaką jest minimalizm.

Czerpiąc z wpływów Japonii i kultury zen, z idei Bauhausu oraz z kultury życia krajów skandynawskich, minimalizm stanowi określoną postawę względem rozciągłości: względem rzeczy i mieszczącej je przestrzeni. Wyraża nowoczesny zachodni kult sterylności, dobrze też współgra z proekologicznymi ruchami less waste i zero waste[48]. Z pozycji konserwatywnych minimalizm jawi się jako kult pustki, w której rozkwitać lub zanikać ma ludzkie „ja” – co sprawia, że ujawniają się jego wschodnie proweniencje. Z kolei wpływy modernistycznego i antyhistorycznego Bauhausu zauważalne są zwłaszcza w kulcie ergonomii i prostoty, w oszczędności detali i braku ozdobników – tendencje te odzwierciedlają idee zebrane przez Adolfa Loosa w eseju *Ornament i zbrodnia*[49] z roku 1910. Minimalizm ma rys ascetyczny w sensie, w jakim

[43] Por. T o p o r o w, dz. cyt., s. 97n.

[44] H.G. G a d a m e r, *Sztuka i naśladownictwo*, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*, tłum. M. Łukasiewicz, K. Michalski, PIW, Warszawa 1987, s. 137; por. S. A b e r c r o m b i e, *A Philosophy of Design*, Harper & Row, New York 1990, s. 143n.

[45] Tytułem usprawiedliwienia radykalnych postulatów modernizmu należy dodać, że formułowano je w reakcji na programy i praktyki estetyczne drugiej połowy dziewiętnastego wieku (na przykład Hansa Makarta), zmierzające do zdobienia niemal wszystkiego, co otaczało człowieka.

[46] Zob. np. R y b c z y ń s k i, dz. cyt.; t e n ż e, *Now I Sit Me Down: From Klismos to Plastic Chair; A Natural History*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2016.

[47] Zob. M. P r a z, *La filosofia dell'arredamento*, Longanesi, Milano 2012.

[48] Zob. A. B u k o w s k a, *Less Waste*, Przebłysk, Warszawa 2020.

[49] Zob. A. L o o s, *Ornament i zbrodnia (1910)*, w: tenże *Ornament i zbrodnia. Eseje wybrane*, tłum. A. Stępnikowska-Berns, Fundacja Centrum Architektury, Warszawa 2013, s. 133-142.

o ascezie nowojorskich porannych joggerów dążących do swej świeckiej doskonałości mówił Jean Baudrillard[50].

Minimalizm można interpretować jako rewers konsumpcjonizmu. Apelując o rozwagę w zakupach i skupienie na tym, co „naprawdę niezbędne" do życia, minimaliści zakładają, że jesteśmy w stanie łatwo określić, co stanowi takie utylitarnie niezbędne minimum. W wersji luksusowej minimalizm nakierowany jest jednak na wychowanie konsumenta wyrafinowanego, który nie kupuje dużo, ale nabywa rzeczy najlepsze. Jako pogląd na świat minimalizm jest powierzchowny, eklektycznie łączy bowiem idee dawne i nowe. Niekiedy ma on u podstaw rzeczywistą troskę o przyszłe pokolenia i kieruje się zasadą odpowiedzialności, najczęściej jednak prezentowany jest w duchu ideologii „ja" i skupienia na egoistycznie pojętej jakości przeżywania swojego życia („nie ile, lecz jak"). Komercyjny aspekt podręczników minimalizmu jest oczywisty – w społeczeństwie opanowanym zarazem przez konsumpcję i terapeutykę łatwo znajdują one nabywców[51].

Minimalizm, w tym minimalizm architektury wnętrz, promowany jest przez bohaterów popkultury. Sugerują oni, że właściwy tej stylistyce wystrój dobrze wpływa na zdrowie psychiczne człowieka, podczas gdy pomieszczenia zapełnione przedmiotami deprymują i przygnębiają[52]. Jedna z autorek pisze: „Mieszkanie, w którym są tylko potrzebne przedmioty, ma same zalety. Łatwo i szybko się je sprząta. Każda rzecz ma swoje miejsce. Nie wala się pod nogami i nie spada z półek. Stanowi oazę spokoju w przeładowanym, chaotycznym świecie. Puste powierzchnie pozwalają wzrokowi odpocząć"[53]. Minimalizm mógł upowszechnić się jako postawa wobec rzeczy jedynie w społeczeństwie dostatku. Jest on bowiem rewersem konsumpcjonizmu i jego terapeutyką: trafia do ludzi, którzy „mają problem" z rzeczami. Nie do pomyślenia jest popularność minimalizmu w społeczeństwach tradycyjnych, zawsze walczących o przetrwanie, niewyrzucających rzeczy, lecz ocalających je „na wszelki wypadek"[54].

---

[50] Por. J. B a u d r i l l a r d, *Ameryka*, tłum. R. Lis, Sic!, Warszawa 2011, s. 49.

[51] Krytycznie na temat pozycji terapeutyki we współczesnych społeczeństwach zob. A. M a c I n t y r e, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 405n.

[52] Por. M. S m i t h, *Cozy Minimalist Home: More Style, Less Stuff*, Harper Collins Publishing, New York 2018, s. 22n.

[53] A. M u l a r c z y k - M e y e r, *Minimalizm dla zaawansowanych, czyli jak uczynić życie jeszcze prostszym*, Black Publishing, Wołowiec 2015, s. 160. Z praktycznego punktu widzenia minimalizm wnętrz ma tę zaletę, że dokonuje ich rozjaśnienia i optycznego powiększenia.

[54] Zob. A. Z b o r o w s k a, *Życie rzeczy w powojennej Polsce*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019; M. W i c h a, *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*, Karakter, Kraków 2017; L. F l e m, *Jak likwidowałam dom moich rodziców*, tłum. E. Burakowska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2005.

Estetyka minimalizmu wpisuje się ponadto w ogólną tendencję nowoczesności, polegającą na standaryzacji i deidiomatyzacji wszelkich miejsc: wnętrz mieszkalnych i biurowych, całych budynków i przestrzeni wokół nich, a nawet ulic miast oraz ich dzielnic[55]. Jej skutkiem jest powstawanie tranzytowych nie-miejsc (franc. non-lieux): autostrad, lotnisk, dworców, standardowych sieciowych barów, restauracji, hoteli, banków, sklepów czy parkingów. Formowana w ten sposób przestrzeń życia ludzi okazuje się nieoswajalna: nie nosi znaków człowieka, a jego ślady są z niej starannie usuwane. Są to miejsca „niczyje". Nawiązując do myśli Marcela Maussa, Marc Augé pisze: „Jeśli jakieś miejsce można zdefiniować jako tożsamościowe, relacyjne i historyczne, to przestrzeń, której nie można zdefiniować ani jako tożsamościowej, ani jako relacyjnej, ani jako historycznej, definiuje nie-miejsce"[56]. Przestrzeń nie-miejsc – w tym nowoczesne wnętrza mieszkalne – pozbawiona jest przedmiotów i akcentów mogących stawać się wspornikami i ewokatorami ludzkiej pamięci. Żyjąc w niej, żyjemy bezpamiętnie: w wiecznym „teraz" i w chłodnym „nigdzie".

W wiekach minionych – przed nastaniem epoki wytwórczości masowej i projektowania uwzględniającego gust mas – zasadą wystroju wnętrz było: „to człowiek jest dla mebla, a nie mebel dla człowieka". Wystrój wnętrz mieszkalnych klas wyższych oraz wnętrz instytucji dawał do zrozumienia, że cele życia ludzkiego życia mają charakter wysoki[57]. Obejmował on elementy ozdobne – freski, tkaniny, intarsje – sięgające do motywów mitologicznych i historycznych. Dom i jego pokoje realizowały zasadę mimesis i stawały się w ten sposób elementami szerszego porządku: uniwersum kosmicznego i wielkiego czasu dziejów[58].

Chociaż minimalizm, z jego aranżacyjnym ascetyzmem i preferencją dla bieli, szarości i barw pastelowych, dominuje dziś jako ogólna tendencja wnętrzarska, pogłębione spojrzenie na rolę otoczenia człowieka przynosi analiza innego rodzaju wnętrzarskich projektów z całego świata. Żaden z wielkich architektów wnętrz nie zrywał z przeszłością: na przykład projekty autorstwa Roberta Adama i jego braci w Anglii i Szkocji osiemnastego wieku skłaniały się ku klasycyzmowi; podobnie ciągłość z przeszłością zachowywały projekty

[55] Do upowszechnienia tej tendencji przyczynił się Le Corbusier, proponując nową estetykę (franc. estétique de l'ingénieur), opartą na „piękności technicznej" nowoczesnych przedmiotów. W jej ramach dom pojęty został jako maszyna do mieszkania, fotel jako maszyna do siedzenia, a łazienka jako „maszyna do mycia" (por. M. R o s i ń s k a, *Utopie dizajnu. Pomiędzy afirmacją a krytyką nowoczesności*, Universitas, Kraków 2020, s. 113-119).

[56] M. A u g é, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, PWN, Warszawa 2010, s. 53n.

[57] Por. J. G l o a g, *A Social History of Furniture Design from B.C. 1300 to A.D. 1960*, Cassell, London 1966, s. 2-18.

[58] Por. H.G. G a d a m e r, *Sztuka i naśladownictwo*, s. 138n.; A b e r c r o m b i e, dz. cyt., s. 91-110.

Lorenza Mongiardina (autora scenografii między innymi do filmów Franca Zefirellego) we Włoszech czy reprezentującego tak zwany postępowy historyzm Henri Samuela, który był autorem wnętrz zamków rodziny Rothschildów i domów Valentino, a także projektów Jacques'a Grange'a (wykonanych dla Yves'a Saint Laurenta i Pierre'a Bergé'a) we Francji[59].

Zwolennicy dekoracyjnego maksymalizmu, na przykład brazylijski architekt Sig Bergamin, traktują go jako antidotum na „dietetyczny", bezradosny minimalizm stylistyczny. Projekty Bergamina nie są historyzujące, a co najwyżej eklektyczne i łączą osiemnastowieczne i dziewiętnastowieczne meble francuskie i włoskie z elementami wystroju charakterystycznymi dla Ameryki Północnej i Południowej[60]. Te szykowne, a przy tym żywe wnętrza pełne są kolorów uzyskanych dzięki zastosowaniu dekoracyjnych szkieł i tkanin oraz obrazów, a ich przykładem może być wnętrze willi Bergamina w São Paulo czy wnętrze domu projektantki mody Liki Melzer w tym samym mieście, stworzone również według jego projektu. O ile Bergamin, którego styl uznawany bywa niekiedy za bombastyczny, zderza mocne przedmioty, dzieła sztuki i kolory na stosunkowo niewielkiej powierzchni, o tyle chilijsko-amerykański projektant Juan Pablo Molyneux wprowadza do wnętrz mieszkalnych i urzędowych sztukę pełną symboli, uzyskując dzięki nim nastrój wzniosłości[61].

Pewne odmiany maksymalizmu w wystroju przestrzeni mieszkalnych czynią z nich dziedzinę teatru pamięci. Architektura wnętrz i umieszczone w nich przedmioty pełnią wtedy nie tylko funkcję decorum, ale także funkcje mnemotechniczne: nie tylko ewokują wspomnienia danej jednostki, lecz niejako przenoszą ją w czasie i przestrzeni ku różnym epokom, dziełom czy symbolom. Architektura tego rodzaju sprzyja zakorzenieniu ludzi w świecie i czyni to samorzutnie, ożywiając wizualne archetypy.

WNĘTRZA INSPIRUJĄCE

Niekiedy wnętrza mieszkalne urządzane są z dbałością o to, aby ich umeblowanie, wyposażenie czy umieszczone w nich ozdoby dostarczały inspiracji wyobraźni, skłaniały do przemyśleń i zachęcały do twórczości różnego rodza-

[59] Zob. L. V e r c h è r e, *Renzo Mongiardino: Renaissance Master of Style*, Assouline, New York 2013; E. E v a n s E e r d m a n s, *Henri Samuel: Master of the French Interior*, Rizzoli, New York 2018; P. P a s s e b o n, *Jacques Grange Interiors*, Flammarion, Paris 2009; R. M u r p h y, I. T e r e s t c h e n k o, *The Private World of Yves Saint Laurent & Pierre Bergé*, Thames and Hudson, London 2018.

[60] Zob. S. B e r g a m i n, *Maximalism*, Assouline, New York 2018.

[61] L. V e r c h è r e, *Juan Pablo Molyneux at Home*, Assouline, New York 2016.

ju[62]. Wnętrzami takimi często bywają siedziby artystów[63], a ich emblematycznym przykładem jest erudycyjne, pomyślane jako teatr pamięci wnętrze domu pisarza Maria Praza przy Via Giuseppe Zanardelli pod numerem 3 w Rzymie, budynku, w którym dziś mieści się Museo Mario Praz[64].

Przy tworzeniu siedzib tego rodzaju z projektantami współpracują zwykle przedstawiciele zawodów twórczych, skłonni do refleksji indywidualiści. Przykładami takich projektów może być Strawberry Hill House, wybudowany dla Horace'a Walpole'a w wieku osiemnastym, i Fonthill Abbey Williama Beckforda powstały na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego stulecia[65]. Spośród projektów współczesnych warto w tym kontekście wymienić dzieła włoskiego Studia Peregalli. Zostało ono założone na początku lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku w Mediolanie przez architektkę Laurę Sartori Rimini i filozofa Roberta Peregallego, którzy spotkali się w studiu architekta wnętrz i scenografa Lorenza Mongiardina. Studio Peregalli proponuje projekty wnętrz de novo oraz rekonstrukcje wnętrz. Projekty w nim przygotowywane bywają ekstrawaganckie i operują odważnymi fantazjami. Niemal zawsze nawiązują do stylów historycznych i oparte są na wszechstronnej erudycji, a zarazem pozostają dalece zindywidualizowane[66]. Wysoko w tym kontekście plasują się także wnętrza autorstwa Dimore Studio z Mediolanu, bardzo wyrafinowane, wieloznaczne, sięgające do stylu lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Wnętrza wspaniałe w swej okazałości i zróżnicowaniu, wykorzystujące najlepsze tkaniny, tworzył, również dla siebie, współczesny angielski projektant Geoffrey Bennison. Jego styl łączył teatralność ze zmysłową wrażliwością i miał silnie historyzujący charakter. Bennison był kolekcjonerem sztuki i pozostawił po sobie bogate kolekcje mebli, obrazów i książek, licytowane w londyńskim domu aukcyjnym Christie's w roku 1985[67].

---

[62] Tego rodzaju domy i wnętrza fotografuje od lat na całym świecie włoski fotograf Massimo Listri (zob. M. L i s t r i, *Casa Mundi*, Thames and Hudson, London 2008).

[63] Na temat dziejów siedzib artystycznych i dziejów renesansowej idei casa d'artista oraz jej późniejszych, zwłaszcza romantycznych realizacji zob. A. P i e ń k o s, *Dom sztuki. Siedziby artystów w nowożytnej kulturze europejskiej*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005.

[64] Zob. P.M. M a r t i n e l l i, *The House as Theater of Memory: Mario Praz and His „House of Life"*, „Home Cultures" 17(2020) nr 2, s. 117-143. Mario Praz rozwijał koncepcję, zgodnie z którą dom może stanowić „muzeum duszy", to znaczy dokumentować duchowy rozwój jednostki i stymulować jej próby retrospekcji (zob. M. P r a z, *La casa della vita*, Adelphi, Milano 1995).

[65] Por. J. S u m m e r s o n, *The Architecture of the Eighteenth Century*, Thames and Hudson, London 1986, s. 93-95; P i e ń k o s, dz. cyt., s. 45-64.

[66] Zob. L. S a r t o r i R i m i n i, R. P e r e g a l l i, *The Invention of the Past: Interior Design and Architecture of Studio Peregalli*, Rizzoli, New York 2016; c i ż, *Grand Tour: The Worldly Projects of Studio Peregalli*, Rizzoli, New York 2018.

[67] Zob. *The Property of the Late Geoffrey Bennison*, katalog aukcji, 26-27 IX 1985, Christie's, London 1985.

Niektóre spośród współczesnych, silnie zindywidualizowanych projektów wnętrzarskich zdumiewają swoim ekscentryzmem i brawurową bezkompromisowością. Obszerny nowojorski apartament fotografa Andresa Serrana wypełniony został kościelnymi meblami gotyckimi o znacznych wymiarach, a także dawnym malarstwem religijnym, począwszy od średniowiecznych tryptyków ołtarzowych, po obrazy siedemnastowieczne. Mieszkać w takim wnętrzu oznacza oddawać się grom wyobraźni, wspominać, projektować, pracować nad dziełem. Serrano wyznaje, że tworzy swoją kolekcję z pobudek estetycznych, mówi, że fakt, iż otaczają go wszystkie te przedmioty, stanowi dla niego źródło przyjemności[68]. Przykład drugi to Dutch Mountain, dom w Holandii, którego część znajduje się pod ziemią. Został on zaprojektowany przez Sanne Oomen ze studio Denieuwegeneratie z Amsterdamu i jest jej własnością. Przed domem parkuje wyeksploatowana furgonetka Citroen HY z charakterystycznie przetłaczaną karoserią, wyprodukowana między rokiem 1947 a 1981. Wiele elementów w domu to przedmioty, którym nadano drugie życie – tym samym cały dom programowo realizuje ideę recyklingu. Na ścianach pomieszczeń zawieszono odwróconą do góry nóżkami komodę i elementy kredensu barokowego. Wielki żyrandol w kuchni składa się z pokaźnej liczby porcelanowych imbryków do herbaty, a schodki wewnątrz domu wykonano z używanych deskorolek[69]. Najbardziej ekstrawagancki charakter ma zawieszenie na ścianie wewnątrz domu prawdziwego, okazałego auta: w kuchni w pozycji pionowej przy ścianie umieszczono limuzynę Jaguar XJ w wersji Daimler Double-Six V12, przy czym wewnątrz bagażnika i przedziału dla kierowcy i pasażerów wykonano półki na naczynia kuchenne i porcelanę. Dutch Mountain to przykład domu jako miejsca stymulującego, przestrzeni pobudzającej twórczą wyobraźnię; jest on w pewnym sensie polem doświadczalnym samej projektantki. Podobną moc inspirującą można przypisać skrajnie brutalistycznemu apartamentowi projektantów mody Ricka Owensa i Michèle Lamy w Paryżu, przywołującemu określenia „surowy", „ciemny" i „gotycki"[70], czy mediolańskiemu mieszkaniu projektanta mody Stephana Jansona i pisarza Umberta Pastiego, zaprojektowanemu przy współpracy Studio Peregalli[71].

Istnieją także domy o wątpliwej stylistyce, których ekstrawagancja polega na nadmiarowości. Za cechy takie krytykowany bywa nowojorski apartament Donalda Trumpa na Manhattanie – mieszkanie, którego wartość szacowa-

[68] *Inside Andres Serrano's 12th Street Studio and Sanctuary* (Z Andresem Serrano rozmawia Sebastian Piras, Nowy Jork, 17 VIII 2012), http://localeastvillage.com/2012/08/17/inside-andres-serranos-east-12th-street-studio-and-sanctuary.

[69] Zob. M. S h o l l e n b a r g e r, *Under the Hill*, „Interior Design" 2013, nr 2, s. 164-171.

[70] Por. F. H a l a r d, *A Visual Diary 2*, Rizzoli, New York 2019, s. 178-189.

[71] Por. S. W a t s o n, *The Lives of Others*, Rizzoli, New York 2020, s. 110-125.

na jest na sto milionów dolarów[72]. Zagubienie miary jest też cechą budynku o nazwie The One, wybudowanego przez developera Nile'a Niami'ego w Los Angeles i oferowanego za kwotę pięciuset milionów dolarów. Budynek ów, określany jako megaposiadłość (ang. megamansion), to obecnie największy – a także najdroższy – dom na świecie. Jego bryła przypomina wielką galerię handlową, w podobnej stylistyce zaprojektowano też wnętrza. Dom ten mieści pięć basenów, klub nocny, z którego może jednocześnie korzystać dziewięćset osób, i bibliotekę (bez książek). Skala budowli przeczy idei domu; budynek o tego rodzaju kubaturze mógłby raczej pełnić funkcję hotelu dla kilkuset gości. Aby przestrzeń można było oswoić, wyznaczający ją krąg nie może być zbyt wielki.

Wiek dwudziesty przyniósł realizacje wielu nowatorskich projektów domów. Każdy z nich jest inny i w przypadku każdego z nich na nowo zdefiniowana została kategoria zamieszkiwania. Realizacje te wskazują, jak dalece usytuowanie obiektu, jego konstrukcja i wykorzystane w nim materiały oraz wystrój wnętrz warunkują tak relacje międzyludzkie, jak i relacje mieszkańców tych wnętrz z otoczeniem: wodą, powietrzem, roślinnością czy zwierzętami. Jako przykłady budowli tego rodzaju mogą służyć: Casa Milà w Barcelonie (apartamentowiec o bardzo organicznej formie, ostatni i najdojrzalszy „świecki" projekt Antonia Gaudiego, zrealizowany między rokiem 1906 a 1910), rezydencja Fallingwater w stanie Pensylwania (zaprojektowana przez Franka Lloyda Wrighta w roku 1935 i położona bezpośrednio nad wodospadem), Glass House (pierwszy dom całkowicie transparentny, zaprojektowany przez Philipa Johnsona i wzniesiony w roku 1949 w stanie Connecticut), Chemosphere House w Los Angeles w Kalifornii (modernistyczny budynek o kształcie oktagonalnego przeszklonego spodka stojącego na betonowej kolumnie i patykowatych żelaznych wspornikach umocowanych na zboczu wzgórza – zaprojektowany przez Johna Lautnera w roku 1960, został wkrótce uznany za najnowocześniejszy dom na świecie[73]), Casa Sperimentale w nadmorskim kurorcie Fregene niedaleko Rzymu (futurystyczny budynek autorstwa Giuseppego Peruginiego, powstały między rokiem 1968 a 1975 i stojący, a właściwie podwieszony, na słupach, niczym drzewach), projekt domu autorstwa Wernera Sobka, znany jako R129 (przewiduje on wykonanie budowli mającej ściany cieńsze aniżeli skorupka jajka), Jungle House w Guarujá w Brazylii (dom zaprojektowany przez Samantę Cafardo i studio MK 27 Marcia Kogana, całkowicie zatopiony w nadmorskiej dżungli i wzniesiony w roku 2015). Od kilku-

[72] Zob. [R. W e l l i n g t o n], *Going for Gold: Trump, Louis XIV and Interior Design*, https://www.anu.edu.au/news/all-news/going-for-gold-trump-louis-xiv-and-interior-design.

[73] W roku 1998 Chemosphere House zakupił Benedikt Taschen, właściciel domu wydawniczego Taschen i kolekcjoner sztuki współczesnej (zob. hasło „Chemosphere", Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Chemosphere).

dziesięciu lat narasta tendencja do budowy domów, których część usytuowana jest pod ziemią (ang. Earth House, Earthship), a przyszłość mieszkalnictwa wiązana jest z takimi właśnie, pozwalającymi na utrzymanie stałej temperatury wnętrza, domami.

*

Do najważniejszych funkcji architektury należy jej rola stabilizująca w odniesieniu do ludzkiej psychiki[74]. Dom jako materialny budynek zajmuje wśród dzieł architektury pozycję szczególną – jest archetypem budynku. Jego moc stabilizowania naszej jaźni pozostaje ogromna; już sam widok stromego dachu sprawia wrażenie kojące i podobnie oddziałuje na człowieka widok mocnych ścian, kolumn czy pilastrów[75]. Trwałość, solidność i niezmienność budowli architektonicznych redukuje jego egzystencjalny niepokój i budzi w nim poczucie bezpieczeństwa. Do jego umocnienia mogą przyczyniać się brutalistyczne projekty sklepów, hoteli, kaplic czy kościołów, a w czasie wojny zapewnia je przede wszystkim architektura militarna w postaci schronów i bunkrów. W okresie pokoju funkcję tę pełni architektura służąca zamieszkiwaniu i prowadzeniu codziennego życia. Benedikt Huber mówi o otaczającym nas architektonicznym świecie życia, który zapewnia poczucie swojskości i bezpieczeństwa. Gdy świat ten podlega zbyt szybkiej wymianie, czyli pomniejszaniu się ilości zastanej substancji budowlanej miast i wsi na rzecz budowli zastępczych i dobudowy o dwa do trzech procent rocznie – tracimy poczucie bezpieczeństwa[76].

Niektórzy, także myśliciele, rezygnują z posiadania wąsko pojmowanego domu i dążą do zadomowienia się w strukturach takich, jak język, świat wartości czy kultura. W filozofii dom rozumiany bywał nie tylko jako miejsce pojmowane w sensie rozciągłym, jako materialne locum, lecz także szerzej – jako duchowa przestrzeń, w której można się czuć „u siebie". W tym znaczeniu za dom niektórzy filozofowie uważali mowę. Stanowisko takie zajmował Martin Heidegger[77], a także mieszkający w Paryżu, pochodzący z Rumunii

[74] Por. S. R e d h e a d, *Paul Virilio: Theorist for an Accelerated Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, s. 66.

[75] Por. Ch. A l e x a n d e r, *Język wzorców. Miasta, budynki, konstrukcja*, tłum. A. Kaczanowska i in., Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2008, s. 57n.

[76] Zob. B. H u b e r, *Irrationale Faktoren in der Stadtplanung*, „Neue Zürcher Zeitung" z 11 VIII 1974, s. 29; por. H. L ü b b e, *Muzealizacja. O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, w: *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, t. 3, red. M. Gołaszewska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1991, s. 12.

[77] Por. M. H e i d e g g e r, *List o „humanizmie"*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, s. 82.

Emil Cioran: „Nie zamieszkuje się w kraju, mieszka się w języku. Ojczyzna to właśnie to, nic innego”[78] – pisał. Dla obu autorów charakterystyczne jest poszukiwanie prawdy o świecie poprzez analizy etymologiczne, odsłaniające w słowach i frazach języka tkwiące tam pokłady znaczeń, strażnikami języka okazują się zaś poeci – to oni są najbardziej wrażliwymi słuchaczami mowy.

Nomadyczny sposób życia właściwy był niejednemu filozofowi. Prawdopodobne jest, że po wczesnej śmierci ojca Friedrich Nietzsche na zawsze utracił poczucie bezpieczeństwa i przyjął kondycję wędrowca[79]. Przykładu filozoficznego nomady dostarcza życie Viléma Flussera, który podczas drugiej wojny światowej, jako Żyd, musiał uciekać z Pragi przed hitlerowcami – zamieszkał wówczas w Brazylii, a po sukcesie swoich książek wykładał gościnnie na wielu uczelniach świata i żył in via; o sobie mówił, że nie ma jednego domu, lecz ma ich wiele[80]. Za najwłaściwszy wyraz niezakorzenionej „myśli nomadycznej” Flusser uważał esej: jest on spontaniczny, osobisty i w przeciwieństwie do skażonego egzystencjalną nieszczerością[81] stylu akademickiego wypływa bezpośrednio z egzystencji piszącego.

Trudno przecenić znaczenie domu w ludzkiej biografii. Nawet wybór kondycji bezdomnej, niezakorzenionej, ukazuje, że dom, jakkolwiek jest to instytucja mogąca wzniecać bunt nonkonformistów, stanowi dla człowieka jeden z centralnych punktów odniesienia. Dla osób, które realizują w życiu jakiś rodzaj twórczości, przestrzeń domu, wraz z jej poszczególnymi mapami życia, ma znaczenie zasadnicze. Osoby takie spędzają w tej przestrzeni bardzo dużo czasu – z reguły pracują w otoczeniu domowych bibliotek, płytotek czy zbiorów graficznych. Określone obiekty ewokują wspomnienia, pobudzają gry wyobraźni, wzbudzają myśl. Istnieją wnętrza, które gaszą zapał twórczy, i inne, które go wzniecają i podtrzymują[82]. Dobrze jest być świadomym tego faktu i umieć kształtować te drugie, i to nie tylko w przestrzeni prywatnej,

---

[78] E. C i o r a n, *Na obrzeżach istnienia*, w: tenże, *Wyznania i anatemy*, tłum. K. Jarosz, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 13.

[79] „Nietzsche jakby instynktownie unikał wszelkiego wiązania się z konkretnym miejscem”. R.J. H o l l i n g d a l e, *Nietzsche*, tłum. W. Jeżewski, PIW, Warszawa 1999, s. 15.

[80] Por. V. F l u s s e r, *Groundless*, tłum. R. Maltes Novaes, Metaflux Publishing, b.m.w., 2017, s. 24.

[81] Por. P. W i a t r, *W cieniu posthistorii: wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018, s. 32.

[82] Przykładem studium wnętrza w tym właśnie aspekcie może być analiza wiedeńskiego i londyńskiego mieszkania, a zwłaszcza gabinetu, Sigmunda Freuda, której autorami są Diana Fuss i Joel Sanders, nawiązujący do katalogu fotografii autorstwa Edmunda Engelmana. Analiza ta obejmuje namysł nad rozplanowaniem pomieszczeń, ich decorum, znajdującymi się tam zbiorami, zawartością biblioteki oraz możliwymi trajektoriami ciał gospodarzy i gości, a także nad specjalną rolą lustra w gabinecie psychoanalityka (zob. D. F u s s, J. S a n d e r s, *Berggasse 19: Inside Freud's Office*, w: *Toward a New Interior: An Anthology of Interior Design Theory*, red. L. Weinthal, Princeton Architectural Press, New York 2011, s. 446-474).

ale także publicznej, choćby uniwersyteckiej. Dodajmy, iż dzieje architektury dziewiętnastego i dwudziestego wieku pokazały, że obok domów indywidualnych także mieszkalnictwo masowe może spełniać wysokie kryteria estetyczne i nie tylko sprzyjać tworzeniu dobrych więzi między ludźmi, lecz także inspirować różne rodzaje twórczości[83].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Abercrombie, Stanley. *A Philosophy of Design*. New York: Harper & Row, 1990.

Alexander, Christopher. *Język wzorców: Miasta, budynki, konstrukcja*. Translated by Aleksandra Kaczanowska et al. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2008.

Arystoteles. *Polityka z dodaniem pseudo-Arystotelesowej ekonomiki*. Translated by Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN, 1964.

Augé, Marc. *Nie-miejsca: Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*. Translated by Roman Chymkowski. Warszawa: PWN, 2010.

Baudrillard, Jean. *Ameryka*. Translated by Renata Lis. Warszawa: Sic! 2011.

Beck, Ulrich. *Społeczeństwo ryzyka: w drodze do innej nowoczesności*. Translated by Piotr Cieśla. Warszawa: Scholar, 2002.

Bergamin, Sig. *Maximalism*. New York: Assouline, 2018.

Bourdieu, Pierre, *Dystynkcja: Społeczna krytyka władzy sądzenia*. Translated by Piotr Biłos. Warszawa: Scholar, 2005.

Bruder, Jessica. *Nomadland: W drodze za pracą*. Translated by Martyna Tomczak. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.

Buber, Martin. *Problem człowieka*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Spacja, 1993.

Bukowska, Agnieszka. *Less Waste*. Warszawa: Przebłysk, 2020.

Cassirer, Ernst. *Esej o człowieku: Wstęp do filozofii kultury*. Translated by Anna Staniewska. Warszawa: Czytelnik, 1977.

[Christie's]. *The Property of the Late Geoffrey Bennison*, auction catalog, September 26–27, 1985. London: Christie's, 1985.

Cioran, Emil. "Na obrzeżach istnienia." In: Cioran, *Wyznania i anatemy*. Translated by Krzysztof Jarosz. Kraków: Zielona Sowa, 2006.

Collingwood, Robin George. *Speculum Mentis, or The Map of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 1924.

[83] Zob. D. J ę d r u c h, *Blok jako dzieło sztuki. Trzy modele architektury socjalnej w XX-wiecznej Francji: Le Corbusier, Émile Aillaud, Ricardo Bofill*, Universitas, Kraków 2021. Słynnym przykładem tego rodzaju budownictwa jest oddany do użytku w roku 1859, a działający do 1939 Le Familistère w Guise we Francji – budynek autorstwa przemysłowca filantropa Jeana-Baptiste'a André Godina. Le Familistère, mieszczący aż czterysta rodzin, realizował ideę falansteru utopisty Charles'a Fouriera.

Compton-Burnett, Ivy. *Dom i jego głowa*. Translated by Jolanta Kozak. Warszawa: WAB, 2014.

Evans Eerdmans, Emily. *Henri Samuel: Master of the French Interior*. New York: Rizzoli, 2018.

Flem, Lydia. *Jak likwidowałam dom moich rodziców*. Translated by Elżbieta Burakowska. Warszawa: Pax, 2005.

Flusser, Villém. *Groundless*. Translated by Rodrigo Maltes Novaes. n.p.: Metaflux Publishing, 2017.

———. *The Shape of Things: A Philosophy of Design*. Translated by Anthony Mathews. London: Reaktion Books, 1993.

Freud, Zygmunt. *Kultura jako źródło cierpień*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1995.

Frutigier, Alan. *Człowiek i jego znaki*. Translated by Czesława Tomaszewska. Warszawa: Optima, 2003.

Fuss, Diana, and Joel Sanders. "Berggasse 19: Inside Freud's Office." In *Toward a New Interior: An Anthology of Interior Design Theory*. Edited by Lois Weinthal. New York: Princeton Architectural Press, 2011.

Gadamer, Hans-Georg. "Sztuka i naśladownictwo". In Gadamer, *Rozum, słowo, dzieje: Szkice wybrane*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz and Krzysztof Michalski. Warszawa: PIW, 1987.

Gloag, John. *A Social History of Furniture Design from B.C. 1300 to A.D. 1960*. London: Cassell, 1966.

Halard, François. *A Visual Diary 2*. New York: Rizzoli, 2019.

Heidegger, Martin. "Budować, mieszkać, myśleć". Translated by Krzysztof Michalski. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Edited by Krzysztof Michalski. Translated by Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, and Krzysztof Wolicki. Warszawa: Czytelnik, 1977.

———. "List o 'humanizmie.'" Translated by Józef Tischner. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Edited by Krzysztof Michalski. Translated by Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, and Krzysztof Wolicki. Warszawa: Czytelnik, 1977.

Hollingdale, Reginald John. *Nietzsche*. Translated by Wacław Jeżewski. Warszawa: PIW, 1999.

Huber, Benedikt. "Irrationale Faktoren in der Stadtplanung." *Neue Zürcher Zeitung*, August 11, 1974: 29.

Jacyno, Małgorzata. "Mieszkanie i 'moralna architektura' kultury indywidualizmu." In *Co znaczy mieszkać: Szkice antropologiczne*. Edited by Grażyna Woroniecka. Warszawa: Trio, 2007.

Jędruch, Dorota. *Blok jako dzieło sztuki: trzy modele architektury socjalnej w XX-wiecznej Francji; Le Corbusier, Émile Aillaud, Ricardo Bofill*. Kraków: Universitas, 2021.

Jonas, Hans. *Religia gnozy*. Translated by Marek Klimowicz. Kraków: Platan, 1994.

Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
Listri, Massimo. *Casa Mundi*. London: Thames and Hudson, 2008.
Loos, Adolf. "Ornament i zbrodnia (1910)." In Loos, *Ornament i zbrodnia: Eseje wybrane*. Translated by Agnieszka Stępnikowska-Berns. Warszawa: Fundacja Centrum Architektury, 2013.
Lübbe, Hermann. "Muzealizacja: O powiązaniu naszej teraźniejszości z przeszłością." Translated by Elżbieta Paczkowska-Łagowska. In *Estetyka w świecie: Wybór tekstów*. Vol. 3. Edited by Maria Gołaszewska. Kraków: Wydawnictwo UJ, 1991.
MacIntyre, Alasdair. *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*. Translated by Adam Chmielewski. Warszawa: PWN, 1996.
Mamzer, Hanna, ed. *Poczucie bezpieczeństwa ontologicznego: Uwarunkowania społeczno-kulturowe*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2008.
Marcel, Gabriel. *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1959.
Marquard, Odo. *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Translated by Krystyna Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa, 1994.
Martinelli, Patrizio M. "The House as Theater of Memory: Mario Praz and His 'House of Life.'" *Home Cultures* 17, no. 2 (2020): 117–43.
Mularczyk-Meyer, Anna. *Minimalizm dla zaawansowanych, czyli jak uczynić życie jeszcze prostszym*. Wołowiec: Black Publishing, 2015.
Murphy, Robert, and Ivan Terestchenko. *The Private World of Yves Saint Laurent & Pierre Bergé*. London: Thames and Hudson, 2018.
Pascal, Blaise. *Myśli*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Pax, 1973.
Passebon, Pierre. *Jacques Grange Interiors*. Paris: Flammarion, 2009.
Pieńkos, Andrzej. *Dom sztuki: Siedziby artystów w nowożytnej kulturze europejskiej*. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2005.
Praz, Mario. *La casa della vita*. Milano: Adelphi, 1995.
———. *La filosofia dell'arredamento*. Milano: Longanesi, 2012.
Prose, Francine. "Posłowie". In Ivy Compton-Burnett, *Dom i jego głowa.* Translated by Jolanta Kozak. Warszawa: W.A.B., 2014.
Redhead, Steve. *Paul Virilio: Theorist for an Accelerated Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
Roiphe, Katie. *Godzina zmierzchu*. Translated by Paweł Lipszyc. Warszawa: Wielka Litera, 2017.
Rorty, Richard. "Wielkie dzieła literackie jako źródło inspiracji." Translated by Marcin Szuster. *Literatura na Świecie*, nos. 9–10 (2003): 325–35.
Rosińska, Monika. *Utopie dizajnu: Pomiędzy afirmacją a krytyką nowoczesności*. Kraków: Universitas, 2020.
Rybczyński, Witold. *Dom: Krótka historia idei*. Translated by Krystyna Husarska. Kraków: Karakter, 2019.
———. *Now I Sit Me Down: From Klismos to Plastic Chair; A Natural History*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2016.

Sartori Rimini, Laura, and Roberto Peregalli. *Grand Tour: The Worldly Projects of Studio Peregalli*. New York: Rizzoli, 2018.

———. *The Invention of the Past: Interior Design and Architecture of Studio Peregalli*. New York: Rizzoli, 2016.

Schrade, Ulrich, Bogusław Wolniewicz, and Jan Zubelewicz. "Dom jako wartość duchowa." In Bogusław Wolniewicz, *Filozofia i wartości II*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii UW, 1998.

[Serrano, Andres]. "Inside Andres Serrano's 12th Street Studio and Sanctuary," interview by Sebastian Piras, August 17, 2012. The Local East Village. NYU Arthur L. Carter Journalism Institute in Collaboration with *The New York Times*. http://localeastvillage.com/2012/08/17/inside-andres-serranos-east-12th-street-studio-and-sanctuary.

Shakespeare, William. *Hamlet, książę Danii*. Translated by Stanisław Barańczak. Poznań: W drodze, 1990.

Shollenbarger, Maria. "Under the Hill." *Interior Design*, no. 2 (2013): 164–71.

Smith, Myquillyn. *Cozy Minimalist Home: More Style, Less Stuff*. New York: Harper Collins Publishing, 2018.

Stawicki, Roman. *Współczesne bezpieczeństwo człowieka*. Warszawa: Difin, 2019.

Summerson, John. *The Architecture of the Eighteenth Century*. London: Thames and Hudson, 1986.

Szmidt, Olga. *Autentyczność: Stan krytyczny; Problem autentyczności w kulturze XXI wieku*, Kraków: Universitas, 2019.

Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 2002.

_____ "Immanentne kontroświecenie". Translated by Andrzej Pawelec. In *Oświecenie dzisiaj. Rozmowy w Castel Gandolfo*. Edited by Krzysztof Michalski. Kraków: Znak, 1999.

_____ "Katolicka nowoczesność?" Translated by Andrzej Pawelec. *Znak*, no. 12 (2003): 17–46.

———. *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Translated by Michał Gruszczyński, Olga Latek, Adam Lipszyc, et al. Warszawa: PWN, 2001.

Thadani, Dhiru A. *The Language of Towns and Cities*. New York: Rizzoli, 2010.

Tischner, Józef. *Filozofia dramatu.* Kraków: Znak, 1998.

Toporow, Władimir. *Przestrzeń i rzecz*. Translated by Bogusław Żyłko. Kraków: Universitas, 2003.

Verchère, Laure. *Juan Pablo Molyneux at Home*. New York: Assouline, 2016.

———. *Renzo Mongiardino: Renaissance Master of Style*. New York: Assouline, 2013.

Vico, Giambattista. *Nauka nowa*. Translated by Jan Jakubowicz. Warszawa: PWN, 1966.

Virilio, Paul. *Prędkość i polityka*. Translated by Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2002.

Warchala, Michał, Maria Rogińska, and Piotr Stawiński. *Reformacja i nowoczesność*. Kraków: Nomos, 2017.

Watson, Simon. *The Lives of Others*. New York: Rizzoli, 2020.

[Wellington, Robert]. "Going for Gold: Trump, Louis XIV and Interior Design." Australian National University, Newsroom. https://www.anu.edu.au/news/all-news/going-for-gold-trump-louis-xiv-and-interior-design.

Wiatr, Przemysław. *W cieniu posthistorii: Wprowadzenie do filozofii Viléma Flussera*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2018.

Wicha, Marcin. *Rzeczy, których nie wyrzuciłem*. Kraków: Karakter, 2017.

Wikipedia, s.v. "Chemosphere," https://en.wikipedia.org/wiki/Chemosphere.

Woroniecka, Grażyna. "Wstęp: Co znaczy mieszkać." In *Co znaczy mieszkać: Szkice antropologiczne*. Edited by Grażyna Woroniecka. Warszawa: Trio, 2007.

Wust, Peter. *Niepewność i ryzyko*. Translated by Karol Toeplitz. Warszawa: PWN, 1995.

Zborowska, Anna. *Życie rzeczy w powojennej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2019.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold M. NOWAK – Świat jako dom – dom jako świat. Z filozofii architektury i designu

DOI 10.12887/34-2021-4-136-06

Artykuł podejmuje rozważania z obszaru filozofii designu i jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym dla człowieka jest dom. Pomimo wagi tej kwestii rzadko sytuowano ją w centrum rozważań filozoficznych. Szukając odpowiedzi na pytanie o dom, przywołuję analizy takich autorów jak Martin Buber, Ulrich Schrade i Bogusław Wolniewicz. W dziejach człowieka przeplatają się – co ukazał Buber – epoki zadomowienia i bezdomności. W każdej jednak epoce dom i wnętrze domu mogą oddziaływać stabilizująco na ludzką psychikę bądź pozbawiać człowieka poczucia bezpieczeństwa ontologicznego. Koncepcję domu jako miejsca bezpieczeństwa we wrogim świecie wprowadzili purytanie w ramach afirmacji zwyczajnego życia. Istnieje architektura wnętrz, która zakorzenia człowieka w świecie, i taka, która pozbawia przestrzenie ludzkiego życia odniesienia do przeszłości oraz do bogatych w treść symboli. Przykładami tej ostatniej są właściwe światu nowoczesnemu nie-miejsca, miejsca bez idiomu, projektowane z myślą o niemal czystej funkcjonalności, a także wnętrza tworzone zgodnie z estetyką minimalizmu. Takim wnętrzom można przeciwstawić wnętrza inspirujące, mające charakter teatru pamięci. Ich wybitnym przykładem jest rzymski dom pisarza Maria Praza.

Słowa kluczowe: dom, miejsce, filozofia designu

Kontakt: Zakład Kulturoznawstwa, Instytut Historii, Kolegium Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Rzeszowski, al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów
E-mail: nowwit@interia.pl
ORCID: 0000-0002-3799-1851

Witold M. NOWAK, The World as Home—Home as a World: On the Philosophy of Architecture and Design

DOI 10.12887/34-2021-4-136-06

The article considers selected issues from the field of the philosophy of architecture and design and attempts to scrutinize the problem of what the human home (as opposed to 'house') is, which, despite its significance, has only seldom been placed at the center of philosophical deliberations. While tackling the topic, the author brings up the ideas advanced by Martin Buber, Ulrich Schrade, and Bogusław Wolniewicz. According to Buber, ages of settledness and homelessness are intertwined in history. However, in any epoch, one's home and its interior may either contribute to one's balanced psyche or undermine one's sense of ontological security. The concept of home as a secure place in a hostile world was introduced by the Puritans as part of their affirmation of ordinary life. Alongside the types of interior design that enhance man's rootedness in the world, there are those that remove any reference to the past or any symbolic content from the spaces of human life. Instances of the latter can be seen in the non-places characteristic of the modern world, which are designed in an uncharacteristic way, with a view to their pure functionality, as well as in interiors whose creators followed the rules of the minimalist aesthetic. Their opposites are interiors which, by embodying a theater of memory, may become inspirational to their occupants. An outstanding example of the latter is the house of the writer Mario Praz in Rome.

Keywords: home, place, philosophy of design

Contact: Zakład Kulturoznawstwa, Instytut Historii, Kolegium Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Rzeszowski, al. Rejtana 16c, 35-959 Rzeszów, Poland
E-mail: nowwit@interia.pl
ORCID: 0000-0002-3799-1851

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 96-117
DOI 10.12887/34-2021-4-136-07

Jarosław KRAJKA

TEACHERS AND ENGLISHES
Using Do-it-yourself Concordancing to Raise Teachers' Awareness of Linguistic Diversity

When teachers undertake reflection on their own practice, they think of themselves as explorers, researchers, ethnographers and reflective practitioners. They experiment with students themselves, viewing them in the context of their families and neighborhoods, and the ever wider circles embracing larger and larger communities. The classroom is a natural research site, as teachers regularly implement pedagogical innovation through multiple data collection techniques: observations, field notes, collected samples, and informal interviews with students in order to inform their decisions about curriculum implementation.

Teachers' language awareness is regarded as a necessary component of successful language teaching. Numerous studies have been conducted in the field of teacher research, focusing mainly on how language instructors experiment with their methodologies, and on how they vary methods, activities or techniques to respond to the needs of learners. The proponents of action research regard language teachers to be experimenters and reflective practitioners, encouraging them to plan and implement small-scale research to improve their pedagogical practices. However, much less attention has been devoted to encouraging teachers to reflect on the very nature of the language to be taught and on how it changes according to the specific needs of learners, in order to gain greater awareness of non-standard varieties of English and skillfully expose students to them.

With most interactions in English nowadays happening online between non-natives in professional settings, the concept of standard English is no longer as firmly established as it used to be. On the contrary, since learners are more than likely to encounter non-standard Englishes (either geographical, professional or social varieties), they need to become aware of how the English language changes across the world so that they might develop attitudes of tolerance towards, sensitivity to, and appreciation of other cultures and accents.

The purpose of the paper is to report upon a study building prospective teachers' awareness of the diversity of English necessary to respond to the specific needs of learners. A case study described in the paper aimed at introducing student teachers to New Englishes, through an overview of theoretical concepts, exposure to existing corpora, and finally, to involvement in do-it-yourself concordancing. The paper aimed at checking how feasible for raising learners' awareness of New

Englishes two selected instructional methods proved to be: (1) mini-corpus self-compilation and (2) New Englishes lesson plan development.

LITERATURE REVIEW

WORLD ENGLISHES IN THE MODERN PHILOLOGY CURRICULUM

English has become increasingly used for communication as an international Lingua Franca (EILF) between non-native speakers who do not share a first language, as well as with native speakers. The extent to which non-native speaker teachers are identified with the target culture varies, depending on their linguistic and non-linguistic experiences, levels of education, social backgrounds, and the like. At the same time, the linguistic characteristics and associated communication strategies used in Lingua Franca contexts will surely differ from native speaker norms. Especially non-native teachers might be confused about what the norm for language teaching at which they are targeting should actually be. The well-established assumption that Received Pronunciation or Standard American English are the 'natural' varieties for English language teachers and learners to focus upon has been firmly established throughout course books and teacher education establishments. However, it might be questioned by increased exposure to World Englishes,[1] diverse individual linguistic experiences, and personal needs for language use students more and more often bring to the language classroom. Aya Matsuda shows quite sharply that the prevailing pattern for language use in course books is that of Inner Circle (traditionally, native speaker) users, as well as between native speakers and non-native speakers[2]. However, even though interactions between non-native speakers account for a greater majority of language use,[3] they are given too little attention in language teaching materials. As Rachel Lindner advocates, in traditional view language teaching was about the transfer of a particular (standard British English) language variety from the inner circle to the expanding circle of an EFL country such as Germany or Poland.[4]

---

[1] See Braj K a c h r u, *The Other Tongue—English Across Cultures* (Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1982).

[2] See Aya M a t s u d a, "Representation of Users and Uses of English in Beginning Japanese EFL Textbooks," *JALT Journal* 24, no. 2 (2002): 182–201.

[3] See David C r y s t a l, *English as a Global Language* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 69.

[4] See Rachel L i n d n e r, "Introducing a Micro-skills Approach to Intercultural Learning to an English for Specific Purposes Course for Students of Sociology," *Scripta Manent* 5, nos. 1–2 (2010), http://www.sdutsj.edus.si/ScriptaManent/2010_5_1,2/lindner.html.

When reflecting upon characteristics of communication in English in the contemporary world, Sandra L. McKay evokes the concept of English as an International Lingua Franca and gives its major characteristics as follows:

(1) EILF is used for global communication between countries and also for wider communication within multilingual societies;

(2) as EILF functions as an international means of communication, it has lost its ethnicity, thus, it does not belong to the countries where it is used as the native language;

(3) consequently, EILF is used by people representing different cultural backgrounds;

(4) EILF is connected with the culture of the country of its users;

(5) one of the main functions of EILF is to make its users able to present the ideas connected with their culture to other people.[5]

In the process of EILF teaching and learning, the English language is becoming a more neutral system of communication, while its users represent multicultural identities[6]. However, this does not mean that communicative competence, as determined by internal rules of each language, is separated from a given culture and a given language. Developing one's communicative competence in reference to British English or American English standards can be more difficult and will not be sufficient in the current linguistic landscape. This is due to the fact that the system of EILF is connected with many cultures.

Rather than dealing with the way the English language should be reduced to fit the role of the lingua franca (Jenkins' reduced code[7]), Hall recommends looking for ways to encompass both local language ecology and the target language environment in the language teaching program.[8] One can conclude that language teachers need to be trained in terms of attitudes (appreciating the diversity of the varieties of English, bringing relevance to the local linguistic ecology), skills (exemplifying non-native speaker interactions, carefully selecting examples of non-standard Englishes for in-class use), and the knowledge about the highly complicated linguistic landscape of today brought about by developments in the modern world. On the linguistic level, however, this is the matter of decision as to the extent to which the teacher should follow

[5] See Sandra L. M c K a y, "English as an International Lingua Franca Pedagogy," in *Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning*, ed. Eli Hinkel (New York and London: Routledge, 2002), 122–39.

[6] See Barbara S e i d l h o f e r, "Conceptualising 'English' for a Multilingual Europe," in *English in Europe Today: Sociocultural and Educational Perspectives*, ed. Annick de Houwer and Antje Wilton (Amsterdam: John Benjamins, 2000), 134.

[7] See Jennifer J e n k i n s, *The Phonology of English as an International Language* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 124.

[8] See Graham H a l l, *Exploring English Language Teaching—Language in Action* (London: Routledge, 2011), 197.

the traditional monocentric view, with the British English variety exclusively used in the language classroom, or encompass the pluricentric approach, with diverse Englishes reconciled mainly in the receptive skills instruction, while maintaining the established standard of English for production, error correction, and assessment.

Both teachers' knowledge of the place and role of English as an international language and their skills of including the diversity of Englishes in foreign language education require training. Unfortunately, teacher training programs only rarely encompass investigation of the linguistic character of New Englishes and building skills of organizing and delivering culturally-sensitive language pedagogy. Hence, attempts to do that are worth investigating and drawing conclusions from.

LANGUAGE TEACHERS AS RESEARCHERS OF WORLD ENGLISHES

The contemporary EFL classroom assumes the language teacher performs a multitude of roles.[9] At different moments of instruction, they adopt different roles, at some moments strengthening while at others loosening control over learners and allowing them greater or lesser autonomy, as needed. The most crucial roles given the nature of foreign language teaching are those of: manager, organizer, evaluator, facilitator, controller, prompter, assessor, stimulator, source of language input, tutor, resource/teaching aid, performer, language model, observer, expert, and researcher. Such roles are adopted and changed, in accordance with the pedagogical purposes, learners' needs, lesson topics but also cultural contexts in which the teaching/learning process is taking place. Out of this plethora of roles, the ones of reflective practitioner and expert/researcher are of particular interest to the current study.

The role of reflective practitioner[10] presupposes awareness of and ability to choose the most suitable instructional style, critical observation of classroom incidents, and proposing remedial action.[11] This is similar to the role of teacher

[9] See Jeremy H a r m e r, *The Practice of English Language Teaching* (Harlow: Longman, 2001), 57–67; Hanna K o m o r o w s k a and Jarosław K r a j k a, *The Culture of Language Education* (Berlin: Peter Lang, 2020), 188–90; Elżbieta Z a w a d z k a, *Nauczyciele języków obcych w dobie przemian* (Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2004), chapters 4–9.

[10] See Marion W i l l i a m s and Robert L. B u r d e n, *Psychology for Language Teachers: A Social Constructivist Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 53–55.

[11] See Maria W y s o c k a, "Teaching English as an International Language: Problems and Research Questions," in *Psycholinguistic and Sociolinguistic Perspectives on Second Language Learning and Teaching*, ed. Krystyna Drożdział-Szelest and Mirosław Pawlak (Berlin and Heidelberg: Springer, 2013), 41–55.

as researcher, which, according to Franciszek Grucza,[12] might involve both executing empirical research in the classroom according to all rigors of particular methods and exhibiting the skills of independent thinking, critical evaluation of theoretical frameworks, seeking own solutions to practical problems and preparing learners for independent intellectual activity.

When teachers undertake reflection on their own practice, they think of themselves as explorers, researchers, ethnographers and reflective practitioners.[13] They experiment with students themselves, viewing them in the context of their families and neighborhoods, and the ever wider circles embracing larger and larger communities.[14] The classroom is a natural research site, as teachers regularly implement pedagogical innovation through multiple data collection techniques: observations, field notes, collected samples, and informal interviews with students in order to inform their decisions about curriculum implementation. As Marilyn Cochran-Smith and Susan L. Lytle state, teachers become empowered through engaging and being engaged in research.[15] Such inquiry can be viewed as knowledge-based, outcome-centered, and resulting in learning opportunities for students. Teacher research also allows educators to contribute to construction of local and public knowledge through ongoing learning,[16] emerging from their own curiosity and reflective inquiry on their individual practices.[17] Teacher research has been defined as "systematic self-study by teachers (individually or collaboratively) which seeks to achieve real-world impact of some kind and is made public."[18] It may include different approaches, such as action research,[19]

---

[12] See Franciszek G r u c z a, "O potrzebie tworzenia naukowych podstaw kształcenia nauczycieli języków obcych i tłumaczy (zamiast wstępu)," in *Przyczynki do teorii i metodyki kształcenia nauczycieli języków obcych i tłumaczy w perspektywie wspólnej Europy*, ed. Franciszek Grucza (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1993), 5–10.

[13] See Donald A. S c h ö n, *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action* (New York: Basic Books, 1983).

[14] See W. A y e r s, *To Teach: The Journey of a Teacher* (New York: Teachers College Press, 2010).

[15] See Marilyn C o c h r a n - S m i t h and Susan L. L y t l e, *Inside/Outside: Teacher Research and Knowledge* (New York: Teachers College Press, 1993), 43.

[16] See Marilyn C o c h r a n - S m i t h, "Constructing Outcomes in Teacher Education: Policy, Practice, and Pitfalls," *Educational Policy Analysis Archives* 9, no. 11 (2001): 1–56, https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/340.

[17] See Thomas S. C. F a r r e l l, *Research on Reflective Practice in TESOL* (New York and Abingdon: Routledge, 2018); Steve M a n n and Steve W a l s h, *Reflective Practice in English Language Teaching: Research-based Principles and Practices* (New York and Abingdon: Routledge, 2017).

[18] Simon B o r g and Hugo Santiago S a n c h e z. "Key Issues in Doing and Supporting Language Teacher Research," in *International Perspectives on Teacher Research*, ed. Simon Borg and Hugo Santiago Sanchez (Basingstoke: Palgrave, 2015), 1.

[19] See Dario Luis B a n e g a s and Luis S. V i l l a c a ñ a s de C a s t r o, "Action Research," in *Routledge Handbook of English Language Teacher Education*, ed. Steve Walsh and Steve Mann (London and New York: Routledge, 2019), 570–82; Simon B o r g, *Teacher Research in Language*

exploratory practice,[20] exploratory action research,[21] self-study, lesson study, design-based research, and scholarship of teaching and learning.[22]

However, for teachers to become researchers is a challenging process—they need to become critical consumers of target language and culture, learning to understand and blend quantitative and qualitative approaches.[23] Moreover, they need to develop the ability to understand and interpret the existing situation, set up and conduct their own investigations, as well as apply their research knowledge to the daily practices and routines of the classroom.[24] Sometimes they face up to a professional culture that might not value teacher research[25] and might appreciate immediate, unreflective and routine action much more. According to Sue Nair,[26] when they feel helpless and unable to change the system, they may become reluctant to be involved in research.

Research into the nature of the language to be taught is possible thanks to the use of corpus-based procedures. There are numerous studies in the field of Data-Driven Learning, reporting upon the viability of corpus-based procedures in foreign language instruction. These range from the use of small corpora tailored to students' needs[27] to promoting large corpus concordancing[28], as well

---

Teaching: A Critical Analysis (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Anne B u r n s, *Doing Action Research in English Language Teaching: A Guide for Practitioners* (New York: Routledge, 2010); Donald F r e e m a n, *Doing Teacher Research* (Boston: Heinle and Heinle, 1998).

[20] See Judith H a n k s, "Integrating Research and Pedagogy: An Exploratory Practice Approach," *System* 68 (2017): 38–49; Judith H a n k s, *Exploratory Practice in Language Teaching: Puzzling about Principles and Practices* (Basingstoke: Palgrave, 2017).

[21] See Richard S m i t h and Paula R e b o l l e d o, *A Handbook for Exploratory Action Research* (London: British Council, 2018); Richard S m i t h, "Exploratory Action Research: Why, What, and Where From?" in *Teacher-researchers in Action*, ed. Kennan Dikilitas, Richard Smith, and Wayne Trotman (Faversham: IATEFL, 2017), 37–45.

[22] See Wilfried A d m i r a a l, Ben S m i t, and Rosanne Z w a r t, "Models and Design Principles for Teacher Research," *IB Journal of Teaching Practice* 2, no. 1 (2014): 1–7.

[23] See Moira A. F a l l o n and Dixie D. M a s s e y, "Strategies for Dealing with Other Research Issues," in *Handbook of Teacher Research*, ed. Cynthia A. Lassonde and Susan E. Israel (Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 2008), 112–22.

[24] See Dixie D. M a s s e y, Melissa A l l r e d, Penny B a b e r, Jackie L o w e, Allison O r m o n d, and Jennifer W e a t h e r l y, "Teacher Research: Who Is It For and What Is the Point?" *Journal of Curriculum and Instruction* 3, no. 2 (2009): 47–61.

[25] See Margaret K i t c h e n and Maree J e u r i s s e n, "Teacher Research as TESOL Professional Development: A Case Study," *New Zealand Journal of Teachers' Work* 3, no. 1 (2006): 33–41.

[26] See Sue N a i r, "Teachers as Researchers: Researchers as Teachers? Towards Successful Educational Research," *Malaysian Journal of Educators and Education* 22 (2007): 25–44.

[27] See Guy A s t o n, "Small and Large Corpora in Language Learning," in *PALC '97 Proceedings: The First International Conference; Practical Applications in Language Corpora (1997), University of Łódź, Poland*, ed. John Melia and Barbara Lewandowska-Tomaszczyk (Łódź: Łódź University Press, 1997), 51–62.

[28] See Susan B e r n a r d i n i, "Systematising Serendipity: Proposals for Concordancing Large Corpora with Language Learners," in *Rethinking Language Pedagogy from a Corpus Perspec-*

as improving writing performance at lower[29] and advanced levels[30], grammar presentation,[31] and inferring rules.[32] Many studies, quite naturally, are found in the area of vocabulary acquisition[33] and teaching foreign language reading.[34] Researchers have reported that there exists a relation between the effectiveness of corpus-consultation procedures and strategy training,[35] which justifies conscious and gradual introduction of concordancing in the classroom. A new area of classroom application of corpus linguistics investigated recently is assisting text comprehension through concordance-based glosses.[36]

Previous studies showed the applicability of corpus-based learning tasks for building language awareness and pedagogical literacy of future teachers.[37] However, a new perspective that becomes useful when thinking about raising student teachers' awareness of New Englishes as promoted in the present paper is that of mini-corpus self-compilation[38] and authored materials development.

---

tive, ed. Lou Burnard and Tony McEnery (Frankfurt: Peter Lang, 2000), 225–34; Gilles-Maurice d e S c h r y v e r, "Web for/as Corpus: A Perspective for the African Languages," *Nordic Journal of African Studies* 11, no. 2 (2002): 266–82.

[29] See Delian G a s k e l l and Thomas C o b b, "Can Learners Use Concordance Feedback for Writing Errors?" *System* 32, no. 3 (2004): 301–19; Hyunsook Y o o n and Alan H i r v e l a, "ESL Student Attitudes Towards Corpus Use in L2 Writing," *Journal of Second Language Writing* 13 (2004): 257–83.

[30] See Angela C h a m b e r s and Ide O'S u l l i v a n, "Corpus Consultation and Advanced Learners' Writing Skills in French," *ReCALL* 16, no. 1 (2004): 158–72.

[31] See Gregory H a d l e y, "Sensing the Winds of Change: An Introduction to Data-Driven Learning," *RELC Journal* 33, no. 2 (2002): 99–124.

[32] See Elke S t. J o h n, "A Case for Using a Parallel Corpus and Concordancer for Beginners of a Foreign Language," *Language Learning & Technology* 5, no. 3 (2001): 185–203.

[33] See Thomas C o b b, "Is There Any Measurable Learning from Hands-on Concordancing?" *System* 25 (1997): 301–15; Thomas C o b b, "Breadth and Depth of Lexical Acquisition with Hands-on Concordancing," *Computer Assisted Language Learning* 12, no. 4 (1998): 345–60.

[34] See Thomas C o b b, Chris G r e a v e s, and Marlise H o r s t, "Can the Rate of Lexical Acquisition from Reading Be Increased? An Experiment in Reading French with a Suite of On-line Resources," in *Regards sur la didactique des langues secondes*, ed. Patricia Mary Raymond and Claudette Cornaire (Montréal: Éditions Logiques, 2001), 133–53.

[35] See Angela C h a m b e r s, "Integrating Corpus Consultation Procedures in Language Studies," *Language Learning & Technology* 9, no. 2 (2005): 111–25; Claire K e n n e d y and Tiziana M i c e l i, "An Evaluation of Intermediate Students' Approaches to Corpus Investigation," *Language Learning & Technology* 5, no. 3 (2001): 77–90.

[36] See Hansol L e e, Mark W a r s c h a u e r, and Jang Ho L e e, "The Effects of Concordance-based Electronic Glosses on L2 Vocabulary Learning," *Language Learning & Technology* 21, no. 2 (2017): 32–51.

[37] See Sanja M a r i n o v, "Training ESP Students in Corpus Use—Challenges of Using Corpus-based Exercises with Students of Non-philological Studies," *Teaching English with Technology* 13, no. 4 (2013): 49–76.

[38] See David L e e and John S w a l e s, "A Corpus-based EAP Course for NNS Doctoral Students: Moving from Available Specialized Corpora to Self-compiled Corpora, *English for Specific Purposes* 25 (2006): 56–75; Jang Ho L e e, Hansol L e e, and Cetin S e r t, "A Corpus Approach for

Self-made corpus compilation, also known as DIY concordancing or do-it-yourself corpora, has been selected in the current study as the instructional framework to examine to what extent prospective language teachers' awareness can be stimulated once they begin to compile their own text collections, observe the linguistic character of World Englishes, and draw conclusions to expand their learners' sensitivity to and appreciation of diversity of accents and cultures in the contemporary world. Thus, it will be interesting to see how independent preparation of self-compiled corpora and New Englishes materials development will lead not only to increased teachers' awareness, but also to a developed sense of the teacher's self.[39]

METHODOLOGY

AIM OF THE RESEARCH

The purpose of the study was to examine the process of raising the awareness of linguistic diversity in prospective teachers through their involvement in two separate activities: mini-corpus self-compilation and authored lesson plan development. Both World Englishes and Data-Driven Learning are rarely used in the language teacher education programs (as opposed to lesson plan writing), hence, it was interesting to investigate how useful the procedure of awareness raising could be through exposure to World Englishes in ready-made tools followed by active corpus building. Another important aim of the study was to see how effective the designed training procedure of corpus self-compilation actually was, starting from putting teachers in the role of students (taking corpus-based tasks as learners), through their gradual gaining autonomy in the role of teachers (analyzing ready-made corpus-based language activities) to that of language researchers (compiling their own text collections and analyzing them to draw results based on keyword frequency, word cooccurrences, co-text and context).

Autonomous Teachers and Learners: Implementing an On-line Concordancer on Teachers' Laptops," *Language Learning & Technology* 19, no. 2 (2015): 1–15; Agnieszka L e ń k o - S z y m a ń s k a, "Training Teachers in Data-Driven Learning: Tackling the Challenge," *Language Learning & Technology* 21, no. 3 (2017): 217–41.

[39] See Brian T o m l i n s o n, "Developing Materials to Develop Yourself," *Humanising Language Teaching* 5, no. 4, (2003), http://old.hltmag.co.uk/jul03/index.htm; Brian T o m l i n s o n, "Materials Development for Language Learning and Teaching," *Language Teaching* 45, no. 2 (2012): 143–79.

PARTICIPANTS AND THE RESEARCH CONTEXT

The study was conducted in the 2020/2021 academic year in the TEFL graduate MA program at The University of Social Sciences and Humanities in Warsaw, a middle-sized private university in Poland. The reason why the study was conducted at that university was the orientation of the teacher training module at the international students participating in it. Since around one third of the trainees in the TEFL MA program at the University were from abroad (from multiple countries, different in different years, such as Ukraine, Belarus, Georgia, Armenia, Turkey, Canada, the USA, Vietnam or Sri Lanka), it was more than justified to direct the EFL teacher preparation classes at a global perspective of the English language and the methods used to teach and assess it.

The twenty participants were selected on a convenience sampling basis, they were the students in the obligatory class "Teaching English as an International Language" (henceforth referred to as TEIL), which was part of a regular MA program leading to full teaching qualifications. The students were taking the TEIL class in the extramural and online modes (due to the COVID-19 lockdown). The syllabus of the course was focused on problems of World Englishes, English as a Lingua Franca, English as an International Language, Business English as a Lingua Franca, and English as a global language from two perspectives: linguistic and pedagogical. The former assumed studying linguistic characteristics of multiple Englishes both through theoretical studies and through practical investigations of text samples. The latter, on the other hand, was aimed at equipping student teachers with the skills of differentiating language instruction and adapting methodology to the cultural requirements of specific learners, with their cultures of learning in mind.

Due to this double focus of the TEIL course, it was more than justified to introduce Data-Driven Learning and do-it-yourself-concordancing within an instructional approach, making it possible to achieve the double aim: on the one hand, increase student teachers' awareness of the diversity of Englishes in its various forms and, on the other, to build a non-native student teachers' independence in retrieving texts and building text collections focused on specific themes, geographical variants, sociolects (language variants used by particular social classes) or professiolects (languages typical of given professions).

Specifically, the Teaching English as an International Language course was aimed at equipping prospective teachers with the knowledge and skills necessary to teach English in the currently changing reality of New Englishes, World Englishes, English as a Lingua Franca (EFL), English as an International Language (EIL) and Business English as a Lingua Franca (BELF) contexts. The syllabus of the class can be seen in Table 1 below.

Table 1. Teaching English as an International Language course syllabus

Topics	Knowledge	Skills	Attitudes
Sociocultural context of foreign language acquisition	Concepts of English as an International Language, Teaching English as an International Language, English as a Lingua Franca, English as an International Lingua Franca	Adapting materials	Openness
English as a global language		Differentiating instruction	Tolerance
Changing English, World Englishes, regional varieties		Evaluating course books for culture-sensitive or culture-insensitive activitie	Respect for linguistic and cultural diversity
Diverse contexts for ELT – status of English in different countries	Characteristics of Lingua Franca Core	Developing materials	Promotion of multiculturalism and plurilingualism
EIL language teacher: skills, competences, training, materials	The linguistic character of World Englishes	Assessing learners	Sensitivity to contextual factors influencing teaching
ELF and culture	Characteristics of diverse regional varieties of English (New Englishes)	Investigating the status of English in selected countries	
Incorporating World Englishes and culture in curriculum design and lesson planning	Kachru's circles		
Materials and aids in ELF and TEIL	Norms and standards for language teaching in the pluricentric approach to English		
Student presentations			

The training module comprised four classes spread over the period of two months, which aimed at: gaining knowledge of what corpora and concordancing are, learning how to use ready-made corpus tools for researching language, assisting teaching of vocabulary and grammar and supplementing one's own language learning (class 1); using corpora in the language learn-

ing process, executing language learning tasks based on corpus data, e.g., error correction, matching, gap-fill, text comparison (class 2); operating two selected corpus compilation tools (TextSTAT and AntConc), retrieving texts, compiling texts into text collections, using TextSTAT/AntConc software tools to investigate linguistic aspects of the corpus (class 3); presentation of student projects, instructor and peer feedback, reflection on the learning experience (class 4).

The training module was preceded with a set of classes of theoretical and practical nature devoted to defining and characterizing EIL, ELF, BELF, Circles of English; studying the changing nature of English in the contemporary world; linguistic character of New Englishes; native vs. non-native teachers in the EIL classroom as well as the role of culture in the EIL instruction.

The nature of the study, the benefits of acquiring the skills of corpus compilation, and the requirements of the final tasks were explained to the participants. As the DDL procedures were made the foundation of the course, the participants could not withdraw from the study, however, they could choose their final assignment, i.e., either author New Englishes lesson plans or analyze selected course books for linguistic and cultural content. At the same time, the do-it-yourself corpus compilation was prepared in pairs, which eased the burden on the student teachers.

DESIGN AND PROCEDURE

Participants in the study produced mini-corpora and authored lesson plans highlighting the changing shape of English so as to meet the requirements of the course. The specific task the student teachers faced was to get into pairs, choose a common topic to study, collect texts, evaluate their suitability for the particular topic, use the TextSTAT concordancer to investigate the linguistic characteristics of the selected domain, and draw conclusions about the selected language domain.

For the present paper, their reports on the process, with a reflection on the corpora created, the hypotheses put forward, and the conclusions reached were taken under scrutiny. Apart from the participants' reports on the above-mentioned issues, an online questionnaire was applied to explore their attitudes towards the instructional procedure applied in the study and the possibility of using self-made corpus compilation in raising teachers' awareness of the diversity of English nowadays. Additionally, interesting supplementary findings can be drawn from an analysis of the lesson plans developed by the partici pants.

RESULTS AND FINDINGS

As regards the applicability of Data-Driven Learning and do-it-yourself corpus compilation in the teacher training process, the participants were generally (almost two-thirds of them) in favor of, with 12.5% against the idea, and 25% not sure about it. The reason why some participants (around one-third of them) were not convinced of the benefits of adding the skills of World Englishes corpus compilation to their technopedagogical literacy was, most probably, their limited competence in corpus linguistics, as well as the fact that they found it difficult to formulate their own hypotheses and queries. This was evidenced in some comments expressed in participants' learning diaries: "To my mind, it is a useful tool in collecting texts, verifying particular words or frequency of these words, so I think the application of corpus linguistics and Data-Driven Learning favors dealing with the second language"; "I think it's interesting to find out more about corpus-based teaching, but in Polish schools it would be very difficult to apply such knowledge in practice"; "I've honestly found it very difficult in the beginning and wasn't sure what was expected of me, but when I was working on my own corpus, it turned out to be a lot of fun. I would definitely prefer to have a separate class on it instead of it being part of a bigger course. The knowledge gained will be definitely beneficial to my future teaching"; "As an English teacher (language investigator) and a learner, I can use it for learning as well as teaching purposes"; "It should be part of teacher training because it raises language awareness. It is a chance to get inspired and create useful materials."

Only one overtly negative comment ("I do not how I can apply this knowledge in my teaching practice") appeared, in contrast to an overwhelming number of positive responses and remarks. This seems to indicate the perceived usefulness of do-it-yourself corpus compilation in future learners' World Englishes awareness raising. However, at the same time, the participants saw conceptual difficulties and problems that are likely to be encountered when exposing learners to World Englishes texts. While clearly developing tolerance for the diversity of language, such procedures will also disrupt learners' established language standard, which was also (explicitly and implicitly) perceived as a viable danger, as evidenced in teacher reports.

The post-study questionnaire did not show the technical aspects of the corpus compilation process to cause any greater trouble to teacher trainees. On the contrary, only a small number of participants (12.5%) reported that (despite intensive training, as described above) they could neither find relevant texts for their investigation purposes nor load them into their own corpora. The overwhelming majority (almost 90%) reported acquiring the skills of using different online lexical tools, knowledge of what a corpus and a concordancer are, looking up words in a ready-made corpus, and loading texts into their own corpora. Also finding relevant texts

for inclusion in one's personal World Englishes compilation was reported as very easy, or relatively easy, by an overwhelming number of participants. The computer procedures, i.e., finding corpora online, making simple queries, finding texts of interest, and preparing and uploading texts, did not cause any problems for half of the participants, while the other half opted for "I managed somehow." Thus, the training program did contribute, at least partially, to building their technical literacy. On the other hand, evaluation of the sources in terms of authority, relevance, representativeness, range, and currency was more troublesome for the trainees. The most crucial weakness of such an individual research compilation, though, turns out to be insufficient linguistic independence, putting teachers in the role of consumers rather than makers, which is one of the skills in the technopedagogical literacy of today.[40] Thus the issue of autonomy building procedures should be given greater significance in teacher competence requirements published by the Polish Ministry of Education and Science, as well as in the resultant teacher training programs offered by universities.

The second instructional solution employed in the current study, i.e., authoring a lesson plan, proved to be even more effective in the development of learners' attitudes of openness to diversity of Englishes, broadening their knowledge of how (native, bilingual, and non-native) users from different circles of English differ, and how appreciation is needed for English language usage, no matter what context or background the speakers come from. As was expected, due to their much greater familiarity with the technical aspects of lesson plan writing, the participants found it much easier and more convincing to produce authored lesson plans exposing learners to the selected non-standard variety of English. The designed usage of New Englishes materials was almost exclusively limited to receptive activities, which was in line with the methodological assumptions of teaching with World Englishes input, as explained in class before. The participants were very clear that while greater linguistic variety is acceptable in receptive activities, productive skills need to evoke the established standard that the student teachers are accustomed to or have established for themselves. The activities concerned reading/listening for gist and details, pre-reading/listening discussion tasks based on visual input from the selected English-speaking country or (also printed/subtitled) song/video completion tasks. The procedures of both materials selection and lesson

[40] See Carol A. C h a p e l l e, and Volker H e g e l h e i m e r, "The Language Teacher in the 21st Century." In *New Perspectives on CALL for Second Language Classrooms*, ed. Sandra Fotos and Charles M. Browne (Mahwah, New Jersey, and London: Routledge, 2004), 299–316; Joy Lynn E g b e r t and Seyed Abdollah S h a h r o k n i, "Balancing Old and New: Integrating Competency-based Learning into CALL Teacher Education," *The JALTCALL Journal* 15, no. 1 (2019): 3–18.; Robert G o d w i n - J o n e s, "The Evolving Roles of Language Teachers: Trained Coders, Local Researchers, Global Citizens," *Language Learning & Technology* 19, no. 1 (2015): 10–22.

plan development had been practiced a number of times at different stages of the teacher training program, hence, lesson plan writing and materials development did not cause major problems to the participants.

FINAL CONCLUSIONS AND LIMITATIONS OF THE PRESENT STUDY

Quite understandably, since only a small sample of student teachers was reached for the study through convenience sampling (due to a small number of English language teacher trainees at that particular university) and only qualitative and impressionistic data were collected, the methodology used lacked necessary rigor to ensure wider generalizability of study results. This was the reason why it was not possible to apply statistical processing and achieve a stronger generalization. In the future, experimental studies with random assignment of participants, experimental and control groups, and normal distribution would enable investigating whether the innovative instructional procedure does have a statistically significant effect on teacher language awareness. However, for the assigned purpose, namely reflection on the potential of two selected instructional procedures related to World Englishes (self-corpus compilation and New Englishes materials development) for raising teachers' language awareness, the study design, the sampling method, and the procedures seemed sufficient.

The results of the study show that while Data-Driven Learning opens interesting opportunities for raising teachers' awareness of World Englishes (either in ready-made or custom-prepared resources), its procedures (especially hypothesis posing and verification based on language data) are rather too demanding cognitively for teachers to be confidently used by them in the language classroom. On the other hand, awareness of World Englishes, of English as a lingua franca, and of non-native interactions prevailing over native speaker ones can (and should) be transferred to learners via designing teaching materials and preparing lesson plans.

Appendix. Online questionnaire investigating student teachers' perceptions of Data-Driven Learning in teacher training

The aim of the questionnaire is to investigate how student teachers subjected to Data-Driven Learning instruction in their Teaching English as an International Language course perceive the concept of corpus-based learning, what possible advantages and problems in its application they perceive, how useful the proposed procedures may be for their learning, teaching or translating, how effective the training program actually is. The survey is anonymous, its results are going to be used only for the purposes of wri-

ting a research paper and improving the future offerings of the Teaching EIL course, the data will not be quoted in such a way that would bring any harm to the respondents. We would kindly ask you to help us improve the quality of University teacher training and foreign language teaching by giving honest answers. Should you have any questions, do not hesitate to contact the researcher at jarek.krajka@gmail.com (Jarosław Krajka). Thank you for your cooperation!

MA topic area*
English linguistics
English language teaching
Literary studies
Culture studies
Translation studies
Others:

Experience with corpus tools BEFORE the program. Mark how true the following sentences were about you BEFORE the corpus-based teaching module.*

	Very true	Rather true	I don't know	Not true
I could use different online dictionaries				
I could use Glosbe or Reverso-context				
I knew what a corpus is				
I knew what a concordancer is				
I could name at least one corpus				

Experience with corpus tools AFTER the program – Mark how true the following sentences are about you AFTER the corpus-based teaching module.*

	Very true	Rather true	I don't know	Not true
I can use different online dictionaries				
I can use Glosbe or Reverso-context				
I know what a corpus is				
I know what a concordancer is				
I can name at least one corpus				
I can look up selected words in a corpus				
I can find relevant texts for my own corpus				
I can load my own texts to my own corpus				

How sufficient do you find the corpus-based training you received in terms of the following factors? Mark one of the options.*

	Just enough	Could get some more	I am not sure	Was rather insufficient	Was of no use at all
The time devoted to corpus-based training					
The activities and forms of work during corpus-based training					
The software (TextSTAT, AntConc, Compleat Lexical Tutor)					
The examples and sample text collections					
The support materials (tutorials and videos)					

How easy or difficult did you find the following operations? Mark one of the options.*

	I found it no problem at all	I managed somehow this is	I do not know what	I had quite a lot of problems	I did not even try
Finding corpora online					
Making simple queries (1-2 words) in online corpora					
Using wildcards in corpus queries					
Using Part-of-Speech tags in Corpus queries					
Finding texts of interest for my own corpus					
Preparing and uploading texts to TextStat or AntConc					
Making hypotheses for verification in my own corpus					
Reaching conclusions based on data retrieved from my corpus					

Should corpus linguistics and Data-Driven Learning be a part of teacher training?

Yes
No
I am not sure

Corpus-based teaching in your practice. How likely is it that you will use corpus linguistics and Data-Driven Learning procedures in the future?*

	Very likely	Could be the case	I am not sure	I don't think so	I see absolutely no reason to do that
As an advanced learner of English					
As a teacher of English					
As a specialist using English in my job	.				
As a translator or interpreter	.				

That is the end of the survey. Thank you for your cooperation. We hope thanks to the survey we will be able to help you spread innovative teaching. Good luck!

BIBLIOGRAPHY / BIBLIOGRAFIA

Admiraal, Wilfried, Ben Smit, and Rosanne Zwart. "Models and Design Principles for Teacher Research." *IB Journal of Teaching Practice* 2, no. 1 (2014): 1–7.

Aston, Guy. "Small and Large Corpora in Language Learning." In *PALC '97 Proceedings: The First International Conference; Practical Applications in Language Corpora (1997), University of Łódź, Poland*. Edited by John Melia and Barbara Lewandowska-Tomaszczyk. Łódź: Łódź University Press, 1997.

Ayers, William. *To Teach: The Journey of a Teacher*. New York: Teachers College Press, 2010.

Banegas, Dario Luis, and Luis S. Villacañas de Castro. "Action Research." In *Routledge Handbook of English Language Teacher Education*. Edited by Steve Walsh and Steve Mann. London and New York: Routledge, 2019.

Bernardini, Susan. "Systematising Serendipity: Proposals for Concordancing Large Corpora with Language Learners." In *Rethinking Language Pedagogy from a Corpus Perspective*. Edited by Lou Burnard and Tony McEnery. Frankfurt: Peter Lang, 2000.

Borg, Simon. *Teacher Research in Language Teaching: A Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Borg, Simon, and Hugo Santiago Sanchez. "Key Issues in Doing and Supporting Language Teacher Research." In *International Perspectives on Teacher Re-*

search. Edited by Simon Borg and Hugo Santiago Sanchez. Basingstoke: Palgrave, 2015.

Burns, Anne. *Doing Action Research in English Language Teaching: A Guide for Practitioners*. New York: Routledge, 2010.

Chambers, Angela. "Integrating Corpus Consultation Procedures in Language Studies." *Language Learning & Technology* 9, no. 2 (2005): 111–25.

Chambers, Angela, and Ide O'Sullivan. "Corpus Consultation and Advanced Learners' Writing Skills in French." *ReCALL* 16, no. 1 (2004): 158–72.

Chapelle, Carol A., and Volker Hegelheimer. "The Language Teacher in the 21st Century." In *New Perspectives on CALL for Second Language Classrooms*. Edited by Sandra Fotos and Charles M. Browne. Mahwah, New Jersey, and London: Routledge, 2004.

Cobb, Thomas. "Breadth and Depth of Lexical Acquisition with Hands-on Concordancing. *Computer Assisted Language Learning* 12, no. 4 (1998): 345–60.

———. "Is There Any Measurable Learning from Hands-on Concordancing?" *System* 25 (1997): 301–15.

Cobb, Thomas, Chris Greaves, and Marlise Horst. "Can the Rate of Lexical Acquisition from Reading be Increased? An Experiment in Reading French with a Suite of On-line resources." In *Regards sur la didactique des langues secondes*. Edited by Patricia Mary Raymond and Claudette Cornaire. Montréal: Éditions Logiques, 2001.

Cochran-Smith, Marilyn. "Constructing Outcomes in Teacher Education: Policy, Practice, and Pitfalls." *Educational Policy Analysis Archives* 9, no. 11 (2001): 1–56. https://epaa.asu.edu/index.php/epaa/article/view/340.

Cochran-Smith, Marilyn, and Susan L. Lytle. *Inside/Outside: Teacher Research and Knowledge*. New York: Teachers College Press, 1993.

Crystal, David. *English as a Global Language*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Egbert, Joy Lynn, and Seyed Abdollah Shahrokni. "Balancing Old and New: Integrating Competency-based Learning into CALL Teacher Education." *The JALTCALL Journal* 15, no. 1 (2019): 3–18.

Fallon, Moira A., and Dixie D. Massey. "Strategies for Dealing with Other Research Issues." In *Handbook of Teacher Research*. Edited by Cynthia A. Lassonde and Susan E. Israel. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 2008.

Farrell, Thomas S. C. *Research on Reflective Practice in TESOL*. New York and Abingdon: Routledge, 2018.

Freeman, Donald. *Doing Teacher Research*. Boston: Heinle and Heinle, 1998.

Gaskell, Delian, and Thomas Cobb. "Can Learners Use Concordance Feedback for Writing Errors?" *System* 32, no. 3 (2004): 301–19.

Godwin-Jones, Robert. "The Evolving Roles of Language Teachers: Trained Coders, Local Researchers, Global Citizens," *Language Learning & Technology* 19, no. 1 (2015): 10–22.

Grucza, Franciszek. "O potrzebie tworzenia naukowych podstaw kształcenia nauczycieli języków obcych i tłumaczy (zamiast wstępu)." In *Przyczynki do teorii i me-*

todyki kształcenia nauczycieli języków obcych i tłumaczy w perspektywie wspólnej Europy. Edited by Franciszek Grucza. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1993.

Hadley, Gregory. "Sensing the Winds of Change: An Introduction to Data-Driven Learning." *RELC Journal* 33, no. 2 (2002): 99–124.

Hall, Graham. *Exploring English Language Teaching—Language in Action*. London: Routledge, 2011.

Hanks, Judith. *Exploratory Practice in Language Teaching: Puzzling about Principles and Practices*. Basingstoke: Palgrave, 2017.

———. "Integrating Research and Pedagogy: An Exploratory Practice Approach." *System* 68 (2017): 38–49.

Harmer, Jeremy. *The Practice of English Language Teaching*. Harlow: Longman, 2001.

Jenkins, Jennifer. *The Phonology of English as an International Language*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Kachru, Braj. *The Other Tongue—English Across Cultures*. Urbana, Illinois: University of Illinois Press, 1982.

Kennedy, Claire, and Tiziana Miceli. "An Evaluation of Intermediate Students' Approaches to Corpus Investigation." *Language Learning & Technology* 5, no. 3 (2001): 77–90.

Kitchen, Margaret, and Maree Jeurissen. "Teacher Research as TESOL Professional Development: A Case Study." *New Zealand Journal of Teachers' Work* 3, no. 1 (2006): 33–41.

Komorowska, Hanna, and Jarosław Krajka. *The Culture of Language Education*. Berlin: Peter Lang, 2020.

Lee, David, and John Swales. "A Corpus-based EAP Course for NNS Doctoral Students: Moving from Available Specialized Corpora to Self-compiled Corpora. *English for Specific Purposes* 25 (2006): 56–75.

Lee, Hansol, Mark Warschauer, and Jang Ho Lee. "The Effects of Concordance-based Electronic Glosses on L2 Vocabulary Learning." *Language Learning & Technology* 21, no. 2 (2017): 32–51.

Lee, Jang Ho, Hansol Lee, and Cetin Sert. "A Corpus Approach for Autonomous Teachers and Learners: Implementing an On-line Concordancer on Teachers' Laptops." *Language Learning & Technology* 19, no. 2 (2015): 1–15.

Leńko-Szymańska, Agnieszka. "Training Teachers in Data-Driven Learning: Tackling the Challenge." *Language Learning & Technology* 21, no. 3 (2017): 217–41.

Lindner, Rachel. "Introducing a Micro-skills Approach to Intercultural Learning to an English for Specific Purposes Course for Students of Sociology." *Scripta Manent* 5, nos. 1–2 (2010). http://www.sdutsj.edus.si/ScriptaManent/2010_5_1,2/lindner.html.

Mann, Steve, and Steve Walsh. *Reflective Practice in English Language Teaching: Research-based Principles and Practices*. New York and Abingdon: Routledge, 2017.

Marinov, Sanja. "Training ESP Students in Corpus Use—Challenges of Using Corpus-based Exercises with Students of Non-philological Studies." *Teaching English with Technology* 13, no. 4 (2013): 49–76.

Massey, Dixie D., Melissa Allred, Penny Baber, Jackie Lowe, Allison Ormond, and Jennifer Weatherly. "Teacher Research: Who Is It For and What Is the Point?" *Journal of Curriculum and Instruction* 3, no. 2 (2009): 47–61.

Matsuda, Aya. "Representation of Users and Uses of English in Beginning Japanese EFL Textbooks." *JALT Journal* 24, no. 2 (2002): 182–201.

McKay, Sandra Lee. "English as an International Lingua Franca Pedagogy." In *Handbook of Research in Second Language Teaching and Learning*. Edited by Eli Hinkel. New York and London: Routledge, 2002.

Nair, Sue. "Teachers as Researchers: Researchers as Teachers? Towards Successful Educational Research." *Malaysian Journal of Educators and Education* 22 (2007): 25–44.

Schön, Donald A. *The Reflective Practitioner: How Professionals Think in Action*. New York: Basic Books, 1983.

de Schryver, Gilles-Maurice. "Web for/as Corpus: A Perspective for the African Languages." *Nordic Journal of African Studies* 11, no. 2 (2002): 266–82.

Seidlhofer, Barbara. "Conceptualising 'English' for a Multilingual Europe." In *English in Europe Today: Sociocultural and Educational Perspectives*. Edited by Annick de Houwer and Antje Wilton. Amsterdam: John Benjamins, 2000.

Smith, Richard. "Exploratory Action Research: Why, What, and Where From?" In *Teacher-researchers in Action*. Edited by Kennan Dikilitas, Richard Smith, and Wayne Trotman. Faversham: IATEFL, 2017.

Smith, Richard, and Paula Rebolledo. *A Handbook for Exploratory Action Research*. London: British Council, 2018.

St. John, Elke. "A Case for Using a Parallel Corpus and Concordancer for Beginners of a Foreign Language." *Language Learning & Technology* 5, no. 3 (2001): 185–203.

Tomlinson, Brian. "Developing Materials to Develop Yourself." *Humanising Language Teaching* 5, no. 4, (2003). http://old.hltmag.co.uk/jul03/index.htm.

———. "Materials Development for Language Learning and Teaching." *Language Teaching* 45, no. 2 (2012): 143–79.

Williams, Marion, and Robert L. Burden. *Psychology for Language Teachers: A Social Constructivist Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Wysocka, Maria. "Teaching English as an International Language: Problems and Research Questions." In *Psycholinguistic and Sociolinguistic Perspectives on Second Language Learning and Teaching*. Edited by Krystyna Drożdział-Szelest and Mirosław Pawlak. Berlin and Heidelberg: Springer, 2013.

Yoon, Hyunsook, and Alan Hirvela. "ESL Student Attitudes Towards Corpus Use in L2 Writing." *Journal of Second Language Writing* 13 (2004): 257–83.

Zawadzka, Elżbieta. *Nauczyciele języków obcych w dobie przemian*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2004.

ABSTRACT / ABSTRACT

Jarosław KRAJKA, Teachers and Englishes: Using Do-it-yourself Concordancing to Raise Teachers' Awareness of Linguistic Diversity

DOI 10.12887/34-2021-4-136-07

Since insufficient attention has been devoted to putting teachers in the role of language investigators, introducing non-standard varieties of English to the classroom and skillfully exposing students to them becomes of primary importance in teacher training nowadays. With most interactions in English happening online between non-natives, the concept of standard English is no longer as essential as it used to be. On the contrary, learners are more than likely to encounter non-standard Englishes, consequently, they need to be exposed to these in the classroom to become aware of how English changes across the world and to develop attitudes of tolerance towards, sensitivity to and appreciation of other cultures and accents.

The purpose of the paper is to reflect upon the process of raising teacher awareness of New Englishes in the graduate teacher training program. A case study will show how student teachers may be gradually introduced to New Englishes through existing corpora, text retrieval and compilation, and, finally, to do-it-yourself concordancing. The paper aims at checking how feasible for raising learners' awareness of New Englishes two selected instructional methods: mini-corpus self-compilation and New Englishes lesson plan development, proved to be.

Keywords: Data-Driven Learning, corpus linguistics, teacher training, materials development

Contact: Department of Applied Linguistics, Institute of Modern Languages and Literatures, Faculty of Languages, Literatures and Cultures, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin, Poland

E-mail: jaroslaw.krajka@mail.umcs.pl

Phone: +48 81 5338892

https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,1359,pl.html

Jarosław KRAJKA – Nauczyciele wobec różnych odmian języka angielskiego. Minikorpusy językowe samodzielnie przygotowywane przez nauczycieli jako sposób podnoszenia świadomości zróżnicowania współczesnego języka angielskiego

DOI 10.12887/34-2021-4-136-07

Metodyka nauczania języków obcych poświęca wiele uwagi umiejętnościom nauczycielskim w wielu obszarach, jednak dopiero w ostatnich latach dużo większy nacisk zaczęto kłaść na autonomię nauczyciela w wielu sferach nauczania. Między innymi, wraz ze zmianą roli języka angielskiego i rozpowszech-

nieniem jego odmian regionalnych (tzw. World Englishes lub New Englishes), wyzwaniem dla nauczyciela okazało się wprowadzanie tych elementów do procesu nauczania w sposób niezaburzający ugruntowanego w uczniach standardu językowego. Do zadań nauczyciela należy, między innymi, budowanie wśród uczniów postaw tolerancji, otwartości i wrażliwości na różnorodność kulturową i dialektalną języka angielskiego, zarówno wśród rodzimych, jak i nienatywnych jego użytkowników.
Celem artykułu jest zaprezentowanie badania mającego na celu stworzenie środowiska służącego autonomizacji studentów-przyszłych nauczycieli języków obcych w procesie poznawania specyfiki języka angielskiego jako języka globalnego. W szczególności ewaluacji poddane zostały dwie wybrane metody rozwijania świadomości językowo-kulturowej przyszłych nauczycieli, a mianowicie opracowywanie autorskich planów lekcji i tworzenie własnego minikorpusu językowego – obie w oparciu o wybraną niestandardową odmianę języka angielskiego.

Słowa kluczowe: uczenie się w oparciu o dane językowe, językoznawstwo korpusowe, kształcenie nauczycieli języków obcych, przygotowanie materiałów dydaktycznych

Kontakt: Katedra Lingwistyki Stosowanej, Instytut Neofilologii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4a, 20-031 Lublin
E-mail: jaroslaw.krajka@mail.umcs.pl
Tel. 81 5338892
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,1359,pl.html

MIASTA I TEKSTY

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 121-146
DOI 10.12887/34-2021-4-136-08

Tomasz MARKIEWKA

BERLIN – MOSKWA – HARBIN – LWÓW
Teodora Parnickiego miejsca i ludzie

Charakter lat moskiewskich opisał Parnicki w swojej ostatniej wypowiedzi publicznej późną jesienią roku 1988. W nagraniu wspominał Moskwę swojego dzieciństwa. Odtwarzając topografię miasta, opisując kamienicę, w której mieszkał z rodzicami, oraz zapamiętane teatry, muzea, dzieła sztuki, opery, poezję ukochanych akmeistów, Kreml, wizyty w luksusowych domach towarowych, restauracjach i podmiejskich kawiarniach, ukazuje świat schyłku imperialnej Rosji i swój bezpieczny, wielkomiejski, inteligencki mikrokosmos dzieciństwa, świat, który utracił wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej.

> A więc co osiągnęliście właściwie w świecie snów? Wybitne wzmocnienie się obozu wyznawców teorii o polskości *Baśni nowej*? Jeżeli zaś dzieła, to i autora też, nieprawdaż? Żeby nie była, panie i panowie, wybuchła wojna między Rosji a Niemiec cesarstwami, iście, iście nigdy by nie był przeobraził się Kindthau w Taua.
>
> T. Parnicki, *Palec zagrożenia*[1]

Słowa powyższe, będące niewielkim fragmentem „rozprawy sądowej" toczonej przez bohaterów powieści przeciwko jej autorowi, dobrze ilustrują kluczowy problem ostatniego tomu monumentalnego cyklu powieściowego Teodora Parnickiego *Nowa baśń*[2]. Kwestia poddawana analizie – rzekoma czy przynajmniej nieoczywista przynależność *Nowej baśni*, a w ujęciu szerszym, dzieła Parnickiego do literatury polskiej, wydaje się swoistą intelektualną prowokacją, dobrze wpisującą się w retorykę historycznej powieści warsztatowej. W istocie jednak pytanie o tożsamość „Tau" (która to litera greckiego alfabetu symbolizuje powieściopisarza-demiurga imieniem „Teodor"), a zwłaszcza o relację między jego tożsamością dziecięcą („Kindthau") a dojrzałą („Tau"), dotyka kluczowego problemu egzystencjalnego pisarza, i – jak się okazało – pytanie to dało początek wnikaniu do powieści historycznych Parnickiego

[1] T. P a r n i c k i, *Nowa baśń*, cz. 6, *Palec zagrożenia*, PIW, Warszawa 1970, s. 555.

[2] Zob. t e n ż e, *Nowa baśń*, cz. 1, *Robotnicy wezwani o jedenastej*, PIW, Warszawa 1962; t e n ż e, *Nowa baśń*, cz. 2, *Czas siania i czas zbierania*, PIW, Warszawa 1963; t e n ż e, *Nowa baśń*, cz. 3, *Labirynt*, PIW, Warszawa 1964; t e n ż e, *Nowa baśń*, cz. 4, *Gliniane dzbany*, PIW, Warszawa 1966, t e n ż e, *Nowa baśń*, cz. 5, *Wylęgarnie dziwów*, PIW, Warszawa 1968; t e n ż e, *Nowa baśń*, cz. 6, *Palec zagrożenia*.

licznych wątków autobiograficznych, które z czasem, już w twórczości z lat siedemdziesiątych, zaczęły ostatecznie rozsadzać formułę powieściopisarstwa realizowaną przez niego w dekadzie wcześniejszej. Organiczne splatanie historyzmu i autobiografizmu było w istocie dla pisarza próbą uporządkowania własnej biografii, rozliczenia się z własną twórczością powieściową i zrozumienia rosnącej obojętności, z jaką w literaturze polskiej spotykały się jego powieści historyczne, które – choć miały stanowić (w przekonaniu autora) radykalną odnowę gatunku – dawały zarówno czytelnikom, jak i samemu autorowi poczucie postępującego zmęczenia i rozczarowania. Szukając w szóstym tomie *Nowej baśni* zrozumienia, sięgał Parnicki w głąb swojej biografii, często literacko wykorzystując metodę psychoanalizy Freudowskiej[3], a proces ten kontynuował w takich powieściach, jak *Muza dalekich podróży*[4], *Staliśmy jak dwa sny*[5], *Tożsamość*[6], *Przeobrażenie*[7] i najpełniej w wydanej już pośmiertnie *Opowieści o trzech metysach*[8]. Dla literaturoznawcy rozsiane w różnych powieściach, często nieuporządkowane i skrajnie fragmentaryczne elementy stanowią trudne wyzwanie badawcze, gdyż strategia dyskursywna stosowana przez pisarza zmusza do żmudnej rekonstrukcji, bynajmniej niegwarantującej, że ostatecznie obraz będzie pełny i prawdziwy. Jak ujął to jeden z bohaterów powieściowych: „Kamyczek każdy oglądam z wielką uwagą. Bizantyńską mozaikę rekonstruujemy wszak"[9]. Można jednak, jak się wydaje, spróbować spojrzeć na doświadczenia, które wpłynęły na specyficzny stosunek Parnickiego do kultury polskiej, z perspektywy nie tyle tekstów powieściowych, ile niefikcjonalnych. Parnicki, w myśl zasady, iż „to, jak pisarz podchodzi do historii, w dużym stopniu zależy od jego osobowości i jego biografii"[10], miał bowiem świadomość, że losy jego życia, miejsca i ludzie, które kształtowały go zwłaszcza w czasach młodości, odegrały kluczową rolę w budowaniu jego świata literackiego. W niniejszych rozważaniach obok wypowiedzi opublikowanych jeszcze za życia Parnickiego (zwłaszcza wywiadów i wykładów[11]) ważnym

[3] Por. T. M a r k i e w k a, *T(h)au for Torture? Writing on Trial in Teodor Parnicki's Novel „The Finger of Threat"*, w: *The Self Industry: Therapy and Fiction*, red. J. Szyrman, A. Woźniakowska, K. Kowalczyk-Twardowski, Katowice, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2015, s. 171-173.

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

[5] Zob. t e n ż e, *Staliśmy jak dwa sny*, Pax, Warszawa 1973.

[6] Zob. t e n ż e, *Tożsamość*, Czytelnik, Warszawa 1970.

[7] Zob. t e n ż e, *Przeobrażenie*, Czytelnik, Warszawa 1973.

[8] Zob. t e n ż e, *Opowieść o trzech metysach*, t. 1-2, Noir sur Blanc, Warszawa 1992.

[9] T e n ż e, *Palec zagrożenia*, s. 214.

[10] T e n ż e, *Uparłem się, aby być pisarzem polskim* (Z Teodorem Parnickim rozmawia Zygmunt Lichniak), „Kierunki" 1988, nr 10, s. 10; cyt. za: tenże, *Ja Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, oprac. P. Gorliński-Kucik, T. Markiewka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020, s. 303.

[11] Zob. t e n ż e, *Historia w literaturę przekuwana*, Czytelnik, Warszawa 1980; t e n ż e, *Ja Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*.

punktem odniesienia będą teksty wydane już po śmierci pisarza, w szczególności fragmenty wspomnień spisanych w Meksyku w roku 1945, oraz jego korespondencja, w tym obszerny blok listów do Konstantego Symonolewicza[12]. Z konieczności rozważania dotyczyć będą jedynie wybranych problemów i stanowić raczej wskazanie kierunków możliwych badań niż prezentować wyczerpującą analizę, wydaje się jednak, że pozwolą uporządkować cztery ważne etapy życia młodego Teodora Parnickiego, związane bezpośrednio z miejscami (i kulturami), w których kształtowała się tożsamość przyszłego pisarza. Będą to zatem: Berlin (1908-1911), Moskwa (i szerzej – okres rosyjski 1911-1920), Harbin i okres chiński (1920-1928) oraz pierwszy „polski" etap życia Parnickiego – czasy lwowskie (1928-1939).

BERLIN

W trzecim z serii wykładów przedstawionych na Uniwersytecie Warszawskim jesienią 1972 roku Teodor Parnicki stwierdził: „Moje życie tak się układało, że dzieciństwo spędziłem w środowisku, jeśli można tak powiedzieć, laickim, inteligencko-laickim. Środowisko to traktowało i pojęcie przynależności wyznaniowej, i pojęcie przynależności nawet narodowościowej jako pewien przeżytek"[13].

To krótkie zdanie trafnie charakteryzuje atmosferę intelektualną, jaka panowała w domu rodzinnym pisarza, choć nie ujawnia całej złożoności historii rodzinnej, która leżała u podstaw postawy jego rodziców. Przodkiem, którego wybory życiowe najsilniej wpłynęły na losy rodziny, był niewątpliwie pochodzący z pogranicza północnej Wielkopolski dziadek Teodora August Parnitzki. Będąc poddanym państwa pruskiego, a następnie Cesarstwa Niemieckiego, August „niewątpliwie uważał się za Niemca i chciał być Niemcem"[14], w latach osiemdziesiątych dziewiętnastego wieku przeniósł się jednak do Cesarstwa Rosyjskiego, gdzie jako specjalista odlewnik rozpoczął karierę zawodową, pracując w różnych miejscach na terenie rozpiętym między Sankt Petersburgiem a Baku. Jego synowie: Alfred, Albert, Franz i Bruno (Bronisław) – przyszły ojciec pisarza – mieszkając już niemal od urodzenia w Rosji, zachowywali niezwykle jasną świadomość niemieckiej przynależności państwowej, jednakże z czasem, w różnym stopniu, zaczęli wrastać w kulturę kraju zamieszkania, w którym pracowali jako inżynierowie i rozwijali swoje kariery zawodowe. Ich

[12] Zob. t e n ż e, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, red. T. Markiewka, Wydawnictwo Naukowe „Śląsk", Katowice 2021.

[13] T e n ż e, *Historia w literaturę przekuwana*, s. 67.

[14] Tamże, s. 316.

losy potoczyły się różnie, wszyscy jednak, z wyjątkiem Brunona (Bronisława), na stałe osiedli w Rosji. Alfred do końca, nawet po rewolucji bolszewickiej, pozostał przy obywatelstwie niemieckim, podobnie postąpili Bruno i Franz (który w roku 1933, ciężko chory, przeniósł się z rodziną z Berlina), Albert dość wcześnie przyjął jednak obywatelstwo rosyjskie. O silnych związkach Parnickich z niemieckością świadczy dobitnie również fakt, że Bruno był przez kilka lat uczniem niemieckiego rzymskokatolickiego niższego seminarium w Saratowie. Zakorzeniony zarówno w kulturze niemieckiej, jak i rosyjskiej, rozpoczął najpewniej w roku 1901 studia medyczne w Kijowie, skąd został dość szybko usunięty za działalność socjalistyczną. Wówczas powrócił do Niemiec (których był obywatelem), by rozpocząć studia na prestiżowej Königliche Technische Hochschule w Charlottenburgu, wówczas jeszcze na przedmieściach Berlina. Jest dość prawdopodobne, że w tym czasie kontynuował swoje polityczne zaangażowanie po stronie partii mieńszewików. W Berlinie dołączyła do Brunona jego kijowska narzeczona – zasymilowana rosyjska Żydówka Augustyna Piekarska, która po okresie studiów w Szwajcarii wyszła za mąż (wbrew woli rodziny Parnickich) za Bronisława, a w roku 1908 została matką Teodora.

Berlin był dla przyszłego powieściopisarza miastem rodzinnym, językami domu zaś były jednocześnie – zależnie od okoliczności – rosyjski i niemiecki, traktowane zwłaszcza przez ojca jako w pełni równorzędne. Z pierwszych czterech lat życia zachowało się w pamięci Teodora nieco wspomnień. Jesienią 1972 roku opisał je następująco: „Najdawniejszym moim wspomnieniem [...] jest to, że jeszcze w Berlinie, ściślej mówiąc: w Charlottenburgu, gdzie się urodziłem, gdzie mój ojciec skończył politechnikę i zaczynał praktykę jako inżynier – czyli zanim ukończyłem trzy lata, matka zawsze ze mną wychodziła w kierunku fabryki na spotkanie ojca, i to właśnie jest moje najdawniejsze wspomnienie, że idę z matką, patrzę w niebo i mówię: «Mamo, jajko leci», a to na niebie był balon. Ale [...] zostało mi jako najważniejsze w tym wspomnieniu co innego niż «jajko na niebie», mianowicie – czerwień dookoła, to znaczy ceglane czerwone budynki. Jest to coś niezmiernie charakterystycznego dla pruskiego, i w ogóle północnoeuropejskiego budownictwa – masa czerwonych ceglanych budynków”[15].

Zdecydowanie wyraźniej Berlin pojawia się w pamięci Parnickiego we wspomnieniach z okresu, gdy przyjechał on do tego miasta – już z Rosji, w czasie podróży swoich rodziców do Szwecji, w roku 1913. Źródłem pozwalającym na rekonstrukcję pobytu pisarza w Berlinie jest tekst jego wspomnień spisanych w Meksyku w roku 1945, a odnalezionych w zbiorach Biblioteki Polskiej w Londynie w 2000. Fragmenty zapisków wspomnieniowych zacho-

[15] Tamże, s. 49.

wały się na kartach recto rękopisu drugiego tomu powieści *Koniec „Zgody Narodów”*[16]. Rękopis londyński obejmuje fragmenty trzech części, z których pierwsza dotyczy właśnie podróży rodziny Parnickich z Moskwy do Szwecji – przez Berlin. W pamięci pisarza zachowało się kilka interesujących wydarzeń, których doświadczył jako pięciolatek podczas pobytu w Berlinie: zagubienie się w kawiarni luksusowego domu towarowego Wertheima czy udział w paradzie wojskowej z udziałem cesarza Wilhelma. Najciekawsze jednak wydają się tu dwa elementy: pierwszy to wspomnienie spotkania działaczy socjalistycznych w Berlinie, w którym wziął udział Bronisław Parnicki (na spotkanie zabrał też swego syna). Jednym z mówców był wówczas znajomy Parnickiego Iwan Aleksandrowicz Nazariew, który – jak można wywnioskować z jego uwag o Gieorgiju Plechanowie i Włodzimierzu Leninie (zapamiętanych przez młodego Teodora) – był (podobnie jak Bronisław Parnicki) zwolennikiem i działaczem frakcji mieńszewików Socjaldemokratycznej Partii Robotniczej Rosji (SDPRR). Na tym berlińskim spotkaniu działaczy socjalistycznych pięcioletni Parnicki po raz pierwszy w życiu zobaczył człowieka czarnoskórego i dwóch Chińczyków, ponadto ojciec „wskazywał wzrokiem na coraz to kogoś innego wśród obecnych i szeptał: – Patrz, to Hiszpan... a to Grek... A tamten łysy to Holender...”[17]. Na spotkaniu tym Teodor po raz pierwszy usłyszał też złowrogie słowo „rewolucja”[18]. Drugim elementem, jak się okazało mogącym odegrać pewną rolę w późniejszym rozwoju literackiego motywu bosych stóp kobiecych w twórczości pisarza, był zapamiętany przez Teodora obraz z berlińskiego pensjonatu przedstawiający bosą Marię Magdalenę oraz ludzką czaszkę. Zadane wówczas przez pięciolatka pytanie: „Mamo, dlaczego ta kobieta na obrazie jest bosa? Przecież to nieprzyzwoite”[19], a zwłaszcza odpowiedź matki: „Ona to umyślnie zrobiła. Chce, żeby się ludzie z niej śmiali”[20] – to jedne z najwcześniejszych sygnałów swoistej fetyszyzacji bosych stóp, które miały się stać jednym z lejtmotywów powieściopisarstwa Teodora Parnickiego.

Berlin miał powrócić po raz ostatni w dziejach rodziny Parnickich, gdy w roku 1933 stryj Teodora postanowił wyjechać ze Związku Radzieckiego i ostatecznie osiąść w Niemczech. Tak ów splot wydarzeń (i rolę w nich katolicyzmu) opisał Parnicki w roku 1934: „*À propos* Parnickich: że też w przełomowych chwilach życia zawsze odgrywa u nich rolę katolicyzm i związek

[16] Zob. *„Pamięć, władca [...] bezlitosny, wciąż i wciąż wskrzesza ponownie to, co minęło”* (Fragmenty wspomnień Teodora Parnickiego), oprac. T. Markiewka, „Pamiętnik Literacki” 2002, nr 2, s. 153-212.

[17] Tamże, s. 172.

[18] Tamże, s. 173.

[19] Tamże, s. 169.

[20] Tamże.

z księżmi: [...] ojciec mój 2 lata był w seminarium w Saratowie, ja byłem jedną z «duszyczek» ks. Ostrowskiego, dziś rodziną sparaliżowanego stryja Franca w Berlinie opiekuje się duchowieństwo katolickie: choć Franc jest ateistą, po przyjeździe z SSSR do Niemiec, gdy trzeba było chrzcić córkę, postanowił ochrzcić w wierze ojców – księża katoliccy wnet otoczyli i ochrzczoną przez się dziewczynkę, i jej starszego brata opieką: aż do pełnoletności Maksymilian i Marianna Parniccy mają bezpłatne kształcenie się i internat – o ile zechcą – pod skrzydłami Kościoła!..."[21].

MOSKWA – UFA

Rosyjski okres życia Teodora Parnickiego rozpoczął się w drugiej połowie roku 1911, gdy jego ojciec podjął pracę jako inżynier w firmie niemieckiego przedsiębiorcy Gustava Lista w Moskwie. Firma zajmująca się produkcją sprzętu gaśniczego i hydrantów zatrudniała w roku 1913 około tysiąca czterystu pracowników, a doskonale wykształcony w Berlinie inżynier, obywatel niemiecki świetnie znający Rosję, w której się wychował, stał się półekspatem rozpoczynającym w stolicy Imperium Rosyjskiego świetną karierę zawodową. Czteropokojowe mieszkanie Parnickich znajdowało się w luksusowej kamienicy przy Zaułku Furmannym i wyposażone było w elektryczność, windę, łazienkę i centralne ogrzewanie[22]. Dla przyszłego pisarza to czas intensywnej socjalizacji w środowisku rosyjskim – wówczas to w domu rodzinnym język niemiecki niemal zupełnie wyparty został przez rosyjski. Był to dom kosmopolityczny, dość indyferentny narodowościowo i religijnie, pełen książek, w którym kultywowano zamiłowanie do wiedzy i kultury – w szczególności muzyki operowej i literatury. Jego atmosferę duchową tak wspomniał pisarz w roku 1972: „Moje życie tak się układało, że dzieciństwo spędziłem w środowisku, jeśli można tak powiedzieć, laickim, inteligencko-laickim. Środowisko to traktowało i pojęcie przynależności wyznaniowej i pojęcie przynależności nawet narodowej jako pewien przeżytek. [...] wychowałem się w środowisku laickim, [...] gdzie, jeżeli się chodziło do kościoła, to trochę jak do muzeum"[23].

Moskiewski dom rodzinny, w którym spędził nieco ponad trzy lata (1911--1915), był dla Teodora Parnickiego miejscem, gdzie zaczął w bardzo młodym wieku intensywnie czytać powieści, zarówno rosyjskie, jak i tłumaczenia

[21] T. P a r n i c k i, List do Konstantego Symonolewicza z 15 lipca 1934 roku, w: tenże, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, s. 481.

[22] Zob. t e n ż e, *Cały w przeszłości*, tłum. K. Kancewicz-Sokołowska, „Literatura na Świecie" 1989, nr 5-6, s. 642-650; por. t e n ż e, *Cały w przeszłości*, tłum. K. Kancewicz-Sokołowska, w: tenże, *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, s. 351.

[23] T e n ż e, *Historia w literaturę przekuwana*, s. 67.

literatury światowej. Wówczas też po raz pierwszy poznał utwory Henryka Sienkiewicza (trzy nowele, oczywiście w przekładzie rosyjskim, przeczytał w wieku lat ośmiu, w roku 1916[24]), choć z samym dziełem Sienkiewicza (jego adaptacją w formie libretta opery francuskiego kompozytora Jeana Nouguèsa *Quo vadis*) zetknął się wcześniej w moskiewskim teatrze[25]. Lektura powieści stała się w tym czasie dla Parnickiego pierwszą, ale bardzo ważną lekcją relatywizmu: „Sympatyczni, bohaterscy Anglicy, w których rozkochałem się czytając Coopera – poczęli mi nagle się ukazywać jako typy podłe i odrażające, a to na kartach powieści Gustawa Aimard. Uwielbiałem Jerzego Washingtona, ową uroczą postać ze stronic *Szpiega*; z trudem go rozpoznawałem na kartach *Fortu Ducquesne* i *Żmii z atłasu*"[26]. Doświadczenie to miało się następnie wielokrotnie powtarzać w odniesieniu do wielu opowieści, w szczególności do sprzecznych reprezentacji historii wojen wieku siedemnastego w powieściach Henryka Sienkiewicza i pisarzy ukraińskich, i na trwale wyostrzyło wyczulenie na manipulacyjny i silnie zideologizowany charakter literackich reprezentacji historii, a w dalszej perspektywie na podobny charakter samych, rzekomo „obiektywnych" źródeł historycznych. W inteligenckim środowisku rodziny Parnickich niemal snobizmem było, by dzieci umiały samodzielnie czytać już w wieku czterech lat[27], jeszcze silniejszym bodźcem niż poznawane utwory literackie stała się jednak w Moskwie historia – to właśnie w tym okresie upatrywał pisarz początek tego specyficznego stosunku do historii, który sam opisywał w kategoriach swoistej „historiomanii"[28]. Impulsem do zrodzenia się owej niezwykłej fascynacji przeszłością były przede wszystkim dwie wielkie rocznice uroczyście obchodzone w Rosji kolejno w latach 1912 i 1913. Setna rocznica odparcia przez Rosję inwazji Napoleońskiej oraz trzechsetna rocznica objęcia władzy przez dynastię Romanowów – wraz z hucznymi uroczystościami, paradami i działaniami popularyzatorskimi – rozbudziły w młodym Teodorze swoisty zmysł historyczny (w tym, co bardzo ważne, z istotnym wyczuciem aspektu estetycznego historii[29]), choć przeżywanie przez niego owych istotnych propagandowo dla carskiej Rosji wydarzeń nie miało cech nacjonalistycznej egzaltacji. Mimo że był już wówczas typowym dzieckiem moskiewskiej rodziny inteligenckiej, formalnie pozostawał, jak jego ojciec, obywatelem Cesarstwa Niemiec, a zatem był jednocześnie uczestnikiem wydarzeń i ich obserwatorem, stojąc niejako „z boku". Co więcej – już wówczas miał świadomość, że obie tożsamości ojca i jego państwowe (nie zaś naro-

[24] Por. tamże, s. 298.
[25] Por. tamże, s. 296n.
[26] *„Pamięć, władca [...] bezlitosny, wciąż i wciąż wskrzesza ponownie to, co minęło"*, s. 185.
[27] Por. P a r n i c k i, *Historia w literaturę przekuwana*, s. 45.
[28] Tamże.
[29] Por. tamże, s. 46-54.

dowe) lojalności mogą mieć charakter warunkowy i wysoce problematyczny ze względu na pojawiającą się już na horyzoncie „polskość" Bronisława: „Wprawdzie wtedy moim jedynym językiem był język rosyjski, ale wiedziałem, że nie jestem Rosjaninem, jestem synem Polaka, poddanego niemieckiego, mieszkającego w Rosji, którego dzieje rodzinne sprawiły, że język rosyjski i szkoły rosyjskie stały się moimi"[30].

Doświadczenie przeżywania ważnych dla Rosji rocznic historycznych wzmocniło w Teodorze Parnickim również coś, co sam pisarz po latach w jednej z publicznych wypowiedzi określił „momentem przebierania się"[31], a co w istocie leży u podstaw jego powieściopisarstwa historycznego. Parnicki wspominał: „To się działo na pewno w Moskwie, mój ojciec prenumerował dla mnie takie pismo dla młodzieży, raczej dla dzieci, które nazywało się «Swietlaczok» – otóż tam były takie dodatki, wycinanki. Mój ojciec, który był bardzo dobrym ojcem i mimo swoich prac zawodowych nieraz noce poświęcał, żeby wówczas swojemu jedynakowi dogodzić, wycinał różne rzeczy z tych tak zwanych dodatków do pisma. Między innymi jako gwiazdkowy dodatek było tam kompletne uzbrojenie legionisty rzymskiego z kartonu. Ojciec to wycinał, nalepiał na karton i ja na Gwiazdkę dostałem świetne uzbrojenie kompletne – hełm, miecz, tarczę pancerz i nagolenniki. Gdy w to się ubrałem, poszedłem do kolegi – to był chłopak znacznie starszy ode mnie, który chodził do gimnazjum, był w piątej klasie, i poprosiłem go, żeby mi coś opowiedział o historii rzymskiej, bo ja się w tym momencie poczułem Rzymianinem"[32].

Charakter owych lat moskiewskich opisał Parnicki w niezwykle szczery i wzruszający sposób w swojej ostatniej wypowiedzi publicznej, późną jesienią roku 1988. W nagraniu przygotowywanym w mieszkaniu pisarza na potrzeby spotkania promującego jego twórczość i organizowanego w Moskwie Teodor Parnicki wspominał w bezbłędnym języku rosyjskim Moskwę swojego dzieciństwa[33]. Odtwarzając topografię miasta, opisując kamienicę, w której mieszkał z rodzicami, oraz zapamiętane teatry, muzea, dzieła sztuki, opery, poezję ukochanych akmeistów, Kreml, wizyty w luksusowych domach towarowych, restauracjach i podmiejskich kawiarniach, Parnicki ukazuje świat schyłku imperialnej Rosji i swój bezpieczny, wielkomiejski, inteligencki mikrokosmos dzieciństwa, świat, który utracił wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej. Opisuje ukochane miasto, do którego miał wrócić jeszcze dwukrotnie

[30] Tamże, s. 47.

[31] T e n ż e, *Zmyślenie a prawda historyczna*, „Kierunki" 1964, nr 8, s. 1; cyt. za: tenże, *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, s. 46. Pisarz omawiał doświadczenie to na spotkaniu z czytelnikami w klubie „Krąg" w styczniu 1964 roku (zob. tamże).

[32] Tamże.

[33] Zob. t e n ż e, *Cały w przeszłości*, „Literatura na Świecie", s. 642-650; t e n ż e, *Cały w przeszłości*, w: tenże, *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, s. 349-363.

– w drodze z Chin do Polski latem 1928 roku oraz podczas zabiegów i spotkań dyplomatycznych okresu drugiej wojny światowej.

Etap rosyjski w życiu Parnickiego wyznacza jednak nie tylko Moskwa. Ostatnie pięć rosyjskich lat (1915-1920) to okres obejmujący stosunkowo spokojny pobyt na swoistym zesłaniu w Ufie oraz dramatyczny późniejszy czas obu rosyjskich rewolucji, śmierci matki w maju 1918 roku i ewakuacji późną jesienią tego roku na Syberię, do Omska, a następnie – już bez ojca – przeprawy wraz z korpusem kadetów armii generała Kołczaka do Władywostoku. Wydarzenia te opisane zostały przez Parnickiego w roku 1945, a obszerne, zachowane we wspomnianym wyżej rękopisie londyńskim fragmenty owych reminiscencji dają wgląd w ten okres życia przyszłego pisarza. Zesłanie do Ufy było bezpośrednim następstwem wybuchu wojny w roku 1914, Bronisław Parnicki, jako obywatel Niemiec, stał się bowiem w Moskwie persona non grata. Dokonana wówczas przez niego wolta (podyktowana najpewniej wyłącznie chęcią zapewnienia spokoju swojej rodzinie) polegała na zadeklarowaniu polskości (a więc też słowiańskości) i katolicyzmu (który wyraźnie odróżniał go jako obywatela Niemiec od typowych Niemców-luteranów). Co ciekawe, Bronisław był jedynym synem Augusta Parnickiego, który podał się za Polaka (wskazując na polskie korzenie matki), brat Alfred potwierdził w tym czasie swoją niemiecką tożsamość (co przypłacił pobytem w obozie), podobnie postąpił Franz, Albert zaś już znacznie wcześniej przyjął obywatelstwo rosyjskie[34]. Skorzystanie z dobrodziejstw nowej rosyjskiej ustawy pozwoliło rodzinie Bronisława Parnickiego na wyjazd do miejscowości wskazanej przez władze (musiała być odległa od Moskwy i Sankt Pertersburga). Ostatecznie Parniccy osiedlili się w Ufie, którą ojciec zapewne nieco ironicznie określił jako „przeduralską Arkadię"[35]. Choć cywilizacyjnie był to dramatyczny regres (mieszkanie w Ufie nie miało elektryczności, łazienki ani żadnych udogodnień dawnego mieszkania w stolicy), okazało się, że zwłaszcza w pierwszym okresie w mieście tym nie brakowało jedzenia i pobyt w nim gwarantował dość spokojne życie. Co więcej, mimo trwającej wojny Rosjanie z otwartymi ramionami witali w mieście Niemców. Atmosferę tego czasu tak wspominał Parnicki: „Niemców [...] z Rzeszy wręcz rozchwytywano: właściciel warsztatu siodlarskiego, ślusarskiego czy stolarskiego, któremu udało się zatrudnić u siebie Prusaka, stawał się obiektem powszechnego podziwu i zazdrości [...]. [...] opowiadano, że wysiadającym z pociągu oficerom niemieckim wręczano kwiaty, a ktoś z wybitniejszych obywateli miasta wygłosił mowę o więzach kultury, silniejszych i trwalszych ponad przesądy różnic plemiennych, jakaś panienka zaś uraczyła przybyszy deklamacją wiersza Goethego czy Heinego"[36].

[34] Por. t e n ż e, *Historia w literaturę przekuwana*, s. 313.

[35] *„Pamięć, władca [...] bezlitosny, wciąż i wciąż wskrzesza ponownie to, co minęło"*, s. 177.

[36] Tamże, s. 176.

„Rękopis londyński" ukazuje z perspektywy Ufy Rosję, która powoli przechyla się na stronę rewolucji. Widziane oczami dziecka miasto, a zwłaszcza zapamiętane sceny z życia rodziny i znajomych ojca, pozwalają poznać cały wachlarz postaw Rosjan tego czasu – inteligencji, czasem kurczowo trzymającej się wartości starej, prawosławnej Rosji, zaangażowanych politycznie kadetów, różnych odmian socjalistów (mieńszewików i bolszewików). Najważniejszą postacią wspomnień pozostaje znajomy ojca – mieńszewik Iwan Aleksandrowicz Nazariew, choć w życiu osobistym Teodora główne miejsce zajmuje jego siostra Nadia. Spośród kilku spotkań zapamiętanych i odtworzonych przez Parnickiego dwa wydają się niezwykle ważne: przyjęcie u adwokata Kijkowa oraz odtwarzana (a raczej: rekonstruowana) rozmowa trzech znajomych ojca – Nazariewa, Birmana i Świderskiego. Spotkanie u Kijkowa daje niezwykle przejmujący obraz rosyjskiego salonu inteligenckiego, w którym udało się jeszcze – mimo trwającej wojny – przywrócić atmosferę dawnych czasów. Koncert Nadii Nazariew wykonującej arie z *Damy pikowej* i cygańskie romanse oraz deklamacje poezji rosyjskiej w wykonaniu Zoji Leontiewej stanowią kulminację odbywającego się przy suto zastawionym stole przyjęcia. W pamięci Parnickiego jednak, wówczas dziewięciolatka, zapisał się też pełen napięcia obraz, warty przywołania w większym fragmencie: „Muzyka i śpiew lecące poprzez otwarte okna pierwszego piętra eleganckiego domu zwabiły na chodnik, a potem i na bruk spore wcale zbiegowisko. Do moich uszu dolatywać poczęły z ulicy zrazu głuche, potem coraz to głośniejsze, niedwuznacznie groźne pomruki. W salonie powiało niepokojem, zapowiadała się panika. Mocno zdenerwowany Kijkow puścił mimo uszu radę Czartoryskiego, ażeby wprost zamknąć balkon oraz okna i nic sobie nie robić ze zbiegowiska; przeciwnie, nie zbliżył się do okien, ale namawiać począł wszystkich, ażeby wrócili do jadalni. Nikt się jednakże nie ruszył za wyjątkiem Nadii, która wyrwała mojej matce z rąk malutkiego mego brata i poszła do sąsiedniego pokoju; jeszcze do niedawna nie mogłem zrozumieć, jak to się stało, że moja matka pozwoliła jej na to, zamiast samej z dzieckiem na ręku opuścić salon. Dziś jednakże już rozumiem: matka nie chciała wyjść, ponieważ ojciec mój nie wychodził. Raz po raz jednak spoglądała to na ojca, to na mnie z coraz to rosnącym niepokojem. Ale panowała nad sobą nieźle: dopiero w domu, po powrocie, dostała silnego ataku nerwowego. Ja sam co prawda na własne uszy rozróżniałem tylko dwa okrzyki, co się wzbiły ponad pomruk utworzonego przed domem Kijkowów zbiegowiska: «Ależ i zabawiają się, panowie burżuje!» i «Precz z inteligencikami!» Matka jednak opowiadała naszej Nastii, że okrzyków było znacznie więcej, że ktoś w tłumie nawoływał, ażeby wtargnąć do wnętrza domu i rozbić fortepian, ktoś inny zaś proponował, ażeby burżujów powyrzucać przez okna... Opowiadając, matka raz po raz kurczowo chwytała mnie za głowę i mocno tuliła do siebie; ojciec uspokajał ją, jak mógł"[37].

[37] Tamże, s. 194.

Rekonstruowana przez Parnickiego w tym samym fragmencie wspomnień rozmowa Birmana, Nazariewa i Świderskiego, która odbyła się w domu Parnickich między lutym a październikiem 1917 roku, wyraziście ukazuje dramatyczny konflikt ideologiczny między bolszewikami a mieńszewikami. Nazariew tak w tej rozmowie zaatakował bolszewika Birmana: „Ależ wy jesteście maniacy – dawno to twierdzę. Z kim będziecie robić ustrój socjalistyczny? Gdzie macie w Rosji proletariat? Macie mrowie chłopków, co marzą nie o żadnym socjalizmie, tylko o dłubaniu prapradziadowską sochą w skraweczku ziemi, byle własnej, włościańskiej”[38].

Rodzina Parnickich pozostawała w Ufie jeszcze w roku 1918. W maju tamtego roku zmarła na gruźlicę matka Teodora, Augustyna, ojciec zaś, wraz z Teodorem i jego bratem Adolfem, ewakuowali się późną jesienią na Syberię, gdzie w Omsku Bronisław-mieńszewik, wówczas już sprzymierzony z białą armią generała Kołczaka, dalej prowadził agitację socjalistyczną – już radykalnie antybolszewicką[39]. W 1919 roku, po ślubie z drugą żoną, Marią z domu Borzienko, oddał Teodora pod opiekę Korpusu Kadetów, z którym Teodor dotarł ostatecznie do Władywostoku. Z tego czasu nie zachowało się wiele bezpośrednich wspomnień spisanych przez Parnickiego, można jednak rekonstruować je z niewielkich ułomków wplecionych w treść jego późnych powieści. Jedynym literackim wyjątkiem jest rozdział młodzieńczego debiutu powieściowego Parnickiego z roku 1929. Piąty podrozdział drugiej części powieści *Trzy minuty po trzeciej* – zatytułowany „Maria Iwanowna Ozierowa” – podaje w retrospekcji dzieje jednej z bohaterek z czasów wojny domowej i rewolucji – przeżytej w Omsku i Irkucku. Można założyć, że pod maską narracji powieściowej kryją się przeżycia młodego Parnickiego[40].

Podsumowując rosyjski, moskiewsko-ufański okres życia Teodora Parnickiego, warto przywołać zdanie z listu wysłanego przez pisarza już z Meksyku do przebywającego w USA przyjaciela, Jana Erdmana: „Zabawne, że psychicznie (choć nie myślowo) najbardziej pasuję chyba... wiesz do czego?... – jeżeli chodzi o zagranicę – chyba do Rosji, i to do tej raczej, co się skończyła w r. 1917... a najściślej mówiąc, do tej, co trwała od lutego do października 1917... I może do Rosji Dostojewskiego, z problemami religijno-metafizyczno-psychopatologicznymi”[41].

---

[38] Tamże, s. 197.

[39] Por. T. P a r n i c k i, List do Jerzego Giedroycia z 4 grudnia 1951 roku, w: J. Giedroyc, T. Parnicki, *Listy 1946-1968,* oprac. A. Dobrowolski, Warszawa, Biblioteka „Więzi”, cz. 1, s. 62n.

[40] Por. t e n ż e, *Trzy minuty po trzeciej. Powieść egzotyczno-sensacyjna*, oprac. T. Markiewka, Noir sur Blanc, Warszawa 2015, s. 191-208.

[41] T e n ż e, List do Jana Erdmana z 24 kwietnia 1945 roku, w: *„Ciąży na mnie [...] obowiązek wierności”. Listy Teodora Parnickiego do Jana i Marty Erdmanów z lat 1944-1946*, oprac. A. Dobrowolski, T. Markiewka, „Pamiętnik Literacki” 2017, nr 4, s. 190.

HARBIN

Lato 1920 roku to w życiu Teodora Parnickiego przełom, który zapoczątkował ośmioletni, przez lata następnie mitologizowany i opracowywany dyskursywnie w późnej prozie okres życia w Chinach. To lata rewolucji tożsamościowej, która nie tylko włączyła dwunastoletniego Teodora w nowy krąg kulturowy, językowy i religijny, ale doprowadziła go do podjęcia decyzji poświęcenia się w życiu wyłącznie pracy literackiej. Przyszły autor *Muzy dalekich podróży* był jedynym przedstawicielem rodziny Parnickich, którego zawierucha wojny, rewolucji upadku imperium Romanowów wyrzuciła na brzeg „niewielkiej polskiej wysepki na morzu rosyjskim, otoczonym oceanem chińskim”[42].

Miasto Harbin, położone na brzegach rzeki Sungari, powstało pod koniec wieku dziewiętnastego na szlaku budowanej przez Rosjan Kolei Wschodniochińskiej (odnogi Kolei Transsyberyjskiej). Było to miasto rosyjskie, które dość szybko zaczęło się rozrastać w olbrzymi ośrodek przemysłowy, ekonomiczny i polityczny, stając się kosmopolityczną metropolią z pretensjami do roli „Paryża Dalekiego Wschodu”. W mieście tym od samego początku swoją wyraźną obecność zaznaczali Polacy, zaangażowani w budowę kolei, a następnie tworzący w nim i w okolicznych miejscowościach Mandżurii prężne ośrodki polonijne[43]. W Harbinie ośrodkami życia Polaków były parafia św. Stanisława (wraz z istniejącą od roku 1917 szkołą polską) oraz Gospoda Polska, w której od 1920 roku funkcjonował Konsulat Polski. Czas porewolucyjnej zawieruchy, zwłaszcza na Dalekim Wschodzie i na rosyjsko-chińskim pograniczu, sprawił, że wiele dzieci straciło rodziców i potrzebowało opieki. Oferowały ją wówczas w Harbinie różne instytucje kościelne, jednakże dla wspólnoty polskiej parafii rzymskokatolickiej ważne było również „uratowanie” polskości dzieci o często niejasnym, rosyjsko-polskim pochodzeniu. Dzięki temu dwunastoletni Teodor Parnicki, nieznający żadnego polskiego słowa, znalazłszy się w Harbinie w poszukiwaniu przyjaciela ojca, został przygarnięty przez środowisko Polaków i rozpoczął naukę w gimnazjum – tym razem już nie rosyjskim (jak w Ufie czy Omsku), ale polskim.

Konieczność poznania nowego języka (z pietyzmem pielęgnowanego przez nauczycieli gimnazjalnych) była dla Parnickiego sporym wyzwaniem (któremu zresztą sprostał bardzo szybko, stając się klasowym prymusem),

---

[42] T e n ż e, *Mój nauczyciel*, „Nurt” 1974, nr 4, s. 15; por. t e n ż e, *Mój nauczyciel*, w: tenże, *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, s. 191n.

[43] Szerzej na ten temat zob. m.in.: M. C a b a n o w s k i, *Tajemnice Mandżurii. Polacy w Harbinie*, Muzeum Niepodległości, Warszawa 1993; *Polskie ślady na Dalekim Wschodzie. Polacy w Harbinie. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w Szczecinie w dniach 23-24 października 2008*, red. A. Furier, Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, Szczecin 2008.

większą zmianę przyniosło jednak znalezienie się w kręgu silnego oddziaływania rzymskiego katolicyzmu. Wspomnienia z „rękopisu londyńskiego" z roku 1945 przynoszą taki obraz polskiej szkoły: „Gimnazjum polskie w Charbinie było koedukacyjne. Gdyby nie to, mało by czym się różniło od naukowych zakładów przyklasztornych: księża mieli na nasze życie szkolne, a i na pozaszkolne także, wpływ decydujący; to zaś, że gmach gimnazjum wzniesiono tuż obok kościoła świętego Stanisława na placu stanowiącym własność parafii katolickiej – jeszcze bardziej zacieśniało więzy między szkołą a kościołem, między rozkładem lekcyj a rozkładem nabożeństw, między psychologią nauczycieli i uczniów a duchem plebanii... Jakżeż często mnie i moim kolegom czy koleżankom wydawało się, że służenie do mszy czy strojenie ołtarzy w dni przedświąteczne to sprawa stokroć bardziej istotna niż postępy w algebrze czy w języku angielskim!"[44].

Dominująca osobowość „duchowego przywódcy" harbińskich Polaków, proboszcza parafii św. Stanisława ks. Władysława Ostrowskiego (1874-1936) oraz zaangażowanie w działalność edukacyjną pozostałych księży wywarły niezwykle silny wpływ na Parnickiego. Wychowany w atmosferze indyferentyzmu religijnego domu rodzinnego, już po trzech latach nauki w Harbinie rozważał zostanie katolickim księdzem, przy czym nie zachowały się żadne świadectwa autobiograficzne, które opisywałyby jego głębsze doświadczenie o charakterze religijnym. Katolicyzm, który zafascynował Parnickiego, był zbudowany na fundamencie filozofii tomistycznej i zakorzeniony – poprzez liturgię trydencką – w „rzymskości". To religia ewangeliczna i uniwersalna, ponadnarodowa i głęboko teologiczna. Jak wspominał pisarz w roku 1972: „Moje aspiracje do godności duchownych nie miały podkładu mistycznego, miały podkład estetyczno-intelektualny"[45].

Co ciekawe, młody uczeń polskiego gimnazjum w Chinach już w wieku czternastu lat (około roku 1923) zaczął łączyć swą fascynację rzymskim katolicyzmem z zainteresowaniem historią. Dzieje podboju Hiszpanii przez islam w roku 711 – i związane z nimi wydarzenia mające niezwykłe znaczenie dla świata chrześcijańskiego, gdyż to wówczas przypieczętował się proces upadku cywilizacji chrześcijańskiej w „mateczniku" tej religii: na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej – uruchomiły w świadomości Parnickiego procesy myślowe, które najpierw skierowały go w stronę Kościoła, następnie zaś już w stronę literatury. Pytania, które sobie postawił, były jednocześnie teologiczne i – na miarę młodego wieku Parnickiego – historiozoficzne: „Jak to się dzieje, że chrześcijanie utracili te swoje wysoce ucywilizowane tereny, zresztą tereny, z których chrześcijaństwo wyszło, bo wyszło przecież z Pale-

[44] *„Pamięć, władca [...] bezlitosny, wciąż i wciąż wskrzesza ponownie to, co minęło"*, s. 206.
[45] P a r n i c k i, *Historia w literaturę przekuwana*, s. 73.

styny, z Syrii, a przez jakiś czas w Syrii i w Egipcie były główne ośrodki teologii chrześcijańskiej. I to wszystko zostało na rzecz islamu stracone”[46]. Jako dojrzały człowiek wspominał: „Otóż wtedy, kiedy sobie myślałem, że zostanę księdzem, to chciałem zostać takim, który będzie uzupełniał luki w doktrynie. Nie w doktrynie w sensie teologicznym, takich aspiracji nie miałem, ale raczej w historycznym, mianowicie, że może w jakiś sposób przyczynię się do wytłumaczenia, na co Panu Bogu było potrzebne odebranie chrześcijanom Syrii, Palestyny, Libii, Egiptu, Maroka, Algierii i Tunisu i oddanie tego Arabom”[47].

Ten wyjątkowy splot teologii i historii, który przyniósł pierwszą powieść historyczną – *Hrabia Julian i król Roderyk*[48], napisaną w roku 1934, miał w całej późniejszej twórczości powieściowej Parnickiego odgrywać niezwykle ważną rolę – teologia, historia teologii, tematyzowane i problematyzowane, wplatane w złożone i wielopoziomowe konstrukcje powieściowe, miały stać się w przyszłości jednym z ważniejszych elementów prozy pisarza.

Dla Teodora Parnickiego wejście w Chinach w obręb oddziaływania polskości i katolicyzmu nie było jednak wolne od problemów. W istocie całe obszary kultury, mentalności, obrzędowości polskiej były dla niego zupełnie obce i niezrozumiałe i takimi miały pozostać przez kolejne dziesięciolecia. Obcość tę odczuwał nie tylko na płaszczyźnie czysto literackiej (mając niewiele zrozumienia na przykład dla „szlacheckiego” świata *Pana Tadeusza*), ale również religijnej. „Wieś, zarówno tak zwana feudalna, wielkopańsko-szlachecka, jak także i chłopska – były to dla mnie obce zupełnie światy”[49] – wyjaśniał. Jak jednak opisał ten stan w swoich wykładach, największym wstrząsem była dla niego swoista poganizacja polskiego ludowego katolicyzmu: „Straszną trudność sprawiały mi elementy wiejskości czy «wsiowości» w kulturze polskiej, a już szczególnie w tym, co można nazwać polskim katolicyzmem. Bo [...] Najświętsza Panienka czy Matuchna to przecież terminy bardzo poufałe, a cóż dopiero, gdy są kierowane do istoty wiążącej się z największymi misteriami... A te typowe polskie wyrażenia: «Matka Boska Kwietna» czy «Matka Boska Zielna», albo «Siewna»... i znowu to zestawienie z czymś, co jest samym protestem czy buntem przeciw przyrodzie (katolicka koncepcja dzieworództwa jest przecież zaprzeczeniem przyrody)”[50].

Ta krytyczna postawa wobec ludowej banalizacji i poganizacji katolicyzmu w kulturze polskiej nie była, jak się miało okazać, jedynie wynikiem szoku towarzyszącego procesowi polonizacji Parnickiego w czasach gimnazjalnych.

---

[46] Tamże, s. 70.

[47] Tamże, s. 71.

[48] Zob. t e n ż e, *Hrabia Julian i król Roderyk. Powieść historyczna*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1976.

[49] T e n ż e, *Historia w literaturę przekuwana*, s. 299.

[50] Tamże, s. 307.

Intelektualna postawa wobec katolicyzmu sytuowała bowiem pisarza na antypodach szlachecko-wiejsko-katolickiej kultury polskiej i bez wątpienia stawała się jednym z czynników utrudniających jego porozumienie z polskimi czytelnikami. Intelektualna deterioracja i poganizacja katolicyzmu w kulturze polskiej pozostawała dlań całkowicie niezrozumiała. Słuchaczom swoich wykładów wyjaśniał: „Dlatego o tym mówię [...], iż cały mój cykl *Nowa baśń* jest zbudowany na buncie przeciw wprowadzaniu do katolicyzmu tego elementu wiejskości”[51].

Okres harbińskiej nauki (w latach 1920-1927) to czas przyswojenia przez młodego Parnickiego nowej tożsamości, nowego języka i nowej religii – rzymskokatolickiej. To, co „dostał” z polskości, było dla niego czymś zupełnie nowym, trudno więc mówić tu o jakiejś „repolonizacji”[52]. Ogromną rolę odegrał w tym procesie ks. Władysław Ostrowski, lecz to jednak nie on miał się okazać dla przyszłego pisarza prawdziwym intelektualnym i duchowym mistrzem. Jego największym intelektualnym autorytetem, opiekunem z czasów chińskich, stał się tamtejszy orientalista i dyplomata Konstanty Symonolewicz (1884-1952), który od roku 1920 pracował w przedstawicielstwie polskim w Harbinie, czasowo zaś nauczał historii i języka polskiego w polskim gimnazjum. Relacja między młodym Parnickim a dyplomatą, będąca klasycznym stosunkiem uczeń-mistrz, trwać miała przez kolejne lata, a dla rozwoju intelektualnego autora *Aecjusza* kluczowymi elementami były w niej humanistyczna pasja Symonolewicza, jego wielkie zamiłowanie do historii i literatury (zarówno rosyjskiej, jak i polskiej) oraz fakt, że stanowił on niedoścignionу wzór osobowościowy „chrześcijańskiego epikurejczyka”.

Podsumowując w roku 1932 swoje dotychczasowe życie, Parnicki pisał do swego harbińskiego nauczyciela: „Mogę o sobie powiedzieć, że w życiu przeszedłem przez trzy stadia kształcenia duszy: dobra (przez ojca, który uczył humanitaryzmu w oderwaniu od wszelkich pobudek ubocznych), prawdy (ks. Ostrowski i otoczenie – rzecz delikatna i ryzykowna, bo skonstruowana tak, że gdy kruszy się jedna cegła, na łeb, na szyję wali się cały gmach) i wreszcie p i ę k n a, która to szkoła estetyczna – Pańska, zaciążyła na mnie bardziej niż inne – raz dzięki indywidualności mistrza, po drugie wskutek naszego długiego kontaktu w wieku mego najbujniejszego rozwoju... no i wreszcie z powodu dobrego, podatnego gruntu, jakim się okazałem choćby dla moich artystyczno-literackich skłonności...”[53].

---

[51] Tamże.

[52] Por. tamże, s. 305.

[53] T e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 7 sierpnia 1932 roku, w: tenże, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, s. 343.

LWÓW

Okres lwowski życia Teodora Parnickiego, czyli lata 1928-1940, to czas dojrzewania absolwenta polskiego gimnazjum w Chinach – zarówno jako człowieka, jak i pisarza. To lata konfrontacji z realiami polskiego życia literackiego międzywojnia, czas studiów oraz czas odnajdywania swojego miejsca w silnie spolaryzowanej politycznie rzeczywistości. Lwów był też miejscem, gdzie powstały pierwsze cztery powieści pisarza (*Trzy minuty po trzeciej*, *Hrabia Julian i król Roderyk*, autobiograficzne *Drogi*[54] oraz oficjalny debiut z 1937 roku – *Aecjusz, ostatni Rzymianin*[55]), liczne opowiadania oraz dziesiątki tekstów krytycznoliterackich poświęconych literaturze rosyjskiej i powieści historycznej[56]. Przez wiele lat czas ten znany był jedynie na podstawie fragmentarycznych wspomnień[57], wykładów czy opracowań krytycznoliterackich[58] oraz wątków obecnych w autobiograficznej warstwie twórczości rozpiętej między powieściami *Palec zagrożenia* z roku 1970 i *Opowieść o trzech metysach* z 1994.

Opublikowany w roku 2021 obszerny, pełny zbiór listów[59] Parnickiego z okresu lwowskiego do jego harbińskiego nauczyciela Konstantego Symonolewicza daje jednak możliwość niezwykle szczegółowego poznania tego

---

[54] Rękopis i maszynopis powstałej w roku 1935 powieści *Drogi* zaginął, najprawdopodobniej w czasie aresztowania pisarza przez NKWD w styczniu 1940. W liście do Konstantego Symonolewicza Parnicki napisał o tej książce: „Zamknąłem w niej [...] całe swe życie, bądź co bądź dosyć ciekawe, wszystkie procesy religijne, moralne, psychiczne, które dokonywały się we mnie w zetknięciu z różnymi światami i różnymi cywilizacjami (Niemcy i Szwecja we wczesnym dzieciństwie, Rosja carska i bolszewicka, Charbin... inteligencki materializm domu rodziców, katolicka atmosfera gimnazjum i bursy, artystyczne wpływy literatury pięknej i wpływy Pańskie... itd., itd.)...” (t e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 22 maja 1935 roku, w: tenże, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, s. 557).

[55] Zob. t e n ż e, *Aecjusz, ostatni Rzymianin*, Pax, Warszawa 1967.

[56] Zob. t e n ż e, *Szkice literackie*, Pax, Warszawa 1978; K. D y b c i a k, *Krytyczna działalność powieściopisarza. O krytyce literackiej Teodora Parnickiego w latach 1928-1939*, „Pamiętnik Literacki” 1979, nr 3, s. 115-151; t e n ż e, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1981; J. L i t w i n e k, *Poglądy Teodora Parnickiego na powieść historyczną (1928-1939)*, Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1969; J. U r b a ń s k a, *Radziecka powieść rosyjska w Polsce w latach 1918-1932*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław 1966; t a ż, *Radziecka powieść rosyjska w Polsce w latach 1933-1939*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1968; S. S z y m u t k o, *Publicystyka wobec powieściopisarstwa w twórczości T. Parnickiego*, „Ruch Literacki” 1987, nr 4-5, s. 309-322.

[57] Zob. T. P a r n i c k i, *O Janie Parandowskim*, w: tenże *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, s. 241-254; t e n ż e, *Jak to było we Lwowie*, w: tenże, *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*, s. 287-292.

[58] Zob. Z. L i c h n i a k, *W stronę Parnickiego*, w: Parnicki, *Szkice literackie*, s. 5-63.

[59] Zob. P a r n i c k i, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*.

etapu życia pisarza. Na temat zachowanych stu sześćdziesięciu jeden listów Zygmunt Lichniak pisał: „Są [one] [...] – niezależnie od zamiarów autora – szkicem opowieści autobiograficznej o przedzieraniu się młodego adepta literatury wśród trudności tamtego okresu ku swej dojrzałości i tożsamości pisarskiej. Bywa to też zapis dociekliwej, chwilami niemalże okrutnej autoanalizy, graniczącej niekiedy prawie z psychicznym masochizmem czy wręcz ekshibicjonizmem”[60].

Ów zbiór korespondencji bez wątpienia jest najważniejszym autobiograficznym źródłem epistolarnym, które – obok obszernej korespondencji między Parnickim a Jerzym Giedroyciem[61] – stanowić będzie w przyszłości podstawę pogłębionych badań nad biografią Teodora Parnickiego. Listy do Konstantego Symonolewicza pozwalają poznać zarówno zaplecze pracy krytycznoliterackiej i literackiej młodego Parnickiego, meandry jego życia osobistego, realia studiów uniwersyteckich, które odbywał, jak i powolne wypracowywanie sobie przezeń miejsca w kulturalnym krajobrazie Polski lat trzydziestych. Ze względu na bogactwo i szczegółowość informacji, jakie przynosi korespondencja, możliwe jest tu jedynie krótkie zasygnalizowanie tego, co można by opisać jako rolę miejsca i ludzi, którzy stanowili środowisko Parnickiego w czasie jego pierwszego pobytu w Polsce w latach 1928-1940. Szczególnie ciekawe wydają się w tym kontekście dwa elementy, z których każdy wskazuje w pewnym sensie na problemy w odnalezieniu przez Parnickiego własnego miejsca w Polsce.

Pierwszym problemem jest osobliwe napięcie wynikające ze współistnienia w Parnickim niejako dwóch odrębnych kodów kulturowych. Polski, będący wynikiem procesu polonizacji, jakiemu uległ w Harbinie, był kodem kulturowym przyjętym z wyboru. Parnicki przyjechał do Polski, by studiować polonistykę, zwłaszcza twórczość Juliusza Słowackiego. Był zafascynowany powieścią Sienkiewiczowską i miał wyraźnie zarysowany plan, by zostać odnowicielem gatunku powieści historycznej. Listy do Symonolewicza ukazują wyjątkowo dokładnie różne etapy konfrontacji tych zamiarów z rzeczywistością. Co jednak ciekawe, listy ukazują niezwykle wyraźnie, że mieszkając we Lwowie, Teodor Parnicki zachował niezwykle silne przywiązanie do kultury i języka rosyjskiego. 7 lipca 1929 roku pisał do Symonolewicza: „Widzi Pan, ja przyszedłem do wniosku, że mam w sobie jednak bardzo dużo z Moskala. Tutaj wielu we Lwowie mówi, że ja i psychikę mam rosyjską, że rzeczy, które piszę, mają piętno wybitnie rosyjskie. Za długo mieszkałem w dzieciństwie

[60] Z. L i c h n i a k, *Lwowskie lata Teodora Parnickiego (1928-1939) w jego listach do Konstantego Symonolewicza*, w: *Świat Parnickiego. Materiały z konferencji*, red. J. Łukasiewicz, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1999, s. 122.

[61] Zob. J. G i e d r o y c, T. P a r n i c k i, *Listy 1946-1968*, cz. 1-2, oprac. A. Dobrowolski, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2014.

w Rosji, za wiele się obracałem w Charbinie wśród Rosjan i zanadto nasiąkłem za pośrednictwem literatury kulturą duchową rosyjską – i to wywarło na mnie wpływ decydujący. W Charbinie uważałem zawsze siebie za Polaka pierwszej klasy; tu się rozrzewniam, gdy usłyszę przypadkiem rosyjską mowę"[62].

Owo przywiązanie do kultury rosyjskiej nie było w przypadku Parnickiego charakterystyczne jedynie dla jego początkowego okresu pobytu w Polsce – z czasem swą wiedzę i kompetencje przekuł on w działalność krytycznoliteracką promującą literaturę rosyjską, zarówno dawną, jak i współczesną, tak sowiecką, jak emigracyjną. Jego postawa miała jednak charakter wyjątkowy – pozostając z dala od komunizujących miłośników literatury sowieckiej, promował rosyjskość z pozycji konserwatywnych i tradycjonalistycznych, również wtedy, gdy z zachwytem pisał o renesansie epiki historycznej w Związku Radzieckim. W połowie lat trzydziestych dwudziestego wieku swą wiedzę na temat literatury rosyjskiej chciał też wykorzystać w ewentualnej pracy akademickiej – odchodząc zupełnie od polonistyki i skupiając się na rusycystyce. Można odnieść wrażenie, że dopiero w Polsce, we Lwowie, dostrzegł Parnicki, jak ważna jest dla niego kultura, w której wyrastał, i jego rosyjska tożsamość.

Drugim ciekawym problemem wartym zasygnalizowania w odniesieniu do lwowskich lat pisarza jest jego osobliwe uwikłanie w spory polityczne Polski dwudziestolecia międzywojennego. Tu również lektura listów do Symonolewicza nie pozostawia złudzeń: Teodor Parnicki, choć doskonale rozumiał meandry życia politycznego i kulturalnego lat trzydziestych, nie był w stanie jasno wpisać się w spolaryzowane schematy, które funkcjonowały w kraju. Związany we Lwowie z prasą endecką, miał świadomość ograniczeń intelektualnych Narodowej Demokracji lat trzydziestych, postępująca zaś faszyzacja obozu endeckiego budziła jego niechęć, przerażenie, a w końcu głębokie stany lękowe. Jedynie rusofilskie postawy prawicy tego okresu stwarzały dla pisarza jakąś płaszczyznę porozumienia z endecją. Jednakże fakt, że Parnicki „dusił się" w prawicowej i prowincjonalnej atmosferze Lwowa, bynajmniej nie uczynił z niego zwolennika obozu sanacyjnego, prasy rządowej czy środowiska „Wiadomości Literackich".

O trudnościach związanych z poszukiwaniem przez pisarza miejsca dla siebie w Polsce międzywojennej jednoznacznie świadczą te fragmenty jego listów do Symonolewicza, które zdają się sugerować przejęcie przez Parnickiego również antysemickich postaw typowych dla środowiska endeckiego ówczesnego Lwowa. Okazjonalne uwagi o pozycji studentów Żydów na uniwersytecie czy też o „Wiadomościach Literackich" jako zanadto „zażydzo-

[62] T. P a r n i c k i, List do Konstantego Symonolewicza z 7 lipca 1929 roku, w: tenże, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, s. 159.

nym”[63] piśmie literackim zdają się wskazywać na niejako naturalne i nieco bezrefleksyjne przejmowanie przez młodego Parnickiego antysemickiego języka endecji, choć nie sposób w listach lwowskich znaleźć jakichkolwiek pogłębionych intelektualnie refleksji o charakterze realnie antysemickim. W większości przypadków „antysemityzm” Parnickiego ma charakter konwencjonalny i językowy i wydaje się „jedynie” komponentem polskości jako tożsamości, do której od czasów harbińskich pisarz aspirował. Zresztą zdawał sobie sprawę, że jego zainteresowania literackie, promowanie autorów pochodzenia żydowskiego, jak Mark Ałdanow (Marek Aleksandrowicz Landau), czy osobiste przyjaźnie z poetami i studentami Żydami nie wpisują się w antysemicką retorykę środowiska, w którym we Lwowie funkcjonował. To pęknięcie i zagubienie przyszłego pisarza najwyraźniej uwidoczniło się w czerwcu 1929 roku, kiedy to aktywnie uczestniczył w zamieszkach antyżydowskich, w których tłum około tysiąca demonstrantów zdemolował redakcję żydowskiego pisma „Chwila”, akademiki żydowskie, budynek Towarzystwa Żydowskiej Szkoły Średniej oraz żydowskie gimnazjum. W czasie zajść policja aresztowała czterdziestu dwóch studentów, z których ostatecznie trzydziestu jeden – w tym Teodora Parnickiego – osadzono na dwa tygodnie w więzieniu na Brygidkach. W liście do swego mentora dwudziestojednoletni przyszły pisarz stwierdził później nieco bezradnie: „Przyznam się Panu, że trudno mnie samemu zdać sobie sprawę, dlaczego i ja, uważany na ogół tu we Lwowie za dość spokojnego i mało skłonnego do awantur, brałem tak czynny udział w tej antyżydowskiej hecy. Nie czuję wprawdzie strasznej miłości do Żydów, ale też i z drugiej strony nie jestem fanatykiem-antysemitą: w ogóle fanatykiem nie mogę być w niczym: to jest coś przeciwnego mojej naturze!”[64].

We Lwowie jednak udział w zamieszkach postrzegany był w środowisku jako powód do chwały, a na pewno jako źródło popularności, stąd Parnicki wyjaśnia dalej: „Jestem wyróżniany, jestem popularny nie tylko jako «Chińczyk», ale też jako «Brygidkarz»; z dumą noszę krzyż, robiony z chleba przez kryminalistę, pamiątkę z więzienia; lubię wspominać o tych swych przygodach i pokazywać laskę, wyszczerbioną podczas demolacji gimn[azjum] żyd[owskiego]”[65].

Karol Dresdner – lwowski poeta polsko-żydowski i przyjaciel Parnickiego, z „dobrotliwym politowaniem”[66] zasugerował, że Parnicki, jako „animal sociale”[67], uległ jedynie instynktowi tłumu. Symonolewicz, jak wnioskować

[63] T e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 27 lipca 1933 roku; w: tenże, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, s. 422.

[64] T e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 7 lipca 1929, s. 151.

[65] Tamże.

[66] Cyt. za: t e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 7 lipca 1929 roku, s. 152.

[67] Cyt. za: t e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 7 lipca 1929 roku, s. 152.

można z dalszej korespondencji, udzielił swemu podopiecznemu poważnej reprymendy, sam zaś Parnicki z czasem coraz bardziej wstydził się tego wybryku młodości. Kilka lat później – w roku zdobycia w Niemczech władzy przez Adolfa Hitlera – pisał już z rosnącym niepokojem: „Żyjemy w dobie wszędzie triumfujących ideologii możliwie bezkompromisowych i krańcowy-[ch], w szczególności w dobie triumfującego wszędzie nacjonalizmu!... przykładem bezprzykładny triumf Hitlera... Z tym można się nie godzić i z tego nie cieszyć się – bynajmniej nie zachwycam się triumfami fanatyzmu nacjonalistycznego – ale to fakt!... Nacjonaliści wszędzie, a więc i u nas odnoszą coraz większe sukcesy, pociągają za sobą masy – wygrywają szalenie dużo na antysemityzmie, nieraz aż barbarzyńskim... i wierzą święcie w swą słuszność i swój triumf!... Być może zasugerowali i mnie – a pragnę zrzucić z siebie jarzmo tej sugestii; to zaś może się stać, gdy oddalę się od nich; gdy stracę z nimi kontakt... W ogóle coraz nieprzyjemniej jest żyć: na ulicy mogą mnie kiedyś przypadkiem wziąć za Żyda i pobić, co się na razie nie zdarzyło nie tyle dlatego, że prócz nosa – i ewentualnego typu bruneta – ostatecznie wcale nie mam tak podejrzanych rysów, jak niektórzy twierdzą – ile dzięki temu, że wśród «bijących» bardzo dużo ludzi mnie zna i wie, że Żydem nie jestem... Mogę jednak kiedyś natrafić na takich, co mnie nie znają, lub którym moje rysy wydadzą się zanadto semickimi!”[68].

Narastający lęk przed polskim, endeckim (w szczególności prezentowanym przez Obóz Wielkiej Polski) nacjonalizmem i antysemityzmem motywował Parnickiego w latach trzydziestych, by poszukiwać zbliżenia z warszawskim środowiskiem literackim skupionym wokół „Wiadomości Literackich” czy z prasą obozu sanacyjnego, choć intelektualnie bliżej mu było do jezuickiego „Przeglądu Powszechnego”.

Lwowska korespondencja Parnickiego rzuca nowe i bardzo zaskakujące światło na kwestię tożsamości przyszłego powieściopisarza. W całym zbiorze listów do Konstantego Symonolewicza nie sposób znaleźć śladów świadomości ich autora, że był on – po matce – pochodzenia żydowskiego. Jego chwilami antysemicka, przejęta od endecji retoryka, jak również udział w antyżydowskich burdach, pozwalają spojrzeć (a w każdym razie zachęcają, by to uczynić) na te zjawiska od strony psychologicznego mechanizmu wyparcia: negując własne semickie pochodzenie: młody Parnicki, który starał się być „doskonałym Polakiem”, dopuszczał się zachowań, jakich z upływem czasu zaczął się wstydzić. Trudno jednak znaleźć w listach przekonujące argumenty pozwalające rozstrzygnąć, czy było to głęboko sięgające wyparcie, czy też jedynie świadome przemilczenie niewygodnych aspektów biografii. Z listów

[68] T e n ż e, List do Konstantego Symonolewicza z 21 marca 1933 roku, w: tenże, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*, s. 402.

Parnickiego do Jerzego Giedroycia wiadomo przecież, że pierwsze głęboko traumatyczne doświadczenia Parnickiego związane z półżydowskim pochodzeniem sięgały jeszcze roku 1919 i jego pobytu w Omsku[69]. Czy zatem czas pobytu we Lwowie był okresem swoistego „uśpienia tego tożsamościowego kompleksu, który w pełni przepracowany został dopiero w pierwszych latach pobytu pisarza w Meksyku? A może była to świadoma strategia adaptacji do silnie antysemickiego środowiska polskiego Lwowa? Pytania te z pewnością warte są bardziej pogłębionych analiz, w których listy lwowskie do Konstantego Symonolewicza będą materiałem kluczowym. Niezależnie jednak od prób psychologicznego ujęcia problemu warto zadać pytanie dotyczące natury procesu socjalizacji Teodora Parnickiego w środowisku polskim, najpierw w Chinach, a następnie w Polsce międzywojennej. Co dokładnie wydarzyło się na drodze, która prowadziła Teodora Bronisławowicza Parnickiego – syna rosyjskiej Żydówki i dość obojętnego religijnie rosyjskiego mieńszewika o polskich korzeniach i z niemieckim paszportem – do Polski i polskości, co spowodowało że w roku 1929, już jako polski student literatury, bezmyślnie zdemolował gabinet przyrodniczy w żydowskim gimnazjum i z dumą nosił różaniec z chleba jako świadectwo dzielnego stawania w obronie wiary. I – co może jeszcze ciekawsze – jak doświadczenia te wpłynęły na późniejszy stosunek pisarza do kwestii nacjonalizmów oraz ich roli w mechanizmach historii i polityki, a ostatecznie doprowadziły do wypracowania kluczowego modelu bohatera powieściowego – mieszańca (rasowego, kulturowego i religijnego), który w różnych wcieleniach wielokrotnie ujawniał się w powieściach historycznych autora *Końca „Zgody Narodów”*.

*

Krótki z konieczności przegląd wybranych aspektów biografii Teodora Parnickiego pozwala na zadanie pytania: W jaki sposób miejsca, w których żył, i ludzie, których spotykał w młodości, wpłynęły na kształtowanie się jego tożsamości i w konsekwencji na jego twórczość, dając mu w kulturze polskiej

[69] W liście do Jerzego Giedroycia z 4 grudnia 1951 roku tak pisał Parnicki o swoim pobycie w rosyjskim Korpusie Kadetów w Omsku w roku 1919: „Oczywiście do tego swego nowego środowiska w żadnym sensie nie pasowałem, ale torturą życia stało się dla mnie dopiero wówczas, gdym na pytania moich kolegów, czy oboje moi rodzice byli Polakami-katolikami, odpowiadał, najpierw ze swobodną prostotą, potem z histeryczną zaciętością «męczennika», którego moralnym obowiązkiem jest – mimo wszystko – dawać świadectwo prawdzie: «Nie, była Żydówką». Wówczas to dowiedziałem się, że stokroć lepiej jest być ślepym lub garbatym niż pół-Żydem; wówczas też otrzymałem szereg sugestii, bym się powiesił – i zaczęło się we mnie rozwijać silne poczucie winy, że brak mi odwagi, by dokonać tego «logicznego» aktu samozniszczenia” (t e n ż e, List do Jerzego Giedroycia z 4 grudnia 1951 roku, s. 62n.).

miejsce osobne, a dziś wręcz marginalne? Wychowany w wielkomiejskiej atmosferze metropolii (Berlina, Moskwy i Harbina), nie rozumiał Parnicki zbyt dobrze ani ethosu szlacheckiego, ani tym bardziej wiejskości głęboko wpisanej w kulturę polską oraz w polski ludowy katolicyzm. Wystawiony na działanie wielu kultur i języków, przeszedł przez świetną szkołę kulturowego i tożsamościowego relatywizmu, która z jednej strony stała się dla niego skutecznym antidotum na wszelki (w tym polski) nacjonalizm, z drugiej zaś kazała mu poszukiwać idei uniwersalistycznych – z czego zrodziła się w nim wielka fascynacja ideą imperium rzymskiego, i w konsekwencji – ideą rzymskiego katolicyzmu. Wybrawszy język i kulturę polską w czasie pobytu w Chinach, w samej Polsce w latach trzydziestych pozostawał pod wielkim urokiem i wpływem kultury Rosji. Nie odnajdując się najlepiej w silnie spolaryzowanej politycznie Polsce lat trzydziestych, starał się znaleźć dla siebie niszę najpierw jako krytyk zajmujący się literaturą rosyjską, a następnie jako powieściopisarz katolicki, by realizować swą wielką wizję odnowienia gatunku powieści historycznej. Efektem jego pracy stała się proza historyczna o niezwykłej dyscyplinie intelektualnej: samoświadoma, wolna od nacjonalizmu, ufundowana na rozległej i szczegółowej wiedzy historycznej, na krytycznym podejściu do źródła historycznego, relatywizmie i tęsknocie do wartości uniwersalistycznych. Powieściopisarstwo, które z chęcią podejmuje i tematyzuje kluczowe zagadnienia teologii chrześcijańskiej i historii Kościoła, często rozwijając wątki fabularne „in terms of theological struggle" („w kategoriach walki teologicznej")[70]. Proza stojąca na antypodach polskiego powieściopisarstwa historycznego spod znaku Henryka Sienkiewicza. Powieściopisarstwo trudne, które – nawiązując do przywołanego na wstępie cytatu z powieści *Palec zagrożenia* – wydaje się jednak przegrywać walkę o należne sobie miejsce w kanonie kultury polskiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Cabanowski, Marek. *Tajemnice Mandżurii: Polacy w Harbinie*. Warszawa: Muzeum Niepodległości, 1993.

Dybciak, Krzysztof. "Krytyczna działalność powieściopisarza: O krytyce literackiej Teodora Parnickiego w latach 1928-1939." *Pamiętnik Literacki*, no. 3 (1979): 115–51.

———. *Personalistyczna krytyka literacka: Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1981.

[70] Zob. *„In terms of theological struggle". Meksykańskie zapiski Teodora Parnickiego*, oprac. T. Markiewka, „Pamiętnik Literacki" 2007, nr 4, s. 167-172.

Furier, Andrzej, ed. *Polskie ślady na Dalekim Wschodzie: Polacy w Harbinie; Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w Szczecinie w dniach 23-24 października 2008*. Szczecin: Książnica Pomorska im. Stanisława Staszica, 2008.

Giedroyc, Jerzy, and Teodor Parnicki. *Listy 1946-1968*. Vols. 1–2. Warszawa: Biblioteka „Więzi," 2014.

Lichniak, Zygmunt. "Lwowskie lata Teodora Parnickiego (1928-1939) w jego listach do Konstantego Symonolewicza." In *Świat Parnickiego: Materiały z konferencji*. Edited by Jacek Łukasiewicz. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, 1999.

———. "W stronę Parnickiego." In Teodor Parnicki, *Szkice literackie*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1978.

Litwinek, Jan. *Poglądy Teodora Parnickiego na powieść historyczną (1928-1939)*. Wrocław: Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, 1969.

Markiewka, Tomasz. "T(h)au for Torture? Writing on Trial in Teodor Parnicki's Novel *The Finger of Threat*." In *The Self Industry: Therapy and Fiction*. Edited by Jarosław Szyrman, Agnieszka Woźniakowska, and Krzysztof Kowalczyk-Twardowski. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015.

Parnicki, Teodor. *Aecjusz, ostatni Rzymianin*. Warszawa: Pax, 1967.

———. "Cały w przeszłości." Translated by Krystyna Kancewicz-Sokołowska. *Literatura na Świecie*, nos. 5–6 (1989): 642–50.

———. "Cały w przeszłości." Translated by Krystyna Kancewicz-Sokołowska. In Parnicki, *Ja, Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

———. *Historia w literaturę przekuwana*. Warszawa: Czytelnik, 1980.

———. *Hrabia Julian i król Roderyk*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1976.

[———]. "'In terms of theological struggle': Meksykańskie zapiski Teodora Parnickiego." Edited by Tomasz Markiewka. *Pamiętnik Literacki*, no. 4 (2007): 167–72.

———. *Ja, Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

———. "Jak to było we Lwowie." In Parnicki, *Ja, Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

———. *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk," 2021.

———. "Mój nauczyciel." *Nurt*, no. 4 (1974): 15.

———. "Mój nauczyciel." In Parnicki, *Ja, Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

———. *Muza dalekich podróży*. Warszawa: Pax, 1970.

———. *Nowa baśń*. Part 1. *Robotnicy wezwani o jedenastej*. Warszawa: PIW, 1962.

———. *Nowa baśń*. Part 2. *Czas siania i czas zbierania*. Warszawa: PIW, 1963.

———. *Nowa baśń*. Part 3. *Labirynt*. Warszawa: PIW, 1964.
———. *Nowa baśń*. Part 4. *Gliniane dzbany*. Warszawa: PIW, 1966.
———. *Nowa baśń*. Part 5. *Wylęgarnie dziwów*. Warszawa: PIW, 1968.
———. *Nowa baśń*. Part 6. *Palec zagrożenia*. Warszawa: PIW, 1970.
———. "O Janie Parandowskim." In Parnicki, *Ja, Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.
———. *Opowieść o trzech metysach*. Vols.1–2. Warszawa: Noir sur Blanc, 1992.
[———]. "'Pamięć, władca [...] bezlitosny, wciąż i wciąż wskrzesza ponownie to, co minęło." Teodor Parnicki's Commemorative Sketches (Fragments). Edited by Tomasz Markiewka. *Pamiętnik Literacki*, no. 2 (2002): 153–212.
———. *Przeobrażenie*. Warszawa: Czytelnik, 1973.
———. *Staliśmy jak dwa sny*. Warszawa: Pax, 1973.
———. *Szkice literackie*. Warszawa: Pax, 1978.
———. Teodor Parnicki to Jan Erdman, May 24, 1945, in "'Ciąży na mnie [...] obowiązek wierności.' Listy Teodora Parnickiego do Jana i Marty Erdmanów z lat 1944-1946." Edited by Andrzej Dobrowolski and Tomasz Markiewka. *Pamiętnik Literacki*, no. 4 (2017): 190.
———. Teodor Parnicki to Jerzy Giedroyc, December 4, 1951, in Jerzy Giedroyc and Teodor Parnicki, *Listy 1946-1968*. Part 1. Edited by Andrzej Dobrowolski. Warszawa: Biblioteka „Więzi," 2014.
———. Teodor Parnicki to Konstanty Symonolewicz, July 7, 1929, in Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk," 2021.
———. Teodor Parnicki to Konstanty Symonolewicz, August 7, 1932, in Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk," 2021.
———. Teodor Parnicki to Konstanty Symonolewicz, March 21, 1933, in Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk," 2021.
———. Teodor Parnicki to Konstanty Symonolewicz, July 27, 1933, in Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk," 2021.
———. Teodor Parnicki to Konstanty Symonolewicz, July 15, 1934, in Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk", 2021.
———. Teodor Parnicki to Konstanty Symonolewicz, May 22, 1935, in Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949*. Edited by Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Naukowe "Śląsk," 2021.
———. *Tożsamość*. Warszawa: Czytelnik, 1970.
———. *Trzy minuty po trzeciej: Powieść egzotyczno-sensacyjna*. Edited by Tomasz Markiewka. Warszawa: Noir sur Blanc, 2015.

[———]. “Uparłem się, aby być pisarzem polskim.” Zygmunt Lichniak interviews Teodor Parnicki. *Kierunki*, no. 10 (1988): 1, 10–13.

[———]. “Uparłem się, aby być pisarzem polskim.” Zygmunt Lichniak interviews Teodor Parnicki. In Parnicki, *Ja Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

———. “Zmyślenie a prawda historyczna.” *Kierunki*, no. 8 (1964): 1, 5.

———. “Zmyślenie a prawda historyczna.” In Parnicki, *Ja Eurypides: Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988*. Edited by Piotr Gorliński-Kucik and Tomasz Markiewka. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2020.

Szymutko, Stefan. “Publicystyka wobec powieściopisarstwa w twórczości T. Parnickiego.” *Ruch Literacki*, nos. 4–5 (1987): 309–22.

Urbańska, Jadwiga. *Radziecka powieść rosyjska w Polsce w latach 1918-1932*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1966.

———. *Radziecka powieść rosyjska w Polsce w latach 1933-1939*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1968.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Tomasz MARKIEWKA – Berlin – Moskwa – Harbin – Lwów. Teodora Parnickiego miejsca i ludzie

DOI 10.12887/34-2021-4-136-08

Powieściopisarstwo historyczne Teodora Parnickiego naznaczone jest indywidulanym i krytycznym podejściem do problemu prawdy historycznej, wiarygodności źródeł oraz interpretacji zdarzeń z przeszłości. Relatywizm, warunkowość oraz nierozstrzygalność stanowią cechy charakterystyczne tego pisarstwa i – zdaniem samego autora – bezpośrednio wynikają z jego doświadczeń życiowych, a zwłaszcza z okresu jego wczesnej młodości. Jednocześnie tak rozumiana proza znajduje się na antypodach polskiej tradycji powieściopisarstwa historycznego, co rodzi – w przekonaniu Parnickiego – trudności w umiejscowieniu tego pisarstwa w tradycji literatury polskiej. Artykuł stanowi próbę uporządkowania informacji o wczesnym życiu pisarza, które toczyło się w Niemczech, Rosji, Chinach i Polsce międzywojennej, w świetle źródeł niefikcjonalnych (jak listy, wspomnienia i wykłady), z których część opracowana i wydana została już po śmierci pisarza. Rekonstrukcja obrazu miejsc, w których mieszkał, i ludzi, którzy kształtowali jego osobowość, ma na celu poszukiwanie biograficznych uwarunkowań, jakie wpłynęły na kształt powieściopisarstwa Teodora Parnickiego.

Słowa kluczowe: Teodor Parnicki, powieść historyczna, autobiografia

Kontakt: Instytut Neofilologii, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała
E-mail: tmarkiewka@ath.bielsko.pl
Tel. 33 8279265
https://polka.ath.bielsko.pl/dr-tomasz-markiewka/
ORCID: 0000-0002-9274-4992

Tomasz MARKIEWKA, Berlin—Moscow—Harbin—Lviv: People and Places, as seen in the Biography of Teodor Parnicki

DOI 10.12887/34-2021-4-136-08

Teodor Parnicki's historical novels are marked by a specific critical approach to the problems of historical truth, the credibility of the sources, and the interpretation of past events. His literary works exude relativism, conditionality and inconclusiveness, which were triggered by his biography, in particular by his early life. It is worth noting that the kind of prose he wrote was the opposite of the Polish tradition of historical novel, which makes it rather difficult to see his output as manifesting this tradition. The article attempts to provide ordered information on the writer's early life, which he spent in Germany, Russia, China, and in the Poland of the interwar period, as can be seen in the light of non-fiction sources related to Parnicki's life, such as his letters, memories, and lectures, some of which have been published already after the writer's death. The reconstruction of the places in which Parnicki lived and the proposed insight into the ways particular persons affected the development of his personality are made with a view to establishing how events from his biography contributed to the shape of his novels.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: Teodor Parnicki, historical novel, autobiography

Contact: Instytut Neofilologii, Wydział Humanistyczno-Społeczny, Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała, Poland
E-mail: tmarkiewka@ath.bielsko.pl
Tel. +48 33 8279265
https://polka.ath.bielsko.pl/dr-tomasz-markiewka/
ORCID: 0000-0002-9274-4992

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 147-167
DOI 10.12887/34-2021-4-136-09

Anna KOŚCIOŁEK

ANDRIEJA MURAWJOWA „CZYTANIE" WENECJI

Komentując budowę mostu łączącego „główną ulicę" Wenecji z lądem, Murawjow miał świadomość, że jest świadkiem odchodzenia pewnego etapu historii Wielkiego Kanału i całego miasta. Podkreślał, że wkrótce „cała poezja zniknie i proza parowozów zaćmi" czternaście wieków sławy Serenissimy. Jednym z jej elementów była bez wątpienia sztuka.

Zbudowana na lagunie i wyspach Wenecja, jedno z najbardziej „magicznych" miast Europy, od zarania swego istnienia fascynowała podróżników. Przyciągały ich niepowtarzalny charakter Serenissimy, jej specyficzny układ urbanistyczny oraz piękno architektury[1]. Uważano Wenecję, spadkobierczynię dziedzictwa Bizancjum, jednoczącą w sobie kulturę Wschodu i Zachodu, za jeden z cudów świata, za quasi Hierusalem coeleste[2]. Stała się ona częścią wyobraźni zbiorowej, inspiracją dla artystów. Wielu przybywających do Wenecji utrwalało swoje wrażenia na papierze. O „perle Adriatyku" pisano „co najmniej od XIII wieku po łacinie i w rosnącej liczbie języków potocznych"[3]. Podróże te zaowocowały bogatym zbiorem tekstów należących do dziedzictwa europejskiej humanistyki. Wśród opisujących fenomen Serenissimy można wymienić między innymi tak wybitnych twórców, jak: Johann Wolfgang Goethe, George Byron, Percy Bysshe Shelley, John Ruskin, Henry James, Charles Baudelaire, Ezra Pound, Thomas Mann, Simone Weil czy Mary McCarthy. W gronie tym znaleźli się także Polacy, na przykład Jarosław Iwaszkiewicz, Gustaw Herling-Grudziński, Joanna Pollakówna, Wojciech Karpiński i Ewa Bieńkowska.

Do „wodnego miasta" udawali się również Rosjanie, tworząc „wenecki tekst literatury rosyjskiej"[4]. Jego kształtowanie rozpoczęło się już pod koniec siedemnastego wieku, wraz z pojawieniem się zapisków podróżnych Piotra

---

[1] Por. D. Q u i r i n i - P o p ł a w s k a, *Geneza i rozwój „pływającego miasta-państwa" Wenecji*, w: *Oblicza wody w kulturze*, red. Ł. Burkiewicz, P. Duchliński, J. Kucharski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 66.

[2] Por. S. K o b i e l u s, *Niebiańska Jerozolima. Od sacrum miejsca do sacrum modelu,* Pallottinum, Warszawa 1989, s. 93; M.M. F e r r a c c i o l i, *Czwarta krucjata i cesarska sukcesja Wenecji*, tłum. J. Syty, M. Salamon, w: *IV krucjata. Historia. Reperkusje. Konsekwencje*, red. Z.J. Kijas, M. Salamon, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 270-273.

[3] K. P o m i a n, *Wenecja w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2000, s. 47.

[4] Zob. N. M e d n i s, *Venecianskij tekst russkoj literatury*, http://rassvet.websib.ru/text.htm?no=35&id=9.

Tołstoja[5], wysłanego na Zachód przez cara Piotra I. W kolejnym stuleciu o pobycie w Wenecji krótko w swoich zapiskach wspominała księżna Jekatierina Daszkowa[6], a Denis Fonwizin „perle Adriatyku" poświęcił jeden ze swoich listów włoskich[7].

Na początku dziewiętnastego wieku w poezji rosyjskiej Wenecję ukazywano w świetle idyllicznym, jako część pięknego i egzotycznego świata śródziemnomorskiego. Co ciekawe, obraz Serenissimy w romantyzmie rosyjskim nie powstał jako odzwierciedlenie wrażeń rodzimych podróżników, większość autorów bowiem nie odwiedzała Włoch, ale w wyniku recepcji tradycji angielskich, francuskich i niemieckich. Na sposób przedstawiania „perły Adriatyku" wpłynęła przede wszystkim moda na byronizm. Jednym z najbardziej znanych wierszy o Wenecji z tego okresu jest *Venecianskaâ noč'* [„Wenecka noc"][8] Iwana Kozłowa (1825). W tym właśnie utworze pojawił się szereg obrazów, które stały się typowe dla rosyjskiego poetyckiego tekstu poświęconego opisowi tego miasta (na przykład gondola, barkarola, księżyc, noc, cień). Wiersz zyskał dużą popularność, gdyż do słów poety muzykę skomponował Michaił Glinka. Wenecję sławili również inni poeci dziewiętnastego wieku: Aleksandr Puszkin, Michaił Lermontow, Piotr Wiaziemski, Fiodor Tiutczew czy Afanasij Fet[9].

Andriej Murawjow, żyjący w latach 1806-1874 pisarz religijny, teolog, poeta, dramaturg, działacz kościelny i państwowy[10], w przeciwieństwie do wymienionych wyżej twórców dziewiętnastego stulecia pisał o własnych doświadczeniach. W roku 1845 odbył podróż do Włoch, a swoje wrażenia z wyprawy na Półwysep Apeniński opisał w dziełach *Rimskie pis'ma* [„Listy rzymskie"] (1846)[11] oraz *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"* (1847) [„Dodatki

[5] Zob. *Putešestvie stol'nika P. A. Tolstogo po Evrope: 1697-1699*, Nauka, Moskva 1992.

[6] Por. *Zapiski knâgini E. R. Daškovoj, pisannye eû samoj*, London 1859, s. 168n., https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003573764/.

[7] Por. D. F o n v i z i n, K rodnym, 17/28 V 1785, w: *Pis'ma iz tret'ego zagraničnogo putešestviâ (1784-1785)*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v 2-h t.*, t. 2, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Hudožestvennoj Literatury, Moskva-Leningrad 1959, s. 548n..

[8] Zob. I. K o z l o v, *Venecianskaâ noč'*, w: I. Kozlov, A. Podolinskij, *Stihotvoreniâ*, Sovetskij pisatel', Leningrad 1936, s. 77-80.

[9] Zob. N. M e d n i s, *Veneciâ v russkoj literature*, NGU, Novosibirsk 1999; I. F e d o r č u k, *Kul'turnaâ tradiciâ v venecianskih tekstah russkoj literatury*, „Studia Wschodniosłowiańskie" 3(2003), s. 127-141; A. K r i n i c y n, M. G a l y š e v a, *Venecianskij tekst v russkoj poèzii XIX- XX vekov*, „Litera" 2018, nr 1, s. 29-48, (https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=25264). W wieku dwudziestym „wenecki tekst literatury rosyjskiej" tworzyli Pawieł Muratow, Anna Achmatowa, Aleksandr Błok, Osip Mandelsztam, Josif Brodski i wielu innych.

[10] Więcej na temat jego życia i sylwetki twórczej oraz duchowej por. A. K o ś c i o ł e k, *Andrzeja Murawjowa peregrynacje do kolebek chrześcijaństwa (Jerozolima, Rzym, Kijów)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2020, s. 79-99.

[11] Zob. A. M u r a v'e v, *Rimskie pis'ma*, cz. 1-2, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1846.

do «Listów rzymskich»"][12]. Właśnie w tej ostatniej publikacji zamieścił cztery listy o Wenecji, która stała się pierwszym etapem jego włoskich wojaży. W szkicu otwierającym cykl wenecki przedstawił pisarz Bazylikę św. Marka, w drugim – Pałac Dożów, trzeci poświęcił Wielkiemu Kanałowi, a w ostatnim zajął się Kościołem prawosławnym w „wodnym mieście".

Pierwsze spotkanie Murawjowa z Wenecją zdominował kolor biały. Poeta nie doświadczył „błogosławionej przyrody Południa"[13], zobaczył plac świętego Marka pokryty śniegiem, a nad nim ciemne chmury zwiastujące dalsze opady. Przywołane wyżej sformułowanie „błogosławiona przyroda Południa" nawiązuje do sposobu przedstawiania Italii w poezji rosyjskiej pierwszej połowy dziewiętnastego wieku. Włoskie krajobrazy cieszyły się wówczas dużą popularnością, a w ich opisach obok nieba, wody i zabytków architektonicznych pojawiała się egzotyczna roślinność: winorośl, drzewa laurowe, cyprysy. Surowemu pejzażowi Północy, ze śniegiem jako jego nieodłącznym elementem, przeciwstawiano widoki ciepłego Południa[14]. Dla Murawjowa Wenecja, choć położona na północy Włoch, stała się ucieleśnieniem południowego krajobrazu. Zapewne dlatego odnotował, nieobecny w ówczesnej poezji rosyjskiej[15], zimowy obraz placu świętego Marka, a pokrywający plac „śnieży całun"[16] określił jako „rosyjski"[17]. To bardzo symptomatyczne; na Serenissimę patrzył pisarz przez pryzmat opozycji swój–obcy.

Murawjow przebywał w Wenecji nie tyle jako turysta, ile jako pielgrzym, który na wszystko patrzy „spostrzegawczym okiem prawosławia"[18]. Tego sformułowania pisarz użył w odniesieniu do swojego sposobu postrzegania Rzymu, ale oddaje ono trafnie również charakter jego odbioru „perły Adriatyku".

W niniejszym szkicu podjęta zostanie próba zaprezentowania Wenecji Andrieja Murawjowa jako przestrzeni przeżywanej, odczuwanej, a także zapisanej i utrwalonej, oraz przedstawienia (w formie słownika) podstawowych elementów obrazu miasta w twórczości rosyjskiego pisarza. Do realizacji tego celu wykorzystana zostanie metoda semiotyczna, rozumiana w duchu semiotyki miasta rozwijanej przez przedstawicieli szkoły tartusko-moskiewskiej. Podróżnik w swoich rozważaniach zwracał bowiem uwagę na konieczność „odczytania" Wenecji, co

---

[12] Zob. t e n ż e, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1847.

[13] Tamże, s. 1. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów tekstów obcojęzycznych – A.K.

[14] Zob. J. W r ó b l e w s k i, *Sever i Ûg v russkoj lirike pervoj poloviny XIX veka*, w: *Wschód-Zachód. Słowianie i Niemcy. Kultura. Język. Dydaktyka*, red. W. Lejczyk, Wydawnictwo Uczelniane WSP, Słupsk 1998, s. 104-110.

[15] Zimową Wenecję będzie później opisywał między innymi Josif Brodski (zob. J. B r o d s k i, *Znak wodny*, tłum. S. Barańczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993).

[16] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 1.

[17] Tamże.

[18] T e n ż e, *Rimskie pis'ma*, cz. 1, s. 2.

koresponduje z postrzeganiem miasta jako heterogenicznego tekstu, zaprezentowanym w klasycznej już pracy Władimira Toporowa *Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu*[19]. W toku wywodu badane będą związki między znakami, rozumianymi jako obiekty materialne i duchowe, a ich odbiorcą, czyli Murawjowem. W rozważaniach wykorzystana zostanie także Tatjany Cywjan koncepcja „sygnatur miasta"[20] – terminem tym rosyjska badaczka określiła zestaw cech charakterystycznych dla danego ośrodka, podstawowe tekstowe miejsca wspólne i formuły stosowane w prezentacji miasta.

OBRAZ WENECJI

W cyklu *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"* Murawjow nazywał Serenissimę „królową wód"[21], „królową Adriatyku"[22], „wolną córą Adriatyku"[23], „czarodziejką"[24], „córką św. Marka"[25]. Był przekonany, że ten, kto potrafi „czytać" to miasto, dostrzega, że jest ono miejscem, w którym krzyżowały się różnorodne wpływy kulturowe i religijne, wpływy Zachodu i Wschodu, chrześcijaństwa i islamu[26]. Ich ślady można odnaleźć nie tylko w architekturze i malarstwie, ale także w nauce, w ubiorze doży, nazewnictwie, a nawet w przepisach kulinarnych[27]. Kościoły i pałace budowano w stylu bizantyńskim, mistrzowie z Konstantynopola uczyli Wenecjan układania mozaik oraz obróbki metali i drogich kamieni. Wpływy arabskie uwidoczniły się w szerokim stosowaniu wielobarwnych marmurów, ażurowego ornamentu kamiennego oraz w upodobaniu do bogatej kolorystyki. Z Zachodu zaś zapożyczono styl gotycki. Asymilując wpływy kultur różnych krajów, Wenecja nie stała się nigdy ich „zlepkiem", jej mieszkańcy przetwarzali nabywane od cudzoziemców doświadczenia na swój własny sposób i podporządkowali je lokalnym warunkom życia[28].

---

[19] Por. W. T o p o r o w, *Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu*, w: tenże, *Miasto i mit*, tłum. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 73. Zgodnie z koncepcją Toporowa Wenecję można uznać za „heterogeniczny tekst, któremu przypisuje się pewien ogólny sens i na którego podstawie można zrekonstruować określony system znaków, realizowany w tekście" (tamże).

[20] Por. T. C i v'â n, *„Zolotaâ golubâtnâ u vody...". Veneciâ Ahmatovoj na fone drugih russkih Venecij*, w: taż, *Semiotičeskie putešestviâ*, Izdatel'stvo Ivana Limbaha, Sankt-Peterburg 2001, s. 41.

[21] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 74.

[22] Tamże, s. 82.

[23] Tamże, s. 85.

[24] Tamże, s. 83.

[25] Tamże, s. 72, 86.

[26] Por. tamże, s. 73.

[27] Por. Q u i r i n i - P o p ł a w s k a, dz. cyt., s. 66.

[28] Por. S. W s i e w o ł o ż s k a, *Wenecja*, tłum. I. Dulewiczowa, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1974, s. 11n.

Do zrekonstruowania Murawjowskiego postrzegania Wenecji wykorzystana zostanie wspomniana już koncepcja sygnatur miasta, przedstawiona przez Tatjanę Cywjan w pracy *„Zolotaâ golubâtnâ u vody...": Veneciâ Ahmatovoj na fone drugih russkih Venecij*[29]. Słownik terminów, którymi posługiwała się poetka Anna Achmatowa, przygotowany przez rosyjską badaczkę, obejmuje dziewięć grup tematycznych. Są to: (1) woda i to, co z nią związane: fala, morze, laguna, kanał, gondola, łódka; (2) ląd: nadbrzeża, mosty, kamień, marmur; (3) toponimy, nazwy ulic i placów: Adriatyk, Wielki Kanał, Rialto, Lido, plac św. Marka, Piazetta, Most Westchnień; (4) zabytki architektoniczne: budynki, pałace, kolumna z weneckim lwem, Wieża Zegarowa, Pałac Dożów, Bazylika św. Marka, Złoty Dom; (5) Obrazy i malarze: mozaika, ikonostas w Bazylice św. Marka, Bellini, Veronese, Tintoretto, Tycjan; (6) osoby: doża, gondolier lub przewoźnik, kupiec, rybak; (7) historyczne realia kulturowe i (lub) artefakty: karnawał, szkło, lustro, koronka, maska (bautta); (8) muzyka: kancona, barkarola, mandolina, gitara; (9) kolory, epitety: zielony, niebieski, czarny, złoty, koronkowy, wzorzysty, szklany[30].

Aby zaprezentować formuły charakterystyczne dla obrazu Wenecji Murawjowa, z przedstawionych wyżej grup tematycznych wyróżnionych przez Cywjan wykorzystałam te, które można odnaleźć w utworze *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, dopisałam sygnatury charakterystyczne dla widzenia Serenissimy przez rosyjskiego pisarza, a następnie wszystkie podzieliłam na trzy części. Klasyfikacja uwzględniająca krajobrazową, kulturowo-symboliczną i językowo-stylistyczną charakterystykę Murawjowskiej Wenecji powstała z inspiracji Toporowa. Badacz ten, tworząc paradygmat tekstu Petersburskiego, zwracał uwagę na elementy odnoszące się do sfery przyrodniczej, materialno-duchowej, duchowo-kulturowej, i historycznej oraz na sposób językowego kodowania podstawowych składników tekstu Petersburskiego[31].

Cechy swoiste Wenecji Murawjowa można zatem przedstawić w następujący sposób: (1) Krajobrazowa charakterystyka miasta: woda i to, co z nią związane (woda, fala, morze, mgła, kanał, gondola, mewa); ląd (nadbrzeża, mosty, kamień, marmur, świątynie, pałace); pora dnia (księżycowa noc). (2) Kulturowo-symboliczna charakterystyka miasta: toponimy (Adriatyk, Bizancjum, Konstantynopol) i topografia miasta – nazwy ulic, placów, zabytków architektonicznych (Wielki Kanał, Rialto, plac św. Marka, Bazylika św. Marka, Pałac Dożów, Most Westchnień); osoby (św. Marek, doża, gondolier, kupiec; artyści: Paolo Veronese, Jacopo Tintoretto, Tycjan, Paris Bordone, Francesco Bassano, Jacopo Palma starszy, Jacopo Palma młodszy, Andrea Vicentino); historyczne, kulturowe oraz religijne realia i artefakty (lustro, koronka, relikwie, dziedzictwo bizantyńskie,

[29] Por. C i v'â n, dz. cyt., s. 40n.
[30] Por. tamże, s. 43n.
[31] Por. T o p o r o w, dz. cyt., s. 78-103, 131-142.

prawosławie, Wenecja jako grabieżca, sprzęty liturgiczne, zderzenie kultur i tradycji; dzieła sztuki: mozaiki, freski, obrazy, rzeźby; muzyka: pieśni, oktawy Tassa, plusk fal; konteksty symboliczne: sen, śmierć, trup, pustynia). (3) Językowo-stylistyczne środki charakterystyki miasta: epitety (błękitny, czarny, złoty, koronkowy, marmurowy, cudowny, urzekający, wspaniały, nadzwyczajny); peryfrazy (królowa wód, królowa Adriatyku, wolna córa Adriatyku, córka św. Marka); oksymoron (żywy trup); opozycja: swój–obcy.

Współczesny włoski filozof Giorgio Agamben sygnatury traktuje jako cechę widmowości Wenecji: „Z czego zrobione jest widmo? Ze znaków, a dokładniej z sygnatur, czyli ze znaków, cyfr i monogramów, które czas ryje na powierzchni rzeczy. Widmo zawsze nosi na sobie datę, jest więc istotą prawdziwie historyczną. Dlatego stare miasta są w najwyższym stopniu miejscem sygnatur, które *flâneur* – spacerujący bez celu, odczytuje jakby w roztargnieniu podczas swoich beztroskich przechadzek, a kiepscy konserwatorzy, którzy banalizują i ujednolicają europejskie miasta, te sygnatury zacierają, czynią je nieczytelnymi. I dlatego miasta – zwłaszcza Wenecja – podobne są do snów. We śnie bowiem każda rzecz puszcza oko do śniącego, każde stworzenie opatrzone jest sygnaturą, dzięki której znaczy więcej, niż mogłyby kiedykolwiek wyrazić jego rysy, gesty i słowa”[32]. W ujęciu Agambena widmowość może być formą życia pośmiertnego albo uzupełniającego, „które zaczyna się dopiero wtedy, kiedy wszystko się skończyło”[33], bądź formą pozorną, rodzącą się z „nieakceptowania własnego stanu, z wyparcia się go, aby udawać za wszelką cenę, że ma się nadal ciało i ciężar”[34]. Miasto opisywane przez Murawjowa to „pozagrobowa dziedzina czasu minionego”[35]. Pisarza interesowały przede wszystkim bizantyjskie i prawosławne korzenie tożsamości Serenissimy, dlatego można ją określić jako utraconą prawosławną Wenecję. Ponieważ Najjaśniejsza od początku swego istnienia była ściśle związana z morzem i od niego uzależniona w aspekcie gospodarczym i politycznym, w Murawjowa opisach Wenecji niejednokrotnie pojawiają się różne słowa związane z wodą: „morze”, „fale”, „mgła”, „kanały”, nazywane „wodnymi żyłami miasta”[36], i oczywiście „gondole”. Poeta zachęcał do korzystania z nich zarówno nocą, jak i w dzień. Wody Wenecji określał jako

[32] G. A g a m b e n, *O zaletach i niedogodnościach życia wśród widm*, w: tenże, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2000, s. 48n. Teorię sygnatur filozof szerzej omówił w pracy *Teoria delle segnature* (zob. t e n ż e, *Teoria delle segnature*, w: tenże, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, s. 35-82).

[33] T e n ż e, *O zaletach i niedogodnościach życia wśród widm*, s. 50.

[34] Tamże, s. 50.

[35] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam”*, s. 72.

[36] Tamże, s. 74.

ciche, a upajający plusk fal Adriatyku odbierał jako śpiew o sławie miasta, która przeminęła[37]. Ponadto wspominał o krzyku mew, a więc ptaków wodnych.

Słowa z zakresu pola semantycznego wyrazu „ląd" („nadbrzeża", „mosty", „kamienie", „marmur") również odnajdujemy w tekście Murawjowa. Pojawiają się tam marmurowe płyty, ściany, stopnie czy brzegi, biały i różowy marmur Pałacu Dożów, kamienne mosty. Most Rialto w opisie poety jawi się niczym kamienny diadem wieńczący Wielki Kanał[38]. Pisarz wędrował po nadbrzeżach, odwiedzał wzniesione tam świątynie i pałace. Temu, kto chciałby nasycić wzrok bogactwem marmurów, radził udać się do kościoła karmelitów bosych pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny z Nazaretu (popularnie nazywanego chiesa degli Scalzi)[39].

W tekście rosyjskiego pisarza często spotykamy toponimy (Adriatyk, Bizancjum, Konstantynopol), nazwy ulic, placów, zabytków architektonicznych. Jak inni przybywający do „wodnego miasta", podziwiał plac św. Marka (oczywiście wspominał i o gołębiach), Bazylikę św. Marka, Pałac Dożów, Wielki Kanał, Rialto, Most Westchnień.

Znamienne, że „czytanie" Wenecji, a zarazem całej Italii Murawjow rozpoczął od Bazyliki św. Marka, a dokładniej od słów z księgi trzymanej przez skrzydlatego lwa: „Pax tibi, Marce, evangelista meus" (Pokój z Tobą, Marku, mój ewangelisto)[40]. Legendę o głoszeniu przez św. Marka Dobrej Nowiny na brzegach Adriatyku poeta znał prawdopodobnie z zapisu kronikarskiego. Można domniemywać, że był to wyciąg z kroniki weneckiej, jaki otrzymał on od posługującego w cerkwi pod wezwaniem św. Jerzego ojca Mazarachiego[41]. Zgodnie z legendą Marek po raz pierwszy pojawił się na weneckiej lagunie wraz ze swoim uczniem Hermagorasem podczas jednej z wypraw misyjnych, około roku 60, gdy w trakcie podróży morskiej zaskoczyła ich burza i zmusiła do szukania schronienia. Markowi miał się ukazać anioł, oznajmiając, że w miejscu, w którym się znajduje, powstanie wspaniałe miasto z wielką bazyliką, gdzie Ewangelista znajdzie spoczynek, a jego relikwie będą czczone przez wszystkich chrześcijan. Według tradycji anioł zwrócił się do przyszłego świętego słowami: „Pax tibi, Marce, evangelista meus: hic requiescet corpus tuum" (Pokój z tobą, Marku, mój ewangelisto: tutaj odpocznie twoje ciało)[42].

---

[37] Por. tamże, s. 86.

[38] Por. tamże, s. 82.

[39] Por. tamże, s. 85.

[40] Por. tamże, s. 1.

[41] Por. tamże, s. 105. Murawjow zanotował, że informacje na temat szczątków św. Saby uzyskał, czytając wyciąg z kroniki otrzymany od tego właśnie duchownego. Prawdopodobnie większość wiadomości zaczerpnął z tego dokumentu, choć nie można wykluczyć, że korzystał także z innych źródeł pisanych.

[42] Por. W. S z y s z k o w s k i, *Wenecja. Dzieje Republiki. 926-1797*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń 1994, s. 5; J. B o l e w s k i, *Co po Wenecji... Śladami artystów i świętych*, Wydaw-

Murawjow, dbając o „uwiarygodnienie" swoich zapisków, zgodnie z zasadą wprowadzoną do literatury podróżniczej w dwunastym wieku przez ihumena Daniela[43], przywoływał miejscowe legendy. Uważał je za „miłe sercu"[44], nie zajmował się jednak dociekaniem ich prawdziwości. Legendę o głoszeniu Ewangelii przez św. Marka na brzegach Adriatyku musiał uznać za ważną, skoro swój cykl wenecki rozpoczął właśnie od słów anioła skierowanych do Ewangelisty. Przypomniał również, że św. Marek, posłany przez św. Piotra do Aleksandrii, zostawił na lagunie Hermagorasa, który otrzymał godność biskupa Akwilei[45]. „Dlatego – pisał Murawjow – serce nowej republiki, która powstała na wyspach Adriatyku, zawsze ciążyło ku Ewangeliście, a jednym z pierwszych niezwykłych jej czynów, które za sprawą imienia św. Marka na długie wieki umocniły jej sławę, było przeniesienie z Aleksandrii jego relikwii"[46].

Według legendy w roku 828 lub 829 kupcy weneccy: Buono z Malamocco, Rustico z Torcello oraz Stauracio, wbrew bizantyńskim zakazom handlujący z Egiptem, przybyli do Aleksandrii po tym, jak kalif zdewastował kościół, w którym znajdowało się ciało św. Marka. Aby nie zostało sprofanowane, wykradli je ze świątyni i wywieźli z miasta w koszu, przykryte wieprzowiną, co miało uniemożliwić przeszukanie muzułmańskim strażnikom. Przenieśli je na swój statek, umieścili w drewnianej skrzyni, którą również przykryli mięsem wieprzowym, a następnie przetransportowali relikwie do Wenecji[47].

Przytaczając tę drugą legendę, Murawjow podawał wiele szczegółów. Wyjaśniał, że władca Egiptu chciał zniszczyć kościół, gdzie spoczywało ciało św. Marka, żeby wykorzystać kamienie do budowy pałacu. Pisał też o dwóch

nictwo Świętego Wojciecha, Poznań 2010, s. 212. Św. Marek został patronem Wenecji, a skrzydlaty lew herbem republiki. Na bazylice przytrzymuje on otwartą księgę z wyrytymi słowami anioła, a dokładniej – z pierwszą ich częścią.

[43] Por. U. W ó j c i c k a, *Siedem wieków literatury dawnej Rusi*, Wydawnictwo WSP, Bydgoszcz 1990, s. 104n.; t a ż, *Literatura staroruska z elementami historii i kultury dawnej Rusi*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2010, s. 106; J. G r z e m b o w s k a, K. P i e t k i e w i c z, *Ihumen Daniel i jego dzieło*, w: *Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej*, tłum. K. Pietkiewicz, red. J. Grzembowska, K. Pietkiewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2003, s. 46.

[44] M u r a v'e v, *Rimskie pis'ma*, cz. 1, s. 35.

[45] Obok biskupstwa w Akwilei (od roku 586 patriarchatu) pojawiło się biskupstwo (a później patriarchat) w Grado. Między tymi ośrodkami przez wiele wieków trwała rywalizacja. Akwileja powoływała się na związki ze św. Markiem, wedle tradycji to on miał tam założyć biskupstwo. Terytorialnie diecezja Akwilei obejmowała ląd stały, a Grado – Istrię i laguny. Przeniesienie tronu arcybiskupiego z Grado do Serenissimy nastąpiło w roku 1045, ale dopiero w piętnastym wieku zatwierdzone zostało przez papieża. W roku 1451 powstał odrębny patriarchat wenecki (por. S z y s z k o w s k i, dz. cyt, s. 14n.; M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 19).

[46] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 7.

[47] Por. G. W e i g e l, E. L e v, S. W e i g e l, *Rzymskie pielgrzymowanie. Kościoły stacyjne Rzymu*, tłum. G. Gomola, A. Gomola, Wydawnictwo M, Kraków 2014, s. 202; P. A c k r o y d, *Wenecja. Biografia*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2009, s. 51.

mnichach, strażnikach grobu, którzy zdecydowali się pomóc kupcom. Mnichowi towarzyszącemu relikwiom na statku ukazał się Ewangelista, nakazując opuścić żagle, by łódź nie rozbiła się o skałę[48]. Przykrycie ciała św. Marka mięsem wieprzowym pisarz uznał jednak za niewłaściwe[49]. Wspomniał też, że scena przeniesienia ciała świętego została przedstawiona na frontonie weneckiej bazyliki[50].

W średniowieczu istniały trzy sposoby pozyskania relikwii: otrzymanie ich w darze, zakupienie i kradzież. Furtum sacrum (kradzież z motywów pobożnych) traktowano jako bardziej uprzywilejowany od handlu sposób zdobycia szczątków świętych. Za szczególnie uzasadnione uważano potajemne zabranie relikwii z miejsca, gdzie ich cześć była zagrożona. Działania takie uznawano wręcz za wypełnienie woli świętego, zakładano bowiem, że gdyby nie zgadzał się on na przeniesienie, to byłby w stanie je powstrzymać, strasząc lub karząc sprawców czynu. Od dwunastego wieku kradzieże takie coraz częściej potępiano jako świętokradcze, a w trzynastym wieku groziła już za nie ekskomunika[51].

Zdobycie relikwii św. Marka wzmocniło pozycję Wenecji jako stolicy tworzącego się państwa[52]. Historię ich pozyskania Ewa Bieńkowska nazwała arcydziełem „myślenia perspektywicznego"[53] i mitem politycznym[54]. Podkreślała wymiar genealogiczny przywołanych wyżej legend i ich funkcję legitymizującą – poprzez opowieść o nawracaniu Wenetów i spotkaniu z aniołem postać świętego została zespolona z losem miasta jeszcze przed jego założeniem[55], a zdobycie relikwii Ewangelisty w dziewiątym wieku stało się „usprawiedliwieniem dążeń do niezawisłości, a także całego programu politycznego, którego zasadą będzie parcie na wschód"[56].

Murawjow wzmiankował, że zniszczono świątynię dotychczasowego opiekuna miasta, czyli Greka Teodora, i wzniesiono nową, a po ukończeniu

---

[48] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 8.

[49] Por. tamże, s. 8n.

[50] Por. tamże, s. 9.

[51] Por. M. S t a r n a w s k a, *Świętych życie po życiu. Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2008, s. 140, 161n.; N. O h l e r, *Życie pielgrzymów w średniowieczu. Między modlitwa a przygodą*, tłum. M. Ruta, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000, s. 52n.

[52] Por. A c k r o y d, dz. cyt., s. 52-55; P o m i a n, dz. cyt., s. 9; Q u i r i n i - P o p ł a w s k a, dz. cyt., s. 56n.; W e i g e l, L e v, W e i g e l, dz. cyt., s. 202.

[53] E. B i e ń k o w s k a, *Co mówią kamienie Wenecji*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 171.

[54] Por. tamże, s. 172.

[55] Por. tamże.

[56] Tamże.

budowy przeniesiono do niej relikwie nowego patrona[57]. Akt ten miał znaczenie symboliczne, oznaczał bowiem uniezależnienie się od Bizancjum. Obiekt sakralny wybudowany na polecenie doży Giustiniana Participazia w roku 976 strawił jednak pożar. Pisarz odnotował, że wzniesiono nową świątynię, jeszcze wspanialszą od wcześniejszej. Ponieważ budowali ją mistrzowie sprowadzeni w tym celu z Konstantynopola, zarówno jej wygląd zewnętrzny, jak i wystrój wewnętrza noszą ślady wpływów bizantyńskich; zdaniem Murawjowa bazylika przypominała świątynię Hagia Sophia[58]. W dziele *Pis'ma s Vostoka, ot 1849-1850 godov* pisarz odnotował, że Bazylikę św. Marka wzniesiono częściowo na wzór kościoła w Konstantynopolu[59]. Zapewne dlatego czuł się w niej rzeczywiście jak w świątyni, choć innego wyznania[60]; ogarnęło go tam uczucie podziwu, którego nie doświadczył w Bazylice św. Piotra w Rzymie[61]. Opisując później katedrę w Mediolanie, stwierdził, że w weneckiej świątyni towarzyszyło mu „słodkie, przyjazne wrażenie"[62].

Bazylika św. Marka zbudowana została na planie krzyża greckiego i zwieńczono ją pięcioma kopułami. Pomysł układu zaczerpnięto z niezachowanego kościoła Świętych Apostołów w Konstantynopolu[63], gdzie spoczywały szczątki św. Łukasza. Wenecjanie pragnęli bowiem, aby „ich" głosiciel Dobrej Nowiny uhonorowany został równie godną świątynią, jak ewangelista Łukasz. Kierowano się także ambicją stworzenia najpiękniejszej świątyni, jaką kiedykolwiek widziano. Prace budowlane sfinalizowano w roku 1071, dwadzieścia trzy lata później nastąpiła uroczysta konsekracja bazyliki. Uznano ją za oficjalny kościół miasta. Budowa świątyni nie została jednak całkowicie zakończona, trwała przez kilka następnych stuleci – kolejne pokolenia wprowadzały do niej nowe elementy. Kościół zdobiono i wzbogacano skarbami, które Wenecjanie sprowadzali z podległych krajów[64]. Na polecenie doży Domenica Selvy każdy powracający statek wenecki – co w swoim tekście podkreślał Murawjow – musiał przywieźć dar do ozdoby Bazyliki św. Marka, dzięki czemu budowla wypełniała się cennymi przedmiotami[65]. Skutkowało to różnorodnością styli-

[57] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 9.

[58] Por. tamże, s. 10.

[59] Por. t e n ż e, *Pis'ma s Vostoka, ot 1849-1850 godov*, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Petersburg 1851, cz. 1, s. 6.

[60] Por. t e n ż e, *Rimskie pis'ma*, cz. 1, s. 9.

[61] Por. K o ś c i o ł e k, dz. cyt., s. 189n.

[62] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 115.

[63] Na temat zniszczeniu tego kościoła przez Turków por. t e n ż e, *Pis'ma s Vostoka, ot 1849-1850 godov*, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Petersburg 1851, cz. 2, s. 335n.

[64] Por. B. M a l i n o w s k a - P e t e l e n z, *La Serenissima. Rzecz o pięknie, tożsamości i magii miasta*, w: *Wenecja. Potencjał*, red. M. Jagiełło-Kowalczyk, Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej, Kraków 2017, s. 48; W s i e w o ł o ż s k a, dz. cyt., s. 18-22.

[65] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 26n.

styczną detali architektonicznych – pochodzących z różnych miejsc i wykonanych na przestrzeni setek lat.

Murawjow dokładnie opisał historię, wygląd zewnętrzny i wewnętrze świątyni, w której „walczy Zachód ze Wschodem"[66]. Zwracał uwagę na jej elementy bizantyńskie i gotyckie. O wspomnianej wyżej rzeźbie trzymającego księgę uskrzydlonego złotego lwa, przywiezionej z Egiptu, napisał, że wnosi ona do budowli „żywioł arabski"[67]. Z dezaprobatą pisarza spotkało się usytuowanie nad głównym portalem czterech odlanych z brązu koni – określił je mianem „okropnej ozdoby"[68] obiektu sakralnego. Nawiązując do historii rumaków Lizypa[69], z pewną satysfakcją odnotował, że za sprawą Napoleona konie „gorzko odpłaciły Wenecji za hańbę Bizancjum i sławę ślepego wodza Dandolo"[70].

Jak dowiadujemy się z relacji Murawjowa, kiedy wszedł on do środka bazyliki i zmierzał w kierunku ołtarza, odczuwał radość, wystrój świątyni przypominał mu bowiem cerkiew, ale gdy zamiast klasycznego rosyjskiego ikonostasu zobaczył kolumnadę z rzeźbami apostołów, jego „serce ścisnęło się"[71]. Ponadto za kolumnadą, uznawaną za wcześniejszą wersję ikonostasu, zobaczył ołtarz ukradziony z Konstantynopola, ze świątyni Hagia Sophia. W sposób metaforyczny pisarz stwierdził, że San Marco otwiera swoje objęcia, by przyjąć wiernych pod bizantyński dach, ale wewnątrz szybko się oni przekonują, że nie są w Konstantynopolu, ale w mieście, które przywłaszczyło sobie jego dobra[72]. Bazylikę określił mianem skarbnicy zwycięstw Wenecji[73]. Nie tylko jednak widok wywiezionych ze stolicy Bizancjum zabytków stał się przyczyną jego rozczarowania. Brakowało mu „sztuki słowa, która jest najlepszą ozdobą człowieka"[74]. Można przypuszczać, że Murawjow był świadkiem tak zwanej cichej mszy trydenckiej, podczas której jedynie asysta liturgiczna odpowiadała na wezwania kapłana. Brak słowa odczuł szczególnie dotkliwie

[66] Tamże, s. 2.

[67] Tamże.

[68] Tamże, s. 3.

[69] Rumaki Lizypa zdobiły bramę hipodromu w Konstantynopolu od czasów Konstantyna Wielkiego. Po zdobyciu miasta w roku 1204 doża Enrico Dandolo nakazał przewieźć je do Wenecji i umieścić na fasadzie Bazyliki św. Marka. Stanowiły symbol wolności republiki. W roku 1797 Napoleon zabrał je do Paryża, by uczynić z nich ozdobę Łuku Triumfalnego. Zostały zwrócone osiem lat później (por. W s i e w o ł o ż s k a, dz. cyt., s. 26n.).

[70] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 4.

[71] Por. tamże, s. 5.

[72] Por. tamże, s. 32. O wywożeniu różnych przedmiotów ze świątyni Hagia Sophia Murawjow wspominał także w innym miejscu (por. t e n ż e, *Pis'ma s Vostoka, ot 1849-1850 godov*, cz. 1, s. 21).

[73] Por. t e n ż e, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 26.

[74] Tamże, s. 6.

nad grobem św. Marka, głosiciela Dobrej Nowiny[75] – opis tego doświadczenia jest niezwykle sugestywny i nacechowany emocjonalnie: „Serce moje się ścisnęło, jakby obca ręka nagle zgniotła je w mej piersi i stłumiła początkowy zachwyt”[76]. Pisarz wyznał, że dopiero po mszy, w modlitwie osobistej nad relikwiami Ewangelisty, odzyskał wewnętrzny spokój[77].

W swoich wspomnieniach Murawjow prezentuje zatem ambiwalentny stosunek do Bazyliki św. Marka. Podziwiał ten obiekt sakralny, na każdym kroku dostrzegał coś bliskiego osobie prawosławnej, ale jednocześnie odczuwał jego obcość. Zauważył, że przechowywane w świątyni utensylia sakralne nie były używane podczas liturgii, nie pełniły więc swoich podstawowych funkcji. Przedmioty te określił jako bliskie i święte, zarazem jednak – jak pisał – odstręczała go od nich „obczyzna”[78]. W Murawjowa opisie „wodnego miasta” ważna jest zatem opozycja: swoje (bliskie, prawosławne) – cudze. Jak pisał, w świątyni wszystko przypominało mu, że nie jest w Konstantynopolu, i było to dla niego trudne doświadczenie[79].

Canale Grande, główny trakt komunikacyjny Wenecji, nazwał Murawjow „królewską wilgotną drogą miasta”[80], której koronę stanowi „kamienny diadem”[81] mostu Rialto. Wielki Kanał pisarz postrzegał jako oś nie tylko komunikacyjną, ale i kompozycyjną, wokół niej wzniesiono bowiem najpiękniejsze obiekty sakralne i świeckie[82], które podziwiał podczas wędrówek po mieście. Odbicia kościołów i pałaców na powierzchni wody porównał do zjaw, którymi „czarodziejka Wenecja” wabi płynących gondolą[83]. Komentując budowę mostu łączącego „główną ulicę” Wenecji z lądem[84], Murawjow miał świadomość, że jest świadkiem odchodzenia pewnego etapu historii Wielkiego Kanału i całego miasta. Podkreślał, że wkrótce „cała poezja zniknie i proza parowozów zaćmi” czternaście wieków sławy Serenissimy[85]. Jednym z jej elementów była bez wątpienia sztuka.

W swoich rozważaniach rosyjski pisarz wiele uwagi poświęcił mozaikom, freskom i rzeźbom w Bazylice św. Marka oraz obrazom w Pałacu Dożów. Sale, w których odbywały się posiedzenia władz państwowych, ozdobione zostały pracami najwybitniejszych mistrzów weneckich – Murawjow zwraca

[75] Por. tamże, s. 5.
[76] Tamże.
[77] Por. tamże, s. 6.
[78] Tamże, s. 39.
[79] Por. tamże, s. 6.
[80] Tamże, s. 82.
[81] Tamże.
[82] Por. M a l i n o w s k a - P e t e l e n z, dz. cyt., s. 32.
[83] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam”*, s. 83.
[84] Budowę mostu ukończono w roku 1846 (por. W s i e w o ł o ż s k a, dz. cyt., s. 113).
[85] Por. tamże, s. 85.

uwagę na *Triumf Wenecji*[86] Jacopa Tintoretta[87] oraz *Apoteozę Wenecji*[88] Paola Veronesego[89]. W cyklu epistolarnym rosyjskiego pisarza niejednokrotnie pojawiają się także nazwiska innych malarzy (jak na przykład Tycjan, Paris Bordone, Francesco Bassano, Jacopo Palma starszy, Jacopo Palma młodszy, Andrea Vicentino), jego zdawkowe refleksje na temat mistrzostwa weneckich twórców, niepoparte wnikliwą analizą ich dzieł, trudno jednak uznać za przemyślenia na miarę Johna Ruskina czy Pawła Muratowa. Murawjow w krótkich opisach obrazów jedynie wymienia przedstawione na nich postaci i wydarzenia. Wspominając, że w kościele pod wezwaniem św. Zachariasza znajdują się wspaniałe malowidła, nie wymienia ani jednego z nich, nawet słynnej *Madonny z Dzieciątkiem w otoczeniu świętych*[90] pędzla Giovanniego Belliniego, którą musiał przecież widzieć w ołtarzu świątyni.

Z osób swoistych dla Wenecji w dziele Murawjowa najczęściej spotykamy postaci przywoływanego już patrona miasta św. Marka, gondoliera i doży. W rosyjskiej poezji romantycznej gondolier był nieodłącznym elementem obrazu Wenecji. Murawjow zanotował, że w Italii podążał śladami Torquata Tassa, poczynając od Wenecji, w której gondolierzy śpiewali „jego oktawy"[91], aż po pachnące cytrynami Sorrento, rodzinne miasto włoskiego twórcy. Murawjow niejednokrotnie korzystał z usług gondolierów wykonujących oktawy Tassa, czyli strofy jego słynnej *Jerozolimy wyzwolonej* (1581)[92]. Podziwiali ich podróżnicy z różnych krajów Europy, śpiew gondolierów, jako integralny element kolorytu Wenecji, stał się zaś jednym z ulubionych tematów europejskiej, a szczególnie rosyjskiej poezji romantycznej. Motyw ten obecny był między innymi w twórczości Aleksandra Puszkina, Iwana Kozłowa i Jewgenija Boratyńskiego[93].

Murawjow pisał też o dożach, w szczególności w kontekście ich zasług dla republiki. W jego rozważaniach pojawiali się między innymi Andrea Dandolo,

---

[86] Jacopo Tintoretto, *Tryumf Wenecji*, 1584, Pałac Dożów, Wenecja.

[87] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 57.

[88] Paolo Veronese, *Apoteoza Wenecji*, 1585, Pałac Dożów, Wenecja.

[89] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 51n.

[90] Giovanni Bellini, *Madonna z Dzieciątkiem w otoczeniu świętych*, 1505, kościół San Zaccaria, Wenecja.

[91] M u r a v'e v, *Rimskie pis'ma*, cz. 1, s. 114.

[92] Zob. T. T a s s o, *Jerozolima wyzwolona*, tłum. P. Kochanowski, Krakowska Spółka Wydawnicza, 1923

[93] Więcej o zwyczaju śpiewania przez gondolierów strof Tassa oraz wykorzystaniu tego motywu w literaturze zob. P. G o r o h o v a, *«Napev Torkvatovyh oktav» (ob odnoj ital'ânskoj teme v russkoj poèzii pervoj poloviny XIX veka)*, w: *Russkaâ literatura i zarubežnoe iskusstvo. Sbornik issledovanij i materialov*, red. M. Alekseev, R. Danilevskij, Izdatel'stvo Nauka, Leningrad 1986, s. 82-123; W. K u b a c k i, *Zwrotki Tassa na weneckich lagunach*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigonia*, red. Z. Czerny i in., PWN, Kraków 1961, s. 303-314.

Enrico Dandolo, Marino Faliero, Francesco Foscari, Andrea Gritti i Domenico Selvo. O kupcach weneckich pisarz wspominał przy okazji legendy o przeniesieniu relikwii św. Marka.

Jeśli chodzi o historyczne i kulturowe realia oraz artefakty, to w rozważaniach rosyjskiego poety odnajdujemy, w różnych kontekstach, słowo „zwierciadło" – najczęściej w odniesieniu do wody, na przykład w sformułowaniu „szafirowe zwierciadło wód"[94]. Zwierciadłem miasta był, według pisarza, Pałac Dożów[95], nazwany przez niego także głową i sercem Wenecji[96]. W opisie pałacu pojawiła się „koronka" [97] jako element architektoniczny.

Tradycyjnie „perła Adriatyku" to przestrzeń maskarady, karnawału dającego możliwość ucieczki do innego świata. Tego aspektu w rozważaniach Murawjowa nie ma. W czasie gdy Wenecja pozostawała pod panowaniem austriackim, karnawał się nie odbywał. Po siedemdziesięcioletniej niewoli powrócono do tej tradycji w roku 1867. Rosyjski pisarz często odwoływał się do różnych źródeł literackich czy historycznych, mógłby więc wspomnieć o karnawale jako bardzo ważnym wyróżniku Wenecji, mimo że nie miał okazji go zobaczyć. Wydaje się jednak, że nie interesował się maskaradą ze względu na swój światopogląd, postrzegał bowiem otaczającą go rzeczywistość z punktu widzenia osoby bogobojnej.

Jako człowieka głęboko wierzącego, zatroskanego o prawosławie, Murawjowa interesowała sytuacja Kościoła prawosławnego w Wenecji i – szerzej – w Italii. Zwracał uwagę na różnice w sprawowaniu Boskiej Liturgii we Włoszech i w Rosji. Opisał jedyną wówczas cerkiew prawosławną w mieście – pod wezwaniem św. Jerzego. W sposób szczególny interesował się relikwiami. Takie nastawienie pisarza wpłynęło na przedstawiony przez niego obraz miasta, na ujęcie Wenecji nie według tradycyjnego klucza turystyki, ale z perspektywy pielgrzyma, przez pryzmat opozycji swój–obcy. W prawosławiu pątnik to przede wszystkim osoba, która uwielbia Boga, oddaje mu hołd przez kult ikon, relikwii czy krzyży w świętych miejscach[98]. Wenecja i należące do niej wyspy posiadały jedną z najważniejszych kolekcji relikwii na Zachodzie, drugą po Rzymie, co było następstwem konsekwentnie prowadzonej polityki. Przywożono je z podbitych krajów, między innymi wykradano z Konstantynopola. Miały one zapewnić mieszkańcom wszelką pomyślność, a republice sukcesy[99].

---

[94] M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 86.

[95] Por. tamże, s. 2.

[96] Por. tamże, s. 41.

[97] Por. tamże, s. 43.

[98] Por. K o ś c i o ł e k, dz. cyt., s. 33-36.

[99] Por. H. M a n i k o w s k a, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 92; P o m i a n, dz. cyt., s. 26.

Poeta przytaczał opowieści o przeniesieniu relikwii św. Marka z Aleksandrii oraz św. Mikołaja z Miry Licyjskiej. Szczegółowo przedstawiał dzieje ukrycia i odnalezienia szczątków patrona w samej Wenecji. Modlitwa przy nich stała się dla pisarza ważnym doświadczeniem duchowym. W czasie swojego pobytu w „wodnym mieście" uczcił on nie tylko relikwie św. Marka, w kościele św. Antoniego z Padwy pokłonił się bowiem szczątkom św. Saby, założyciela wielkiej ławry koło Jerozolimy. Przed przybyciem do Wenecji Murawjow przeczytał o nich w relacji z pielgrzymki Wasilija Barskiego[100], dlatego poprosił posługującego w cerkwi prawosławnej ojca Mazarachiego, by wskazał mu, gdzie się znajdują. Kapłan z radością zaprowadził pisarza do tych relikwii oraz szczątków dwóch patriarchów Aleksandrii. W świątyni pod wezwaniem św. Zachariasza Murawjow uczcił relikwie św. Atanazego, w kościele Jana Chrzciciela zaś szczątki św. Jana Jałmużnika, który swój przydomek zawdzięczał zasługom w dziele pomocy ubogim, chorym i opuszczonym.

Poeta przekonany był, że i w innych obiektach sakralnych Wenecji spoczywają relikwie świętych Pańskich, bo Wenecjanie wiele ich zrabowali w Konstantynopolu. Pytał retorycznie, gdzie należy szukać szczątków świętych, skoro tych, którzy je wykradli, cechowała ignorancja i obojętność w kwestii kultu relikwii[101]. Murawjow w swojej twórczości wielokrotnie ubolewał nad tym, że Kościół zachodni nie darzy relikwii należnym szacunkiem, i był głęboko wdzięczny Bogu, że pozwolił mu oddać cześć wspomnianym wyżej świętym. Za ważny obowiązek uznał poinformowanie o tym swoich rodaków, żeby i oni podczas pobytu w Wenecji mogli doznać duchowego pocieszenia, modląc się przy tych relikwiach.

Murawjow przedstawiał Wenecję bardzo obrazowym, poetyckim językiem. Pisał o białym, różowym i zielonym marmurze, o błękitnych wodach miasta i o czarnych gondolach, Bazylikę św. Marka określał – jak Wenecjanie – mianem złotej, wspominał też o złotej księdze, którą trzyma skrzydlaty lew oraz o złotym ołtarzu, unikalnym skarbie znajdującym się w tej świątyni. W rozważaniach Murawjowa często pojawia się epitet „cudowny"[102]: w odniesieniu do Bazyliki św. Marka, mozaik czy Pałacu Dożów. W opisie tego ostatniego zabytku pisarz stosował też przymiotniki „urzekający"[103] oraz „tajemniczy"[104], a Bazylikę św. Marka nazywał również „wspaniałą"[105] i „nadzwyczajną"[106], dzwonnicę zaś przyrównał do czarnej zjawy[107].

---

[100] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 103.
[101] Por. tamże, s. 108.
[102] Np. tamże, s. 2, 5, 6, 38, 39.
[103] Tamże, s. 71.
[104] Tamże, 41.
[105] Tamże, s. 10.
[106] Tamże, s. 41.
[107] Por. tamże, s. 72.

Kolor czarny łączy się z nocą, uważaną za ucieleśnienie ciemności. Murawjow, podobnie jak inni poeci rosyjscy, często opisuje nocny krajobraz miasta, w świetle księżyca. Zdaniem pisarza Wenecja, należąca do obszaru nocy, jawi się jako miasto widmowe – wspomina on o „zjawach" pałaców, które niczym marmurowe szkielety wyrastają po obu brzegach Wielkiego Kanału[108]. Kontemplując miasto, Murawjow pogrążał się w „czarodziejskim śnie"[109]. Wenecja kojarzyła mu również się z marmurowo-wodną pustynią[110]. Charakteryzując ją, posłużył się oksymoronem „żywy trup"[111], twierdził jednak, że „córka św. Marka" nie może umrzeć, drzemie tylko, uśpiona na marmurowym morzu, kołysana falami Adriatyku, nucącymi jej o chwale, która już przeminęła[112]. Widmowa Wenecja Murawjowa „pociesza się wspaniałymi zjawami pokonanego niegdyś Wschodu, tak jak spragniony wędrowiec na pustyni daje się zwodzić mirażom jezior, obiecujących zaspokoić jego pragnienie"[113].

*

Postrzeganie Wenecji przez podróżników często ograniczone było do miejsc stanowiących jej wizytówkę, tych, które należało zobaczyć i które „powinny dziwić, fascynować, rodzić potrzebę ustosunkowania się"[114]. Murawjow w pewnym sensie podporządkował się tej tradycji. Opisywał najbardziej charakterystyczne obiekty i osobliwości „wodnego miasta". W jego relacjach pojawiały się typowe dla opisów Wenecji elementy, takie jak księżyc, noc, woda czy gondolier. Pisarza nie interesowała jednak przestrzeń karnawału, lecz dziedzictwo bizantyńskie i prawosławne. W związku z tym niejednokrotnie podkreślał, że Serenissima prowadziła rabunkową politykę wobec Konstantynopola.

W czasie wojaży, których pierwszym etapem była Wenecja, Murawjow nie zapominał o Rosji i prawosławiu[115]. Opisując na przykład Blacherneńską

[108] Por. tamże, s. 72n.

[109] Tamże, s. 2.

[110] Por. tamże, s. 71.

[111] Tamże, s. 70.

[112] Por. tamże, s. 86.

[113] Tamże.

[114] A. A c h t e l i k, *Wenecja mityczna w literaturze polskiej XIX i XX wieku*, Gnome, Katowice 2002, s. 11.

[115] Pawieł Muratow w jednym ze swoich szkiców napisał: „Dla nas, ludzi Północy, którzy wstępują na ziemię włoską przez złote wrota Wenecji, wody laguny są w istocie wodami Lety. Gdy stoimy przed starymi obrazami zdobiącymi kościoły weneckie, gdy płyniemy gondolą lub gdy błądzimy po milczących uliczkach lub nawet wśród przypływów i odpływów gwarnej fali ludzkiej na placu Św. Marka, wszędzie tam pijemy łagodne, słodkie wino zapomnienia. Wszystko, co zostało za

Ikonę Matki Boskiej, w roku 1204 wykradzioną z Konstantynopola przez dożę Dandola, wspominał Ikonę Matki Boskiej Peczerskiej i przypominał sobie Kijów i Moskwę, dokąd ikona ta zawędrowała po przeniesieniu siedziby metropolii[116]. Mianem „północnej Wenecji"[117] określał pisarz nie – jak inni autorzy – Petersburg, ale klasztory usytuowane wokół Nowogrodu Wielkiego. Takie porównanie wskazuje na konfesyjne nastawienie Murawjowa, które wpłynęło na jego sposób postrzegania i opisu „perły Adriatyku". Poeta spoglądał na miasto przede wszystkim z perspektywy pielgrzyma, nie zaś turysty, który niczym flâneur spaceruje bez celu. Wszędzie poszukiwał śladów prawosławnej, bizantyńskiej Serenissimy. Zapewne dlatego w kościołach interesowały go nie tyle wspaniałe malowidła weneckich twórców, o których z wielkim znawstwem pisał później jego rodak Paweł Muratow, ile relikwie. W odczuciu Murawjowa Wenecja była córką Bizancjum, piękną, ale niewdzięczną, okradła bowiem matkę, by budować swoją potęgę i sławę.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Achtelik, Aleksandra. *Wenecja mityczna w literaturze polskiej XIX i XX wieku*. Katowice: Gnome 2002.

Ackroyd, Peter. *Wenecja: Biografia*. Translated by Tomasz Bieroń. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2009.

Agamben, Giorgio. "O zaletach i niedogodnościach życia wśród widm." In Agamben, *Nagość*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2000.

———. "Teoria delle segnature." In Agamben, *Signatura rerum: Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

Bieńkowska, Ewa. *Co mówią kamienie Wenecji*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.

Bolewski, Jacek. *Co po Wenecji... Śladami artystów i świętych*. Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha, 2010.

Brodski, Josif. *Znak wodny*. Translated by Stanisław Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1993.

---

nami, całe nasze dawne życie przestaje nam ciążyć. Wszystko, co przeżyliśmy, obraca się w dym, i ze wszystkiego pozostaje tylko garstka popiołu, tak drobna, że można ją zmieścić w szkaplerzu na piersi podróżnego. Czekają na niego Włochy – Włochy tu, tak blisko, za tą rozległą laguną" (P. M u r a t o w, *Wody letejskie*, w: tenże, *Obrazy Włoch*, tłum. i oprac. P. Hertz, PIW, Warszawa 1988, t. 1, s. 12). Muratow nawiązuje tu do mitologii greckiej. Napiwszy się wody z Lete, rzeki zapomnienia znajdującej się w Hadesie, dusza zmarłego traciła pamięć o swoim ziemskim żywocie (W. K o p a l i ń s k i, hasło „Lete", w: tenże, *Słownik mitów i tradycji kultury*, PIW, Warszawa 1997, s. 582).

[116] Por. M u r a v'e v, *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"*, s. 28n.

[117] T e n ż e, *Putešestvie po svâtym mestam russkim*, cz. 2, Tipografiâ III Otdeleniâ Sob. E. I. V. Kancelârii, Sankt-Peterburg 1863, s. 68.

Tsiv'yan, Tat'yana. "'Zolotaya golubyatnya u vody...': Venetsiya Akhmatovoy na fone drugikh russkikh Venetsiy." *In* Tsiv'yan, *Semioticheskiye puteshestviya*, Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2001.

[Dashkova, Yekaterina.] *Zapiski knyagini Ye. R. Dashkovoy, pisannyye yeyu samoy*. London 1859. https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003573764/ .

Fyedorchuk, Irina. "Kul'turnaya traditsiya v venetsianskikh tekstakh russkoy literatury." *Studia Wschodniosłowiańskie* 3 (2003): 127–41.

Ferraccioli, Maria Marcella. "Czwarta krucjata i cesarska sukcesja Wenecji." Translated by Janusz Syty and Maciej Salamon. In *IV krucjata: Historia. Reperkusje. Konsekwencje*. Edited by Zdzisław J. Kijas and Maciej Salamon. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2005.

Fonvizin, Denis. *Sobraniye sochineniy v 2-kh t*. Vol. 2. Moskva–Leningrad: Gosudarstvennoye Izdatel'stvo Khudozhestvennoy Literatury, 1959.

Grzembowska, Joanna, and Krzysztof Pietkiewicz. "Ihumen Daniel i jego dzieło." In *Ihumena Daniela z ziemi ruskiej pielgrzymka do Ziemi Świętej*. Edited by Joanna Grzembowska and Krzysztof Pietkiewicz. Translated by Krzysztof Pietkiewicz. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2003.

Kobielus, Stanisław. *Niebiańska Jerozolima: Od sacrum miejsca do sacrum modelu*. Warszawa: Pallottinum, 1989.

Kopaliński, Władysław. *Słownik mitów i tradycji kultury*, s.v. "Lete." Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1997.

Kościołek, Anna. *Andrzeja Murawjowa peregrynacje do kolebek chrześcijaństwa (Jerozolima, Rzym, Kijów)*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2020.

Kozlov, Ivan. "Venetsianskaya noch'." In I. Kozlov, A. Podolinskiy. *Stikhotvoreniya*. Leningrad: Sovetskiy Pisatel', 1936.

Krinitsyn, Aleksandr, and Mariya Galysheva. "Venetsianskiy tekst v russkoy poezii XIX–XX vekov." *Litera*, no. 1 (2018): 29–48.

Kubacki, Władysław. "Zwrotki Tassa na weneckich lagunach." In *Księga pamiątkowa ku czci Stanisława Pigonia*. Edited by Zygmunt Czerny et al. Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1961.

Malinowska-Petelenz, Beata. "La Serenissima: Rzecz o pięknie, tożsamości i magii miasta." In *Wenecja: Potencjał*. Edited by Magdalena Jagiełło-Kowalczyk. Kraków: Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej, 2017.

Manikowska, Halina. *Jerozolima – Rzym – Compostela: Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2008.

Myednis, Nina. "Venetsianskiy tekst russkoy literatury." http://rassvet.websib.ru/text.htm?no=35&id=9.

———. *Venetsiya v russkoy literature*. Novosibirsk: NGU, 1999.

Murav'yev, Andrey. *Pis'ma s Vostoka ot 1849–1850 godov*. Vol. 2. Sankt-Peterburg: Tipografiya III Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1851.

———. *Pribavleniya k "Rimskim pis'mam*". Sankt-Peterburg: Tipografiya Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1847.
———. *Rimskiye pis'ma*. Vol. 1–2. Sankt-Peterburg: Tipografiya Otdeleniya Sob. Ye. I. V. Kancelyarii, 1846.
Muratow, Paweł. *Obrazy Włoch*. Edited and translated by Paweł Hertz. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1988.
Ohler, Norbert. *Życie pielgrzymów w średniowieczu: Między modlitwa a przygodą*. Translated by Magdalena Ruta. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
Pomian, Krzysztof. *Wenecja w kulturze europejskiej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2000.
Quirini-Popławska, Danuta. "Geneza i rozwój 'pływającego miasta-państwa' Wenecji." In *Oblicza wody w kulturze*. Edited by Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, and Jarosław Kucharski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
Starnawska, Maria. *Świętych życie po życiu: Relikwie w kulturze religijnej na ziemiach polskich w średniowieczu*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2008.
Szyszkowski, Wacław. *Wenecja: Dzieje Republiki; 926–1797*. Toruń: Towarzystwo Naukowe w Toruniu, 1994.
Tasso, Torquato. *Jerozolima wyzwolona*. Translated by Piotr Kochanowski. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1923.
Toporow, Władimir. "Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej: Wprowadzenie do tematu." In Toporow, *Miasto i mit*. Translated by Bogusław Żyłko, Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
Weigel, George, Elisabeth Lev, and Stephen Weigel. *Rzymskie pielgrzymowanie: Kościoły stacyjne Rzymu*. Translated by Grażyna Gomola and Aleksander Gomola. Kraków: Wydawnictwo M, 2014.
Wójcicka, Urszula. *Literatura staroruska z elementami historii i kultury dawnej Rusi*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2010.
———. *Siedem wieków literatury dawnej Rusi*. Bydgoszcz: Wydawnictwo WSP, 1990.
Wróblewski, Jerzy. "Sever i Yug v russkoy lirike pervoy poloviny XIX veka." In *Wschód-Zachód: Słowianie i Niemcy; Kultura. Język. Dydaktyka*. Edited by Władimir Lejczyk. Słupsk: Wydawnictwo Uczelniane WSP, 1998.
Wsiewołożska, Swietłana. *Wenecja*. Translated by Irena Dulewiczowa. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1974.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna KOŚCIOŁEK – Andrieja Murawjowa „czytanie" Wenecji
DOI 10.12887/34-2021-4-136-09

W niniejszym szkicu podjęto próbę przedstawienia za pomocą metody semiotycznej wizerunku Wenecji w utworze Andrieja Murawjowa *Pribavleniâ k „Rimskim pis'mam"* (1847) jako przestrzeni przeżywanej, odczuwanej,

a także utrwalonej w tekście literackim. Murawjow opisywał najbardziej charakterystyczne miejsca Wenecji, osobliwości „wodnego miasta". Podstawowe elementy jego opisów przedstawiono w formie słownika, opierając się na dokonaniach Władimira Toporowa oraz koncepcji sygnatur miasta Tatjany Cywjan. Charakterystykę podzielono na trzy grupy: krajobrazową, kulturowo-symboliczną oraz językowo-stylistyczną. Autorka artykułu stara się wykazać, że w rozważaniach Murawjowa dominował aspekt dziedzictwa bizantyńskiego i prawosławia, a w związku z tym niejednokrotnie podkreślał on rabunkowy stosunek Wenecji do Konstantynopola.

Słowa kluczowe: Murawjow, Konstantynopol, Wenecja, Bazylika św. Marka, św. Marek, prawosławie, relikwie

Kontakt: Katedra Literatur Słowiańskich, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, p. 313a, 87-100 Toruń
E-mail: Anna.Kosciolek@umk.pl
Tel. 56 6113598
https://www.human.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=628540

Anna KOŚCIOŁEK, On Andrey Muravyov's 'Reading' of Venice
DOI 10.12887/34-2021-4-136-09

The present study, using semiotic method, is an attempt to present the image of Venice in *Pribavleniya k "Rimskim pis'mam"* (1847) by Andrey Muravyov as a space experienced, felt, and also written down and thus preserved. The author seeks to demonstrate that, in his reflections, the Russian writer adopted the Orthodox perspective, pointing to the presence of the Byzantine heritage in Venice and emphasizing that Venice in a way exploited Constantinople. Although Muravyov thoroughly described the most characteristic places of the "pearl of the Adriatic," as Venice was then called, simultaneously studying its peculiarities, he looked at them with the eye of a pilgrim rather than that of a tourist. The presentation of Muravyov's image of Venice incorporates a specific 'dictionary' which can be reconstructed based on his works. The analyses are based on the semiotic theory put forward by Vladimir Toporov and on the concept of the city's signature symbols, as proposed by Tat'yana Tsiv'yan. Muravyov's descriptions of the characteristics of Venice are considered in relation to, respectively, the city's landscape, its culture and symbols, and the stylistic devices he used.

Keywords: Muravyov, Constantinople, Venice, St. Mark's Basilica, St. Mark, Orthodoxy, relics

Contact: Katedra Literatur Słowiańskich, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, p. 313a, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: Anna.Kosciolek@umk.pl
Phone: +48 56 6113598
https://www.human.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=628540

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 168-193
DOI 10.12887/34-2021-4-136-10

Joanna MICHALCZUK

„DOBRY, MĄDRY TEKST JEST NASZYM AZYLEM" Wokół korespondencji Tymoteusza Karpowicza i Kazimierza Brauna

Epistolarny dialog Karpowicza i Brauna odsłania znaczenie etycznego i ideowego fundamentu porozumienia obu twórców, tak sobie bliskich, bo – przy wszystkich różnicach – tak podobnych. Ściśle wiąże się zarazem z wpisanym we wzajemne zaufanie oczekiwaniem spójności między wypowiadanymi słowami a sposobem życia. List staje się narzędziem służącym utwierdzaniu wcześniejszych wyobrażeń i skrystalizowanych sądów, ale i niepisanych reguł przyjacielskiej relacji.

LIST JAKO WARTOŚĆ

Cytat umieszczony w tytule artykułu pochodzi z jednego z niepublikowanych listów Tymoteusza Karpowicza do Kazimierza Brauna[1]. Nadawca, odnosząc się z uznaniem do Braunowej „obrony Schillera"[2], zachęca adresata, by stworzył rzecz większą: „Cała książka o tym zjawisku, napisana «sine ira et studio» jest nam potrzebna. A może ją piszesz?"[3]. Cytat nie został jednak przywołany po to, by mówić o jednej, konkretnej publikacji Brauna, ale by podkreślić szczególny charakter korespondencji dwóch zaprzyjaźnionych, darzących się wzajemnym szacunkiem naukowców i artystów słowa. Korespondencja ta odzwierciedla wzajemne zainteresowanie obu twórców pracą w słowie, ważne dla nich literackie inspiracje i predylekcję do literackiego ujmowania nawet zwykłych spraw. Wiele mówi też o kształcie przyjacielskiej relacji, budowanej

[1] T. K a r p o w i c z, List z 27 lipca 1992 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna. List ten wchodzi w skład małego „Karpowiczowskiego archiwum", przechowanego przez Kazimierza Brauna. Nie obejmuje ono, niestety, wszystkich listów Karpowicza do Brauna i Brauna do Karpowicza. Nie wszystkie znalazły się w zachowanym przez Brauna zbiorze, dlatego też warto byłoby proponowane tu rozważania uzupełnić o efekty analiz materiałów zachowanych przez Tymoteusza Karpowicza. Z drugiej strony – jak podkreślił Kazimierz Braun w liście do autorki niniejszego artykułu – korespondencja ta nie była zbyt obfita, częste były jednak kontakty bezpośrednie i rozmowy telefoniczne: „Tych listów jest mało, bo najczęściej – tutaj, w Ameryce – telefonowaliśmy do siebie, rozmawialiśmy. Gdy przyjeżdżałem do Chicago, zawsze mieszkałem u państwa Karpowiczów – więc rozmowy przy śniadaniu, przy kolacji". K. B r a u n, List z 17 września 2020 roku, prywatne archiwum Joanny Michalczuk.

[2] Zob. t e n ż e, *Pojednanie z Leonem Schillerem*, „Przegląd Polski. Tygodniowy Dodatek Literacko-Społeczny Nowego Dziennika" z 9 VII 1992, s. 6, 12. Tekst dotyczył konfliktów Leona Schillera ze środowiskiem teatralnym. Por. *Horyzonty teatru III. Bibliografia Kazimierza Brauna*, oprac. B. Bułat, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2014, s. 141, poz. 558.

[3] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 lipca 1992 roku.

także w listownym dialogu, stającym się sposobem skutecznego oddziaływania nadawcy listu na jego odbiorcę. „Dobrym, mądrym tekstem” – „azylem” dla artysty słowa w pewnej mierze staje się też sam list – a zatem tekst, który zawsze ma charakter szczególny, gdyż rozpatrywany jest w „zespoleniu z pewnym fragmentem życia, z którego wypływa i który ukształca swoją skutecznością”[4], a niekiedy w zwięzłych słowach odsłania to, co najistotniejsze. Jak napisał Andrzej Franaszek, czasami „kilka listów poznawanych w ciągu godziny przynosi esencję czyjegoś życiorysu”[5]. W taki właśnie sposób można spojrzeć na materiał, który stał się podstawą artykułu[6].

Ujęcie to włącza się w szeroki nurt prac poświęconych listowi i korespondencji[7]. Zawężenie interpretowanego tu materiału do zawartości małego „archiwum Karpowiczowskiego” Kazimierza Brauna oznacza, że niniejszy artykuł nie obejmuje listów Karpowicza i Brauna kierowanych do różnych adresatów[8], które stają się świadectwem innych ważnych przyjaźni, odkrywają Karpowiczową dbałość o słowo i odpowiedzialność za słowo w każdym tekście wychodzącym spod jego pióra[9]. Interpretacje listów wyrastają z takiego ich rozumienia, jakie odsłania praca Anity Całek. Definiując list, badaczka widzi w nim tekst kultury stanowiący jako gatunek wypowiedzi „całość odrębną, autonomiczną, specyficznie skomponowaną i wyznaczającą własne wewnętrzne reguły komunikacyjne”[10], która, „równolegle wchodzi w interakcje z rzeczywistością (do której się odnosi), nadawcą [...] i odbiorcą”[11]. W proponowanym tu ujęciu listy są wartością samą w sobie, a zarazem

[4] S. S k w a r c z y ń s k a, *Teoria listu*, na podst. lwowskiego pierwodruku oprac. E. Feliksiak, M. Leś, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 13.

[5] A. F r a n a s z e k, *Postscriptum*, w: *Herbert. Biografia*, t. 2, *Pan Cogito*, Znak, Kraków 2018, s. 831.

[6] „Materiał” to szesnaście niepublikowanych listów przechowanych przez Kazimierza Brauna, w tym dziewięć listów od Tymoteusza Karpowicza do Brauna, niektóre w formie krótkiej notki. Najwcześniejszy opatrzony jest datą 25 lutego 1990 roku, najpóźniejszy – 12 lipca 1995 roku.

[7] Na temat rozległości badań, ich zróżnicowania, ale i rosnącego zainteresowania analizami epistolograficznymi zob. A. C a ł e k, *Listy w badaniach naukowych. Rekonesans*, w: taż, *Nowa teoria listu*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2019, s. 19-52.

[8] Część tej korespondencji została opublikowana. Zob. H. K u n s t m a n n, T. K a r p o w i c z, *Listy 1959-1993*, oprac. M. Zybura, Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2011; T. K a r p o w i c z, A. F a l k i e w i c z, K. M i ł o b ę d z k a, *Dwie rozmowy (Oak Park / Puszczykowo / Oak Park)*, wybór K. Miłobędzka, oprac. J. Borowiec, Biuro Literackie, Wrocław 2011.

[9] Zob. też: J. R o s z a k, *Tymek odwrotny. Rozmowa z Krystyną Miłobędzką i Andrzejem Falkiewiczem*, w: taż, *W cztery strony naraz. Portrety Karpowicza*, Biuro Literackie, Wrocław 2010, s. 82n.

[10] C a ł e k, dz. cyt., s. 82.

[11] Tamże. Autorka pisze tu o wydawcy i badaczu jako „nadawcach «drugiego», a także «trzeciego» poziomu” (tamże) oraz czytelnikach jako „odbiorcach na kolejnych poziomach opublikowanej lub upublicznionej korespondencji” (tamże).

cennym źródłem danych biograficznych[12]. Korespondencja artysty słowa jest zawsze tekstem wyjątkowym, dostarcza – jak zauważa cytowana już badaczka – informacji o biografii i postawie twórcy, o świecie jego wartości, pozwala spojrzeć na jego życie z perspektywy wprawdzie subiektywnej i obciążonej zabiegami autoprezentacyjnymi, ale podmiotowej, niedostępnej w inny sposób[13]. List wypełnia pustkę, jaką stwarza oddalenie, staje się „narzędziem, za pomocą którego można uobecnić nieobecnego w formie fantazmatycznej i wyobrażonej, uwidocznia pragnienie więzi wobec jej przerwania, jest wołaniem o wzajemność samotnego"[14] – pisze (za Joaną Correią de Magalhães) autorka *Nowej teorii listu*. Zachowana przez Kazimierza Brauna korespondencja jest świadectwem trwającego mimo rozłąki dialogu i ożywionej wymiany myśli, dokumentem jednostkowych biografii, odsłaniającym mniej znane, prywatne oblicze autorów, wyłaniające się z osobistych refleksji i wzruszeń, ale też uwikłania tych biografii w określony kontekst społeczny i kulturowy, co ukazać ma niniejszy artykuł, pomyślany jako glosa do biografii obu twórców.

Analizowany tu epistolograficzny dialog Karpowicza i Brauna pozwala na odsłonięcie ich bliskości w oddaleniu, ale przybliża też w jakiejś mierze autoportret nakreślony przez Karpowicza w owym dialogu z przyjacielem. Przypomina zatem nieżyjącego już, wciąż mało znanego przeciętnemu odbiorcy, nieustannie intrygującego znawców hermetycznego poetę i niedocenionego dramatopisarza. Przywołuje postać człowieka i twórcy portretowanego już wcześniej z „czterech stron naraz"[15] – postać jakby niemożliwą do uchwycenia w jednym obrazie. Po śmierci Karpowicza Braun pisał: „Odszedł w samotności i – tak, to gorzka prawda – w zapomnieniu. Mamy obowiązek tę samotność, choć już po jego odejściu, przełamać, włączając go do wspólnoty najwybitniejszych pisarzy polskich. Mamy obowiązek to zapomnienie przemienić w pamięć. Żywą, trwałą"[16]. Kilkanaście listów – „cząstek życia"[17] – to też ważny ślad, który służy pamięci, choć nie może się równać ze wzbierającym w ostatnich latach nurtem publikacji poświęconych Karpowiczowi. W przywracaniu pamięci istotną rolę odgrywają również takie cenne inicjatywy, jak przygotowana przez Biuro Literackie edycja dzieł zebranych Karpowicza[18] oraz jej kontynuacja[19],

[12] Na temat różnych modeli badań listów zob. tamże, s. 230n.

[13] Zob. tamże, s. 347.

[14] Tamże, s. 9.

[15] Zob. R o s z a k, *W cztery strony naraz*.

[16] B r a u n, *Karpowicz w Dębowym Lesie*, „Odra" 2005, nr 10, s. 37.

[17] S k w a r c z y ń s k a, dz. cyt., s. 332.

[18] Zob. T. K a r p o w i c z, *Dzieła zebrane*, t. 1-6, red. J. Stolarczyk, Biuro Literackie, Wrocław 2011-2015.

[19] Zob. t e n ż e, *Eseje*, t. 1, red. J. Roszak, J. Stolarczyk, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2019; t e n ż e, *Eseje*, t. 2, red. J. Roszak, J. Stolarczyk, Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, Wrocław 2020.

nowe teatralne odczytania twórczości pisarza[20], ale i inne ważne przedsięwzięcia[21].

Przybliżenie poddawanego badaniom materiału korespondencyjnego poprzedzają dwa krótkie podrozdziały, które wprowadzają niezbędny kontekst i przynoszą podstawowe informacje dotyczące okoliczności pierwszego i kolejnych spotkań Karpowicza i Brauna, a także przypominające wydarzenia, które spotkania te poprzedziły.

OAK PARK – PIERWSZE SPOTKANIE

Obaj twórcy po raz pierwszy spotkali się wiosną 1980 roku. Poeta czekał wówczas na swojego gościa na dworcu kolejki w Oak Park, na przedmieściu Chicago. Reżyser zanotował później w amerykańskim notatniku: „Powitał mnie – pamiętam – z natychmiastową serdecznością, braterską przyjaźnią, radosną otwartością, wielkoduszną szczerością, staropolską gościnnością”[22]. Twórczość Karpowicza znana była jednak Braunowi dużo wcześniej: „Słyszałem, naturalnie o nim, czytałem jego sztuki w «Dialogu», widziałem *Zielone rękawice*[23] w Teatrze Kameralnym w Warszawie”[24] – wspomina w liście z 3 sierpnia 2020 roku do piszącej te słowa. I dodaje: „Gdy przeniosłem się z Lublina do Wrocławia – Karpowicza już tam nie było, ale coraz częściej natrafiałem na ślady po nim. Starając się jak najlepiej wykonywać moje obo-

[20] *Niewidzialny chłopiec*, premiera 14 II 2015, reż. W. Szczawińska, Wrocławski Teatr Współczesny im. Edmunda Wiercińskiego, Scena na Strychu, Wrocław; *Dziwny pasażer*, premiera 12 IX, 2015, reż. A. Ficowski, Wrocławski Teatr Współczesny im. Edmunda Wiercińskiego, Mała Scena, Wrocław. Premiera *Dziwnego pasażera* zainaugurowała nowy cykl repertuarowy „wtw://teatr_w_ciemnosciach”. W roku 2013 Weronika Szczawińska przygotowała słuchowisko *Dźwiękowy zapis doliny* (można było zatem obejrzeć spektakl na scenie Wrocławskiego Teatru Współczesnego i wysłuchać adaptacji na antenie Radia Wrocław tego samego dnia, 12 maja 2013 roku) oraz zdarzenie sceniczne *Odwrócone światło* (zaprezentowane 15 grudnia 2013 roku).

[21] Wśród przedsięwzięć tych należy wymienić: działalność Fundacji na Rzecz Kultury i Edukacji im. Tymoteusza Karpowicza (powstałej we Wrocławiu w roku 2009, prowadzącej witrynę literacką fundacja-karpowicz.org i działalność wydawniczą oraz organizującej Konkurs im. Tymoteusza Karpowicza na autorską książkę poetycką), przeznaczenie wrocławskiego domu poety przy ul. Krzyckiej 29 na siedzibę Fundacji Olgi Tokarczuk (akt założycielski noblistka podpisała 27 lutego 2020 roku), organizację Ogólnopolskiego Konkursu im. Tymoteusza Karpowicza na recenzję literacką, który jest wspólnym przedsięwzięciem Wrocławskiego Domu Literatury i Festiwalu Góry Literatury (od roku 2021 organizuje go Fundacja Olgi Tokarczuk).

[22] J. R o s z a k, *Iść jeszcze dalej. Rozmowa z Kazimierzem Braunem*, w: taż, *W cztery strony naraz*, s. 23.

[23] *Zielone rękawice*, premiera 22 IX 1962, reż. O. Koszutska, scenografia T. Targońska, muz. K. Stromenger, Teatr Polski, Scena Kameralna, Warszawa.

[24] K. B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku, prywatne archiwum Joanny Michalczuk.

wiązki wrocławskie, doszedłem do niego. Odszukałem go za Oceanem przy pomocy Andrzeja Falkiewicza”[25]. Pierwsze spotkanie w Oak Park poprzedziły – zapoczątkowane w roku 1977 – kontakty listowne obu twórców, w których najpierw pośredniczył Andrzej Falkiewicz, kierownik literacki Teatru Współczesnego we Wrocławiu i „nieoceniony, najważniejszy doradca”[26] Brauna, dyrektora tego teatru w latach 1975-1984. Poprzedziły je też wydarzenia artystyczne, które kontakty te sprowokowały. Braun podjął bowiem próbę przywrócenia teatrowi nieobecnego na afiszu od lat dramaturga emigracyjnego, wystawiając na deskach Współczesnego (w roku 1977) kameralny dramat z początku lat sześćdziesiątych, *Jego mała dziewczynka*[27], a później (w roku 1978) nowy, niedrukowany – uzyskany od autora i „jakoś przeszmuglowany z Chicago do kraju”[28] – tekst *Kiedy przychodzi anioł*[29]. Choć recepcja obu inscenizacji była chłodna, Karpowicz „bardzo się radował z tych premier”[30], o czym ich reżyser miał się przekonać podczas wspomnianego pierwszego spotkania w Oak Park z zapomnianym w kraju autorem[31]. Braun planował kolejne realizacje sztuk Karpowicza, pomimo „nagonki prasowej i środowiskowej na przedstawienie *Kiedy przychodzi anioł*”[32] – jak pisze w cytowanym liście, przypominając zarazem polityczny kontekst wydarzeń: „Gdy postanowiłem przywrócić Karpowicza polskiemu teatrowi, on był już emigrantem, już wymknął się systemowi – a dla systemu totalitarnego było to największym przestępstwem. Już – zapewne – był rozpracowany przez agenturę PRL-owską

[25] Tamże. Andrzej Falkiewicz – filozof, eseista, krytyk literacki i teatralny, kierownik literacki, między innymi Teatru Współczesnego im. E. Wiercińskiego we Wrocławiu – był wieloletnim przyjacielem Karpowicza. Znajomość, która zaczęła się od teatru, zyskała na intensywności po wyjeździe Karpowicza z kraju (por. R o s z a k, *Tymek odwrotny*, s. 81), a jej świadectwem stała się korespondencja Karpowicza z Falkiewiczem i jego żoną, poetką Krystyną Miłobędzką.

[26] R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 23.

[27] *Jego mała dziewczynka*, premiera 29 XII 1977, reż. J. Weksler, opieka reż. K. Braun, scenografia W. Jankowiak, Teatr Współczesny im. E. Wiercińskiego we Wrocławiu, Mała Scena „Rekwizytornia”, Wrocław.

[28] R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 23.

[29] *Kiedy przychodzi anioł*, premiera 30 XII 1978, reż. K. Braun, współpraca reż. A. Bielski, J. Weksler, scenografia W. Jankowiak, M. Jędrzejewski, Teatr Współczesny im. E. Wiercińskiego we Wrocławiu, Duża Scena, Wrocław. Szerzej na temat wrocławskich spektakli Brauna zob. np. J. M i c h a l c z u k, *„Teatr powinien być narzędziem Sprawy”. Wokół twórczości artystycznej Kazimierza Brauna*, w: *1984. Literatura i kultura schyłkowego PRL-u*, red. K. Budrowska, W. Gardocki, E. Jurkowska, IBL, Warszawa 2015, s. 371-389; t a ż, *U Brauna*, w: taż, *Dramaturgia Tymoteusza Karpowicza*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 259-266. Jak podkreśla Braun, obraz przedstawień sztuk Karpowicza wyłaniający się z recenzji, które miały „niewątpliwie podtekst oceny pisarza przez komunistycznych rządców kultury” (B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku), to niestety obraz zniekształcony, nieprawdziwy.

[30] R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 23.

[31] Por. tamże.

[32] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku.

w Chicago. Bo tam, acz nie angażował się na co dzień w życie Polonii, to jednak jego postawa opozycyjna, krytyczna wobec reżimu komunistycznego była oczywista”[33]. W tej samej wypowiedzi Braun zdradza: „Chciałem wystawiać jego nowe sztuki, jak tego *Anioła* (*notabene* ja zaproponowałem ten tytuł – a autor go przyjął), licząc, że wyciągnie je ze swego archiwum – strzegł go bardzo pilnie, trzymał w tajemnicy, albo będzie je pisał niejako na moje «zamówienie». Wyrzucenie mnie z Teatru Współczesnego [w roku 1984[34] – J.M.] definitywnie przerwało ten wątek”[35].

Wspomniane spotkanie na przedmieściach Chicago, w Oak Park, w roku 1980 było początkiem wieloletniej przyjaźni obu twórców. Później wielokrotnie Karpowicz gościł Brauna w Chicago, zapraszał go na organizowane przez siebie wykłady i konferencje, „wprowadził” w polskie środowisko intelektualne i artystyczne Chicago i środowiska polonijne[36]. Wiosną 1982 roku Karpowicz pomagał przyjacielowi w zorganizowaniu w Chicago, gdzie reżyser znalazł się „na chwilę”, „dużej akcji wysyłania paczek żywnościowych do Polski”[37], o czym Braun wspomina w cytowanym już liście z 3 sierpnia 2020 roku.

SZCZEGÓLNE MIEJSCE, SZCZEGÓLNY GOSPODARZ

U schyłku lat osiemdziesiątych mieszkający już wówczas w Stanach Zjednoczonych Braun tak oto prezentował sylwetkę Karpowicza, swojego przyjaciela, na łamach „Przeglądu Polskiego” – integralnej części nowojorskiego „Nowego Dziennika”, rejestrującej najważniejsze wydarzenia i zjawiska dotyczące polskiej kultury: „Wysoki, siwy, mocno zbudowany mężczyzna wychodzi na ganek. Trzy pękate, solidne kolumny podtrzymują daszek i wyznaczają obszerny drewniany podest. Poranne słońce. Boczne światło. Mężczyzna patrzy z ganku w głąb puszczy. Widzi polsko-litewsko-białoruską knieję, gęstwinę, głuszę. Gdzieś daleko jest jezioro. Nazywa się Michigan. Miejscowość zaś nazywa się Dębowy Park, choć tutejsi mówią Oak Park. [...] Pisał od trzeciej rano, od bladego, wiosennego świtu, pisał w narastającym gorącu ostrego majowego słońca. Teraz, o siódmej, wyszedł na ganek. Trzeba dokończyć kopania

[33] Tamże.

[34] Szerzej na ten temat zob. np. M i c h a l c z u k, *„Teatr powinien być narzędziem Sprawy”*.

[35] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku.

[36] Por. R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 23n.

[37] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku. Por. R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 32. Rozmówca Joanny Roszak przypomina tu o zdecydowanej reakcji Karpowicza na wprowadzenie stanu wojennego w kraju: „Wtedy nie tylko pisał i mówił – gniewnie a mądrze – ale i uczestniczył w organizowaniu pomocy dla kraju, dla więzionych, o czym mało ludzi zresztą wiedziało, a nikt bodaj mu za to nigdy nie podziękował” (tamże).

ogrodu. Już posadzone są krzewy i drzewa pod płotem. Teraz kolej na kwiaty. Będą i warzywa. [...] A przed gankiem dwie dzikie róże. Biała i czerwona. [...] Książki ciągle w pakach i stertach. [...] Bardzo dużo książek do napisania. Do napisania wiele esejów i artykułów. Musi przygotować wykłady na uniwersytet, tezy na najbliższe seminarium [...]. A to wszystko z absolutną perfekcją [...]. Czas. Brak czasu. Sen. Brak snu. Trzeba spasować drzwi wejściowe, które się spaczyły i naprawić zamek w drzwiach. Czeka referat na sesję [...]. Listy. Dziennie trzeba ich wypchnąć chociaż kilka. A tyle jest ciągle zaległych. I jak odpisać temu wydawcy, że od dwóch lat nie było czasu na korektę nowego tomu poezji. [...] Prawdę mówiąc, te wszystkie trzy kolumny na ganku nadawałyby się do wymiany. Trzeba zamówić belki. Gospodarz tego domu jest wielkim, samotnym pisarzem; zamiłowanym samotnym budowniczym; zapalonym samotnym ogrodnikiem”[38].

Przywołany tu cytat jest dość obszerny, ale ważny – jego obecność uzasadnia niezwykła sugestywność słów, za pomocą których Braun przywołuje obraz szczególnego miejsca i mieszkającego w nim niezwykłego gospodarza. Ów nakreślony z pamięci portret człowieka „twardego i odpornego”[39] z jednej strony uwydatnia Karpowiczowski perfekcjonizm i „upór związany z pracą”[40]. Z drugiej – niezmienne przywiązanie do polskości poety i naukowca stale „zanurzonego w tradycję, kulturę, literaturę polską”[41], niepoddającego się w najmniejszym stopniu procesowi amerykanizacji, choć od połowy lat siedemdziesiątych w Ameryce mieszkał. „Nie chłonął Ameryki. Nie badał literatury amerykańskiej. Nie stał się piewcą Ameryki ani polskiego Chicago”[42] – pisze w innym miejscu Braun. Karpowicz nie dbał o przekłady swoich wierszy, koncentrując się przede wszystkim na tłumaczeniu tekstów Norwida[43] i odnajdując w organizacji międzynarodowych konferencji specyficzny sposób badania i popularyzacji polskiej literatury w świecie[44].

Przywołany wcześniej obszerny cytat przypomina też zarazem o szczególnym miejscu – o domu z ogrodem przy Scoville 1110, położonym na przedmieściach Chicago, w którym poeta-literaturoznawca i reżyser-teatrolog wielokrotnie spotykali się i rozmawiali. Dom i ogród stały się dla Karpowicza,

---

[38] K. B r a u n, *Dębowy Park*, „Przegląd Polski. Polish Review. Tygodniowy Dodatek Literacko-Społeczny «Nowego Dziennika»” z 16 VI 1988, s. 1. Zob. też: t e n ż e, *Karpowicz w Dębowym Lesie*, s. 35-37 (publikacja ta jest przedrukiem – z uzupełnieniami – tekstu *Dębowy Park*).

[39] B r a u n, *Dębowy Park*.

[40] J. R o s z a k, *Bez królika. Rozmowa z Jerzym Bogdanem Kosem*, w: Roszak, *W cztery strony naraz*, s. 57.

[41] Taż, *Iść jeszcze dalej*, s. 23.

[42] Tamże, s. 32.

[43] Por. tamże.

[44] Zob. K. B r a u n, *Tymoteusz Karpowicz i jego kolejne dzieło*, „Przegląd Polski. Polish Review. Tygodniowy Dodatek Literacko-Społeczny «Nowego Dziennika»” z 30 I 1992, s. 1.

podobnie jak w czasach wrocławskich, gdy mieszkał przy ulicy Krzyckiej, „obszarem nowych eksperymentów i doświadczeń”[45]. „I nowych dowodów na pokonywanie własnych słabości”[46]. Także dziś, wspominając Karpowicza, Kazimierz Braun mówi o nim jako człowieku o ogromnych horyzontach: „Człowieku mądrym, wrażliwym, uważnym, serdecznym, otwartym. Niezmiernie pracowitym i upartym”[47], o „perfekcjoniście”[48], w którym tkwiły „jakieś ciemne studnie[49] [...] jakieś stale rozdrapywane przez niego samego zranienia”[50], o człowieku, który na co dzień zmagał się z ciężarem kalectwa (brakiem dłoni): „Nie pisał na maszynie, potem nie posługiwał się komputerem, nie prowadził samochodu, bez czego w Ameryce trudno się obejść. Choć był zamiłowanym stolarzem, hydraulikiem, elektrykiem, kucharzem, ogrodnikiem, sadownikiem”[51].

BLISCY W ODDALENIU

Zażyły charakter relacji Karpowicza i Brauna potwierdza już sposób, w jaki przyjaciele zwracają się do siebie w listach: „Drogi Kaziku”, „Drogi Tymoteuszu” czy „Tymoteuszu bardzo drogi”. Karpowicz, kończąc list, podpisuje go zwykle: „Twój Tymoteusz”, pojawia się nawet forma: „Twój Tymek”, a życzenia dla rodziny adresata uzupełnia formułą, podkreślającą bliską więź: „Pozdrawiam Cię najserdeczniej” (tak też kończy swoje listy do Karpowicza Kazimierz Braun), „Najserdeczniej Cię obejmuję”, „Dłoń Ci ściskam najserdeczniej”. Odręczne, staranne, pismo Karpowicza nadaje jego listom, pisanym z myślą o konkretnym, szczególnie ważnym odbiorcy, charakter wyjątkowy. Lektura listów utwierdza w przekonaniu, że relacja ich autorów była niezwykle istotna dla obu stron, odsłania intensywność przyjaźni, wzajemną serdeczność i troskę, szacunek i zaufanie, ale także otwartość i szczerość, które wiążą się

[45] R o s z a k, *Bez królika*, s. 57. O niekończącym się remoncie domu i samodzielnie wykonywanych przez Karpowicza pracach w przydomowym ogrodzie opowiadały między innymi film i książka Mirosława Spychalskiego i Jarosława Szody (zob. M. S p y c h a l s k i, J. S z o d a, *Mówi Karpowicz*, Biuro Literackie, Wrocław 2005). Materiałem do książki złożonej z zapisów rozmów z Karpowiczem, uzupełnionej wypowiedziami żony, Marii Karpowicz, i wieloletnich przyjaciół poety – Krystyny Miłobędzkiej i Andrzeja Falkiewicza, komentarzem Spychalskiego i zdjęciami Szody, stały się rozmowy zarejestrowane dla programu drugiego Telewizji Polskiej w roku 1993.

[46] Tamże.

[47] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku.

[48] Tamże.

[49] Tamże. Aluzja do sztuki Karpowicza *Wszędzie są studnie*.

[50] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku.

[51] Tamże.

z poważnym tonem rozmowy o kwestiach zasadniczych i ważnych dla obu twórców wielkich ideach.

W korespondencji przyjaciół podejmowane są problemy związane z pracą na uczelni, z działalnością naukową i dydaktyczną. Karpowicz pisze na przykład o swoich staraniach o urlop naukowy (ang. sabbatical), w ramach którego zamierzał pojechać do Paryża (czego ostatecznie nie udało mu się zrealizować), ale też o związanej z tym perspektywie okrojenia uposażenia[52]. Zwracając się do przyjaciela, ze zrozumieniem odnosi się do znanych i jemu doświadczeń zniechęcającej naukowca pracy dydaktycznej z niezdolnymi wychowankami[53]. W listach Brauna pojawia się natomiast kwestia cięć finansowych na uniwersytecie, przekładająca się na problemy z finansowaniem wyjazdów w celach naukowych[54], co staje się istotną przeszkodą w kontekście planowanej wówczas, kolejnej już – po poświęconych Cyprianowi Norwidowi w roku 1983[55] i Bolesławowi Leśmianowi w roku 1987 – konferencji międzynarodowej, tym razem o Julianie Przybosiu, organizowanej przez Karpowicza w kwietniu 1992 roku w Chicago[56]. Konferencja ta staje się jednym z ważniejszych wątków analizowanej tu korespondencji. W epistolarnym dialogu powracają też problemy związane z twórczością literacką, w tym z planowanymi publikacjami – w kontekście planów związanych z urlopem naukowym Karpowicz pisze: „Mój cel obecny: ukończenie książki o Norwidzie (*Głos rozwiązujący*)”[57], informuje również przyjaciela o swojej zgodzie na współpracę z Wydawnictwem Dolnośląskim, w późniejszych listach zwierzając się z problemów z wywiązaniem się z umowy ze wspomnianym wydawcą. W korespondencji

[52] Por. T. K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[53] Por. T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 10 października 1990 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[54] Por. K. B r a u n, List do Tymoteusza Karpowicza z 17 sierpnia 1991 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna; t e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 27 lutego 1992 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[55] Jak wspomina reżyser w rozmowie z Joanną Roszak, konferencja ta stała się też przedmiotem epistolarnego dialogu: „O Norwidzie rozmawialiśmy wiele, a także korespondowaliśmy, gdy Tymoteusz postanowił zorganizować poświęconą mu konferencję na wiosnę 1983 roku” (R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 28). Prezentowana tu refleksja listów tych nie obejmuje, nie ma ich bowiem w zachowanej przez Brauna korespondencji. Jak wiadomo, władze polskie uniemożliwiły wyjazd na konferencję zaproszonym uczestnikom z Polski, ich referaty – wysłane pocztą – zostały odczytane, nie udało się jednak, z braku funduszy, opublikować materiałów z konferencji i pozostały one rozproszone (o czym wspomina rozmówca Roszak – por. tamże, s. 28n.).

[56] Konferencja odbyła się w dniach 8-12 kwietnia 1992 roku na Uniwersytecie Illinois w Chicago. Oficjalnym organizatorem było powołane w roku 1980 Towarzystwo Norwidowskie, kierowane przez Karpowicza (The Norwid Society, Department of Slavic and Baltic Languages and Literatures, The University of Illinois at Chicago). Braun był aktywnym uczestnikiem konferencji.

[57] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 10 października 1990 roku.

przyjaciół pojawia się wątek problemów z cenzurą w „Nowym Dzienniku” (na którą Karpowicz skarży się, prosząc przyjaciela, by napisał w tej sprawie do Bolesława Wierzbiańskiego – redaktora naczelnego pisma) oraz kwestie dotyczące tekstów już upublicznionych. Na przykład opublikowane przez Brauna w paryskiej „Kulturze” wspomnienia[58] stają się przedmiotem stawianych przez Karpowicza pytań. W analizowanym materiale istotne miejsce zajmuje działalność artystyczna Kazimierza Brauna (jego prace reżyserskie), która żywo interesuje Karpowicza. Kwestią powracającą jest praktyczna strona życia codziennego, naznaczonego narastającymi problemami zdrowotnymi i finansowymi. Z tym, co wymierne, współistnieje kwestia imponderabiliów, ze zwykłością (a czasami udręką) życia – ton poważny i podniosłość istotnych dla obu twórców spraw. Z wątkami osobistymi, rodzinnymi, splatają się te dotyczące polityki i narodu polskiego[59]. Obserwując przebieg wydarzeń politycznych w kraju, Karpowicz pisze do Brauna (w charakterystyczny dla siebie sposób wplatając w swoją wypowiedź ślady lektur, aluzje, cytaty i ich źródła): „Tak mi żal zmarnowanego entuzjazmu narodowego, który w roku 1918 wyzwoliło jasne określenie rozmiarów i celów wolności przez Marszałka. I ten skarb teraz zmydlono. «Virum non habebunt» – powiedział Mickiewicz po upadku powstania listopadowego (A. Brückner, *Dzieje kultury polskiej*)”[60]. W późniejszym liście stwierdza zaś: „Jeśli chodzi o sprawy narodu polskiego, o to, co on «wyprawia» obecnie – dominuje we mnie jedno uczucie: zdumienia, że tak skarlał, śpiewając o wolności”[61]. Z kwestiami dotyczącymi konkretnych obowiązków i działań (zwłaszcza w związku z organizowaną konferencją) czy rozstrzygnięć interpretacyjnych (w związku z zaproponowanym przez Brauna – a przygotowanym na wspomnianą konferencję – ujęciem tekstu Przybosia z cyklu *Z rozmowy*[62]) łączą się uogólniające refleksje. W kontekście plano-

[58] Zob. K. B r a u n, *Poza marginesem. (Wspomnienia z lat 1948-58),* „Kultura” 1989, nr 11, s. 3-20.

[59] Por. R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 32.

[60] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 10 października 1990 roku.

[61] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 20 listopada 1991 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[62] Por. tamże. Karpowicz pisze: „Są dwie sprawy: jedna drobna, druga pokaźniejsza. Pierwsza: nazywasz *Z rozmowy* wierszem. *Rozmowa* nim nie jest, jest zapisem prozą, «zapiskiem». Czy mogę wprowadzić zamiast słowa: «wiersz», słowo: «tekst»? Druga: dotyczy problemu milczenia: Przyboś mówi, że to, co w «normalnym» życiu uczuciowym człowieka nie da się wypowiedzieć potocznym słownictwem, frazeologią – to ma wyrazić poezja (jako «nadbudowa» tego milczenia), bo to ona «pseudonimuje» (Peiper, Przyboś i częściowo Brzękowski) tę ciszę. Przyboś pisze: «Jeśli się kocha naprawdę, najgłębszym ‘kocham’ w wyznaniu miłosnym może być brak słowa. Lecz wtedy ma prawo i obowiązek powiedzieć je poezja, ale wymowniej i prawdziwiej, niż było powiedziane kiedykolwiek przedtem (Przybosiowy «neologizm kontekstowy»). Ty to obcinasz. To zasadnicze. Oczywiście możemy zostawić Twój tekst w wersji, którą przysłałeś. Cenię go. Jest bardzo osobisty, gorzki i szczery. W tym klimacie słowa pojednania mają przejmujący ton. Gdybyś jednak, po

wanej konferencji i uwarunkowanych różnymi zobowiązaniami późniejszych przyjazdów oraz wcześniejszych wyjazdów prelegentów Karpowicz pisze: „Wszystkie Twoje życzenia programowe – spełniłem. [...]. [Stanisław – J.M.] Barańczak też wpada na krótko. Na jeden, pierwszy dzień obrad. Każdy musi wybierać (Sartrowska wolność)”[63]. Szczególne miejsce w listach Karpowicza zajmują jego rady dla zapracowanego przyjaciela (choć autor tych rad sam zmagał się nieustannie z przytłaczającą go ilością zadań do wykonania), przybierające kształt rozbudowanej metafory: „Nie wierz – pisze – że można «odpocząć w biegu»”[64]. W jednym z następnych listów rozwija te słowa: „Nie smagaj siebie do biegu, za bardzo. W biegu źle się widzi wewnętrzny krajobraz. Trzeba przystawać raz po raz w swoim cieniu, by go wiernie obrysować” [65].

Przyjaciele zwierzają się ze swoich problemów, ale też okazują sobie wzajemne zrozumienie i pomoc – epistolarny dialog znajduje zatem przedłużenie w konkretnych działaniach, jak prasowe artykuły Brauna poświęcone osobie i dziełu Karpowicza[66] czy wstawiennictwo reżysera u redaktora Wierzbiańskiego w sprawie tekstów Karpowicza w „Nowym Dzienniku”[67], a z drugiej strony – Karpowiczowe rekomendacje[68] pisane dla Brauna w czasie, gdy ten szuka pracy w Stanach

---

mojej uwadze, chciał swoją interpretację, w zakończeniu «przefrazować» – ucieszę się. Tylko zrób to (jeżeli) szybko” (tamże). Por. K. B r a u n, *Milczenie Juliana Przybosia*, „Dziennik Związkowy. Polish Daily News” 1992, nr 7, s. 10.

[63] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 2 kwietnia 1992 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[64] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 30 września 1991 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[65] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 25 stycznia 1995 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[66] Zob. np. K. B r a u n, *Tymoteusz Karpowicz i jego kolejne dzieło*, „Przegląd Polski. Polish Review. Tygodniowy Dodatek Literacko-Społeczny «Nowego Dziennika»” z 30 I 1992, s. 1, 15. Braun przypomina tu sylwetkę Karpowicza i jego liczne dokonania, rozpoczynając od nawiązania do uroczystości w Konsulacie RP z okazji siedemdziesiątych urodzin dostojnego jubilata, podczas których czytał on swoje utwory (czytano je też w przekładach angielskich), a także przywołując opinię sprawozdawcy „Nowego Dziennika”, że „nad salą unosił się powiew geniuszu” (tamże, s. 1). Dalsza część artykułu poświęcona jest znaczeniu międzynarodowych konferencji naukowych, w szczególności cyklu organizowanego przez Karpowicza. Jest też zapowiedzią konferencji o Przybosiu i zachętą do jej finansowego wsparcia: „Zapowiada się konferencja ogromnie pracowita, o bardzo gęstym i napiętym programie. Jej ciężar dźwiga osobiście – i prawie samotnie – Tymoteusz Karpowicz. W obecnych czasach, gdy cięcia budżetowe dotykają boleśnie wszystkie dziedziny życia, nie oszczędzając kultury, boryka się on ze szczególnymi trudnościami. Właściwą więc będzie rzeczą przepisać z życzliwych i gościnnych dla Konferencji łamów «Dziennika Związkowego» w Chicago apel [o datki – J.M.], który publikowany był tam już parokrotnie” (tamże, s. 1, 15).

[67] Zob. t e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 25 października 1990 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[68] Zob. T. K a r p o w i c z, List referencyjny dla Kazimierza Brauna z 7 listopada 1985 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna. Karpowicz przybliża tu sylwetkę Brauna – wybitnego artysty teatralnego oraz naukowca o niezwykłych zdolnościach: „Jeśli poszukujecie Państwo osoby,

Zjednoczonych (podobne listy rekomendacyjne piszą wówczas dla Brauna także między innymi Czesław Miłosz, Stanisław Barańczak czy Jan Kott[69]). Niewątpliwie rekomendacje Karpowicza przyczyniają się do tego, że kariera reżysera i naukowca nabiera rozpędu. Braun z wdzięcznością powiadamia przyjaciela o otrzymaniu stypendium Guggenheima na rok 1991: „Sam w to nie wierzę. To w ogóle pierwsze jakiekolwiek stypendium czy «grant», jaki tu otrzymuję. Bardzo gorąco dziękuję Ci za rekomendacje – bardzo, bardzo gorąco i serdecznie!” [70].

W sposób szczególny jednak wzajemną troskę i bliskość korespondujących przyjaciół podkreślają wątki dotyczące spraw osobistych, życiowych. Z właściwą sobie wrażliwością, a zarazem na sposób poetycki, okazuje Karpowicz współczucie po śmierci rodziców Brauna, znajdując dlań zarazem słowa pocieszenia: „Przyjm moje słowa współczucia. Jesteśmy stworzeni z «marliwa» (Leśmian). Ale oni osiągnęli wiek godny, umarli prawie razem, nie schodzili ze świata osamotnieni, wybudowali w Tobie pamięć po nich, przedłużającą ich istnienie. Jakże wiele! Umrzeć bez czyjejś dobrej pamięci, to chyba jest piekło”[71]. Braun z kolei wielokrotnie wyraża swój niepokój spowodowany powracającymi w listach dramatycznymi wyznaniami poety związanymi z problemami zdrowotnymi i brakiem finansowego zabezpieczenia Karpowicza i jego żony, Marii[72]. Imperatyw zachowania wewnętrznej wolności, pomimo okoliczności niesprzyjających, łączy z obawą o własną przyszłość i przyszłość swojej rodziny: „Zachowajmy małe (może najmniejsze) poletka wolności jak długo się da. Ja nie myślę o powrocie do kraju. Byle tylko fizyczna nędza (za

---

która istotnie przyczynić się może do nowych osiągnięć na Wydziale Dramatu w Państwa uczelni, w Państwa teatrze czy też jakiejkolwiek innej instytucji związanej z życiem teatralnym, w poczuciu pełnej odpowiedzialności moralnej i zawodowej chciałbym zasugerować Państwu rozważenie w pierwszej kolejności kandydatury profesora Kazimierza Brauna. Profesor Braun to uczony o niezwykłych zdolnościach. W Europie jest jedynie kilku reżyserów, którzy mogą mu dorównać”. Dalej szczegółowo wymienia cechy Brauna i elementy jego dorobku, które czynią tę kandydaturę wyjątkową, a wydają się też najbardziej przydatne z punktu widzenia dydaktyki. Podsumowując, raz jeszcze akcentuje szczególny wymiar relacji, jaką tworzy ze swoimi studentami profesor Braun: “Jest człowiekiem bardzo utalentowanym artystycznie, o wysokich walorach etycznych, mającym wiele do zaoferowania swoim studentom-aktorom, dla którego studenci stanowią największą wartość”. Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.M.

[69] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku.

[70] T e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 22 marca 1990 roku.

[71] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 10 października 1990 roku.

[72] Imię Marii Budniewskiej, później Karpowicz, przekształcił w „Marylę” Tymoteusz Karpowicz, co przejęli jego znajomi. „Imię Maryla brzmiało jednak sztucznie, literacko” (J. R o s z a k, *Notatki po rozmowie z Krystyną Budniewską*, w: Roszak, *W cztery strony naraz*, s. 134). Przyszła żona Karpowicza studiowała na wrocławskiej polonistyce, gdy Karpowicz pełnił tam funkcję asystenta. W latach 1986-1993 pracowała w Bibliotece Muzeum Polskiego w Ameryce (była absolwentką bibliotekoznawstwa). Słabo płatną pracę w bibliotece zmieniła na lepiej płatną pracę nauczycielki, by finansowo pomóc mężowi, jednakże „nie mogła do końca odnaleźć się w szkole, żałowała opuszczenia biblioteki” (M. K o t, *Żona tego poety*, w: Roszak, *W cztery strony naraz*, s. 164).

dwa lata przechodzę już na «lilipucią» emeryturę, a Maryla, z dwoma dyplomami, wciąż zarabia 160 dol. tygodniowo i jest codziennie upokarzana przez polonijnych hochsztaplerów) nie dobiła mnie przedwcześnie”[73]. Później, już po przejściu na emeryturę, pisze o niedostarczeniu na czas przez uniwersytet związanej z nią dokumentacji i oczekiwaniu na środki finansowe („nie wiem, kiedy otrzymam pierwszy czek i w jakiej wysokości”[74]), zdrowotnych kosztach organizowanej wcześniej konferencji („Po konferencji – rozchorowałem się”[75]), „męczących i upokarzających badaniach”[76] w szpitalu, o schyłkowym etapie życia naznaczonym nie tylko zdrowotnymi i finansowymi problemami, ale też trudnym doświadczeniem osamotnienia, niezrozumienia a nawet wrogości w środowisku chicagowskiej Polonii: „No cóż – wchodzę na równię pochyłą moich sił biologicznych. Mimo to musiałem jeszcze przyrzec departamentowi, że będę miał dwa wykłady (za upokarzające 7 tys. za oba semestry). [...] Te pieniądze są mi też potrzebne na pokrycie rachunków konferencji. Nie ma już nadziei na zdobycie jakichś dodatkowych funduszy. Atak ciemnogrodu polonijnego trwa. Przeczytaj Buszę [hic!]. A ja niczego nie żałuję. Powtórzyłbym raz jeszcze ten mój «błąd»”[77]. Wszystkie te kłopoty niebezpiecznie oddalają perspektywę ukończenia własnych, latami cyzelowanych, utworów. W styczniu 1995 roku w bardziej jeszcze przejmujący sposób Karpowicz pisze o swoich ostatnich doświadczeniach, ale też piętrzących się obowiązkach, które wydają się nie do udźwignięcia: „Nasz rok ubiegły był najtrudniejszy z wszystkich tu innych. Maryla kilkukrotnie ciężko chorowała, była także (schorowana) wypchnięta przez uczniów na bruk z autobusu. Ja też kwękałem (i kwękam). Wstaję o 4-tej rano. Maryla o 6-tej. Kładę się spać o północy.

[73] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 10 października 1990 roku.

[74] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 27 lipca 1992 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[75] Tamże.

[76] Tamże.

[77] Tamże. Zob. np. M. K o k o s z k a, *Chicagowska wiosna Przybosia. O Tymoteuszu Karpowiczu promującym polską awangardę*, „Tematy i Konteksty” 2020, nr 10, s. 287n. Badaczka przypomina miedzy innymi o dochodzących do głosu względach pozaliterackich, problemie uwikłania Przybosia w kwestie polityczne, zapowiadanych w prasie polonijnej protestach i zachętach do bojkotu wydarzenia, prowokacyjnych pytaniach: „Dlaczego Przyboś?” (zob. E. D u s z a, *Dlaczego Przyboś?*, „Gwiazda Polarna” 1992, nr 21, s. 3) oraz – przywołując słowa Rościsława Skręta – o „«niefortunnej, wygłoszonej we własnym imieniu, wypowiedzi jednego z urzędników polskiego konsulatu»” (cyt. za: K o k o s z k a, dz. cyt., s. 288; por. R. S k r ę t, *Międzynarodowa sesja poświęcona Przybosiowi*, „Dekada Literacka” 1992, nr 19, s. 2), do której ostatecznie ograniczyły się zapowiadane protesty. Świadkiem tego przemówienia oskarżającego Przybosia i Karpowicza był też Braun, o czym wspomina w liście z 8 września 2021 roku, podkreślając, że Karpowicz „pomijał niejako sprawę związania się Przybosia z reżimem komunistycznym” (K. B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 8 września 2021, prywatne archiwum Joanny Michalczuk), uważał go po prostu „za wielkiego poetę, swojego poprzednika” (tamże).

Maryla jeszcze później. Ciągle opiekuję się jeszcze studium doktoranckim (honorowo, jako «Profesor Emeritus»). Podejmuję wysiłki przygotowania mego wyboru poezji (który nie będzie standardowym wyborem), na który Wydawnictwo Dolnośląskie (Jan Stolarczyk) czeka już sześć lat”[78]. Sama decyzja, by odpowiedzieć na propozycję Wydawnictwa, trudna dla Karpowicza, była procesem rozciągniętym czasie: „Wydawnictwo Dolnośląskie przysłało mi już trzeci list (nie na wszystkie zdołałem odpowiedzieć), nalegając na moją zgodę na wydanie, w serii zapoczątkowanej przez Różewicza i Miłosza, mego wyboru utworów poetyckich. Miałem bardzo dużo obiekcji, nie byłem przygotowany na jakąkolwiek formę powrotu «na ojczyzny łono». Tym razem, na wyraźny, poruszający apel, abym pomógł w utrzymaniu tej serii, zgodziłem się. Zgodziłem się również na wydanie tomu esejów”[79]. W innym liście dodaje: „Kiedyś zadzwonię do Ciebie, to dopowiem, jak staram się «nadal być sobą». Ale to zadanie jest coraz trudniejsze”[80]. W lipcu 1995 roku tak pisze o odsuniętych w czasie planach związanych z wyjazdem żony do Wrocławia, spowodowanych jej kolejnymi problemami zdrowotnymi, ale też znów przełożonym terminie złożenia tekstów u wydawcy: „Tuż przed zakończeniem roku szkolnego i na progu wyjazdu do Wrocławia – Maryla zachorowała na zapalenie płuc. Znalazła się w szpitalu. Były dodatkowe kłopoty z antybiotykami, na które jest uczulona (po poprzednim leczeniu wewnętrznego krwawienia – dwukrotnym). Musieliśmy odwołać jej lot do Polski (6 VII 95), zmienić wiele planów. Nie zdołałem ukończyć prac nad maszynopisem dla wydawcy (WD). Żona wraca powoli do sił. Czekają ją jeszcze różne badania. Przed nią nowy, trudny rok szkolny (w innej strukturze nauczania)”[81]. Z goryczą dodaje, podsumowując zarazem krótki list: „Wleźliśmy w jakieś nieprzyjazne nam pasmo życia. Chociaż ono znów tak nigdy nie uśmiechało się do nas”[82].

[78] T. K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 stycznia 1995 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna. Ostatecznie tom *Słoje zadrzewne* ukazał się dopiero w roku 1999 (zob. t e n ż e, *Słoje zadrzewne*, posłowie A. Falkiewicz, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1999). Jan Stolarczyk (w latach 1987-2007 redaktor naczelny Wydawnictwa Dolnośląskiego, przyjaciel Karpowicza, który przez wiele lat opiekował się jego wrocławskim domem) w rozmowie z Joanną Roszak przyznaje: „O nowy tom Karpowicza starałem się od 1988 roku. Pisałem listy, dzwoniłem, przekonywałem, cierpliwie czekałem. Dzieło wciąż dążyło ku (nie)skończoności. [...] zabierająca bezlitośnie wolny czas praca akademicka, przygotowanie sesji przybosiowskiej, wielkie kłopoty obojga ze zdrowiem i pracą pani Maryli ograniczyły swobodę twórczą do minimum. Dlatego na książkę czekałem całe dziesięciolecie” (R o s z a k, *Piękny umysł. Rozmowa z Janem Stolarczykiem*, w: Roszak, *W cztery strony naraz*, s. 126).

[79] T. K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[80] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 27 stycznia 1995 roku.

[81] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 12 lipca 1995 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[82] Tamże.

Jak wielokrotnie wspominają o tym przyjaciele Karpowicza i znawcy jego twórczości, z kategorycznym perfekcjonizmem i powagą podchodził on do swojej pracy literackiej, którą nieustannie udoskonalał: „Wielki Syntetyk języka, nowator, dążył do niemożliwych celów”[83]. Widoczne jest to również w szczupłym zbiorze analizowanych tu listów: „Dużo mam prac niepokończonych – pisze Karpowicz do przyjaciela. – A tego nikt beze mnie nie zamknie w jakąś całość. Bo chciałoby się być «całkowitym». Wystarczy rozproszenie w kosmosie”[84]. W liście ze stycznia 1995 roku stwierdza zaś: „Dużo rękopisów niszczę, bo wiem, że ich nie «podbiję już dostatecznie w górę», by mogły odlecieć spokojnie ode mnie. Ukończenie drugiej części *Odwróconego światła – Rozwiązywanie przestrzeni*, oddala się niepokojąco”[85]. Twórca, który dążył do niemożliwego, który nie potrafił „zerwać pępowiny z dziełem”[86], nieprzygotowany na „jakąkolwiek formę powrotu”[87] do kraju, a więc także powrotu za pośrednictwem słowa pisanego, podkreślający w epistolarnym dialogu, że wracać nie zamierza, „od dawna szył sobie los Norwida”[88], i „wierzył w swój mit politycznego wygnańca”[89] – wspomina Stolarczyk. Ale też w sposób szczególny – o czym wielokrotnie już pisano – jako poeta (i znawca literatury, który Norwidowskim kategoriom wolności poświęcił pierwszą z trzech wielkich konferencji, z okazji której przygotował też scenariusz o tytule *Norwid*) był Norwidem zafascynowany. W epistolarnym dialogu powracają aluzje do Norwida, ważna jest też Norwidowa kategoria wolności, doskonale przez obu uczestników owego dialogu, znawców i miłośników twórczości Norwida, rozumiana. „Jest coś takiego jak Norwidowe promieniowanie w poezji Karpowicza – mówi Braun. – Zarazem Karpowicz, niewątpliwie świadomie, tak jak Norwid, starał się słowem docierać do rzeczywistości wyższej, «niebieskiej», niewyrażalnej słowem, a jednak jakoś słowem otwieranej. I starał się iść jeszcze dalej niż Norwid w «dawaniu rzeczy odpowiedniego słowa»”[90]. Nawiązując do „Norwidowskiej filozofii człowieka – istoty wolnej w swoich wyborach i wolnością tą uzdolnionej do czynienia miłosierdzia, do czynienia dobra, do twórczości”[91], Braun zauważa: „To właśnie zobowiązanie do twórczości sam Karpowicz pojmował z absolutną powagą – jako powołanie, wręcz nakaz. To prowadziło go do bezwzględnego imperatywu uprawiania poezji jako czystej

[83] R o s z a k, *Piękny umysł,* s. 128.
[84] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 10 października 1990 roku.
[85] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 27 stycznia 1995 roku.
[86] R o s z a k, *Piękny umysł*, s. 126.
[87] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku.
[88] R o s z a k, *Piękny umysł*, s. 127.
[89] Tamże.
[90] T a ż, *Iść jeszcze dalej*, s. 28.
[91] Tamże, s. 29.

twórczości (Norwid powiedziałby «stwórczości»), nieobciążonej żadnymi serwitutami kulturowymi, do kategorycznego perfekcjonizmu, do radykalnego nowatorstwa”[92]. „Tymoteusz Karpowicz «późny wnuk» Cypriana Norwida” – jak nazywa go przyjaciel, identyfikował się z losem poety „niezrozumianego i niedocenionego za życia”[93]. W ostatnich zachowanych listach, pisanych na oficjalnym papierze The Norwid Society, odręcznemu pismu Karpowicza towarzyszy fotokopia odręcznego podpisu Norwida[94]. W liście z 12 lipca 1995 roku oba podpisy umieszczone są obok siebie, unaoczniając niejako „swoistą rywalizację [Karpowicza] z wielkim poprzednikiem”[95].

Epistolarny dialog jest też świadectwem wzajemnego szacunku, budowanego na fundamencie łączących obu twórców i ludzi nauki wartości i idei. Mimo szczupłości analizowanego tu zbioru korespondencji znaleźć w nim można wiele przykładów świadczących o wyjątkowej estymie Karpowicza dla Brauna. Żywo zainteresowany artystycznymi osiągnięciami reżysera, ale też dobrze zorientowany w ówczesnej twórczości teatralnej, Karpowicz skrupulatnie zbiera i archiwizuje materiały je dokumentujące. „A jak Ci się powiodło z *Modrzejewską*?[96] – pisze do przyjaciela – Czy można mówić o jakiejś specyfice współczesnego (awangardowego) teatru irlandzkiego? Ma on świetną tradycję. Gdybyś miał jakieś omówienia swego spektaklu – przyślij mi do «mojej teczki o Tobie». Jest ona dość pokaźna. I zapewne stanie się jeszcze pokaźniejsza”[97]. Zdecydowanie mniejszą wagę nadawca listu przywiązuje do dokumentowania własnej twórczości: „Jak wiesz, nie prowadzę kartoteki głosów o mnie”[98]. Odpowiadając na prośbę Brauna, związaną z jego staraniami

[92] Tamże.

[93] Tamże, s. 30.

[94] Zob. K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 stycznia 1995 roku; t e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 12 lipca 1995 roku.

[95] R o s z a k, *Iść jeszcze dalej*, s. 29.

[96] *Immigrant Queen* [*Królowa emigrantka*], prapremiera w języku angielskim 7 II 1990, adapt. i reż. K. Braun, Project Arts Center Theatre, Dublin.

[97] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku. Do obszernego listu z 22 marca 1990 roku Braun dołączył „trochę recenzji” (B r a u n, List do Tymoteusza Karpowicza z 22 marca 1990 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna). Pisał również, iż „obie ostatnie prace irlandzkie bardzo się udały” (tamże), a „wedle opinii irlandzkich” (tamże) można też mówić o „pewnym” (tamże) jego „wpływie na teatr w tym kraju” (tamże). „Wpływ ten polega na uświadomieniu złożoności dzieła teatralnego i jego potencjalnym bogactwie. Tam przeważał i przeważa «teatr słowa» – mój teatr jest teatrem międzyludzkiej komunikacji i wizji. Realne zawsze przeniknięte jest symbolicznym. Symbole są głęboko wrośnięte w działania. Na przykład w moim *Bullai Mhartain* (po celtycku) takim symbolem był strach na wróble – który zorganizował i myślowo, i wizualnie cały spektakl. W *Modrzejewskiej* obraz i sytuacja śmietnika, przeprowadzki, ruiny domu niósł akcję uświadamiania sobie przez bohaterkę zrujnowania swego własnego życia” (tamże).

[98] T e n ż e, List do Kazimierza Brauna z 30 września 1991 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

o nadanie Karpowiczowi doktoratu honorowego na Uniwersytecie Wrocławskim[99], pisze za Wyspiańskim: „Pozbierałem «com ta miał» z rzeczy wywoływanych przez Ciebie"[100]. Chicagowski poeta przy różnych okazjach wyraża podziw dla wartości prac naukowych i artystycznych dokonań przyjaciela i podkreśla jego niezwykłe cechy osobowościowe, na przykład w związku z przygotowywaniem biogramu Brauna potrzebnego do materiałów o konferencji poświęconej Przybosiowi[101]. Bardzo wysoko ocenia efekty pracy Brauna w postaci publikacji (wśród zachowanych materiałów korespondencyjnych znalazła się napisana przez Karpowicza nota promocyjna Braunowej historii teatru polskiego[102]). Deklaruje też gotowość do udzielenia wsparcia przyjacielowi przeżywającemu trudności na uniwersytecie i rozważającemu zmianę pracy: „Rekomendację prześlę Ci w każdej chwili, kiedy będzie Ci ona potrzebna, napisaną w duchu tego samego szacunku, który mam dla Twoich prac"[103]. Ten sam podziw i szacunek – które tkwią u źródła wspomnianych już Braunowych zabiegów o nadanie Karpowiczowi honorowego doktoratu – powraca w kierowanych do Karpowicza listach przyjaciela. Wyrazem podziwu i szacunku są też podjęte przez Brauna wspomniane już zabiegi o nadanie Karpowiczowi honorowego doktoratu. Przyjaciel doskonale zdaje sobie sprawę z wartości – tak rzadkich – publikacji Karpowicza, a także przewiduje szczególną rolę, jaką mogą one w nieodległej przyszłości odegrać: „Cieszę się bardzo, że planowane jest wydanie Twoich utworów w kraju. Takie książki są tam potrzebne bardzo. Mogą budować mosty pomiędzy krajem a emigracją. Coś dziwnego tam się bowiem dzieje – już stało – sam tego doświadczyłem – że po latach przebijania

[99] Braun pisze z żalem, że starania te – „około 30 listów [wysłanych – J.M.] do kraju w tej sprawie" (K. B r a u n, List do Tymoteusza Karpowicza z 17 lipca 1992 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna) – nie przyniosły, niestety, spodziewanego rezultatu.

[100] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 30 września 1991 roku.

[101] „Serdecznie Ci dziękuję za materiały, które jeszcze raz kazały mi myśleć o Twojej pracowitości i talentach. I o tym, co teraz robisz. Przesyłam Ci skondensowaną do naukowej nieprzyzwoitości Twoją «sylwetkę» (do programu i jako notkę towarzyszącą Twojej interpretacji wiersza Przybosia, którą jeszcze przyślesz)". Tamże.

[102] Zob. K. B r a u n, *Teatr polski (1939-1989). Obszary wolności – obszary zniewolenia*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1994. Entuzjastyczną opinię przeznaczoną do celów promocyjnych poprzedza list, w którym wdzięczność za „najpiękniejszy z podarków" (K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 stycznia 1995 roku) i za uwzględnienie w niej twórczości Karpowicza miesza się z nutą rozczarowania: „Dziękuję Ci za miejsce, które w nim znalazłem, aczkolwiek «przepędziłeś» mnie z listy Twoich realizacji teatralnych, chociaż Tobie zawdzięcza mój *Anioł* spotkanie z polską (trudną wtedy – i dziś) ziemią. Niektórzy wykorzystują pamięć, by zapomnieć. Ty każesz strzec jej rzeczywistości" (tamże). W przygotowanej później opinii pisze, że historię tę ujmuje „słowem odpowiedzialnym i namiętnym zarazem świadek i budowniczy tego życia, zawsze najobiektywniejszy i zawsze najbardziej osobisty. Najcenniejsze to z dotychczasowych kompendiów wiedzy o współczesnym teatrze polskim. Budzące szacunek dzieło. Niepodległego Twórcy i Człowieka".

[103] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 lipca 1992 roku.

się z obu stron przez żelazną kurtynę, nagle, gdy jej zabrakło [...] okazało się [...] że emigracja i w ogóle «zagranica» są teraz – paradoksalnie – znacznie dalej duchowo niż wtedy, gdy istniały przeszkody praktyczne”[104].

Zapewniając o szacunku, przywiązaniu i najlepszych uczuciach, wyraża też głębokie zrozumienie trudnej sytuacji życiowej Karpowicza: „Jak może jeden z niewielu Twoich uniwersyteckich kolegów, rozumiem dobrze Twój los, sytuację, życie, trudności materialne, troski itp. Rozumiem je i boleję nad nimi wraz z Tobą”[105], przywołuje te sprawy, które stały się dlań źródłem poczucia winy (nieuzasadnionym, co podkreśla w swojej odpowiedzi Karpowicz, a wypływającym z głębokiej wrażliwości i troski o przyjaciela, ale też niepokoju o trwałość i autentyczność relacji). Szczerze i otwarcie, używając zapożyczonego od Norwida określenia, którego sens obaj miłośnicy poety doskonale rozumieją, wyznaje: „Zaniepokoiłem się czy między nami – mną a Tobą – z mojej winy, nie wkradł się «cień nieprawdy»”[106]. Wśród podejmowanych spraw miejsce pierwsze zajmuje kwestia Karpowiczowego doktoratu honorowego, w którą Kazimierz Braun bardzo się zaangażował. „Oskarżam się więc o to – pisze w tym samym liście – że swoim «niewczesnym» (Norwid) pomysłem spowodowałem wznowienie i uruchomienie jakichś dawnych (nie znanych mi w pełni) urazów, pretensji i zawiści skierowanych przeciw Tobie”[107]. W dalszej kolejności wymienia swój udział w konferencji o Przybosiu (winiąc siebie za przysporzenie organizującemu ją Karpowiczowi dodatkowych trudności), kwestię rekomendacji (wyrzucając sobie, że prosił o nie „w najbardziej nieodpowiednim czasie”[108]), zdrowia przyjaciela i jego sytuacji materialnej („Nie mam prawa się w te sprawy mieszać, ale mam prawo napisać Ci, że bardzo się niepokoję Twoją pracą ponad siły, brakiem odpoczynku i brakiem solidnego zabezpieczenia na przyszłość”[109]). Ta sama szczerość, wrażliwość i otwartość wpisana jest w niemal natychmiastową odpowiedź Karpowicza, poprzedzoną kilkukrotną próbę nawiązania kontaktu telefonicznego – o czym nadawca już na wstępie informuje przyjaciela: „Moja szybka reakcja telefoniczna miała jeden zasadniczy cel: natychmiastowego zablokowania w tobie rosnącego poczucia winy wobec mnie. Rzeczywistość jest zupełnie inna niż ta odczuta przez Ciebie: jestem Ci głęboko wdzięczny za Twoją przyjaźń, upominanie się o mnie”[110]. Nie mogąc porozmawiać bezpośrednio, Karpowicz pisze list, ale wysyła go już po telefonicznej rozmowie z przyjacielem, o czym świadczy

[104] B r a u n, List do Tymoteusza Karpowicza z 22 marca 1990 roku.
[105] T e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 17 lipca 1992 roku.
[106] Tamże.
[107] Tamże.
[108] Tamże.
[109] Tamże.
[110] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 lipca 1992 roku.

dopisane pod listem zdanie, wyróżnione kolorem czerwonym: „Jak dobrze – że wszystko (w naszym polu) jest dobrze”[111].

Epistolarny dialog Karpowicza i Brauna odsłania znaczenie etycznego i ideowego fundamentu porozumienia obu twórców, tak sobie bliskich, bo – przy wszystkich różnicach – tak podobnych. Ściśle wiąże się zarazem z wpisanym we wzajemne zaufanie oczekiwaniem spójności między wypowiadanymi słowami a sposobem życia. List staje się narzędziem służącym utwierdzaniu wcześniejszych wyobrażeń i skrystalizowanych sądów, ale i niepisanych reguł przyjacielskiej relacji. Pozwala wypowiadać prawdę o sobie i swojej postawie jako konsekwencji dokonanych wcześniej wyborów, będąc zarazem kreacją rzeczywistości podporządkowanej najważniejszym dla podmiotu ideom. Karpowicz, także jako nadawca listu, pisząc o sobie (ale jednocześnie myśląc też o przyjacielu), kreśli obraz twórcy samotnego, nierozumianego, bezkompromisowego, dzięki bezkompromisowości właśnie ocalającego wewnętrzną wolność: „Jeśli na początku ociągałem się z decyzją przysłania Ci materiałów o mnie, to nie dlatego, że wiedziałem o Twoich wrogach, wykalkulowałem szanse powodzenia Twojej akcji [zmierzającej do nadania Karpowiczowi doktoratu honorowego – J.M.] – tylko dlatego, że tak bardzo są mi obojętne jakieś publiczne hołdy. Nie zdołałem do nich się przyzwyczaić. Jak i Ty. I dlatego jesteśmy wolni i rozumiemy siebie. Wymieć więc ze wszystkich zakamarków refleksji myśl o tym, że wkradł się między nami «cień nieprawdy». To jeszcze jedna dobra prawda, która się w nas zagnieździła; prawda prosta – wierzymy jeden drugiemu, ocalamy te same wartości wewnętrzne i godność istnienia człowieka i Polaka”[112]. Ów poważny ton, a zarazem otwartość i szczerość wyrażające wzajemne zaufanie, towarzyszą przekonaniu o autentycznym oddaniu, trosce i życzliwości. Odpowiadając na ten list, będący świadectwem głębokiej wrażliwości Karpowicza, Braun pisze: „Wiem, że pisany był sercem – i trafił też prosto do mojego serca”[113].

Wiele o sile przyjaźni budowanej na szczerości i zaufaniu, a zarazem o bezkompromisowości Karpowicza mówi cytowany już, wcześniejszy list, w którym nadawca pisze o wrażeniu, jakie wywarł na nim Braunowy tekst („Ten tekst poruszył i mnie”[114]) opublikowany w paryskiej „Kulturze”[115], ale

---

[111] Tamże.

[112] Tamże.

[113] K. B r a u n, List do Tymoteusza Karpowicza z 11 września 1992 roku, prywatne archiwum Kazimierza Brauna.

[114] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku.

[115] Zob. B r a u n, *Poza marginesem*. Tekst, w którym Kazimierz Braun pisze przede wszystkim o własnych losach i dziejach własnej rodziny (w bibliografii prac Brauna omyłkowo opatrzony informacją: „Artykuł o Jadwidze Domańskiej” – zob. *Horyzonty teatru III*, s. 129, poz. 494), zaczyna się i kończy odniesieniem do książki Jacka Trznadla *Hańba domowa* (zob. J. T r z n a d e l, *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*, Instytut Literacki, Paryż 1986). Braun wspomina między innymi o potrójnym – bezskutecznym – kuszeniu go wstąpieniem do partii: najpierw jesienią 1964 roku, gdy

też o rodzących się pod wpływem jego lektury pytaniach. „Zabrakło mi tam tylko jednej rzeczy: Twojej autorefleksji, jakimi drogami udało Ci się «złudzić despotę» – jak mogłeś być w tym «drugim czasie pogardy» dyrektorem teatru czy profesorem uniwersytetu, którego istotą miała być «ideologiczna blokada» KUL-u (takie pytania są zadawane) – jednym słowem: jakimi drogami ocaliła się garstka uczciwych i cennych ludzi, jak Ty, w tym «ideologicznym holocauście»”[116] – pisze do Brauna. Słowa te kieruje doń jako serdeczny przyjaciel, który wie, że może otwarcie pytać o wszystko: „Drogi, ściskam Ci dłoń jak najmocniej. Wybacz mi otwartość mego myślenia; wobec siebie jestem równie bezlitosny”[117]. Dla uczestników listownego dialogu przyjaźń wiąże się ściśle z prawem do szczerości, nawet jeśli przybiera ona formę swego rodzaju upomnienia – autentyczność i stabilność relacji gwarantują bowiem, że odbiorca zrozumie dobre intencje upominającego[118]. W odpowiedzi Braun przywołuje nakreśloną już w publikowanym wspomnieniu sytuację wymuszonej przez życie w owym czasie pogardy podwójności myślenia, wypowiadania się i działania[119]: „Pytasz mnie, jak łudziłem despotę? No cóż, trochę tam też (w tym wspomnieniu) było i o tym. Ale warto by to pewnie osobno rozważać. Bowiem istotnie, była to cały czas sytuacja łudzenia despoty, ze wszystkimi jej moralnymi, politycznymi, artystycznymi, ludzkimi konsekwencjami i kosztami. Bardzo wysokimi. Rozpaczliwie walcząc o czystość i wolność wewnętrzną, przecież trzeba było udawać, więc kłamać, trzeba było iść na kompromisy, których granic mogłem strzec tylko ja sam wedle swoich własnych wewnętrznych kryteriów, a przeciwnik-despota nie miał się nawet dowiadywać, że to kompromisy, miał się łudzić, że terytorium jego kontroli nie zostaje wcale uszczuplone. Widzisz, być może właśnie ja (choć przecież nie ja tylko) wyszedłem z tego wszystkiego tak obolały, tak poobijany, tak zmaltretowany – bowiem te wszystkie lata żyłem podwójnie i działałem w ciągłym napięciu,

szukał pracy reżyserskiej w Łodzi, w Teatrze Powszechnym kierowanym wówczas przez Romana Sykałę, później dwukrotnie w Lublinie, w roku 1967, gdy pełnił funkcję kierownika artystycznego Teatru im. J. Osterwy, prowadzonego przez Jerzego Torończyka, a następnie w roku 1971, gdy po nagłej śmierci dotychczasowego dyrektora Braun już samodzielnie prowadził lubelski teatr. Pisze też o fundamentalnym znaczeniu moralnego kryterium oceny własnych wyborów: „Nie napisałem czegokolwiek, ani jednej linijki, której musiałbym się wstydzić. Nie wygłosiłem ani jednego przemówienia, którego bym żałował. Nie przekroczyłem żadnej granicy przyzwoitości, po prostu... Nie wyrzekłem się... (wiary). Nie zaparłem się... (rodziny). Nie zapisałem się. Nie popełniłem. To zaczyna robić wrażenie rachunku sumienia. Może nie przypadkiem? Bo myślę, że w nasze myślenie o tamtym czasie, w powroty w ten czas, trzeba koniecznie włączyć tę kategorię: sumienie” (B r a u n, *Poza marginesem*, s. 16n.).

[116] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku.

[117] Tamże.

[118] Zob. K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 27 stycznia 1995 roku.

[119] Por. B r a u n, *Poza marginesem*, s. 17.

w ciągłym strachu, że albo złamię wierność samemu sobie i wyznawanym ideałom, wartościom, tradycjom i pamięci – albo zdemaskuję się przed despotą i zostanę w ogóle pozbawiony pracy, możności działania; tak się ostatecznie stało. Zresztą jak wielkie były to napięcia i ciężary uświadamiam sobie dopiero stopniowo, z perspektywy czasu i oddalenia w przestrzeni”[120].

PRZESTRZENIE ZŁĄCZONE „NIĆMI PISANIA”

W analizowanej tu korespondencji nie ma śladu rozmów o reżyserowaniu sztuk Karpowicza przez Brauna, choć do rozmów tych przyjaciele wrócili, gdy reżyser, już bez własnego teatru, po wymuszonym wyjeździe z kraju znalazł się w Ameryce[121]. Kiedy w roku 1990 pojawiła się możliwość objęcia przez Brauna dyrekcji Teatru Polskiego we Wrocławiu, Karpowicz bardzo się ucieszył, życząc przyjacielowi „wielu zwycięstw artystycznych, to znaczy myślowych”[122]. Jak wspomina Braun, w tamtym czasie rozmawiał z Karpowiczem „o możliwości wystawiania tam jego nowych sztuk”[123]. Do objęcia stanowiska jednak nie doszło, co znajduje swój ślad w korespondencji, w liście, w którym Braun, wspominając krótką wizytę w kraju („Proponowano mi objęcie Teatru Polskiego, ale sprawa wcale nie była definitywna przed moją wizytą. Pojechałem właśnie po to, aby się w niej rozeznać”[124]), zarysowuje niesprzyjającą jego przyszłej pracy twórczej na wrocławskiej scenie sytuację konfliktu interesów i wskazuje powód rezygnacji ze stanowiska dyrektora: „W sumie doszedłem do wniosku, że nie byłoby celowe i sensowne ani dla Teatru Polskiego, ani dla mnie, abym tam został dyrektorem od administracji, finansów, remontów, spraw personalnych 200 ludzi, teatru z 3 scenami i kilkunastoma premierami rocznie; już nie w moim wieku, już nie teraz. Nie uchylam się od czarnej roboty, ale moje doświadczenie i zainteresowania koncentrują się na problemach artystycznych”[125]. Później Karpowicz pytał przyjaciela, „pięknie to formułując – cytuje Braun w swoim liście z 17 sierpnia 1991 roku – «jak układa się w Tobie Polska i Ameryka»”[126]. Pisząc o swojej samotności, Braun wyznawał: „W liście można zaledwie dotknąć tych spraw, ale przecież nie zastąpi to rozmowy. [...] Wiem już chyba na

[120] T e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 22 marca 1990 roku.

[121] Kolejne premiery jednak nie powstały – nie było przekładów. „Teraz żałuję, że go za zabranie się do przekładów nie namówiłem, albo że sam się za to nie zabrałem” (B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 8 września 2021 roku).

[122] K a r p o w i c z, List do Kazimierza Brauna z 25 lutego 1990 roku.

[123] B r a u n, List do Joanny Michalczuk z 3 sierpnia 2020 roku.

[124] T e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 22 marca 1990 roku.

[125] Tamże.

[126] T e n ż e, List do Tymoteusza Karpowicza z 17 sierpnia 1991 roku.

pewno, że Ameryka nie stanie się moja, nie stanie się domowa, nie będę się tu nigdy czuł u siebie”[127]. Koncentrując się wówczas bardziej na pracach literackich i naukowych niż na perspektywach związanych z reżyserowaniem, pisał zarazem o swoim obrazie Ameryki, „która tylu nićmi pisania łączy się z Polską”[128].

Przyjaźń, która zawiązała się między Karpowiczem i Braunem na kontynencie amerykańskim w roku 1980, uczyniła ich bliskimi sobie na długie lata. Po śmierci Karpowicza w roku 2005 szczególnym wyrazem pamięci o tej przyjaźni stało się pragnienie Brauna, by przyczynić się do przywrócenia dziełu Karpowicza należnego miejsca w kulturze polskiej. Analizowana tu korespondencja pozostaje niezwykłym świadectwem intensywnej, trwałej przyjaźni i wzajemnego szacunku dwóch twórców, wyznających te same wartości i idee. Odsłania wpisane w przyjaźń wzajemne oczekiwanie otwartości i szczerości. Jest cennym dopełnieniem bezpośrednich – niedokumentowanych przecież – spotkań i rozmów, „śladem życia” przybliżającym sylwetki autorów i naukowców od strony mniej oficjalnej, tej, która ujawniona być miała tyko jednemu, szczególnie bliskiemu odbiorcy. Dla badaczy twórczości Karpowicza i Brauna jest też kolejnym przykładem potwierdzającym wagę pisanych przez tych autorów listów – tekstów głęboko przemyślanych, dotykających spraw najistotniejszych, ale też najbardziej intymnych i bolesnych – przypominającym ciężar znaczenia zawartych w nich treści, wpisane w nie aluzje i dbałość o piękno metafory. Korespondencja ta to interesujący dialog bliskich sobie, choć żyjących daleko od siebie intelektualistów, dialog przywołujący ważne dla nich obu fizyczne i metaforyczne – wpisane w słowo, przede wszystkim polskie – przestrzenie wrośnięte w ich wrażliwość i naznaczone tęsknotą za krajem, przestrzenie myślowe (a więc artystyczne), stające się ich wewnętrznym krajobrazem.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Braun, Kazimierz. “Dębowy Park.” *Przegląd Polski*. *Polish Review*: *Tygodniowy Dodatek Literacko-Społeczny “Nowego Dziennika”*, June 16, 1988: 1.

———. “Karpowicz w Dębowym Lesie.” *Odra*, no. 10 (2005): 35–7.

———. Kazimierz Braun to Joanna Michalczuk, August 3, 2020. In the author’s possession.

———. Kazimierz Braun to Joanna Michalczuk, September 17, 2020. In the author’s possession.

———. Kazimierz Braun to Joanna Michalczuk, September 8, 2021. In the author’s possession.

[127] Tamże.

[128] Tamże.

———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, March 22, 1990. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, October 10, 1990. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, October 20, 1990. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, August 17, 1991. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, October 7, 1991. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, February 27, 1992. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, July 17, 1992. Kazimierz Braun's private archive.
———. Kazimierz Braun to Tymoteusz Karpowicz, September 11, 1992. Kazimierz Braun's private archive.
———. "Milczenie Juliana Przybosia." *Dziennik Związkowy*. *Polish Daily*, no. 9 (1992): 10.
———. "Poza marginesem (Wspomnienia z lat 1948-58)." *Kultura*, no. 11 (1989): 3–20.
———. "Tymoteusz Karpowicz i jego kolejne dzieło." *Przegląd Polski*. *Polish Review*: *Tygodniowy Dodatek Literacko-Społeczny "Nowego Dziennika,"* January 30, 1992: 1, 15.
———. *Teatr polski (1939-1989): Obszary wolności – obszary zniewolenia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1994.
Bułat, Barbara, ed. *Horyzonty teatru III: Bibliografia Kazimierza Brauna*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2014.
Całek, Anita. *Nowa teoria listu*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2019.
Dusza, Edward. "Dlaczego Przyboś?" *Gwiazda Polarna*, no. 21 (1992): 3.
Franaszek, Andrzej. "Postscriptum." In *Herbert: Biografia*. Vol 2. *Pan Cogito*. Kraków: Znak, 2018.
Karpowicz, Tymoteusz. *Dzieła zebrane*. Vols. 1–6. Edited by Jan Stolarczyk. Wrocław: Biuro Literackie, 2011–2015.
———. *Eseje*. Vol. 1. Edited by Joanna Roszak and Jan Stolarczyk. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, 2019.
———. *Eseje*. Vol. 2. Edited by Joanna Roszak and Jan Stolarczyk. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Warstwy, 2020.
———. Reference letter for Kazimierz Braun, November 7, 1985. Kazimierz Braun's private archive.
———. *Słoje zadrzewne*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 1999.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, February 25, 1990. Kazimierz Braun's private archive.

———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, October 10, 1990. Kazimierz Braun’s private archive.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, September 30, 1991. Kazimierz Braun’s private archive.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, October 1, 1991. Kazimierz Braun’s private archive.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, November 20, 1991. Kazimierz Braun’s private archive.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, April 2, 1992. Kazimierz Braun’s private archive.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, July 27, 1992. Kazimierz Braun’s private archive.
———. Tymoteusz Karpowicz to Kazimierz Braun, July 12, 1995. Kazimierz Braun’s private archive.
Kokoszka, Magdalena. “Chicagowska wiosna Przybosia: O Tymoteuszu Karpowiczu promującym Polską awangardę.” *Tematy i Konteksty*, no. 10 (2020): 282–97.
Kot, Małgorzata. “Żona tego poety.” In Roszak, *W cztery strony naraz: Portrety Karpowicza*. Wrocław: Biuro Literackie, 2010.
Michalczuk, Joanna. “‘Teatr powinien być narzędziem Sprawy: Wokół twórczości artystycznej Kazimierza Brauna.” In *1984: Literatura i kultura schyłkowego PRL-u*. Edited by Kamila Budrowska, Wiktor Gardocki, and Elżbieta Jurkowska. Warszawa: IBL, 2015.
———. “U Brauna.” In Michalczuk, *Dramaturgia Tymoteusza Karpowicza*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
Roszak, Joanna. “Bez królika: Rozmowa z Jerzym Bogdanem Kosem.” In Roszak, *W cztery strony naraz: Portrety Karpowicza*. Wrocław: Biuro Literackie, 2010.
———. “Iść jeszcze dalej: Rozmowa z Kazimierzem Braunem.” In Roszak, *W cztery strony naraz: Portrety Karpowicza*. Wrocław: Biuro Literackie, 2010.
———. “Notatki po rozmowie z Krystyną Budniewską.” In Roszak, *W cztery strony naraz: Portrety Karpowicza*. Wrocław: Biuro Literackie, 2010.
———. “Piękny umysł: Rozmowa z Janem Stolarczykiem.” In Roszak, *W cztery strony naraz: Portrety Karpowicza*. Wrocław: Biuro Literackie, 2010.
———. “Tymek odwrotny: Rozmowa z Krystyną Miłobędzką i Andrzejem Falkiewiczem.” In Roszak, *W cztery strony naraz: Portrety Karpowicza*. Wrocław: Biuro Literackie, 2010.
Skręt, Rościsław. “Międzynarodowa sesja poświęcona Przybosiowi.” *Dekada Literacka*, no. 19 (1992): 2.
Skwarczyńska, Stefania. *Teoria listu*. Edited by Elżbieta Feliksiak and Mariusz Leś. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006.
Spychalski, Mirosław, and Jarosław Szoda. *Mówi Karpowicz*. Wrocław: Biuro Literackie, 2005.
Trznadel, Jacek. *Hańba domowa: Rozmowy z pisarzami*. Paryż: Instytut Literacki, 1986.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna MICHALCZUK – „Dobry, mądry tekst jest naszym azylem". Wokół korespondencji Tymoteusza Karpowicza i Kazimierza Brauna

DOI 10.12887/34-2021-4-136-10

Artykuł został oparty na niepublikowanym zbiorze kilkunastu listów Tymoteusza Karpowicza do Kazimierza Brauna i Kazimierza Brauna do Tymoteusza Karpowicza. Zachowana przez Brauna, przekazana autorce artykułu, korespondencja jest szczególnym świadectwem przyjaźni, która została nawiązana w roku 1980 na kontynencie amerykańskim, i ożywionej wymiany myśli darzących się wzajemnym szacunkiem naukowców i artystów słowa. List traktowany jako tekst kultury, odrębny gatunek wypowiedzi o własnych regułach kompozycyjnych, staje się tu cennym źródłem informacji biograficznych, odsłaniającym mniej znane, prywatne oblicze korespondujących autorów. Przybliżając ich sylwetki, przypomina zarazem o znaczeniu miejsc, z którymi byli związani – przede wszystkim w Polsce, z której obaj, w różnym czasie, wyjechali.

Słowa kluczowe: Tymoteusz Karpowicz, Kazimierz Braun, korespondencja, polscy twórcy literatury współczesnej

Kontakt: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: joanna.michalczuk@kul.pl
ORCID 0000-0001-6809-0952

Joanna MICHALCZUK, "A good, wise text is our refuge": On the Correspondence of Tymoteusz Karpowicz and Kazimierz Braun

DOI 10.12887/34-2021-4-136-10

The present article is based on a collection of over a dozen unpublished letters exchanged by two Polish writers and scholars, Tymoteusz Karpowicz and Kazimierz Braun. The correspondence in question, stored in Braun's home archive, was donated to the author of the article. As instances of a distinct genre of literary expression governed by specific compositional rules, the analyzed letters are considered by the author intrinsically valuable; they are, however, also used as sources of biographical information. As such, the correspondence between Karpowicz and Braun offers compelling evidence of their mutual respect and friendship, established in the United States of America in 1980, while giving an insight into lively intellectual discussions between the two creative artists. The letters reveal their less known, private profiles and make the reader aware of the importance of places, particularly ones in Poland, with which they were connected and which they, albeit at different times, left.

Keywords: Tymoteusz Karpowicz, Kazimierz Braun, correspondence, Polish contemporary writers

Contact: Katedra Dramatu i Teatru, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: joanna.michalczuk@kul.pl
ORCID 0000-0001-6809-0952

ŚWIATY LITERACKIE

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 197-248
DOI 10.12887/34-2021-4-136-11

Ireneusz ZIEMIŃSKI

HANS CASTORP W OKOPACH

Castorp przybył do Davos w odwiedziny do kuzyna Joachima. Ukończywszy studia inżynierskie, nie zaprzątał sobie głowy problemem sensu istnienia; polubił jednak atmosferę choroby i śmierci i pozostał w sanatorium jako kuracjusz. Castorp zszedł „na równinę" dopiero po wybuchu wojny, zaciągając się do wojska w sierpniu 1914 roku. Okopy stały się zwieńczeniem edukacji, którą przeszedł w Berghofie, obserwując ludzi umierających na gruźlicę i wysłuchując debat Naphty z Settembrinim.

Pamięci Franciszka i Izydora,
braci mojej Mamy,
wcielonych do Wehrmachtu
i poległych na wojnie.

MIEJSCE JAKO KATEGORIA EGZYSTENCJALNA

Znakiem naszej skończoności jest nie tylko czas, lecz także miejsce, w którym przyszło nam żyć, zwłaszcza miejsce kulturowe, określające naszą tożsamość – uznawane za centrum świata, pozwalające oddzielić to, co bliskie, od tego, co dalekie i obce. W przypadku Tomasza Manna miejscem takim była Lubeka[1], w której spędził dzieciństwo i którą sportretował w powieści *Buddenbrookowie*[2], ukazującej upadek mieszczaństwa, bezbronnego w starciu z władzą pieniądza[3]. Podobny sens mają inne miejsca, w których Mann umieścił akcję swych utworów, chociażby Florencja jako arena walki

[1] Zob. T. M a n n, *Lubeka jako duchowa forma życia*, w: t e n ż e, *Moje czasy. Eseje*, tłum. W. Kunicki, wybór H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 169-189.

[2] Zob. t e n ż e, *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny*, tłum. E. Librowiczowa, Czytelnik, Warszawa 1956.

[3] „Wychowany w tradycji protestanckiej Tomasz Buddenbrook daremnie przeciwstawia się bezwzględnym zasadom zwycięskiego kapitalizmu, a jego utalentowany muzycznie syn świadomie wybiera chorobę i śmierć, przeczuwając, że nie potrafi odnaleźć się w nowej, bismarckowskiej rzeczywistości". J. K ę p a, *Między rozumem a wolą mocy – światopogląd Tomasza Manna w latach pierwszej wojny światowej*, w: „Przestrzenie Teorii" 2015, nr 24, s. 324. Powieść ukazuje niedostosowanie mieszczaństwa do nowoczesności (por. S. B r z o z o w s k a, *Mit i egzystencja. „Czarodziejska góra" Tomasza Manna jako powieść antyinicjacyjna?*, „Ruch Literacki. Dwumiesięcznik" 3(2012) nr 1(310), s. 3). Mieszczanie budowali świat oparty na surowych regułach, pragnąc upodobnić się do dawnej arystokracji, i z tego powodu zmiany obyczajowe uważali za kataklizm (por. tamże, s. 4, przyp. 4). Zob. też: I. Z i e m i ń s k i, *Kryzys idei wieczności. Na marginesie powieści Tomasza Manna „Buddenbrookowie"*, „Filo-Sofija" 15(2015) nr 4/I (31), s. 155-187.

między Medyceuszami a Girolamo Savonarolą, piętnującym nadużycia władzy (także kościelnej)[4]. Jeszcze bardziej symboliczna jest Wenecja jako miejsce zgonu bohatera najsłynniejszej noweli Manna[5]; miłość starzejącego się pisarza do nastoletniego chłopca w czasie epidemii stanowi próbę zobrazowania nie tylko upadku twórcy, lecz także kryzysu kultury[6]. Ponieważ jednak imię i los Gustawa von Aschenbacha wrosły w symbolikę Wenecji, pojawiło się hasło uwolnienia miasta od mitu stworzonego przez Manna[7].

Równie doniosłym miejscem jest Pfeiffering, miejsce życia i twórczości Adriana Leverküna, bohatera powieści *Doktor Faustus*[8]. Kojarzy się ono z drugą niemiecką ojczyzną Manna, którą było Monachium, gdzie osiadł po opuszczeniu Lubeki i gdzie, w roku 1923, był świadkiem puczu nazistów[9]. O ile jednak bawarski Pfeiffering symbolizuje demoniczność ludzkiej natury, o tyle Weimar ucieleśnia jej wielkość wyrażającą się w sztuce; bohaterem *Lotty w Weimarze*[10] jest wszak Goethe, mieniący się bogiem pośród śmiertelników. Powieściowy sąd nad poetą jest rachunkiem sumienia samego Manna, próbującego zrozumieć swoje powołanie jako artysty reprezentującego naród[11].

---

[4] Zob. T. M a n n, *Fiorenza*, tłum. A. Rybicki, w: tenże, *Opowiadania*, tłum. M. Kurecka, A. Linke, A. Rybicki, W. Wirpsza, PIW, Warszawa 1963, s. 144-267.

[5] Zob. t e n ż e, *Śmierć w Wenecji*, tłum. L. Staff, w: tenże, *„Śmierć w Wenecji" i inne opowiadania*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, s. 135-189.

[6] Na temat symboliki indyjskiej cholery zob. I. Z i e m i ń s k i, *„Więc nie ma żadnej choroby w Wenecji?" Obraz epidemii w noweli Tomasza Manna „Śmierć w Wenecji"*, „Konteksty Kultury" 17(2020) nr 3, s. 283-311.

[7] Massimo Cacciari, mer Wenecji w latach 1993-2000 i 2005-2010, głosił hasło „zapomnieć Manna" (por. X. T a b e t, *Venise dans la littérature française du XX siècle*, „Laboratoire italien" 2014, nr 15, s. 250n.).

[8] Zob. T. M a n n, *Doktor Faustus. Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverküna, opowiedziany przez jego przyjaciela*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, oprac. I. Selmer, H. Orłowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2018; t e n ż e, *Jak powstał „Doktor Faustus". Powieść o powieści*, tłum. M. Kurecka, Czytelnik, Warszawa 1960.

[9] W roku 1921 Mann określił ruch nazistów jako „ekscesy ze swastyką", widząc w nim protest przeciw nowoczesności i chęć powrotu do średniowiecza (por. K ę p a, dz. cyt., s. 323). Zdaniem Józefa Hena, zapowiedź hitleryzmu Mann upatrywał już w modelu pruskiej szkoły w czasach Bismarcka, opisanej w powieści *Buddenbrookowie* (por. J. H e n, *Ja, deprawator*, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2018, s. 181-183, t e n ż e, *Bez strachu. Dziennik współczesny*, Wydawnictwo MG, Kraków 2020, s. 32).

[10] Por. T. M a n n, *Lotta w Weimarze*, tłum. F. Konopka, Czytelnik, Warszawa 1983. Na temat tej powieści zob. I. Z i e m i ń s k i, *Nieśmiertelność w kulturze. Uwagi na marginesie powieści Tomasza Manna „Lotta w Weimarze"*, w: *Człowiek w kontekstach kulturowych i historycznych*, red. H. Jakuszko, L. Kopciuch, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 63-85.

[11] Mann marzył, aby zestawiano go z Goethem jako symbolem niemieckości i sztuki (por. E. N a g a n o w s k i, *„Conocne rozmowy z samym sobą". O „Dziennikach" Tomasza Manna*, „Teksty Drugie" 1991, nr 3(9), s. 99). W pracy *Betrachtungen eines Unpolitischen* (zob. T. M a n n, S. Fischer Verlag, Berlin 1918) twierdził, że nie można być artystą, nie będąc częścią narodu (por. K ę p a, dz. cyt., s. 299). Później zmienił zdanie, za główne źródło twórczości uznając sumienie artysty,

Ważną rolę w jego prozie odegrał również Rzym jako centrum zachodniego chrześcijaństwa, które uosabia papież Gregorius, wezwany z pustelni, gdzie pokutował za grzechy[12]. Z kolei Egipt (opisany w tetralogii *Józef i jego bracia*[13]) symbolizuje krystalizację nowego mitu, w którym dawnych bogów zastąpił Jahwe. Szczególną rolę pełni Józef jako opatrznościowy przywódca, zapewniający ludziom chleb i pokój. W przeciwieństwie do judejskiego mitu w tytułowym bohaterze powieści *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla*[14] można dostrzec obraz człowieka współczesnego. Pozbawiony stałego miejsca pobytu, Krull polem swej działalności uczynił cały świat, nie wyznając żadnej trwałej zasady postępowania[15]. Obrazem ludzkiego losu jest też sanatorium dla chorych na gruźlicę, gdzie przez siedem lat przebywał bohater *Czarodziejskiej góry* Hans Castorp, który następnie udał się na front[16].

Castorp przybył do Davos w odwiedziny do kuzyna Joachima. Ukończywszy studia inżynierskie, nie zaprzątał sobie głowy problemem sensu istnienia[17]; polubił jednak atmosferę choroby i śmierci i pozostał w sanatorium jako kuracjusz. Pretekstu dostarczyły niewielkie zmiany w płucach, wykryte przez radcę Behrensa, który wszystkich ludzi uważał za chorych. Z tego powodu Castorp zszedł „na równinę" dopiero po wybuchu wojny, zaciągając się do wojska w sierpniu 1914 roku. Okopy stały się zwieńczeniem edukacji, którą przeszedł w Berghofie, obserwując ludzi umierających na gruźlicę[18] i wysłuchując debat Naphty z Settembrinim. Mistyczna atmosfera sanatorium sprawiła, że nie

---

który nie tworzy dla chwały kraju czy narodu (por. T. M a n n, *Niemieccy słuchacze! Przemówienia radiowe z lat 1940-1945*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 2018, s. 55).

[12] Zob. T. M a n n, *Wybraniec*, tłum. A.M. Linke, Czytelnik, Warszawa 1988.

[13] Zob. t e n ż e, *Józef i jego bracia* (*Historie Jakubowe*, *Młody Józef*, *Józef w Egipcie*, *Józef Żywiciel*), tłum. E. Sicińska, M. Traczewska, Czytelnik, Warszawa 1988. Na temat tego dzieła zob. I. Z i e m i ń s k i, *Problem śmierci i nieśmiertelności w tetralogii „Józef i jego bracia" Tomasza Manna*, „Filo-Sofija" 16(2016), nr 3/I(34), s. 153-197.

[14] Zob. T. M a n n, *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla*, tłum. A. Rybicki, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Olsztyn 1987. Na temat tej powieści zob. I. Z i e m i ń s k i, *Nieśmiertelność kosmiczna. Na marginesie powieści Tomasza Manna „Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla"*, w: *Wobec śmierci*, red. A. Grzegorczyk, A. Kaczmarek, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 153-173.

[15] Mann widział w tym utworze parodię goethowskiej powieści edukacyjnej (por. N a g a n o w s k i, dz. cyt., s. 96). Feliks Krull jest klasycznym przykładem „człowieka bez właściwości", którego modelową postać stworzył Robert Musil w powieści o takim tytule (zob. R. M u s i l, *Człowiek bez właściwości*, t. 1-4, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 2002).

[16] Zob. T. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1-2, tłum. J. Kramsztyk, J. Łukowski, Czytelnik, Warszawa 1972. Zob. też: t e n ż e, *Der Zauberberg. Roman*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1991.

[17] Narrator z ironią podkreśla typowość i przeciętność Castorpa (por. B r z o z o w s k a, dz. cyt., s. 5).

[18] Castorp był już oswojony ze śmiercią, ponieważ między piątym a siódmym rokiem życia stracił rodziców i dziadka, który się nim opiekował (por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 33n.).

podjął pracy zawodowej; przełomem życiowym stała się dla Castorpa dopiero wojna jako finał jego powieściowych losów[19].

Tematem niniejszych rozważań są zarówno motywy porzucenia przez Castorpa roli kuracjusza, jak też wojna widziana z perspektywy okopów. Wprawdzie front nie jest w *Czarodziejskiej górze* miejscem najważniejszym, to jednak symbolizuje los „straconego pokolenia", które – z ufnością wkraczając w wiek dwudziesty – zostało zniszczone przez wojnę[20]. Doznało ono prawdopodobnie „więcej klęsk i katastrof, niż zazwyczaj przypada w udziale jednemu pokoleniu"[21]. Doświadczeń ludzi żyjących w pierwszej połowie dwudziestego wieku nie da się porównać z losem pokoleń wcześniejszych ani późniejszych[22]. Pierwszą z klęsk okazała się pierwsza wojna światowa, której obrazem jest literatura odsłaniająca grozę okopów. Z tego powodu analizę motywacji Hansa i jego żołnierskich przeżyć poprzedzę opisem stosunku intelektualistów (w tym Tomasza Manna) do pierwszej wojny światowej. Pomimo nawiązania do losów bohatera literackiego, artykuł nie jest studium z zakresu teorii ani historii literatury, lecz ma charakter filozoficzny; celem nie jest tekstualna analiza jednej z najsłynniejszych powieści dwudziestego wieku, mającej wiele odczytań i interpretacji (nie tylko w obszarze niemieckojęzycznym), lecz próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego – w niektórych sytuacjach dziejowych – ludzie gotowi są porzucić spokojne życie i udać się na wojnę, aby zabijać wrogów. Hans Castorp jest wzorcowym przykładem takiej postawy: młodzieniec, któremu myślenie o świecie w kategoriach militarnych było dotąd obce, udał się latem 1914 roku na front. Chociaż zatem *Czarodziejska góra* nie jest powieścią wojenną, finalna decyzja głównego bohatera pozwala odczytać jego los jako reprezentatywny dla pokolenia, które masowo ginęło na frontach pierwszej wojny światowej. Z tego

---

[19] W powieści *Castorp* (zob. P. H u e l l e, *Castorp*, Znak, Kraków 2009) Paweł Huelle ukazuje bohatera jako studenta gdańskiej politechniki, który po dwu latach wraca do Hamburga (por. J. O l e j n i c z a k, *Dwa sanatoria / dwa uniwersytety*, „Schulz/Forum" 2018, nr 2(12), s. 36).

[20] Por. E.M. R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, tłum. S. Napierski, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2003, s. 5. Podobnie dolę pokolenia, którego pragnienia i tęsknoty zostały utopione w morzu krwi, opisał Joseph Roth w liście do swego bohatera Arnolda Zippera, który został cyrkowym klownem: „Twój zawód zawiera grubszą, ale za to wyraźniejszą symbolikę. Jest on symboliczny dla naszego pokolenia, które wróciło do domu, a któremu nie wolno odegrać: roli w życiu, w akcji, czy też kawałka na skrzypcach. [...] Zostaliśmy zdziesiątkowani. Jest nas za mało. Za mało dla tego świata, gdzie tylko czysta, fizyczna waga masy dokonuje przełomów" (J. R o t h, *Zipper i jego ojciec*, tłum. J. Wittlin, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2016, s. 160n.).

[21] S. Z w e i g, *Świat wczorajszy. Wspomnienia pewnego Europejczyka*, tłum. M. Wisłowska, PIW, Warszawa 2015, s. 7.

[22] „Wbrew woli stałem się świadkiem najstraszliwszej klęski rozumu i najdzikszego triumfu brutalności w historii świata. Żadna inna generacja – stwierdzam to nie z dumą, lecz raczej ze wstydem – nie doświadczyła tak wielkiego upadku moralnego z tak wielkich wyżyn, jak nasza". Tamże, s. 8. Dlatego też, pisze Zweig, „nawet najskromniejszy z naszego pokolenia, zna tysiąc razy lepiej rzeczywistość niż najmądrzejszy z naszych przodków" (tamże, s. 37).

powodu głównym tematem artykułu są motywacje i żołnierski los Castorpa, a w szczególności próba odpowiedzi na pytanie, czy racje, które skłoniły go do przywdziania munduru, miały charakter osobisty, czy też miały swoje źródło w agitacji wojennej, która w roku 1914 zalała całą Europę[23].

WOJNA I LITERATURA

Groza drugiej wojny światowej, wraz z towarzyszącym jej ludobójstwem, przysłoniła okrucieństwa pierwszej, nazywanej wielką (ang. the Great War). W Polsce pierwszą wojnę światową ocenia się pozytywnie, ponieważ przyniosła niepodległość, spełniając marzenia wielu pokoleń modlących się o wojnę ludów[24]. Złem było jedynie to, że polscy żołnierze znaleźli się we wrogich armiach po obu stronach frontu[25]; dramat ten jednak przysłoniła euforia wolności. Trudno się zatem dziwić, że powojenna literatura polska miała charakter bohatersko-patriotyczny, a Józef Wittlin ironizował: „Każdy naród, który czynnie przeżył wojnę światową, posiada w swoim dorobku tzw. literaturę wojenną. Przeważnie są to pamiętnikarskie wrażenia i opisy osobistych doznań, podlane tzw. sosem patriotycznym lub pacyfistycznym. [...] W literaturze polskiej, z przyczyn dość zrozumiałych, mamy do czynienia na ogół z samym tylko sosem, który w większej ilości jest nie do spożycia”[26]. W literaturze innych nacji pierwszą wojnę opisywano jako upadek świata[27]; wprawdzie nie była jeszcze wojną totalną

[23] Przykładem jest postawa Rudyarda Kiplinga, który na początku wojny zagrzewał rodaków, aby zaciągali się do wojska. Na fali tego entuzjazmu żołnierzem został także jego syn, który najprawdopodobniej poległ we wrześniu 1915 roku. Ponieważ jednak oficjalnie uchodził za zaginionego, zrozpaczony pisarz poszukiwał przez lata miejsca jego spoczynku, nie mogąc sobie wybaczyć własnych, „ojcowskich kłamstw o wojnie” (H. P a r a f i a n o w i c z, *Pierwsza wojna światowa w pamięci Brytyjczyków w okresie międzywojennym*, „Białostockie Teki Historyczne” 15(2017), s. 169, przyp. 33). Szerzej na temat postawy intelektualistów europejskich wobec wojny pisała Maria Tomczak (zob. M. T o m c z a k, *Intelektualiści w Europie Zachodniej: od sprawy Dreyfusa do wybuchu II wojny światowej*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2011, nr 4, s. 105-123).

[24] Por. A. M i c k i e w i c z, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, oprac. Z. Dokurno, w: tenże, *Dzieła poetyckie*, t. 2, *Powieści poetyckie. Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 262 (Litania, nr 18, 22).

[25] Por. A. S z c z e p a n, *Traumatyczna niepamięć: doświadczenie Wielkiej Wojny w polskiej literaturze dwudziestolecia*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2014, nr 4(22), s. 418.

[26] J. W i t t l i n, *Dwie powieści wojenne*, w: tenże, *Orfeusz w piekle XX wieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 468. Cyt. za: Szczepan, dz. cyt. s. 419. Sam Wittlin ukazywał absurd wojny jako masowej rzezi, dokonującej się w imię absurdalnych idei, których nie podzielają żołnierze (zob. J. W i t t l i n, *Sól ziemi. Powieść o cierpliwym piechurze*, PIW, Warszawa 1979).

[27] Miało to miejsce zwłaszcza w wypadku prozy niemieckiej, czego najdobitniejszym przykładem twórczość Ericha Marii Remarque’a. Z kolei proza czeska nie tylko ukazywała stosy trupów, lecz opiewała także powstanie niepodległej Czechosłowacji (por. H. J a n a s z e k - I v a n i č k o v á, *Karel Čapek*, Czytelnik, Warszawa 1985, s. 24-26). Pomijam oczywiście figurę Szwejka, odsłaniającą

w pełnym tego słowa znaczeniu, to jednak straciły w niej życie miliony żołnierzy. O jej grozie świadczą dzieła literackie, jak chociażby *Ogień*[28] Henri Barbusse'a, *Na zachodzie bez zmian* Ericha Marii Remarque'a, *Trzej żołnierze*[29] Johna Dos Passosa, *Spór o sierżanta Griszę*[30], *Młoda kobieta z roku 1914*[31] i *Wychowanie pod Verdun*[32] Arnolda Zweiga czy *Wszyscy polegli lotnicy*[33] Williama Faulknera. Dramatyczne powroty z frontu ukazał zarówno Ernest Hemingway w powieściach *Słońce też wschodzi*[34] i *Pożegnanie z bronią*[35], jak i Francis Scott Fitzgerald w powieści *Wielki Gatsby*[36], której tytułowy bohater dumny jest z wojennych odznaczeń, ale jego uniwersum pojęciowe nie pasuje jednak do powojennego świata. Wątek ten jest równie ważny w powieści Virginii Woolf *Pani Dalloway*[37], której jednym z bohaterów jest kombatant, popełniający samobójstwo w wyniku wojennej traumy[38]. Nieprzystosowanie

---

opaczny świat, w którym głupiec jest prawdziwym mędrcem, a stateczny obrońca tradycji – idiotą (por. tamże, s.102).

[28] Zob. H. B a r b u s s e, *Ogień. Dziennik pewnego oddziału*, tłum. Z. Jaremko-Pytowska, PIW, Warszawa 1959.

[29] Zob. J. D o s P a s s o s, *Trzej żołnierze*, tłum. T.J. Dehnel, Wydawnictwo MON, Warszawa 1966.

[30] Zob. A. Z w e i g, *Spór o sierżanta Griszę*, tłum. W. Kragen, Czytelnik, Warszawa 1978.

[31] Zob. t e n ż e, *Młoda kobieta z roku 1914*, tłum. W. Kragen, Czytelnik, Warszawa 1977.

[32] Zob. t e n ż e, *Wychowanie pod Verdun*, tłum. W. Kragen, Czytelnik, Warszawa 1977. Początkowo pisarz był zwolennikiem wojny i zgłosił się na front jako ochotnik (por. H. O r ł o w s k i, *Pierwsza wojna światowa w literaturze niemieckiej lat 1919-1939*, „Przegląd Zachodni" 1968, nr 4, s. 368).

[33] Zob. W. F a u l k n e r, *Wszyscy polegli lotnicy*, w: tenże, *Wszyscy polegli lotnicy. Opowiadania*, tłum. Z. Kierszys, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 173-207. Bohaterami są wojenni piloci, którzy zginęli 11 listopada 1918 roku.

[34] Zob. E. H e m i n g w a y, *Słońce też wschodzi*, tłum. B. Zieliński, PIW, Warszawa 1990. W wyniku odniesionych ran bohater powieści stracił męskość, co jest źródłem szyderstw ze strony otoczenia; niektórzy przypisują mu nawet obsesję seksu (por. tamże, s. 104n.).

[35] Zob. t e n ż e, *Pożegnanie z bronią*, tłum. B. Zieliński, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2001. Bohater powieści zdezerterował z wojska, a jego narzeczona zmarła po urodzeniu martwego dziecka.

[36] Zob. F. S c o t t F i t z g e r a l d, *Wielki Gatsby*, tłum. A. Demkowska-Bohdziewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1990. Kiedy Gatsby chwali się, że ma wojenne odznaczenia od wszystkich państw alianckich (nawet od Czarnogóry), studiował w Oxfordzie (jako kombatant), a także mieszkał w Paryżu, Wenecji i Rzymie, jego rozmówca ma wrażenie, że wertuje ilustrowany magazyn (por. tamże, s. 86-88). Także inni bohaterowie Fitzgeralda naznaczeni są piętnem wojny. Podobnie rzecz się przedstawia w trylogii Johna Dos Passosa *USA* (zob. J. D o s P a s s o s, *U.S.A.*: t. 1, *The 42nd Parallel*, t. 2, *1919*, t. 3, *The Big Money*, red. D. Aaron, T. Ludington, The Library of America, New York 1996). Pierwszy tom ukazuje nadzieje młodego pokolenia, drugi – wojenny wstrząs, a trzeci – kryzys gospodarczy. Częstym losem ochotników okazuje się kalectwo, śmierć, obłąkanie, choroba weneryczna bądź dezercja, za którą grozi śmierć (zob. też: t e n ż e, *Trzej żołnierze*).

[37] Zob. V. W o o l f, *Pani Dalloway*, tłum. K. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003.

[38] Por. tamże, s. 232-234. Samobójstwo kombatanta zakłóca życie Klarysy, która uważa podejmowanie tematu śmierci za niestosowne podczas przyjęcia (por. tamże, s. 181, 232). Powieść *Pani Dalloway*, podobnie jak *Czarodziejską górę*, poddał filozoficznej analizie Paul Ricoeur (w tym

do nowej rzeczywistości to także temat powieści Remarque'a *Droga powrotna*[39], ukazującej przekleństwo życia ocalałych żołnierzy. Podobny los spotyka bohaterów Josepha Rotha; przykładem jest hrabia Chojnicki, który z frontu trafia do zakładu psychiatrycznego[40]. Również w innych powieściach (jak *Hotel „Savoy"*[41] czy *Die Rebellion*[42]), Roth ukazał kombatantów, którzy nie odnaleźli się w warunkach pokoju. „Świat powojenny jest szary, pełen chaosu i nie daje żadnych możliwości na przyszłość"[43]. Na szacunek mogli liczyć jedynie polegli, będący dumą swych rodzin[44]; w tej sytuacji trudno się dziwić, że wielu dawnych żołnierzy uciekało w szaleństwo bądź alkoholizm[45]. W nowej rzeczywistości odnalazł się jedynie bohater *Pajęczyny*, okrutnik Theodor Lohse, zaangażowany w działalność tajnych stowarzyszeń i faszystowskich bojówek[46]. W polskiej prozie temat powrotu z frontu podjął Jan Żyznowski w utworach *Krwawy strzęp*[47], *Kamienie ugorne*[48] i *Z podglebia*[49]; podziwiając

---

drugim wypadku pomijając jednak wojenny los Castorpa); w przypadku powieści Woolf wskazał na rozdźwięk między indywidualnym czasem samobójcy a czasem historycznym, który go miażdży (por. P. R i c o e u r, *Czas i opowieść*, tłum. M. Frankiewicz, J. Jakubowski, U. Zbrzeźniak, t. 2, *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*, tłum. J. Jakubowski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 175-177).

[39] Zob. E.M. R e m a r q u e, *Droga powrotna*, tłum. L. Szczepański, Czytelnik, Warszawa 1993. Por. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 281, przyp. 48.

[40] Por. J. R o t h, *Marsz Radetzky'ego*, tłum. W. Kragen, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2015, s. 430-432. Podobny los spotkał Cezara Zippera, który stracił na froncie nogę, odmawiał jednak używania protezy: „Odrzucił ją. Rozbijał tak jedną kulę po drugiej. Gdy matka przychodziła do niego, do szpitala, chował się w klozecie. Odesłali go do domu obłąkanych. Dostał napadu wściekłości. Zamknęli go w celi dla furiatów. Płakał, złagodniał i nic już nie mówił. Zaczął jeść papier gazetowy. Domy obłąkanych zapełniały się, nie można go już było dłużej trzymać, zaproponowano Zipperom, aby go z powrotem wzięli do domu" (t e n ż e, *Zipper i jego ojciec*, s. 52). Tutaj Cezar „jadł komunikaty wojenne, które czytał stary Zipper" (tamże). Szaleństwo było losem powszechnym: „Starzy i młodzi Zipperowie służyli w wojsku. Miliony Zipperów strzelało i umierało, a setki tysięcy dostawało obłędu" (tamże, s. 54).

[41] Zob. t e n ż e, *Hotel „Savoy"*, tłum. I. Berman, PIW, Warszawa 1959.

[42] Zob. t e n ż e, *Die Rebellion*, Wallstein Verlag, Göttingen 2020.

[43] J. K o p r o w s k i, *Józef Roth*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 53. Wielu żołnierzy wracających z frontu lub niewoli nie miało pracy ani mieszkania (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 276). „Na ulicach wałęsali się zdemobilizowani żołnierze, na wpół zagłodzeni, w obszarpanych ubraniach i z goryczą patrzyli na luksus, w jakim pławili się bezwstydnie dorobkiewicze wojenni, utuczeni na inflacji". Tamże, s. 283.

[44] Por. J. R o t h, *Pajęczyna*, tłum. R. Wojnakowski, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt 2017, s. 14.

[45] Sam Roth popadł na wojnie w alkoholizm i nigdy się z niego nie wyleczył (por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 83).

[46] Por. R o t h, *Pajęczyna*, s. 15, 44n., 70.

[47] Zob. J. Ż y z n o w s k i, *Krwawy strzęp*, Wydawnictwo Bibljoteki Dzieł Wyborowych, Warszawa 1927.

[48] Zob. t e n ż e, *Kamienie ugorne*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1924.

[49] Zob. t e n ż e, *Z podglebia*, Instytut Wydawniczy „Bibljoteka Polska", Warszawa 1925.

heroizm żołnierzy, ukazywał równocześnie, że ocaleni nie byli w stanie żyć w warunkach pokoju[50].

Przywołane utwory demaskowały mit wojny jako bohaterstwa, ukazując codzienność okopów, gdzie panują okrucieństwo, ból, śmierć i strach[51]. Były też demaskacją euforii nacjonalizmu, która wybuchła w Europie[52], uwodząc także intelektualistów, podsycających wojenny fanatyzm[53]. Szczególną rolę odegrali nauczyciele, skłaniając wychowanków do pójścia na front – kto takiej woli nie wykazywał, był uznawany za tchórza nawet przez rodziców[54]. Podob-

[50] Por. S z c z e p a n, dz. cyt., s. 420n.

[51] Na wojnie nikt nie zasługuje na podziw ani na potępienie, zdarzają się wszak sytuacje, w których każdy może się okazać bohaterem lub tchórzem (por. F a u l k n e r, *Wszyscy polegli lotnicy*, s. 179). W powieści Andrzeja Struga *Klucz otchłani* (zob. A. S t r u g, *Klucz otchłani*, Czytelnik, Warszawa 1957) pada stwierdzenie, że na wojnie nie ma bohaterów, każdego bowiem dopada strach (por. S z c z e p a n, dz. cyt., s. 422). Żołnierze często cierpią na febrę armatnią, nie panując nad odruchami fizjologicznymi (por. R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 52). Čapek z kolei ukazuje chciwość żołnierzy; jeden z jego bohaterów dobił rannego, aby zabrać mu zegarek. Skazany na śmierć, budzi współczucie narratora, postąpił tak bowiem z biedy (por. J a n a s z e k - I v a n i č k o v á, dz. cyt., s. 28).

[52] Stefan Zweig nazwał ją zarazą, która zatruła kwiat europejskiej kultury (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 10).

[53] Pomijam społeczne, polityczne, ekonomiczne i militarne przyczyny pierwszej wojny światowej. W warstwie ideowej wpisywała się jednak w tradycję nie tylko nacjonalizmu, lecz także apoteozy walki, głoszonej przez filozofów. Jeśli nawet heraklitejska ontologizacja wojny jako elementu przyrody wynikała z braku właściwego języka, to już średniowieczne krucjaty zyskały rangę sakralną. Z kolei filozofowie nowożytni widzieli w wojnie narzędzie postępu wolności (por. G.W.F. H e g e l, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002, s. 309; t e n ż e, *Wykłady o filozofii dziejów*, tłum. A. Zieleńczyk, De Agostini Polska – Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2003, s. 40n., 50-57, 499-507; S. A v i n e r i, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. T. Rosiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 241-256; A. K o j è v e, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 199, s. 582-584) czy okazję do kulturowej wymiany, wojna opiera się bowiem na paradoksalnej dialektyce obcości i bliskości: wróg jest nie tylko obcy, lecz w sytuacji walki czy konfliktu staje się do pewnego stopnia „bliski" (zob. G. S i m m e l, *Obcy*, w: G. Simmel, *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 204-212). W przypadku pierwszej wojny światowej kluczowe okazały się interesy państw kolonialnych, popierane przez intelektualistów. Trudno zatem nie przyznać racji Barbusse'owi, gdy pisze: „Fałszywi uczeni dorabiają do planów najazdu i grabieży oszukańcze teorie filozoficzne i moralne uzasadnienie. Umysł ludzki jest z natury krótkowzroczny. Uczeni okazują się niekiedy nieukami, którzy nie dostrzegają najprostszych zależności między zjawiskami i zaciemniają je, tworząc skomplikowane formuły i gromadząc nieistotne szczegóły. Z wielkich ksiąg dowiadujemy się rzeczy nieważnych, o ważnych one milczą. I nawet kiedy ci ludzie mówią, że nie chcą wojen, robią wszystko, aby one nigdy nie ustawały. Podsycają butę narodową i zachwalają władzę zrodzoną z przemocy" (B a r b u s s e, dz. cyt., s. 389). Według Roberta Musila wojna wybuchła dlatego, że mężczyźni „nie mogli już sobie dać rady z pokojem: po prostu od pokoju uciekli na wojnę" (cyt. za: E. N a g a n o w s k i, *Robert Musil*, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 37; zob. też: R. M u s i l, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, A. Frisé, Hamburg 1955). Jedną z przyczyn wojny było też to, że ludzie przez lata żyjący w pokoju widzieli w niej raczej romantyczną przygodę niż morze przelanej krwi (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 217n.).

[54] Por. R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 15. Nauczycielom krytykującym wojnę groziło więzienie (por. A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 212). Ojciec Theodora Lohse za

ny los spotkał bohatera Rotha, Edwarda P.: „Wszyscy nasi ojcowie ponoszą winę za nasze nieszczęścia. Są to ojcowie pokolenia, które zrobiło wojnę. To oni oddali na żelazo swe dewizki i obrączki. Ach, cóż to byli za patrioci! Nic mego ojca tak nie bolało jak moja choroba, która nie pozwalała mi iść na wojnę”[55]. Podobne doświadczenie miał Arnold, którego ojciec był gorącym zwolennikiem wojny; wprawdzie sam nie zaciągnął się do wojska, to jednak marzył o mobilizacji synów i ich przyjaciół. „Nigdy jeszcze nie widziałem starego Zippera w tak dobrym usposobieniu jak wówczas, gdyśmy szli na śmierć”[56]. Wojna była najlepszą zabawką, jaką ojcowie dali synom; front miał ich wychować, a państwo – utrzymać, gdyby przeżyli[57]. Podobnie ojciec von Trotty uznał decyzję syna o porzuceniu armii w roku 1914, tuż po zabiciu następcy tronu, za dezercję[58] i zmienił zdanie dopiero wtedy, gdy syn poległ[59].

Ten prowojenny nastrój podkreśla także narrator powieści Remarque’a, opisując moralną presję, wywieraną na młodych chłopców, aby zaciągnęli się wojska i poszli na front: „Jeden z nas ociągał się wszakże i nie bardzo się kwapił. Był to Józef Behm, grube, dobroduszne chłopaczysko. Potem jednak dał się przekonać, w przeciwnym razie znalazłby się zresztą w położeniu bez wyjścia. Być może wielu jeszcze myślało tak jak on; ale ostatecznie nikt nie mógł się wyłączyć, gdyż słowem «tchórz» w owych czasach nawet rodzice chętnie szafowali. Po prostu wszyscy bez wyjątku nie mieli pojęcia o tym, co miało nadejść. Najrozsądniejsi właściwie byli biedni i prości ludzie; wojnę od razu uważali za nieszczęście, podczas gdy lepiej sytuowani nie posiadali się z radości, chociaż właśnie oni powinni byli raczej zdawać sobie sprawę ze skutków”[60]. Po zakończeniu walk ocalali żołnierze oskarżali ojców o rozpę-

---

swój główny sukces życiowy uważał to, że syn został żołnierzem: „Zmarł w czwartym roku wielkiej wojny, a ostatnie chwile jego życia opromieniała myśl, że za trumną kroczył będzie podporucznik Theodor Lohse” (R o t h, *Pajęczyna*, s. 13).

[55] R o t h, *Zipper i jego ojciec*, s. 154.

[56] Tamże, s. 51.

[57] Por. D. P a d o, *Zipper i jego syn, czyli niepraktyczne zasady*, w: J. Roth, *Zipper i jego ojciec*, s. 7n. Nawet matki i żony wstydziły się okazywać lęk o synów i mężów wysłanych na front (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 216).

[58] Por. R o t h, *Marsz Radetzky’ego*, s. 401.

[59] Por. tamże, s. 431-433.

[60] R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 15. Z wojny cieszą się oficerowie, znudzeni pokojem. Boją się jej jednak robotnicy, wieśniacy i kupcy, których zmobilizowano, wiedzą bowiem, że idą na śmierć (por. R o t h, *Marsz Radetzky’ego*, s. 414). Na początku jednak nawet wśród ludu panowała euforia: „Strach, przeobraził się w niespodziewany entuzjazm. Na ulicach powstawały spontaniczne pochody, nagle pojawiły się wszędzie sztandary, wstęgi i orkiestry, młodzi rekruci maszerowali triumfalnie, a twarze ich były rozjaśnione, gdyż napotykali wszędzie owacje, oni, szarzy ludzie dnia powszedniego, na których zazwyczaj nikt nie zwraca uwagi, których nikt nie honoruje. [...] ofiary szły na rzeź pijane i odurzone, uwieńczone kwiatami, z liśćmi dębowymi na hełmach, a iluminowane ulice huczały jak podczas wielkiego święta” (S. Z w e i g, dz. cyt., s. 215-219). Największe poparcie

tanie wojny, czego przykładem są bohaterowie Rotha[61]. Sam pisarz w szkicu *Die weißen Städte* z roku 1925 wyznawał: „Tylko my, tylko nasza generacja, przeżyliśmy trzęsienie ziemi, chociaż mieliśmy poczucie całkowitej pewności i bezpieczeństwa od urodzenia. My wszyscy byliśmy podobni do owego człowieka, który wsiadł do pociągu, aby odbyć planowaną podróż po świecie. Ale burza pognała nasz pojazd w nieznane strony i w pewnej chwili znaleźliśmy się tam, gdzie powinniśmy zawędrować w dziesięć lat później. Zanim byliśmy zdolni coś przeżyć, już tego doświadczyliśmy. Zaledwie przygotowaliśmy się do życia, a już pozdrawiała nas śmierć. Jeszcze staliśmy zdziwieni przed pociągiem sanitarnym, a już byliśmy w zbiorowej mogile. Wiedzieliśmy więcej niż starcy, byliśmy nieszczęśliwymi wnukami, które brały dziadków na kolana, aby opowiadać im przedziwne historie"[62].

Podobną edukację w okopach przeszli bohaterowie Remarque'a, oskarżający wychowawców o to, że posłali ich na rzeź: „Zmuszeni byliśmy rozpoznać, iż nasz wiek był uczciwszy niźli ich; górowali nad nami frazesem tylko i zręcznością. Pierwszy huraganowy ogień ukazał nam naszą omyłkę i pod nim to runął pogląd na świat, którego nas nauczali. Podczas gdy oni wciąż jeszcze pisali i gadali, my oglądaliśmy lazarety i umierających; podczas gdy oni uważali służbę dla państwa za rzecz największą, myśmy wiedzieli już, że trwoga śmierci jest większa. Nie staliśmy się przeto buntownikami ani dezerterami, ani tchórzami – a tymi wyrażeniami szafowano przecie lekką ręką – ojczyznę naszą kochaliśmy zupełnie tak samo jak oni, a podczas każdego ataku mężnie parliśmy naprzód; ale rozróżnialiśmy obecnie, raptem nauczyliśmy się widzieć. I ujrzeliśmy, że z ich świata nie pozostało nic. Nagle zostaliśmy strasznie osamotnieni; i sami jedni musieliśmy temu sprostać"[63].

Niechlubną rolę w podżeganiu do wojny odegrało wielu filozofów i pisarzy, także tych, którzy później okazali się jej krytykami[64]. Przykładem może

---

dla wojny panowało wśród intelektualistów (por. A. C h w a l b a, *Samobójstwo Europy. Wielka wojna 1914-1918*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2021, s. 84). Nieliczni jej wrogowie zachowywali bierną neutralność (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 192).

[61] Por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 53.

[62] Cyt. za: K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 97n. (tłum. fragm. – J. Koprowski).

[63] R e m a r q u e, *Na Zchodzie bez zmian*, s. 16. Żołnierze przebywający na urlopie nie potrafią przeciwstawić się euforycznym opiniom swych wychowawców i ojców, powtarzających oficjalne hasła propagandowe (por. A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 56-58, 149).

[64] W kręgu pisarzy niemieckojęzycznych wrogo do wojny nastawieni byli Hermann Hesse, Franz Werfel czy Stefan Zweig, który napisał na początku wojny artykuł *Do przyjaciół po tamtej stronie* (zob. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 228). Jesienią 1914 roku Hermann Hesse opublikował na łamach „Neue Zürcher Zeitung" artykuł *O, przyjaciele, nie te tony!*, w którym piętnował „krwawy bezsens wojny" (cyt. za: K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 29, tłum. fragm. – J. Koprowski; zob. też: H. H e s s e, *Przyjaciele, tylko nie tym tonem!*, tłum. J. Pabian, „Przegląd Filozoficzno-Literacki" 2007, nr 2(17), s. 13-17). Z tego powodu został nazwany zdrajcą (por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 29). Henryk Mann, wróg wojny i cesarstwa, uważał, że Niemcy muszą ponieść klęskę, sięgnęli bowiem po bezprawie

być Robert Musil, opisujący wybuch wojny jako przeżycie religijne, tworzące wspólnotę; na wojnie bowiem nie liczy się jednostka, lecz naród[65]. W artykule *Europejskość, wojna, niemieckość*, zamieszczonym we wrześniu 1914 roku w „Die Neue Rundschau", uznał wojnę za rzecz wzniosłą i piękną, rodzącą bohaterstwo, wierność, odwagę, obowiązkowość i gotowość do poświęceń[66]. Chociaż wcześniej był krytykiem cesarstwa, to jednak teraz wygłaszał peany na cześć patriotyzmu, dowodząc, że wojna przyniesie odrodzenie Austrii i świata[67]. Przez kilka miesięcy był redaktorem propagandowego pisma dla żołnierzy „Soldaten-Zeitung", które miało umacniać jedność monarchii[68], i został za to odznaczony Krzyżem Rycerskim Franciszka Józefa[69]. Usprawiedliwieniem może być to, że pisarz spełniał rozkazy – czy to na froncie jako zmobilizowany oficer[70], czy w Głównej Kwaterze Wojennego Biura Prasowego jako propagandysta. W wyniku tych doświadczeń zaczął postrzegać wojnę jako śmierć za ideały, dla których nie warto żyć[71].

---

i przemoc (por. A. R o g a l s k i, *Tomasz Mann. Dzieje rozwoju osobowości twórczej*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1975, s. 104, 108).

[65] Por. E. N a g a n o w s k i, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1980, s. 48. Podobnie Max Scheler widział w wojnie okazję do heroizmu i budowania wspólnoty. W książce *Krieg und Aufbau* (zob. M. S c h e l e r, *Krieg und Aufbau*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig 1916) przekonywał, że coś, co wrogowie Niemiec nazywają militaryzmem, stanowi naturalną formę życia i jest wyrazem woli narodu; nie chodzi zatem o podbój, lecz o moralną doskonałość (por. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 376n.). Nawet Stefan Zweig przyznał się do początkowej euforii: „W imię prawdy muszę przyznać, że w tym pierwszym uniesieniu mas było coś wspaniałego, porywającego, nawet urzekającego, coś, czemu trudno się było oprzeć i mimo całej nienawiści i wstrętu do wojny nie chciałbym być pozbawiony wspomnienia tych pierwszych dni. Jak nigdy, tysiące, setki tysięcy ludzi czuło to, co powinny były raczej czuć w czasach pokoju: łączność i spójnię. Dwumilionowe miasto, prawie pięćdziesięciomilionowy kraj czuły, że przeżywają niepowtarzalną, historyczną chwilę i że każdy człowiek powinien dorzucić swoje maleńkie «ja» do tej płonącej masy, oczyścić się w tym ogniu z własnego egoizmu. W tej jednej chwili wszelkie różnice stanowe, językowe, klasowe, religijne roztopiły się we wszechogarniającym poczuciu braterstwa. Nieznajomi zagadywali do siebie na ulicy, ludzie, którzy całymi latami unikali się nawzajem, ściskali sobie ręce, na wszystkich twarzach widniało ożywienie. Każdy przeżywał wywyższenie swojego «ja», nie czuł się taki izolowany jak dawniej, był wtopiony w masę, był narodem; jego osoba, jego zazwyczaj nic nieznacząca osoba nagle otrzymała sens i wagę. Drobny urzędnik pocztowy, który dotychczas od rana do wieczora, od poniedziałku do soboty sortował listy, pisarzyna, szewc – wszyscy stanęli przed nową, romantyczną możliwością w życiu: mogli zostać bohaterami; każdego, kto miał na sobie mundur, żegnały owacyjnie kobiety" (S. Z w e i g, dz. cyt., s. 215).

[66] Por. N a g a n o w s k i, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, s. 48.

[67] Por. tamże, s. 49.

[68] Por. t e n ż e, *Robert Musil*, s. 14. Później Musil redagował też pismo „Heimat" (por. t e n ż e, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, s. 47, 49n.).

[69] Por. t e n ż e, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, s. 48.

[70] Por. t e n ż e, *Robert Musil*, s. 7, 162n. Po latach Musil opowiadał, że zaciągnął się na front ochotniczo (por. t e n ż e, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, s. 46).

[71] Por. t e n ż e, *Podróż bez końca. O życiu i twórczości Roberta Musila*, s. 50.

Militarnej euforii uległ nawet Rainer Maria Rilke, w utworze *Pięć pieśni. Sierpień 1914*[72] sławiąc wojnę jako przejaw siły metafizycznej. Wielbiąc boga wojny (niem. Kriegs-Gott), poeta jest szczęśliwy, że widzi „porwanych zapałem"[73], w chwili próby bowiem naród okazał się wspólnotą żołnierzy gotowych na śmierć za wielką sprawę[74].

> Jednako wysoko
> mierzy się w polu życie niezliczonych mężczyzn i we wnętrzu każdego
> wkracza uksiążęcona śmierć na miejsce największej odwagi[75].

Poeta zachęca matki do złożenia synów w ofierze, a dziewczyny do dumy z poległych kochanków:

> Raz już rodzące, odczułyście, matki, rozstanie –
> znów odczujecie szczęście, że jesteście ofiarodawczynie.
> Ofiarujcie bez miary. Bądźcie dla tych dni naglących
> szczodrą naturą. Błogosławcie synów.
> A wy, dziewczęta, pamiętajcie, żeście przez nich kochane: w t a k i c h
> sercach was czują, tak straszliwy napór
> obcował z wami, kwitnące, zmieniony w łagodność.
> Ostrożność was powstrzymywała, dziś głębiej możecie kochać,
> kochane jak w legendach, jak dawnych czasów dziewczyny:
> iż mająca nadzieję stoi w ogrodzie nadziei;
> iż płacząca płacze, jak konstelacja, wysoko
> nazwana imieniem płaczącej [...]"[76].

Podobnie do Rilkego myślało wielu pisarzy angażujących się w propagandę wojenną; w sierpniu 1914 roku każdego dnia w niemieckiej prasie (także religijnej) publikowano około pięćdziesięciu tysięcy patriotycznych wierszy będących moralną, polityczną i militarną apoteozą wojny[77]. „Jak grzyby po deszczu wyrastały wiersze, w których rymowało się «walczymy» i «zwyciężymy», «zew» i «krew». Uroczyście zaprzysięgali się pisarze, że nigdy już z żadnym Francuzem ani z żadnym Anglikiem nie podejmą wspólnoty kulturalnej, co więcej, naraz zaczęli negować, że istniała kiedykolwiek angielska czy

---

[72] Stefan Zweig uważał Rilkego za pacyfistę, przyznał jednak, że poeta odmawiał podpisywania apeli antywojennych (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 233). Mimo to Zweig dostrzegał w wojennych poezjach Rilkego raczej smutek niż euforię i apoteozę walki (por. tamże, s. 255).

[73] R.M. R i l k e, *Pięć pieśni. Sierpień 1914*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, wybór M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 329. „Heil mir, dass ich Ergriffene sehe". T e n ż e, *Fünf Gesänge. August 1914*, w: tenże, *Poezje*, s. 328.

[74] Por. tamże, s. 331-333.

[75] Tamże, s. 333.

[76] Tamże, s. 331.

[77] Por. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 366n.

francuska kultura. Wszystko inne jest nędzne, bezwartościowe w porównaniu z niemiecką kulturą, niemiecką sztuką i niemieckim sposobem życia. Jeszcze gorzej sprawa przedstawiała się z uczonymi. Filozofowie nagle stwierdzili, że wojna to «skąpanie się w stali», które w dobroczynny sposób uchroni naród przed zwiotczeniem. [...] Duchowni wszystkich wyznań również nie chcieli pozostawać w tyle i przyłączyli się do chóru. Chwilami wydawali się hordą opętanych, a przecież byli to ci sami ludzie, których rozsądek, twórczą siłę, humanistyczną postawę podziwialiśmy jeszcze przed tygodniem czy przed miesiącem"[78].

Wielomiesięczna propaganda sprawiła, że ulegli jej także artyści o skłonnościach pacyfistycznych[79]; przykładem jest Joseph Roth, który (wraz z Józefem Wittlinem) zgłosił się do wojska w roku 1916[80]. Wprawdzie chciano ich odesłać z uwagi na słabą kondycję fizyczną, to jednak obaj uważali, że w czasie wojny właściwym miejscem poetów jest pierwsza linia frontu[81]. W przypadku Rotha motywacją była też utrata środków do życia oraz pogarda okazywana tym, którzy nie poszli na wojnę[82].

Najbardziej radykalnym zwolennikiem wojny był niemiecki pisarz Ernst Jünger, ranny na froncie i odznaczony (w roku 1917) Żelaznym Krzyżem I Klasy; rok później otrzymał najwyższe odznaczenie wojskowe – order Pour le Mérite[83]. W swoich utworach opisywał walkę bez nienawiści do wroga, dostrzegając w niej wzniosły sens moralny, wykluwający się ze stosów cuchnących trupów. „A gdyby nam zarzucono, że pochodzimy z czasów surowych i działających przemocą, to odpowiemy: staliśmy nogami we krwi i błocie, lecz oblicze nasze było zwrócone ku wielkim i wzniosłym wartościom"[84]. Demiurgiem wojny nie są politycy ani generałowie, lecz ludzki duch, którego istotą jest walka, zwłaszcza zaś – sposób jej prowadzenia[85]. Wojna to wyraz pierwotnego instynktu, charakteryzującego naturę ludzką, żyć bowiem to za-

[78] S. Z w e i g, dz. cyt., s. 221.

[79] Pacyfizm uchodził za zdradę, a cesarz Niemiec nazwał pacyfistów eunuchami (por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 49).

[80] Por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 19.

[81] Por. tamże, s. 23, 114.

[82] „Gdy wybuchła wojna, straciłem stopniowo wszystkie moje lekcje. Adwokaci poszli do wojska, kobiety stały się opryskliwe, patriotyczne, szczególnie wyraźne upodobanie okazywały rannym". Fragment listu Josepha Rotha do wydawcy Gustawa Kiepenheuera na jego 50. urodziny, 10 VI 1930, cyt. za: K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 100, tłum. fragm. – J. Koprowski.

[83] Por. B. P y z ł o w s k a, *Ernsta Jüngera obraz wojny*, „Studia Historicolitteraria" 15(2015), s.107.

[84] E. J ü n g e r, *Książę piechoty. W nawałnicy żelaza*, tłum. J. Gaładyk, Wojskowy Instytut Naukowo-Oświatowy, Warszawa 1935 s. 185. Cyt. za: Orłowski, dz. cyt., s. 377n., przyp. 37.

[85] Por. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 378n.

bijać[86]; równocześnie jednak budzi ona w człowieku zdolność do poświęcenia, bezinteresowność, koleżeńskość, a nawet wspólnotę przywódcy z podwładnym[87]. Skoro zaś nowe formy życia mogą powstać jedynie dzięki zniszczeniu starych, wojnę należy uznać za oczyszczającą kąpiel ogniową[88].

Szczególną karierę zrobił w okresie pierwszej wojny Ernst Lissauer, autor *Hymnu nienawiści do Anglii*, za który otrzymał Order Czerwonego Orła. Wiersz ten, napisany w roku 1914, przedrukowywany był w prasie i w broszurkach dla żołnierzy, a także odczytywany dzieciom w szkole. Po zakończeniu wojny poetę spotkał jednak ostracyzm, a gazety nie chciały drukować jego wierszy[89]. „Ażeby umyć ręce od odpowiedzialności, postawiono pod pręgież biednego Lissauera jako jedynego winowajcę tej szaleńczej histerii nienawiści, chociaż faktycznie w 1914 roku uczestniczył w niej każdy. W 1919 roku zwrócili się przeciwko niemu ci, którzy go czcili w 1914 roku"[90].

Literatura prowojenna z jednej strony zagrzewała do walki, z drugiej – nadawała sens milionom ofiar. W ten sposób rehabilitowano wojnę jako moralną regenerację narodu oraz narzędzie obywatelskiej edukacji[91]. Euforia zabijania była jednak nie tylko skutkiem konfliktu, lecz także jednym z jego źródeł. Podsycali ją ekspresjoniści, uznając wojnę za żelazną miotłę, niszczącą bezideowe i bierne społeczeństwo burżuazyjne[92]; w prorockim wierszu *Krieg* Georga Heima z roku 1911 wojna jawi się jako święte i wzniosłe okrucieństwo[93]. W imię tej świętości miliony młodych ludzi ruszyły z entuzjazmem na front, ryzykując rany, kalectwo i śmierć; był wśród nich Hans Castorp.

---

[86] Por. tamże, s. 378.

[87] Por. tamże. Ideę heroicznego wojownika rozwijał też Stefan George (por. tamże, s. 377, przyp. 35).

[88] Por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 62. Twórczość Ernsta Jüngera, uzasadniająca wojnę ex post, stała się ideologicznym wsparciem nazizmu; pisarzowi zarzucano jednak, że teorii wojownika nie zawęził do ludzi rasowo czystych (por. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 375).

[89] Por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 223n.

[90] Tamże, s. 224.

[91] Por. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 380.

[92] Por. tamże, s. 368.

[93] Podobny wydźwięk miały wiersze Georga Trakla (por. tamże, s. 368). Pod wpływem przeżyć frontowych Trakl popełnił samobójstwo w szpitalu psychiatrycznym w Krakowie (por. A. J a n i k, *Wittgenstein's Vienna Revisited*, Transaction Publishers, New Brunswick, New Jersey, 2001, s. 224--229). Wojenny los Trakla świadczy o tym, że artystyczny geniusz nie chroni przed wojskiem; podobny los spotkałby zapewne Mozarta, gdyby miał on nieszczęście żyć w dwudziestym wieku (por. A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 138). Poezja ekspresjonistów wpisywała się w ówczesny model wychowania: „Podręczniki szkolne uczyły tak zwanego dobrego patriotyzmu, czyli wskazywały na sens ofiary, w razie gdyby zażądała jej ojczyzna" (C h w a l b a, dz. cyt., s. 56). Także literatura dla dzieci i młodzieży przygotowywała do zabijania, kreując wzory dzielnych wojaków (por. tamże, s. 55).

TOMASZ MANN WOBEC WOJNY

Euforii wojny uległ także (początkowo zaskoczony jej wybuchem) Tomasz Mann[94]; potwierdzeniem jest esej *Gedanken im Kriege* [„Myśli czasu wojny"][95], opublikowany w listopadzie 1914 roku w „Die Neue Rundschau" oraz książka *Betrachtungen eines Unpolitischen* [„Wyznania człowieka apolitycznego"][96], pisana w latach 1915-1918. Autor uważał wojny za nieodłączny element ludzkich dziejów; sądził, że wprawdzie są one złem, to jednak złem koniecznym, dzięki któremu dokonuje się duchowy postęp i odrodzenie kultury[97]. Z tego powodu za jedno ze znamion kryzysu współczesności uważał to, że ludzie przestali wierzyć w wojnę jako narzędzie realizacji słusznych celów[98]; według Manna tymczasem szerzy ona miłość i prawdę, oznaczając wyżyny człowieczeństwa[99]. Szczególnym miejscem są okopy, potęgujące świadomość życia, które bez reszty pozostaje w ręku Boga[100]; walka na froncie uczy też dyscypliny i posłuszeństwa, uszlachetniając ludzką duszę[101]. Cechy te ma również wojna, którą od roku 1914 toczą Niemcy, broniąc się przed agresją wroga[102]. Ich misją nie jest panowanie nad światem, lecz ocalenie własnej kultury, za-

---

[94] Por. M. W y d m u c h, *Tomasz Mann*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1979, s. 113; R o g a l s k i, *Tomasz Mann: Dzieje rozwoju osobowości twórczej*, s. 101.

[95] Zob. T. M a n n, *Gedanken im Kriege*, „Die Neue Rundschau" 25(1914), s. 1471-1484.

[96] Zob. t e n ż e, *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Książka ukazała się w październiku 1918 roku; w latach 1919-1920 miała kolejne trzy wydania. Dzięki niej Mann stał się na bardzo krótko idolem nacjonalistów (por. W y d m u c h, dz. cyt. s. 116-118). W roku 1922, w jednym z kolejnych wydań książki, Mann wykreślił (nie zaznaczając tego w tekście) około trzydziestu stronic, dotyczących zwłaszcza pochwały wojny i jej ludzkiego oblicza. Zabieg ten wypominano pisarzowi jeszcze po roku 1933, kiedy przebywał na emigracji (por. H. O r ł o w s k i, *Tomasz Mann – reprezentant narodu versus pisarz nowoczesny*, w: Mann, *Moje czasy. Eseje*, s. 32).

[97] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 297, 308.

[98] Por. T. M a n n, List do Filipa Witkopa, Monachium, 11 listopada 1941 roku, w: tenże, *Listy 1889-1936*, tłum. W. Jedlicka, red. E. Mann, Czytelnik, Warszawa 1966, s. 159.

[99] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 308. Podobne poglądy głosił Brytyjczyk Harold F. Wyatt, jeden z założycieli Imperialnej Ligii Morskiej, uznając wojnę za boski test dla duszy narodu. Jego zdaniem narody wyższe, potężniejsze i szlachetniejsze pokonują narody słabsze, mniej szlachetne i generalnie niższe (por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 53). Z kolei Friedrich von Bernhardi pisał, że wojna to wyraz najwyższej kultury (por. tamże). Moltke junior uważał z kolei, że bez wojny świat pogrąży się w chaosie, stagnacji i materializmie (por. tamże, s. 43). Nawet Émile Zola uważał, iż rozwijają się tylko narody wojownicze; kto zatem się rozbraja – umiera (por. tamże, s. 53). Podobne idee głosi Naphta (por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 500).

[100] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 308. Motyw wojny jako zbliżania się do Boga często pojawiał się w ówczesnej literaturze niemieckiej (por. O r ł o w s k i, *Pierwsza wojna światowa w literaturze niemieckiej lat 1919-1939*, s. 383, przyp. 57).

[101] Por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 53. Zdaniem Manna, dzięki aktom heroizmu, wojna czyni ze zwykłego groszoroba – człowieka szlachetnego (por. tamże).

[102] W rzeczywistości to Niemcy wypowiedziały wojnę Francji, oskarżając ją o agresję (por. tamże, s. 39n.).

grożonej przez państwa zachodnie[103], które chcą narzucić światu demokrację wraz z towarzyszącym jej materializmem, postępem technicznym i duchowym ubóstwem[104]. Narodowi niemieckiemu wartości te są obce, w przeciwieństwie bowiem do innych nacji składa się on z wyjątkowych, niepowtarzalnych i genialnych jednostek; nie jest zatem masą podobną do Francuzów czy Anglików[105]. Będąc niewinną ofiarą agresji, Niemcy zmuszone były podjąć wojnę w obronie ludzkości i humanizmu[106]. „Przyczyny wojny – zdaniem Manna – leżą głębiej niż konflikt interesów gospodarczych i walka o pozycję mocarstwa światowego. Wynikają ze zderzenia dwóch różnych światopoglądów: zachodniego, w którym dominuje polityka, zbiorowość, wartości materialne, i niemieckiego, w którym najważniejsza jest jednostka i duchowy wymiar jej

[103] Por. T. M a n n, *Poglądy człowieka antypolitycznego. Mieszczaństkość* [Fragment książki Thomasa Manna *Betrachtungen eines Unpolitischen*], przeł. E. Rzanna, „Kronos", 2011, nr 2 (17), s. 90. Inaczej sprawę widział Heinrich Class, szef Związku Wszechniemieckiego, pisząc o konieczności ekspansji Niemiec: „Nasza przyszłość zostanie zabezpieczona, gdy zwyciężymy nie tylko w Europie, ale gdziekolwiek to będzie możliwe za oceanem. Rozszerzenie stanu posiadania jest bowiem podstawą naszego narodu" (cyt. za: C h w a l b a, dz. cyt., s. 51, tłum. fragm. – A. Chwalba). W okresie wojny ideologia ta przybrała na sile; warunkiem przetrwania Niemiec miała być aneksja Belgii, zasiedlenie wschodniej Europy i poszerzenie kolonii: „Na lekcjach [...] geografii [...] dowiesz się, że klucz do przyszłości Niemiec leży w Bagdadzie, ponieważ obecnie musimy sprowadzać z Persji naszą własną naftę" (A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 179).

[104] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 298, 301, 310. Według Manna to państwa zachodnie chcą Niemcom narzucić obcy pogląd na świat, podczas gdy przeznaczeniem Niemiec jest rozwijanie Europy (por. tamże, s. 310, 314).

[105] Por. tamże, s. 306. Z tego powodu Mann uważał, że państwa zachodnie chcą Niemcy osaczyć i zniszczyć. „Henryk był [...] nastawiony prozachodnio, a mój mąż, chociaż do wybuchu wojny daleki od nacjonalizmu, pod wpływem wojny zmienił [...] swoje dotychczasowe stanowisko i przez pewien czas wierzył w legendy o zmowie innych państw, o osaczeniu Niemiec, o ich upadku i zgubie". K. M a n n, *Moje nienapisane wspomnienia*, tłum. E. Bielicka, red. E. Plessen, M. Mann, Czytelnik, Warszawa 2007, s. 34. Był to pogląd dość powszechny, od roku 1871 Niemcy powtarzały, że są okrążone, co usprawiedliwia wszczęcie wojny obronnej (por. K.H. J a n s s e n, *...A jutro cały świat*, tłum. D. Borkowska, w: *Po upadku Trzeciej Rzeszy. Niemieccy intelektualiści a tradycja narodowa*, wybór J.W. Borejsza, S.H. Kaszyński, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 394). Z tego powodu wojna toczona przez Niemcy chroni ich narodową substancję (por. M a n n, *Poglądy człowieka antypolitycznego. Mieszczaństkość*, s. 90).

[106] Por. T. M a n n, List do Aleksandra Eliasberga, Monachium, 14 listopada 1914 roku, w: tenże, *Listy 1889-1936*, s. 160. Niemiecki militaryzm jest formą wzniosłej i szlachetnej moralności (por. K ę p a, dz. cyt., s. 317). Nienawiść Manna do państw ententy była stałym elementem jego światopoglądu okresu pierwszej wojny, potęgując się po jej zakończeniu, z powodu obwiniania Niemiec o wybuch konfliktu (por. N a g a n o w s k i, *„Conocne rozmowy z samym sobą". O „Dziennikach" Tomasza Manna*, s. 93n.). W sierpniu 1915 roku, w artykule *Gedanken im Kriege*, Mann pisał o moralnych cierpieniach Niemców, będących obiektem niezasłużonej nienawiści narodów Europy (por. K ę p a, dz. cyt., s. 319). Nacjonalizm Manna kulminował w przyjęciu podstawowych założeń volkizmu, zgodnie z którymi Niemcy (pojmowane bardziej kulturowo niż etnicznie) są narodem wybranym, mającym obowiązek stworzenia nowej wersji chrześcijaństwa a także odrodzenia germańskich wierzeń, dzięki którym zyskają dominację w Europie (por. tamże, s. 321).

istnienia”[107]. Ponieważ jednak każda wojna jest okazją do samowiedzy i heroicznej ofiary[108], jej wybuch należy uznać za szczęśliwe zrządzenie losu[109], dzięki któremu Niemcy mogą potwierdzić swą wyjątkowość, uwalniając się wreszcie z krępującej je cywilizacji zachodniej. Mann nie ma zatem wątpliwości: „Teleologiczną funkcję wojny określić można ogólnie jako ochronę, utrzymanie i wzmocnienie cech narodowych. Wojna jest potężnym narzędziem zapobiegania rozpadowi kultury narodowej, spowodowanemu racjonalizmem”[110]. Dodaje, że jego „udział w niej nie ma nic wspólnego z panowaniem nad światem i dominacją gospodarczą, lecz jest niczym innym, jak udziałem w żarliwym procesie samopoznania, samookreślenia i samoutwierdzenia, do czego kulturę niemiecką zmusił olbrzymi napór duchowy, zewnętrzna agresja”[111]. Należy jedynie ufać, że niemiecka dusza wyjdzie z wojny odrodzona. „Jak się to wszystko skończy! Troska i ciekawość są olbrzymie. Ale jest to przecież ciekawość radosna. Czuje się, że po tym głębokim, potężnym wstrząsie nastąpi wielka o d n o w a i że dusza niemiecka wyjdzie z tego silniejsza, dumniejsza, wolniejsza i szczęśliwsza. Oby tak się stało!”[112] – pisze.

Z racji słuszności wojennych celów Mann uważał zwycięstwo Niemiec za konieczność historyczną: „Dlaczego zwycięstwo Niemiec jest oczywiste? Ponieważ historia nie jest po to, by ignorancję i błędy wieńczyć zwycięstwem”[113]. Zarazem jednak, obawiając się ciążącego nad Niemcami fatum, pisarz dopuszczał możliwość porażki[114]. Ponieważ zaś warunkiem triumfu jest

---

[107] K ę p a, dz. cyt., s. 295.

[108] Por. M a n n, *Poglądy człowieka antypolitycznego. Mieszczaństwo*, s. 90.

[109] Por. H. K u r z k e, *Tomasz Mann. Życie jako dzieło sztuki*, tłum. E. Kowynia, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa 2005, s. 230.

[110] T. M a n n, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Kommentar von Hermann Kurzke, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2001, s. 134. Cyt. za: Kępa, dz. cyt., s. 308, tłum. fragm. – J. Kępa.

[111] Tamże. Cyt. za: Kępa, dz. cyt., s. 308, tłum. fragm. – J. Kępa.

[112] T. M a n n, List do Richarda Dehmela, Monachium, 14 grudnia 1914 roku, w: tenże, *Listy 1889-1936*, s.161n. Mann sądził, że wojna rozwiąże problemy narodowe w Europie (por. W y d m u c h, dz. cyt., s. 113).

[113] Cyt. za: A. R o g a l s k i, *Most nad przepaścią. O Tomaszu Mannie*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1968, s. 347, tłum. fragm. – A. Rogalski. W okresie drugiej wojny światowej Mann równie silnie wierzył w nieuchronność klęski Niemiec (por. M a n n, *Niemieccy słuchacze! Przemówienia radiowe z lat 1940-1945*, s. 56, 90n.).

[114] Por. M a n n, List do Ernsta Bertrama, 25 listopada 1916, w: tenże, *Listy 1889-1936*, s. 183. „Nasze zwycięstwo zda się nie ulegać wątpliwości jako konsekwencja historii, ale drogi i losy Niemiec różnią się od wszystkich innych – m o ż e raz jeszcze zdarzyć się straszliwe nieszczęście, chociaż chwilowo nie zanosi się na to”. T e n ż e, List do Filipa Witkopa z 11 listopada 1914 roku, s. 159. Zwycięstwo państw zachodnich byłoby cywilizacyjną klęską, oznaczając triumf demokracji, czyli przeciętności: „Rezultatem zwycięstwa ententy – sądził Mann – będzie Europa trywialna, zepsuta, rozkrzyczana, Europa interesów, płytkich przyjemności i rozrywek, przypominająca paryską kokotę” (K ę p a, dz. cyt., s. 311). Na początku wojny myśl dopuszczająca możliwość porażki uchodziła w Niemczech za zdradę i podlegała cenzurze (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 228).

pełna mobilizacja wszystkich warstw narodu (w tym intelektualistów[115]), Mann oddał swe pióro na użytek wojennej propagandy, co sprowokowało polemikę Romaina Rollanda sformułowaną w tekście *Au-dessus de la mêlée*[116]. Francuski pisarz wzywał twórców niemieckich do wypowiedzenia posłuszeństwa cesarzowi[117], co przyczyniłoby się do zakończenia konfliktu[118]. Pomysł ten nie przyniósł sukcesu, w okresie pierwszej wojny bowiem społeczeństwa ufały rządzącym, gotowe ginąć za nich na froncie; każdy zresztą naród wierzył, że prowadzi wojnę obronną[119].

Bardziej bolesne dla Tomasza Manna było zerwanie z bratem Henrykiem, potępiającym niemiecką agresję na Francję; Tomasz uznał go za zdrajcę, który dąży do zniszczenia Niemiec, przenosząc na ich grunt francuską rewolucję[120]. Już 7 sierpnia 1914 roku informował Henryka, że z powodu utrudnień komunikacyjnych nie będzie świadkiem na jego ślubie[121]. Wprawdzie uznał wojnę za nieszczęście mogące doprowadzić go do materialnej ruiny[122], to jednak nie miał wątpliwości, że ważniejszy jest duchowy przewrót, który wojna przyniesie narodowi[123]. Z tego powodu popierał działania władz, wierząc, że uda się pokonać najbardziej policyjne państwo świata[124]. W kolejnych listach, odpowiadając na zarzuty Henryka, Tomasz gloryfikował wojnę jako narodową, sprawiedliwą i świętą[125]. Definitywne zerwanie między braćmi nastąpiło jesienią 1914 roku w mieszkaniu ich znajomych; odtąd drukowali swoje teksty w różnych pismach, a ich spór stał się publiczny[126]. Tomasz szczególnie dotkliwie zareagował na artykuł Henryka o Zoli jako pisarzu, który sprzeciwił się Napoleonowi III. Tekst był formą krytyki cesarstwa niemieckiego, Tomasz

---

[115] Artyści powinni stać się żołnierzami, walczącymi za naród (por. K ę p a, dz. cyt., s. 317). Mann pojmował naród metafizycznie (jako uosobienie wartości powszechnych), nie zaś etnicznie. Z tego powodu uważał, że wojna narodowa jest wojną kulturową, a nawet religijną, ponieważ religia scala organizm polityczny (por. tamże, s. 307).

[116] Zob. R. R o l l a n d, *Au-dessus de la mêlée*, Librairie Ollendorff, Paris 1923.

[117] Por. W y d m u c h, dz. cyt., s. 115.

[118] Tekst Rollanda wywołał burzę w Europie, prowokując wiele polemik (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 230). Mann złagodził swoje negatywne opinie na jego temat w *Betrachtungen eines Unpolitischen* w wydaniu z roku 1921 (por. K u r z k e, dz. cyt., s. 352).

[119] Por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 216n.

[120] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 302.

[121] Por. T. M a n n, List do Henryka Manna, Bad Tölz, 7 sierpnia 1914 roku, w: tenże, *Listy 1889-1936*, s. 156.

[122] Por. tamże, s. 157.

[123] „Czy nie powinniśmy być wdzięczni za tę nieoczekiwaną możliwość przeżycia tak wielkich rzeczy?". Tamże.

[124] Por. tamże.

[125] Por. T. M a n n, List do Henryka Manna, Monachium, 18 września 1914 roku, w: tenże, *Listy 1889-1936*, s. 158.

[126] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 316.

jednak uznał go za atak na własny patriotyzm[127]. W powojennej korespondencji obrzydliwością nazywał poparcie Henryka dla Francji i Anglii, chwaląc jednocześnie własny nacjonalizm jako jedyną postawę godną Niemca[128]. Wprawdzie sam nie został zmobilizowany, to jednak pełnił rolę apostoła wojny, jak określił go Richard Dehmel[129]; Mann chciał zresztą wierzyć, że lepiej przysłuży się sprawie Niemiec jako pisarz niż jako żołnierz[130]. Chwalony przez przebywającego na froncie Dehmela za teksty wojenne[131], uzasadniał dziejową rolę Niemiec jako jedynego państwa zdolnego uratować świat. W tekście *Fryderyk i wielka koalicja*[132] snuł analogię między sytuacją Prus w roku 1756 a Niemcami z roku 1914[133]. Usprawiedliwiając napaść Prus na neutralną Saksonię w czasie wojny siedmioletniej jako jedyny sposób realizacji słusznych celów, Mann uzasadniał w istocie zajęcie przez armię niemiecką Belgii i Luksemburga[134]; według pisarza bowiem neutralność obu państw była pozorna, wobec czego agresję Niemiec należało uznać za formę obrony koniecznej[135]. Mann usprawiedliwiał też zatopienie pasażerskiego statku Lusitania, chwaląc niemieckie operacje podwodne[136].

Jako wojenny propagandysta pisarz aspirował do roli duchowego przywódcy młodzieży niemieckiej ginącej w okopach. W tekście *Gute Feldpost*[137]

---

[127] Por. tamże, s. 296, 319n.

[128] Por. T. M a n n, List do Henryka Manna, Monachium, 3 stycznia 1919 roku, w: tenże, *Listy 1889-1936*, s. 210n.

[129] Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 231n.

[130] Por. M a n n, List do Richarda Dehmela z 14 grudnia 1914 roku, s. 161.

[131] Por. t e n ż e, List do Henryka Manna z 3 stycznia 1919 roku, s. 212. Richard Dehmel był jednym z najbardziej prowojennie nastawionych pisarzy (por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 22). Ów dawny socjalista, jeszcze w roku 1912 publicznie występujący razem z belgijskim poetą Emilem Verhaerenem, w okresie wojny podpisywał listy jako „podporucznik Dehmel", uznając słuszność inwazji Niemiec na Belgię (por. S. Z w e i g, dz. cyt., s. 198, 233).

[132] Zob. T. M a n n, *Fryderyk i Wielka Koalicja*, w: Mann, *Moje czasy. Eseje*, s. 71-126; t e n ż e, *Friedrich und die große Koalition*, S. Fischer, Berlin 1915.

[133] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 318.

[134] Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 235n. Wyrazem poparcia dla niemieckiej armii była zgoda Manna na wystawienie *Florencji* w podbitej Belgii. Zajęcie Belgii popierał też Gerhard Hauptmann (por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 29), usprawiedliwiając nawet zniszczenie Louvain (por. R o g a l s k i, *Tomasz Mann. Dzieje rozwoju osobowości twórczej*, s. 103).

[135] Por. K ę p a, dz. cyt., s. 318. Pomijam kwestię win Belgii jako państwa kolonialnego; okupowane wszak przez nią Kongo było jednym z najbardziej bestialsko traktowanych terenów afrykańskich. Armia niemiecka nie miała jednak na celu ratowania kongijskich niewolników.

[136] Por. tamże, s. 309. Bohaterowie Dos Passosa nie mieli wątpliwości, że działania Niemiec wobec Belgii były barbarzyństwem; z tego powodu żołnierze amerykańscy postanowili nie brać jeńców, tylko ich mordować (por. D o s P a s s o s, *Trzej żołnierze*, s. 187). Społeczeństwo niemieckie popierało zajęcie Belgii, uważając, że kraj powinien zostać wcielony do Rzeszy (por. A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 33). W Brukseli Niemcy rozstrzelali angielską pielęgniarkę Edytę Cavell, która pomagała w ucieczce rannym jeńcom brytyjskim (por. tamże, s. 214-216).

[137] Zob. T. M a n n, *Gute Feldpost*, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2009.

z października 1914 roku chwalił się listami otrzymanymi z frontu od walczących żołnierzy, którzy wyznawali, że nowela *Śmierć w Wenecji* nigdy nie była im tak bliska, jak wówczas[138]. W artykule tym, napisanym tuż po zwolnieniu ze służby wojskowej[139], pisarz przekonywał, że duch jest najbliższy życiu właśnie na wojnie[140]; równocześnie jednak wyrażał poczucie winy w związku z tym, że sam pobytu na froncie uniknął[141]. Nad wewnętrznymi rozterkami przeważa jednak duma Manna jako wychowawcy młodzieży, inspirującego do heroizmu. Nauczycielem młodych był też Gustav von Aschenbach, stawiający czytelnikom wysokie wymagania moralne[142]; niewykluczone zatem, że żołnierzy fascynowała właśnie surowa etyka, polegająca na rygorystycznym spełnianiu obowiązku[143]. Mann mógł też postrzegać żołnierzy jako młodzieńców należących do pokolenia Tadzia, w którym Aschenbach zakochał się w czasie pobytu w Wenecji[144], widząc w chłopcu swego duchowego ucznia w sensie platońskim[145], który jednak – z racji słabej kondycji fizycznej – nie pożyje długo[146]. Z perspektywy późniejszej wojny słowa te oznaczały nie tylko chorowity wygląd Tadzia, lecz także okopy, w których mógł zginąć. Mimo to Mann był dumnym wychowawcą, skłaniającym młodych ludzi do złożenia siebie w ofierze na ołtarzu ojczyzny. Równocześnie jednak nie czuł się współodpowiedzialny za śmierć żołnierzy, dla których jego słowa stanowiły moralny drogowskaz;

[138] Por. H. K u r z k e, dz. cyt., s. 228n. Żaden z listów otrzymanych przez Manna z frontu się nie zachował (por. tamże, s. 229). Nie ma jednak wątpliwości, że niemieccy żołnierze pisywali pełne entuzjazmu listy z frontu – wydano je w roku 1928 w tomie *Kriegsbriefe gefallener Studenten* (zob. *Kriegsbriefe gefallener Studenten*, red. P. Witkop, Georg Müller Verlag, München 1928; por. H. O r ł o w s k i, dz. cyt., s. 369, przyp. 12). Joseph Roth napisał w 1937 roku list do Hermanna Hessego, w którym wyznał, że w okopach odkrył wielkość jego twórczości (por. K o p r o w s k i, dz. cyt., s. 102n.). Znając negatywną postawę obu pisarzy wobec wojny, należy przyjąć, że powodem zachwytu Rotha był intelektualizm i pacyfizm Hessego.

[139] Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 230.

[140] Por. tamże, s. 229. W okresie drugiej wojny światowej kolejne mobilizacje uważał jednak za barbarzyństwo: „Bez skrupułów składa się w ofierze molochowi wojny waszą męską młodzież, po osiemnasto-, szesnastolatków, setkami tysięcy, milionami – nie ma w Niemczech domu, gdzie by nie opłakiwano męża, syna albo brata" (M a n n, *Niemieccy słuchacze! Przemówienia radiowe z lat 1940-1945*, s. 57).

[141] Dwukrotnie zwolniony ze służby wojskowej z powodów zdrowotnych, Mann obawiał się, że zostanie zmobilizowany, jeśli wojna potrwa dłużej (por. K u r z k e, dz. cyt., s. 231-234).

[142] Por. M a n n, *Śmierć w Wenecji*, s. 143n.

[143] Por. tamże, s. 229.

[144] Chłopcem tym był jedenastoletni Władysław Moes (1900-1986) (zob. G. A d a i r, *The Real Tadzio: Thomas Mann's „Death in Venice" and the Boy Who Inspired It*, Carroll & Graf Publishers, New York 2003).

[145] Aschenbach nazwał Tadzia Fajdrosem, a Jasia Kritobulosem (por. M a n n, *Śmierć w Wenecji*, s. 158, 186).

[146] Por. tamże, s. 159.

jako entuzjasta wojny i krytyk traktatu wersalskiego[147], nie dostrzegał zła, które podsycał. Zajmując postawę agitatora, sam niewiele ryzykował, wojna była wszak dla niego jedynie przygodą intelektualną; wprawdzie porzucił pracę nad *Czarodziejską górą*, pisząc *Betrachtungen eines Unpolitischen*, to jednak nie doświadczył losu ofiar[148]. Sądził zresztą, że obecność na froncie nie zmieniłaby jego zapatrywań. „Gdyby wojna oddziaływała na mnie jako bezpośrednia rzeczywistość, czyż nie pozostawałbym jednak mimo wszystko trochę nieufny wobec ruiny, jaką napełniałaby moje serce bezgraniczna litość i strach przed własną śmiercią? Czyż nie uświadomiłbym sobie, że liczone w dziesiątkach tysięcy pomnażanie śmierci tak naprawdę nie opuszcza granic jednostkowej indywidualności, że każdy umiera śmiercią własną, a nie innych? Śmierć nie staje się straszniejsza przez to, że widzimy ją zwielokrotnioną. «Człowieczeństwo» nie zapobiega temu, że wszyscy na gorycz śmierci jesteśmy skazani. Śmierć w łóżku bywa równie odrażająca, jak śmierć na polu walki. Każde serce jest zdolne do przyjęcia ograniczonej porcji grozy, później popada się albo w tępotę, albo w ekstazę, albo osiąga się jeszcze inny stan, niedostępny pojęciu ludzi niedoświadczonych, mianowicie w o l n o ś ć, religijną wolność i radość, wyzwolenie z więzów życia, więzów strachu i nadziei, co z całą pewnością jest przeciwieństwem duchowego poniżenia i pokonaniem samej śmierci”[149] – pisał.

Opublikowana w 1924 roku powieść nie wyraża entuzjazmu, lecz próbę zrozumienia przyczyn śmiertelnego tańca, który porwał Castorpa[150]. Atakujący

[147] Pisarz uznał traktat za bezprawie i gwałt na Niemcach, państwa ententy zaś za „zgraję zwycięzców”; za skuteczną przeciwwagę dla nich uważał komunizm (por. N a g a n o w s k i, *„Conocne rozmowy z samym sobą”. O „Dziennikach” Tomasza Manna*, s. 94). W okresie drugiej wojny światowej uważał jednak, że Niemcy pochopnie i ze szkodą dla siebie odrzuciły pokojowy plan prezydenta Wilsona (por. M a n n, *Niemieccy słuchacze! Przemówienia radiowe z lat 1940-1945*, s. 84n.). Traktat wersalski znienawidzony został przez większość Niemców, winił ich bowiem za wywołanie wojny (por. E.M. R a e d e r, *Moje życie*, tłum. A. Pogorzelski, Fundacja historia.pl, Gdańsk 2020, s. 241).

[148] Postawę widza Mann przyjmował również w okresie późniejszym. Walki o monachijski dworzec w okresie rewolucyjnych zamieszek denerwowały go dlatego, że były hałaśliwe i utrudniały mu skupienie podczas pisania (por. N a g a n o w s k i, *„Conocne rozmowy z samym sobą”. O „Dziennikach” Tomasza Manna*, s. 97).

[149] T. M a n n, *Betrachungen eines Unpolitischen*, 2001, s. 465, cyt. za: Kępa, dz. cyt., s. 309 – tłum. fragm. J. Kępa. Przepaść między wojną a pokojem opisał Józef Wittlin na przykładzie Lublina: „Taki spokój, taka łagodność ogarnia mnie na tych cichych i czystych ulicach, że trudno mi uwierzyć, iż właśnie tutaj, opodal, w gmachu gimnazjum państwowego, gnieździł się w latach 1914-1918 austriacko-węgierski mózg wojny, AOK, Naczelna Komenda Armii. Stąd z tego zaciszne go ustronia, poprzez bujną zieleń i wonne kwiaty, szły na wszystkie fronty rozkazy, podług których setki tysięcy żywych ludzi przemieniało się w trupy” (J. W i t t l i n, *Sjesta w obcym mieście*, w: tenże, *Orfeusz w piekle XX wieku*, s. 267, cyt. za: Szczepan, dz. cyt., s. 423).

[150] W okresie pierwszej wojny światowej Mann bronił modelu państwa pruskiego, po jej zakończeniu zaś stał się rzecznikiem republiki weimarskiej i burżuazyjnej demokracji, krytykując pruskie dziedzictwo Niemiec (por. P. E g r i, *„Czarodziejska góra” – „Ulisses”*, tłum. M. Boduszyńska-Bo-

pozycje wroga Hans to nie obrońca kultury, lecz oszukany młodzieniec, którego ofiara niczemu nie służy[151]. Współczujący ton narracji[152] sugeruje, że Mann w końcu odkrył, czym okazała się wojna dla młodych ludzi, których zagrzewał do walki propagandowymi frazesami o humanizmie i niemieckości.

HANS CASTORP I WOJNA

Bohater *Czarodziejskiej góry* to młodzieniec o przeciętnych zdolnościach intelektualnych, który ochotniczo udał się na front. Nie przypomina zatem Jakuba Thibault, marzącego o powstrzymaniu wojny przez uświadomienie żołnierzom, że zostali oszukani przez rządzących[153]. Castorp nie jest też podobny do nastolatków opisywanych przez Remarque'a, gremialnie zaciągających się do wojska, aby bronić ojczyzny; z racji wieku bowiem nie był już przedmiotem szkolnej propagandy, chociaż w sanatorium przysłuchiwał się dysputom, zakończonym samobójstwem Naphty w absurdalnym pojedynku. Przez siedem lat chętnie odgrywał rolę chorego; wprawdzie nie był hipochondrykiem, to jednak wykrycie zmian w płucach odczuł jako nobilitację, zrównywało go to bowiem z innymi pensjonariuszami. Dzięki sanatorium uniknął losu mieszczanina, zatroskanego o firmę i dom; z mistycznej atmosfery wyrwała go dopiero wojna. Powstaje pytanie, co skłoniło Castorpa do pójścia na front i czym okazały się wojenne okopy.

OKOPY JAKO PUNKT OBSERWACYJNY

Jednym z fundamentalnych problemów filozoficznych jest kwestia właściwego punktu obserwacji świata, gwarantującego poznanie prawdy. Ma ona charakter etyczny, wiążąc się z koniecznością spełnienia wymogu epistemicznej sprawiedliwości, szczególnie ważnego w kwestiach drażliwych[154]. Przystępując wszak do opisu wojny, należy rozstrzygnąć, czy ważniejsza jest perspektywa polityków, decydujących o jej wybuchu, czy generałów, opra-

---

rowikowa, w: *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*, wybór A. Rogalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 142).

[151] Podobnie oszukani przez polityków czuli się żołnierze po drugiej stronie frontu; na polu walki odkryli, że masowa rzeź nikomu nie przyniesie korzyści (por. D o s P a s s o s, *Trzej żołnierze*, s. 226, 236, 278, 472).

[152] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 535n.

[153] Por. R. M a r t i n d u G a r d, *Rodzina Thibault*, t. 4, *Lato 1914 (II)*, tłum. K. Pruszyński, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 161-165.

[154] Zob. M. F r i c k e r, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford 2009.

cowujących strategię jej prowadzenia; możliwe też, że należy opisywać ją z perspektywy żołnierzy bądź ludności cywilnej. W świetle finału *Czarodziejskiej góry* najlepszym punktem widzenia dysponuje żołnierz na pierwszej linii frontu; w ostatniej scenie widzimy Castorpa atakującego wrogów ze świadomością, że może zginąć. Podobną perspektywę przyjmowali wymienieni już pisarze, jak Barbusse, Remarque czy Arnold Zweig, ukazujący codzienność okopów. Zdaniem José Ortegi y Gasseta obraz ten jest fałszywy, utrudnia bowiem zrozumienie moralnego, politycznego i dziejowego sensu wojny[155]. Okopów nie należy absolutyzować, kto zatem ogranicza do nich konflikt zbrojny, dopuszcza się cynicznego kłamstwa[156]. Pacyfistyczna proza nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, za miarę prawdy uznając umysł tępego chłopca, ubranego w mundur i niezdolnego pojąć wydarzeń, w których uczestniczy[157]. Obraz wojny kreowany przez zalęknionych żołnierzy na froncie nie pozwala bowiem uchwycić całości zjawiska[158]. „Tylko oko zdolne ogarnąć wzrokiem całość krętych rowów, w których jak mrówki żyli walczący, mogłoby nam dać możliwie bliski opis wojny"[159]. W analizie należy pohamować odruchy serca, starając się dostrzec dziejowy sens wojny, na który składają się decyzje polityczne, strategie militarne czy patriotyczno-bohaterska retoryka, powodująca, że młodzi ludzie chcą walczyć[160].

Końcową scenę *Czarodziejskiej góry* można uznać za podważenie argumentacji Ortegi, narrator przekonuje bowiem, że tylko okopy ukazują grozę, okrucieństwo i absurd wojny, których nie przysłoni żadna słowna maskarada. Głos Manna jest szczególnie ważny, ponieważ w powieści porzucił kulturową interpretację wojny, skupiając się na losie żołnierzy. Uczestniczący w militarnej akcji Castorp nie myśli wszak o misji dziejowej, której ma służyć, lecz o strachu, który sprawia, że na odgłos eksplozji pada niczym ranny lub zabity[161].

---

[155] Ortega poddaje krytyce powieści *Ogień* Henri Barbusse'a oraz *Żywoty męczenników 1914-1916* Georges'a Duhamela (zob. G. D u h a m e l, *Żywoty męczenników. La vie de martyrs. 1914-1916*, Towarzystwo Wydawnicze „Ignis", Toruń–Warszawa–Siedlce 1922), a także nowele Leonharda Franka (zob. L. F r a n k, *Człowiek jest dobry. Nowele*, tłum. M. Zucker, J. Kocieł, Książka, Warszawa 1923) (por. J. O r t e g a y G a s s e t, *Wprowadzenie do Don Juana*, w: tenże, *„Dehumanizacja sztuki" i inne eseje*, tłum. P. Niklewicz, wybór S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa 1980, s. 127, przyp. 5).

[156] Por. O r t e g a y G a s s e t, *Wprowadzenie do Don Juana*, s. 127n.

[157] „W ten sposób za decydujący w kwestii rzeczywistej wojny przyjmuje się punkt widzenia tępego chłopaka, oderwanego od swego kawałka ziemi i wciśniętego w jakiś kąt okopów". Tamże, s. 128.

[158] Por. tamże, s. 127n.

[159] Tamże, s. 128.

[160] Por. tamże.

[161] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 535.

Bohater powieści należy do pokolenia, które masowo ginęło na polach pierwszej wojny; zabrani z domów, szkół czy sanatoriów młodzieńcy zostali stłoczeni w okopach pod ostrzałem wroga. Pomimo swej przeciętności Hans nie jest tępym chłopcem, z którego szydził Ortega, lecz człowiekiem zdolnym trafnie ocenić rzeczywistość; podobnie bohaterowie Barbusse'a czy Remarque'a są inteligentnymi młodzieńcami, postawionymi wobec zadań, o których ich wychowawcy i ojcowie nie mieli pojęcia. Maszerujący na pozycje wroga Castorp śpiewa romantyczno-bojową pieśń, próbując zagłuszyć trawiący go lęk; przyzwyczajony w Berghofie do widoku śmierci, znalazł się w świecie, w którym głównym celem jest zabijanie. W okopach nie ma jednak miejsca na wyrafinowane konstrukcje intelektualne, człowiekiem kieruje bowiem biologiczny instynkt przetrwania; w ten sposób uczestniczący w kosmicznym tańcu śmierci Castorp potwierdza tezę Freuda, że wojna to eksplozja instynktu agresji, silniejszego niż eros[162]. Wprawdzie z pozoru los Hansa wpisuje się w homerycko-heglowską ideę, zgodnie z którą śmierć na polu chwały jest bardziej wzniosła od śmierci w łożu, to jednak Mann ironicznie podchodzi do mitu obywatela umierającego za ojczyznę. Powieść sugeruje, że śmierć chorych na gruźlicę w Berghofie miała większy sens niż śmierć żołnierzy na froncie; pierwsza była naturalnym kresem życia, którego dramatyzm może łagodzić medycyna, druga miała charakter masowy, dokonywała się w imię ideologicznych fikcji. W sanatorium chorzy umierali jako konkretne jednostki; nawet zatem jeśli ich śmierć nie miała znaczenia historycznego, to jednak rodziła wspólnotę osób skazanych na podobny los. Wprawdzie można ironizować na temat wizyt składanych przez Castorpa umierającym, to jednak była w jego zachowaniu solidarność z bezbronnymi, gdy tymczasem masowa śmierć na froncie traci ludzki wymiar, żołnierze depczą wszak ciała rannych i umarłych kolegów, nie zwracając na nie uwagi[163]. Zadania bojowe powodują, że śmierć staje się statystyką, ponieważ w każdą operację należy wkalkulować straty. Z perspektywy okopów zatem wojna jawi się jako masowa zagłada, chociaż wie o tym raczej Castorp, biorący udział w walce, niż narrator opisujący ją z zewnątrz[164].

---

[162] Zob. S. F r e u d, *Aktualne uwagi o wojnie i śmierci*, w: tenże, *Pisma społeczne*, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, oprac. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 25-49.

[163] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 535.

[164] „O wstydźmy się my, którzy będąc cieniami jesteśmy bezpieczni! Przerwijmy naszą opowieść!". Tamże, s. 536. Nawet duch opowieści, który pojawia się jako narrator (inspirator) tekstu literackiego w *Wybrańcu*, nie byłby obserwatorem kompetentnym. Niezależnie od tego, kto jest owym duchem opowieści (czy jest nim Heglowski duch dążący do wolności, Duch Święty, który stanowił natchnienie autorów biblijnych, kronikarz spisujący dzieje pod kątem ich moralnego sensu, czy też narrator tekstu literackiego kierujący się zasadami sztuki), nie uczestniczy on w opisywanych wydarzeniach. Tymczasem warunkiem zrozumienia wojny jest obecność na froncie.

Uprzywilejowanie pozycji żołnierzy w ocenie wojny ma sens nie tylko epistemologiczny, lecz również egzystencjalny; to przecież oni, nawet nie zdając sobie sprawy z dziejowego sensu wydarzeń, są ich głównymi aktorami, ryzykując życie. Z perspektywy okopów historiozoficzna ocena wojny okazuje się zatem fałszywa (a nawet nonsensowna); z tego powodu należy wsłuchać się raczej w śpiew zatrwożonego Castorpa niż w spekulacje Ortegi opisującego wojnę w kategoriach cywilizacyjnych. Różnica między jednostkowym doświadczeniem żołnierza na froncie a uniwersalnymi ideami filozofa okazuje się różnicą między rzeczywistością a fikcją. W gruncie rzeczy bowiem Ortega domaga się uczuciowego dystansu wobec wojny, analogicznego do dystansu estetycznego, wymaganego w kontemplacji dzieła sztuki: tak jak właściwa obserwacja dzieła malarskiego nie polega na wzruszaniu się sceną na nim przedstawioną (na przykład śmierci czy tortur), lecz na uchwyceniu gry światła, kolorów i kształtów[165], tak też w przypadku wojny należy raczej wierzyć temu, kto widzi w niej globalną rozgrywkę polityczno-militarną niż temu, kto współczuje rannym i poległym[166]. Taki obraz wojny jest jednak błędny, pomija wszak jej ofiary. Wprawdzie odcięci od informacji na temat ogólnej sytuacji i zalęknieni o swe życie żołnierze nie znają rozmiarów grozy, w której uczestniczą[167], to jednak racjonalizacja wojny polegająca na widzeniu w niej starcia idei jest kłamstwem. Potwierdza to także zmiana postawy autora *Czarodziejskiej góry* – początkowo epatujący czytelników hasłami o odrodzeniu narodu i kultury, Mann w końcu dostrzegł, że wojnę należy oceniać przez pryzmat okrucieństwa okopów i bezsensownej śmierci; prawdę wojny można zatem poznać jedynie z perspektywy walczących żołnierzy. Nawet bowiem jeśli każdy z nich trwoży się o zachowanie życia, to wspólnie tworzą podmiot zbiorowy doświadczający wojny w jej faktycznej grozie. Potwierdzeniem jest los bohatera powieści Virginii Woolf *Pani Dalloway*; po śmierci przyjaciela

---

[165] Zob. J. O r t e g a y G a s s e t, *Dehumanizacja sztuki*, w: tenże, *„Dehumanizacja sztuki" i inne eseje*, s. 278-322.

[166] Ten sposób myślenia charakterystyczny jest dla intelektualistów, którzy nigdy nie byli na froncie, pouczają jednak żołnierzy o sensie toczonej wojny. Przebywając na urlopie, bohater powieści Remarque'a nie jest w stanie wyjaśnić swojemu nauczycielowi, że wojna jest inna, niż się o niej zwykle myśli: „Dyrektor replikuje z poczuciem wyższości i dowodzi mi, że nie znam się na tym. – Pewnie, z punktu widzenia jednostki – powiada – ale tu chodzi o całokształt. I o tym nie możecie sądzić. Widzicie tylko wasz mały odcinek i przez to nie ogarniacie całej sytuacji. Spełniacie swoją powinność, owszem. Narażacie swoje życie, to warte najwyższej czci. Każdy z was powinien dostać Krzyż Żelazny, ale przede wszystkim trzeba przerwać nieprzyjacielski front we Flandrii i następnie zwinąć od góry" (R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 126n.).

[167] Żołnierze utrzymywani są w niewiedzy co do faktycznej sytuacji na froncie, wobec czego bohater powieści Dos Passosa może powiedzieć, że lepiej znał sytuację wojenną, zanim zaciągnął się do wojska (por. D o s P a s s o s, *Trzej żołnierze*, s. 95). Utrzymywanie walczących w niewiedzy jest celowe: „Żołnierza nie uprzedza się nigdy, co się z nim stanie; nakłada mu się na oczy opaskę, którą zdejmuje się dopiero w ostatniej chwili" (tamże, s. 262).

na froncie nie odczuwał żadnych emocji, mając pewność, że sam ocaleje. Po powrocie z frontu jednak uznawał siebie za zbrodniarza niezdolnego współczuć innym; w końcu popełnił samobójstwo[168].

Argumentację Ortegi należałoby odrzucić nawet wtedy, gdyby w okopach walczyli jedynie wieśniacy, których wrogość do wojny wynika z jej niszczycielskiej natury; życie rolnika polega bowiem na trosce o chleb, a nie na zabijaniu w imię obłędnych idei. Jak pokazywał Remarque, żołnierze na froncie myślą raczej o żniwach niż o zabijaniu[169]. Podobne obrazy kreślił Roth, nawet von Trotta porzucił bowiem armię po to, żeby wrócić do wiejskiego trybu życia przodków; od żniw odrywa go jednak powszechna mobilizacja. Odkąd znalazł się na froncie, z bólem patrzy na łany zboża niszczone przez maszerujące wojska[170]. Trudno się zatem dziwić, że pogardzani przez Ortegę wieśniacy nie widzą w wojnie wyższych wartości; znaleźli się na froncie tylko dlatego, że zmobilizowano ich lub zwiedziono nacjonalistyczną propagandą, zatruwającą umysły. Wbrew Ortedze zatem to właśnie pacyfistyczna proza okazała się przeciwwagą dla fikcyjnego ethosu bohaterstwa; ochotnicy jednak dopiero w okopach dostrzegli, że zostali oszukani.

Zakończenie powieści Manna potwierdza, że to nie polityczne strategie decydują o wojennym sukcesie, lecz heroizm żołnierzy. Wojna rozstrzyga się w okopach, ponieważ nawet najlepsze plany operacyjne nie mają znaczenia bez ludzi gotowych zginąć w trakcie ich realizacji; ewentualny bunt żołnierzy sprawi wszak, że wojnę przegrają także generałowie i politycy. Główną słabością młodych ludzi rzuconych na front jest zatem to, że nie zdają sobie sprawy z posiadanej władzy. Z tego punktu widzenia akcja Jakuba Thibault nie była absurdalna, gdyby bowiem żołnierze po obu stronach frontu odmówili zabijania, wojny nie dałoby się kontynuować. Równie utopijną scenę nakreślił André Malraux w powieści *Łazarz*[171]: po użyciu gazów bojowych przez armię niemiecką żołnierze w odruchu braterstwa zaczęli ratować wrogów. Przykład ten wskazuje, że wynik wojny zależy nie tylko od posiadanej broni, lecz także od postawy żołnierzy. Powstaje zatem pytanie, skąd bierze się bohaterstwo młodych ludzi gotowych pójść na front, i jest ono szczególnie intrygujące w przypadku Castorpa – wtajemniczonego w Berghofie w misterium choroby i śmierci, wrogo usposobionego do wojska i podzielającego pacyfizm Settembriniego.

---

[168] Por. W o o l f, dz. cyt., s. 108n., 120, 177.

[169] Detering marzy o żniwach, martwiąc się o żonę, której zarekwirowano konie, utrudniając prace polowe (por. R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 65).

[170] Por. R o t h, *Marsz Radetzkiego*, s. 399, 407, 410, 417.

[171] Por. A. M a l r a u x, *Łazarz*, tłum. J. Rogoziński, PIW, Warszawa 1997, s. 25-47.

MOTYWACJE CASTORPA

Na pierwszy rzut oka decyzja bohatera powieści jest niezgodna z jego osobowością i dotychczasowym życiem, dalekim od fascynacji wojną i zabijaniem; pensjonariusz sanatorium przyzwyczaił się bowiem do błogiej bezczynności, wypełniając czas snuciem filozoficznych refleksji. W wysłaniu Castorpa na front można zatem upatrywać decyzję autora usiłującego zakończyć monumentalne dzieło, pierwotnie zamierzone jako opowiadanie. Gdyby jednak chodziło tylko o kwestie literackie, to Mann mógł uśmiercić Castorpa za pomocą postępującej gruźlicy; jeśli zatem kazał swemu bohaterowi zostać ochotnikiem wojennym, kierował się innymi racjami. Nie dociekając autorskich powodów takiego zakończenia powieści, spróbuję ustalić, jakie motywy skłoniły Hansa do wyjazdu na front.

Jednym z nich mógł być akt solidaryzacji ze zmarłym kuzynem, który wojny nie doczekał. Zdając sobie sprawę, jak ważna była dla Joachima wojskowa forma życia, Castorp mógł czuć się zobligowany do pójścia na front w jego zastępstwie. Joachim wszak przerwał leczenie, aby wrócić do koszar, co przyspieszyło jego śmierć. Wprawdzie (jak ironizuje narrator) Hans wierzył, że kuzyn zmarł jak bohater na wojnie, wobec czego został po żołniersku pochowany[172], to jednak dzielność Joachima polegała na tym, że nie poddał się chorobie, do końca walcząc o życie i powrót do koszar. Ponieważ jednak umarł w łóżku, nie zaznawszy wojennej sławy, Castorp mógł przywdziać mundur w poczuciu moralnego zobowiązania wobec zmarłego, zastępczo realizując marzenia Joachima.

Taka interpretacja decyzji Hansa nie jest słuszna już choćby dlatego, że nigdy nie uważał on postępowania kuzyna za właściwe, namawiając go raczej do kontynuacji leczenia. Castorp podzielał pogardę Behrensa dla zawodu żołnierskiego, polegającego na dyscyplinie i zabijaniu, w przeciwieństwie do medycyny, ratującej życie; lata spędzone w sanatorium raczej nie zmieniły jego poglądów na tyle, aby chciał udać się na front. Nawet Joachim nie był przecież typem militarysty, chociaż kochał dyscyplinę i mundur, kultywując raczej jednak ethos antycznego rycerza niż zawodowego snajpera[173]. Pełniejszą świadomość wykazywał Castorp, wiążąc los żołnierza ze śmiercią[174], wobec czego wzdragał się przed wojskiem. Nawet zresztą w przypadku Joachima mundur był bardziej formą zapomnienia o trawiącej go chorobie niż powodem do dumy. Pozbawiony sił witalnych, cenił tężyznę i męskość, kojarzone

[172] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 312.

[173] Żołnierze urodzeni w czasach pokoju, którzy zostali oficerami w manewrach pokojowych, nie zdają sobie sprawy z tego, że – wykonując swój zawód – mogą zginąć (por. R o t h, *Marsz Radetzky'ego*, s. 127).

[174] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 53.

z cnotami żołnierskimi; koszary uosabiały zatem w jego wyobrażeniach patos odwagi i honoru, nie zaś zabijanie. A skoro żaden z kuzynów nie był typem militarysty, to trudno przyjąć, że wojenny ochotnik Castorp (którego konstytucja fizyczna i psychiczna ma także rysy kobiece)[175] chciał realizować duchowy testament Joachima; bardziej wiarygodne jest, że uległ powszechnej euforii wojny[176].

Niewykluczone, że powodem pójścia przez Castorpa na front było jego mistyczne poczucie braterstwa z cierpiącymi, wyniesione z Berghofu; związane z wybuchem wojny powszechne zagrożenie mogło bowiem zrodzić w nim gotowość do ofiary[177]. Hans wierzył przecież, że śmierć nie może być główną treścią życia; przeciwnie, w imię miłości i troski o innych należy podjąć z nią walkę[178]. Idea ta objawiła się Castorpowi w czasie śnieżnej burzy[179], motywując go do poświęcenia się dla innych. Nawet pomijając ironię, z jaką narrator traktuje bohatera, nie można zaprzeczyć, że Hans był człowiekiem prawym, pragnącym nie tylko dochować wierności zmarłym, lecz także bronić żywych; skoro zaś nie było dla niego rzeczy niemożliwych, poszedł na front z taką samą wiarą w słuszność swojej decyzji, z jaką odwiedzał umierających w Berghofie[180]. Chociaż bowiem rozum godzi się na śmierć (o czym świadczy samobójstwo Naphty), to jednak miłość motywuje do sprzeciwu wobec niej[181]. Wskazuje to, że na końcowe pytanie narratora, czy z jego ofiary zrodzi się miłość, Hans mógłby odpowiedzieć pozytywnie.

Takie wyjaśnienie decyzji bohatera jest jednak kłopotliwe z uwagi na naturę wojny; jeśli zatem Castorp ufał, że jego ofiara będzie fundamentem lepszego świata, to uległ złudzeniu[182], wojna niczego bowiem nie buduje, lecz jedynie niszczy, topiąc szlachetne ideały w morzu krwi. W takim zaś razie, idąc na front, sprzymierzył się nie z siłami dobra i miłości, lecz śmierci i zła. Masowa rzeź nie może zrodzić dobrych owoców, nikt bowiem nie przywróci życia

---

[175] Motyw androgynizmu i niejednoznaczności płci w *Czarodziejskiej górze* przedstawiła Agnieszka K. Haas (zob. A.K. H a a s, *„Dawno już nieużywane i dlatego właśnie tak pociągające". Przedmioty (nie)codziennego użytku w „Czarodziejskiej górze" Tomasza Manna*, „Ethos" 33(2020) nr 3(131), s. 125-157).

[176] Podobnie jak inni żołnierze na froncie, Castorp pała żądzą zabijania (por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 535).

[177] Por. J. K ę p a, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, Wrocław 2008, s. 78.

[178] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 221.

[179] Por. tamże.

[180] W jakiejś mierze prawość Castorpa przypomina postawę Jakuba Thibault, obaj wszak chcą ocalić świat (por. Z. B i e ń k o w s k i, *Model człowieka*, w: tenże, *W skali wyobraźni. Szkice wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1983, s. 12).

[181] Por. K ę p a, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, s. 78.

[182] Por. tamże.

milionom poległych. Wprawdzie związek z Kławdią Chauchat dał Castorpowi przedsmak wieczności, to jednak nawet w osobistym wymiarze miłość i śmierć się ze sobą nie rymują[183], a jeszcze większy rozziew między nimi pojawia się w skali globalnej. Potwierdzeniem klęski miłości w zetknięciu ze śmiercią jest *Aida* Giuseppe Verdiego, której Castorp słuchał w urzeczeniu[184]. Tytułowa bohaterka opery idzie z ukochanym do lochu, wskazując na wzniosłość i piękno ponoszonej ofiary, Hans jednak patrzy na ten gest z perspektywy realnej, widząc głodową śmierć i cuchnący rozkład ciał[185]. Podobnie należy spojrzeć na wojenną ofiarę młodych żołnierzy: nawet motywowana poczuciem braterstwa, wojna oznacza masową rzeź. W takim jednak razie ofiara Castorpa nie buduje wspólnoty, lecz utwierdza rozłamy, a zamiast lepszego świata – przynosi zagładę.

Na motywacje Hansa można też spojrzeć z perspektywy partykularnej, widząc jego gotowość do śmierci za ojczyznę – znaczyłoby to, że bohater Manna uległ euforii nacjonalizmu. Skoro bowiem wróg zagraża naszym najświętszym wartościom, to walka z nim staje się moralnym nakazem, któremu posłuszny jest także Castorp, idąc do ataku z pieśnią na ustach[186].

Narodowe motywacje bohatera *Czarodziejskiej góry* są jednak równie mało prawdopodobne, jak militaryzm i miłość. Wprawdzie Hans nie wypierał się swej niemieckości, to jednak nie był również do niej nadmiernie przywiązany. Bliższa mu była, rozwijana przez Settembriniego idea ogólnoludzkiego humanizmu, z perspektywy której naród jest jedynie cząstką ogólnoludzkiej rodziny[187]. Jeśli zatem Castorp chociażby zetknął się z nacjonalistyczną propagandą, to był na nią odporny. Nie ma też wątpliwości, że wszczynanie wojny w imię obrony narodu grozi jego biologiczną zagładą, na froncie bowiem giną zwłaszcza ludzie młodzi. Problem ten rozumiał Jakub Thibault, próbując nakłonić żołnierzy do sprzeciwu wobec wojny leżącej w interesie polityków i fabrykantów broni, używających nacjonalistycznej propagandy jako narzędzia zniewolenia proletariatu. Klęska Jakuba, uznanego przez swych rodaków za szpiega i zdrajcę, świadczy o sile narodowych mitów, z których trudno się wyzwolić

[183] Por. tamże.

[184] Por. K u r z k e, dz. cyt., s. 584.

[185] Por. tamże.

[186] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 535n.

[187] Settembrini był z jednej strony kosmopolitą, z drugiej zaś nie ukrywał dumy z tego, że jest Włochem (por. tamże, s. 529); z kolei głosząc pacyfizm, właśnie w wojnie upatrywał szanse na zmianę struktur politycznych i społecznych (por. tamże, s. 530). W ówczesnej epoce pojęcie narodu odrzucali jedynie monarchiści typu von Trotty; jako poddani cesarza Austrii, nie rozumieli dążeń Czechów, Węgrów czy Polaków, uważając nacjonalizm za podobne zagrożenie dla świata, jak rewolucja czy postęp naukowo-techniczny (por. R o t h, *Marsz Radetzky'ego*, s. 219n.). W okresie drugiej wojny światowej Mann także postulował porzucenie nacjonalizmu jako warunek zjednoczenia świata (por. M a n n, *Niemieccy słuchacze! Przemówienia radiowe z lat 1940-1945*, s. 15).

nawet w okopach[188]. Wprawdzie dalsze wojenne losy Castorpa nie są znane, wobec czego nie wiemy, czy pobyt na froncie umocnił w nim niemieckość, czy ogólnoludzki humanizm, to jednak wiemy, że udając się ochotniczo na front, nie czuł się bardziej Niemcem niż wcześniej; nie przejawiał też niechęci do innych nacji, przedstawicieli których spotykał w Berghofie. Niezależnie jednak od motywacji Jakuba, który chciał wojnę zakończyć, i Castorpa, który na nią wyruszył, śmierć ich obu jawi się jako absurdalna. Wprawdzie bohater *Czarodziejskiej góry* nie umiera na naszych oczach, to jednak narrator nie daje mu wielkich szans na przeżycie; ani Jakub zatem, ani Hans niczego nie ocalą, każda śmierć na froncie jest bowiem bezsensowną zbrodnią. Nawet nie będąc niemieckim nacjonalistą, Castorp przywiązany był do wartości społecznych, takich jak chociażby honor. W okresie pierwszej wojny światowej wyjazd na front uważano za obowiązek każdego mężczyzny zdolnego nosić broń; kto zatem unikał wojska, musiał się liczyć ze społecznym potępieniem, wojnę postrzegano bowiem w kategoriach odwagi i honoru, co potwierdza publicystyka Manna[189]. W *Czarodziejskiej górze* sytuacja ulega zmianie[190]; wprawdzie nadal udział w wojnie jest uważany za obowiązek, wobec czego ci, którzy uniknęli munduru, czują się zawstydzeni[191], to jednak narrator wie, że w obliczu grozy okopów powinien milczeć. „To równina, to wojna. A my jesteśmy nieśmiałymi cieniami przy drodze, zawstydzeni tym, że jako cienie jesteśmy bezpieczni, ani więc nam w głowie samochwalstwo i blaga; przywiódł nas tu duch naszej opowieści, abyśmy jednemu z tych szarych, biegnących, padających, naprzód gnanych żołnierzy, którzy wychylają się z lasu, abyśmy spojrzeli w twarz jednemu z nich, który nam towarzyszy od tylu lat, grzesznikowi, którego głos słyszeliśmy tak często – abyśmy spojrzeli raz jeszcze w jego prostoduszną twarz, zanim stracimy go z oczu”[192].

Narrator nie ukrywa sympatii i podziwu dla Castorpa; wprawdzie przed wojną Hans unikał społecznych obowiązków, to jednak teraz podążył za głosem honoru. Cnota ta, łączona z prawdziwą męskością, obecna jest w europejskiej kulturze od czasów antycznych; każdy, kto ginie na wojnie, zasługuje na szacunek. Z tego powodu Mann ubolewał, że Niemcy muszą toczyć wojnę z ojczyzną Lwa Tołstoja; nie potępiał jednak rosyjskich żołnierzy, lecz dostrzegał tragizm sytuacji, w której znalazła się ludzkość[193]. Wizja wojny

[188] Por. M a r t i n d u G a r d, dz. cyt., s. 192-194, 210n.

[189] 21 października 1914 roku w liście do Hansa Hülsena pisał, że jedyne obecnie honorowe miejsce to okopy (por. K u r z k e, dz. cyt., s. 233).

[190] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 532.

[191] „O Scham unserer Schattensicherheit! Hinweg! Wir erzählen das nicht!”. T e n ż e, *Der Zauberberg: Roman*, s. 984. Por. t e n ż e, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 536.

[192] T e n ż e, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 532n.

[193] Por. t e n ż e, List do Aleksandra Eliasberga z 14 listopada 1914 roku, s. 160.

jako wyrazu tężyzny ducha mogła też imponować Castorpowi, zwłaszcza że wierzył on w honor jako ogólnoludzki ideał, wpajany mu przez sanatoryjnych mentorów. Wprawdzie nie mógł wiedzieć, co czeka go na froncie, to jednak swoją odwagą zawstydził tych, którzy na wojnę nie poszli; w jakiejś mierze można zatem uznać Castorpa za ofiarę mitu wielkich wartości, takich jak odwaga czy honor.

Również ta interpretacja decyzji bohatera *Czarodziejskiej góry* jest kłopotliwa, Hans bowiem był raczej odporny na presję społeczną i wymogi obyczaju. Świadczy o tym fakt, że nie uległ namowom wuja, aby porzucić sanatorium i zająć się firmą. Równie obce było mu poczucie żołnierskiego honoru, bardziej bowiem cenił wygodę życia niż dyscyplinę. Powodem była trzeźwość jego inżynierskiego umysłu, niechętnego wzniosłym hasłom, których treści nie pojmował; nawet debaty Naphty i Settembriniego oceniał krytycznie, uznając je za oderwane od rzeczywistości. O jego przenikliwości może też świadczyć fakt, że rozmówcy kazali mu milczeć i słuchać, obawiając się, że będzie obalał ich twierdzenia. Narrator tymczasem z sympatią prezentuje stanowisko Castorpa, który uważał, że sprawdzianem tez filozoficznych powinno być życie. Z tego punktu widzenia powieść Manna jest krytyką filozofii jako czystej spekulacji, przypominającej bardziej zabawę słowami niż poszukiwanie prawdy. Wprawdzie dyskutanci traktują swe wywody ze śmiertelną powagą (co potwierdza samobójstwo Naphty), nie dostrzegają jednak złożoności świata. Zagubieni w dialektyce oderwanych pojęć, żyją po to, by toczyć spory, których jedynym efektem jest odkrywanie kolejnych aporii. W oczach Castorpa debaty jego mentorów są nudnymi przedstawieniami teatralnymi przy pustej widowni; z perspektywy praktycznie myślącego inżyniera filozofia to zatem wzniosła (ale pozbawiona treści) retoryka[194]. Skoro jednak Castorp demaskował pozorną mądrość Naphty i Settembriniego, to tym bardziej trudno mu zarzucić uległość wobec mitów honoru czy odwagi, dla których miałby umierać.

Nie można też zapominać, że wyznawcami mitu żołnierskiego honoru są zwykle wojenni propagandyści, którzy sami nie noszą munduru; dopóki jednak człowiekowi nie grozi utrata życia w okopach, wojenna odwaga jest dla niego

[194] Nawet samobójstwo Peeperkorna zostało przez Manna opisane z ironią. Krytyczny stosunek do filozofii i filozofów jest też obecny w innych dziełach autora, chociażby w powieści *Wyznania hochsztaplera Felixa Krulla*, wykpiwającej erudytów wierzących, że znają się na wszystkim, operują bowiem fachowymi terminami. Mann podobnie ironizował na temat uczonych, którzy – w obliczu braku danych empirycznych – konstruują hipotezy, kamuflując brak wiedzy technicznym żargonem. W *Doktorze Faustusie* pisarz już nie szydzi z filozofii, lecz wskazuje na zagrożenia z niej płynące. Wprawdzie z pozoru każda idea jest moralnie obojętna, to jednak może być zgubna, gdy próbujemy wcielić ją w życie. Równie niebezpieczna jest sztuka, zwłaszcza muzyka, która – z racji swej demoniczności – zatruwa umysły całych narodów. Ratunku należy zatem poszukiwać w dawnych mitach, na co Mann wskazuje zarówno w tetralogii *Józef i jego bracia*, jak też w powieści *Wybraniec*; w utworach tych mity krwi i przemocy zastąpione zostały ideą humanizmu, miłości i pokoju.

pustym słowem. A zatem, jeśli nawet Castorp kierował się zasadą honoru, to jednak nie wiedział, czym jest front; od kiedy się zaś na nim znalazł, o honorze już nie myślał, o czym świadczy lęk, który owładnął go w czasie ataku na pozycje wroga.

Pojęcie żołnierskiego honoru ma też inny wymiar, związany z przestrzeganiem reguł, których nie wolno łamać; należy do nich godne traktowanie jeńców czy honorowe samobójstwo lub pojedynek, hańbę munduru może bowiem zmyć tylko krew[195]. Tymczasem w świetle działań podejmowanych w czasie pierwszej wojny światowej pojęcie honoru straciło sens; powodem był nie tylko atak na kraje neutralne, lecz przyczyniły się do tego także podstępne strategie walki, w tym użycie gazów bojowych czy drutów kolczastych, na które wpadali żołnierze, konając w mękach z rozprutymi ciałami. Nadrzędnym celem było wszak zabicie jak największej liczby wrogów. W tej sytuacji trudno oczekiwać przestrzegania reguł honoru; o skuteczności prowadzonej walki decydowały raczej okrucieństwo, zdolność do oszustwa i spryt.

Idea żołnierskiego honoru jest też kłopotliwa dlatego, że ma charakter bezwzględnej normy, której należy przestrzegać nawet za cenę utraty życia. W praktyce jednak okazuje się niesprawiedliwa i krzywdząca, zmuszając jednych ludzi do złożenia ofiary z siebie po to, żeby ocalić innych. Obowiązek obrony ojczyzny spada zwykle na młode pokolenie, któremu ojczyzna nic jeszcze nie dała, oczekując od niego jednak absolutnego poświęcenia. Rządzący nie mają wszak skrupułów w szafowaniu krwią poddanych, znajdując wsparcie w wychowawcach, gotowych wysyłać na rzeź powierzone sobie dzieci; działania takie są jednak oczywistym zaprzeczeniem honoru. Dopóki zatem ludzie będą się godzić, żeby ich potomstwo ginęło w okopach w imię mitycznych zasad odwagi, honoru czy ojczyzny, dopóty będą istnieć wojny na świecie[196]. Wartości te, uświęcone niemal w każdym narodzie, są abstrakcjami, w imię których wolno bezkarnie zabijać, tocząc krwiożercze konflikty. Z tego punktu widzenia honor jest raczej wadą niż cnotą; fizyczna odwaga bowiem, przejawiająca się w gotowości do poświęcenia życia, może w tym samym człowieku współistnieć z moralnym tchórzostwem[197]. „Ci «bohaterowie» na rozkaz idą w bój za każdą złą sprawę, bo nie mają odwagi wyłamać się z pędzącego stada i zdać się na własne poczucie odpowiedzialności”[198]. Ludzie o d w a ż n i f i z y c z n i e dobrze czują się w masie, spełniając rozkazy;

[195] Por. R o t h, *Marsz Radetzky'ego*, s. 154n., 249, 284, 345.

[196] Por. F. G r o s, *Nieposłuszeństwo*, tłum. E. Kaniowska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2019, s. 58.

[197] Por. E. N i e k i s c h, *Teraźniejszość i przyszłość*, tłum. K. Piesowicz, w: *Po upadku Trzeciej Rzeszy. Niemieccy intelektualiści a tradycja narodowa*, s. 159. Myśl tę, opisującą żołnierzy hitlerowskich, można też odnieść do ochotników walczących w pierwszej wojnie światowej.

[198] Tamże.

człowiek o d w a ż n y m o r a l n i e podąża samotnie, na przekór powszechnej ślepocie[199]. „Odwagę fizyczną przejawia również podrażnione zwierzę, odwaga moralna cechuje tylko człowieka"[200]. Często zresztą ludzie odważni fizycznie działają instynktownie, rezygnując z oceny wydarzeń, w których uczestniczą[201]. Wydaje się zatem, że wieśniak, pogardzany przez Ortegę jako wróg wojny, ma bardziej rozwiniętą indywidualność niż bohaterowie masowo ginący na polach chwały.

Hansa Castorpa, decydującego się pójść na front, należałoby raczej zaliczyć do szerokiej masy biernych młodzieńców poddających się biegowi wydarzeń, niż przypisywać mu moralną odwagę sprzeciwu wobec wojennej euforii. Wprawdzie był zdolny do krytycznego osądu świata, to jednak w decydujących momentach ulegał wpływom otoczenia lub wyrokom losu. Najpierw, po śmierci rodziców, zdał się na wolę opiekunów, zdecydowany pełnić rolę mieszczanina; potem równie bezwolnie poddał się nastrojowi choroby, pozostając w sanatorium. Podobnie zachował się w sierpniu 1914 roku, wtapiając się w tłum ochotników podążających na front; nie honor zatem czy odwaga sprawiły, że stał się żołnierzem, lecz wewnętrzna inercja. W takim razie w decyzji Castorpa nie należy dopatrywać się próby obrony wzniosłych idei. Nie chodziło mu również o rozwiązanie osobistych problemów egzystencjalnych, obecności na froncie nie wiązał wszak z możliwością stania się lepszym człowiekiem. Motywacjami takimi kierował się natomiast Ludwig Wittgenstein, wierząc, że wojna postawi go przed prawdziwymi wyzwaniami moralnymi, każda decyzja podjęta na froncie ma bowiem charakter ostateczny, skutkując życiem lub śmiercią wielu ludzi[202]. W przeciwieństwie jednak do Wittgensteina, bohater Manna nie pojmował wojny w kategoriach praktycznego egzaminu z etyki.

Hans nie przypomina też hrabiego Wrońskiego, który po samobójstwie kochanki, w poczuciu życiowej klęski, wyjechał na wojnę w nadziei, że znajdzie śmierć lub zapomnienie[203]. W przeciwieństwie do Wrońskiego Castorp nie miał poczucia przegranego życia, poszukiwał bowiem dopiero swojej właściwej drogi. Fakt, że pozostał w Berghofie po śmierci Joachima, świadczy o tym, że popadł w marazm, z którego wyrwała go dopiero wojna. Wcielając się w nową rolę, tym razem żołnierza na froncie, Hans przypomina Feliksa Krulla, równie łatwo ulegającego zewnętrznym okolicznościom. Decyzję ułatwiła mu miłość

[199] Por. tamże.

[200] Tamże, s. 160.

[201] Por. tamże.

[202] Por. R. M o n k, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 131n.

[203] Por. L. T o ł s t o j, *Anna Karenina*, tłum. K. Iłłakowiczówna, Wydawnictwo MEA, Warszawa 2002, t. 2, s. 418n.

do choroby i śmierci[204]; fascynacja procesami rozkładu bowiem, będąca jedną z cech romantyzmu niemieckiego, oznacza stępienie instynktu życia[205]. „Zgubić się, a nawet dopuścić do zupełnej swej zagłady, jest rzeczą moralniejszą niźli zbytnio troszczyć się o siebie"[206]. Wojna tymczasem jest erupcją libido moriendi, które powoduje, że Castorp ochoczo rzuca się w ramiona śmierci jako naturalnego finału swego losu. Przywdzianie munduru oznacza odmowę życia, które początkowo cenił, po latach spędzonych wśród chorych dostrzegł jednak jego bezużyteczność. Gest Castorpa to zatem bierne samobójstwo, podobne do tego, jakie popełnił Aschenbach, pozostając w Wenecji, w której panowała epidemia indyjskiej cholery. Wydaje się zatem, że Hans zaraził się nihilizmem Naphty, który – niezdolny dłużej walczyć z chorobą – wyzwał na pojedynek Settembriniego, żeby w ten sposób zginąć. Ponieważ jednak rywal odmówił zabijania, Naphta popełnił samobójstwo. Podobnie zmęczony życiem Castorp mógł na froncie szukać śmierci.

Pomimo sugestywności takiej interpretacji nie jest ona słuszna. Hans nie negował bowiem wartości ludzkiego życia. Na wojnie nie szukał śmierci (w gruncie rzeczy bardzo się jej bał), lecz jedynie nowego doświadczenia, które wyrwałoby go z marazmu. Nigdy też nie odczuwał pokusy samobójstwa; gdyby zresztą nosił się z takim zamiarem, mógł umrzeć „elegancko", naśladując Peeperkorna. Wprawdzie odczuwał romantyczny pociąg do rozkładu i śmierci, to jednak równie silna była w nim wola życia, o czym świadczy sposób, w jaki traktował umierających. Jeśli zatem udał się na wojnę, uczynił to raczej z powodu fascynacji romantyczną tajemniczością (czy nawet grozą) niż wskutek marzenia o nicości. Decyzja o biernym samobójstwie wymagałaby zresztą głębszej refleksji nad absurdem życia, której Castorp unikał; jeśli zatem nawet pragnął śmierci, to czynił to nieświadomie, ulegając raczej skrytemu instynktowi autodestrukcji, niż dokonując racjonalnego wyboru. Bohater Manna był wszak człowiekiem biernym, a nawet gnuśnym, niechętnym podejmowaniu decyzji. Również pójście na front oznaczało poddanie się losowi i przypominało sytuację wcześniejszą, kiedy to – odwiedzając chorego kuzyna – pozostał w Berghofie jako kuracjusz. Podobnie było z wojną, która jawiła się mu jako atrakcyjna przygoda, dająca szansę na odnalezienie siebie i wła-

[204] Urzeczenie śmiercią jest w powieści elementem satyrycznym (por. R o g a l s k i, *Most nad przepaścią*, s. 76).

[205] Por. L. L e i b r i c h, *Tomasz Mann wobec duchowej sytuacji XX wieku*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, w: *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*, s. 394. Mann uważał, że jedną z cech niemieckości jest sympatia do schyłkowości i śmierci (por. G. L u k á c s, *W poszukiwaniu mieszczanina*, tłum. A. Serafin, „Kronos" 2011, nr 2(17), s. 71). Georges Clemenceau widział w niej atawistyczną obsesję germańską, wskazującą na istotowe zło niemieckiej duszy, kochającej śmierć i wojnę (por. K ę p a, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, s. 197, przyp. 478; por. też: K. H a r p p r e c h t, *Thomas Mann. Eine Biographie*, Rowohlt, Hamburg 1996, s. 474).

[206] M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 312.

ściwej drogi życiowej. Okopy okazały się finałem procesu dorastania, ratując Hansa przed całkowitym rozpadem duchowym[207]. Wojna wyrwała go z letargu, stwarzając dlań szansę powrotu do świata[208]; dzięki niej porzuca trawiącą go bezczynność[209] i mistycyzm. Wprawdzie walka na froncie jest aktywnością zastępczą, pozwala bowiem zapomnieć o nierozstrzygniętych dylematach, to jednak podtrzymuje iluzję sensu życia, które czemuś służy. Gdyby nie wybuch wojny, Hans nadal pozostałby w Berghofie, odgrywając rolę chorego na płuca; należy jednak pamiętać, że to nie on podjął świadomą, wolną i celową decyzję, lecz wyboru za niego dokonał świat[210]. Wielka historia, która wtargnęła do jego życia, dała mu szansę odegrania nowej roli – żołnierza na froncie. Usprawiedliwieniem Hansa jest to, że w jego desperackim geście ujawnia się – silniejszy od ludzi – fatalizm dziejów[211]. Pobyt na froncie jednak tylko jego bierność utwierdza, uwalniając go od moralnych dylematów, których rozwiązania nie znalazł[212]. Wojna wtopiła Castorpa w ludzką masę, poddając go z jednej strony rozkazom dowódców, z drugiej zaś – biologicznym instynktom. Na pierwszej linii frontu człowiek ma bowiem tylko jedno pragnienie – uratować siebie z powszechnej rzezi.

WOJNA I ŚMIERĆ

Ewolucja poglądów Manna, jak też zderzenie Castorpa z frontem, dokonujące się po latach spędzonych w sanatorium, świadczą o tym, że wojna oznacza radykalne odwrócenie pojęć: dotychczasowe wyobrażenia o świecie tracą znaczenie[213]. W przypadku Castorpa to nowe doświadczenie jest szczególne, zszedł bowiem z mistycznej góry spekulatywnych pojęć na nizinę absurdalnego i bezimiennego cierpienia; w jego przypadku zatem front oznaczał porzucenie wzniosłych iluzji i wtajemniczenie w ponurą rzeczywistość ludzkiego świata. Tak jak kiedyś zobaczył na zdjęciu rentgenowskim swój układ kostny, tak też teraz zerknął za kulisy dziejów, odkrywając prawdziwe oblicze ludzkiej

[207] Por. L u k á c s, dz. cyt., s. 75.

[208] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 530n.

[209] Por. L u k á c s, dz. cyt., s. 76.

[210] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 530.

[211] Por. L e i b r i c h, dz. cyt., s. 393.

[212] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 530.

[213] „To, czym karmiono ich w szkole na temat wesołej i rześkiej wojenki, było diablo niepodobne do rzeczywistości...". A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 56. „Życie przed ostatnim tygodniem było tak odmienne, że dziś wydaje się snem, powieściową fantazją, obrazem dostrzeżonym w sklepowej witrynie. Czy tamto mogło dziać się na tym samym świecie? Może on umarł, nie zdając sobie z tego sprawy i narodził się powtórnie, w jakimś obcym, niepotrzebnym nikomu piekle?" D o s P a s s o s, *Trzej żołnierze*, s. 34.

natury. Przez lata gardząc ludźmi przybywającymi z nizin, nierozumiejącymi pojęć panujących w Berghofie, na froncie odkrył, że horyzont sanatoryjnego kuracjusza nie wystarcza do zrozumienia wojny; z perspektywy okopów także Berghof okazuje się bowiem niziną. W finalnej scenie powieści atakujący pozycje wroga Castorp jest już wtajemniczony w misterium grozy i zabijania, jego doświadczenia nie da się jednak przekazać nikomu, kto nie był na froncie. Obserwacja konających na gruźlicę stanowiła tylko wstęp do prawdziwej lekcji życia i umierania, która czekała go w okopach.

W Berghofie, gdzie toczono dysputy na temat kryzysu humanizmu, każdy człowiek był specyficznym indywiduum, mającym swoje imię, historię i los. Nawet śmierć nie pozbawiała nikogo indywidualności, lecz ją potęgowała, o czym świadczyły puste miejsce przy stole i wysprzątany pokój, czekający na nowego pacjenta. Następny kuracjusz wiedział, że zajmuje łóżko zmarłego[214], którego nie da się zastąpić; każdy też zmaga się ze śmiercią na swój własny sposób, tracąc własne i niepowtarzalne życie. Na wojennym froncie tymczasem jednostka staje się bezimiennym i wymienialnym elementem masy; ludzkie straty w armii są wszak na bieżąco uzupełniane nowymi rekrutami. Nikt z walczących nie przejmuje się rannymi ani poległymi, omijając ich lub nawet depcząc[215], dowódcy zaś operują liczbami, za którymi nie widzą konkretnych osób tracących życie. Na wojnie zatem śmierć wydaje się mniej dramatyczna, oznaczając jedynie zmianę stanu liczebnego oddziału: „Trzy tysiące mogą znieść upust krwi i pozostać wciąż jeszcze rojącym się tłumem”[216]. Dobrze wyszkolona armia to bowiem „jedno ciało, którego celem jest, by mimo wszelkie straty móc jeszcze działać i zwyciężyć, i zwycięstwo powitać jeszcze okrzykiem wydanym przez tysiączne głosy – stanowią jedno ciało, bez względu na tych, którzy się odeń oddzielili, padając”[217]. Nikt nie ma wątpliwości, że z trzech tysięcy żołnierzy maszerujących na pozycje wroga po zakończeniu ataku pozostaną dwa tysiące i właśnie dlatego potrzeba ich tak wielu[218]. Te abstrakcyjne liczby nie ukazują jednak grozy przeżyć chłopców walczących na pierwszej linii, ich los nie ma bowiem żadnego znaczenia z perspektywy

[214] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 1, s. 21.

[215] Por. tamże, t. 2, s. 534.

[216] Tamże.

[217] Tamże.

[218] „Jest ich trzy tysiące po to, aby ich było dwa tysiące, gdy dojdą do wzgórz i wsi”. Tamże. Podobnie opisywał wojnę Remarque: „Poranek jest szary, było jeszcze lato, kiedy wyruszyliśmy naprzód, i było nas 150. Teraz ziębniemy, jest jesień, liście szeleszczą, głosy podlatują znużone: – Jeden – dwa – trzy – cztery – a przy 32 milkną” (R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 105). W pierwszej wojnie światowej zginęło dziesięć milionów żołnierzy spośród siedemdziesięciu milionów zmobilizowanych. Niemcy straciły 15,1% męskiej populacji, Austro-Węgry – 17,1%, Francja – 10,5% a Wielka Brytania – 5,1% (por. S. S t a b r o, *Posłowie*, w: Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 219).

rządzących, którzy dla zachowania władzy zdolni są do każdego ryzyka i do każdej zbrodni[219].

Bitwa, w której uczestniczy Castorp, wcielony do oddziału wojennych ochotników, przypomina rzeźnię; front to zatem obraz ludzkiej natury przypominający o nieuchronnej śmiertelności wszystkiego[220]. Nawet wenecka epidemia wszak nie pociąga za sobą tak wielkiej liczby ofiar; wprawdzie również w czasie zarazy śmierć ulega depersonalizacji, to jednak rozmiarów strat nie da się porównać z wojną. Z racji masowości śmierci trudno ją zresztą zauważyć; o ile w Berghofie śmierć kuracjusza starano się ukryć, wywożąc zwłoki niepostrzeżenie dla innych, o tyle w okopach ukrywać jej nie trzeba. W sanatorium każdy miał zapewnioną intymność, umierając w gronie najbliższych, z dala od zgiełku świata; mimo to każdy zgon zauważano, wobec czego wszyscy w jakiejś mierze uczestniczyli w odchodzeniu towarzyszy niedoli. Nawet gdy nie wypowiadano imion umarłych, to nie z powodu lekceważenia śmierci, lecz z racji dostrzeżenia jej milczącego majestatu. W sanatorium zatem śmierć jest oswojona, a nawet – pomimo swej grozy – akceptowana jako element ludzkiej kondycji; nie budzi wstrętu, lecz szacunek. Na froncie tymczasem mamy do czynienia z prawdziwą ohydą umierania, pozbawionego nie tylko intymności, lecz także gwarantowanej przez medycynę higieny: „Trafieni [...] w czoło, w serce, we wnętrzności, padają trzepocząc rękami, leżą twarzami w błocie, już bez ruchu. Leżą, plecami wsparci o tornistry, z głowami wciśniętymi w bagno, z palcami jak szpony zakrzywionymi, chwytając powietrze. Lecz z lasu nadciągają inni, którzy rzucają się na ziemię, zrywają się i między tymi, którzy padli, biegną z krzykiem czy w milczeniu”[221]. Śmierć na froncie wystawiona jest na widok publiczny, chociaż nikt nie zwraca na nią uwagi; jest więc przeciwieństwem konania w Berghofie, gdzie – mimo prób ukrycia śmierci – wszyscy ją dostrzegali. W sanatorium umiera konkretny pacjent, żołnierze zaś giną bezimiennie, szalejące pociski zamieniają bowiem ich „ciała w latające strzępy, krukom i szczurom na żer”[222].

Finalna scena *Czarodziejskiej góry* podważa też mit śmierci bohaterskiej, budowany przez propagandystów zagrzewających młodzież do ofiary z życia, żołnierzy w okopach zżera bowiem strach przed bólem, kalectwem i śmiercią.

---

[219] Remarque wskazuje, że żyjący nie myślą o poległych czy rannych, ponieważ – dzięki zmniejszeniu oddziału – otrzymają większe porcje jedzenia; po umarłych zostają też buty i łóżka w lazarecie. Armia jest zresztą regularnie uzupełniana nowymi rekrutami, którzy będą ginąć, odnosić rany lub trafiać do domu obłąkanych (por. R e m a r q u e, *Na Zachodzie bez zmian*, s. 9n., 30-32, 68).

[220] Wojna naśladuje przyrodę, wyłaniającą z siebie kolejne organizmy, które pochłonie śmierć: „Zaiste, to szaleństwo zapładniania, narodzin i zachłannego niszczenia jest prawem życia, wojna zaś, uprawiająca rzemiosło grabarskie w straszliwych wymiarach, potęguje jedynie do rozmiarów chaosu to, co zwykle odbywało się w tempie powolnym” (A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 190).

[221] M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 534.

[222] A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 195.

Nawet jeśli nie wątpią w słuszność walki, to – pozbawieni nadziei – wykonują rozkazy, nacierając na wroga, chociaż ich młody wiek wskazuje, że powinni, co najwyżej, zabawiać się beztrosko strzelaniem z łuku. „Zamiast tego leżą tu, z nosem w ognistym błocie. A że czynią to radośnie, choć w bezgranicznym lęku i niewypowiedzianej tęsknocie za domem matczynym – to inna już sprawa, wzniosła i zawstydzająca, która jednak nie uzasadnia tego, by ich narażano na takie męki”[223]. Śmierć na polu chwały jest odarta z godności, odwagi i honoru, na wojnie bowiem nie ma bohaterów, lecz tylko przerażone ciała[224]. W tej sytuacji trudno sobie wyobrazić większy kontrast niż ten między pięknym Tadziem, bawiącym się na plaży w Wenecji, a Castorpem na froncie, odkrywającym, że wojna to brud, zimno, strach i krew[225]; śmierć w okopach okazuje się zaprzeczeniem wszelkiej etykiety. Podobny charakter miał zgon Tomasza Buddenbrooka – widok leżącego w pośniegowym błocie konsula był bowiem szyderstwem z mieszczańskiego ethosu[226]. Śmierci Tomasza jednak (oraz jego pełnego przepychu pogrzebu) nie da się porównać z masową rzezią na froncie, gdzie społeczne splendory są fikcją, człowiek zaś zostaje zredukowany do pierwotnych instynktów. Wbrew wojennej publicystyce Manna wojna nie oznacza heroizmu ducha triumfującego nad słabościami ciała, lecz zwycięstwo ciała nad fikcją ducha; okopy to zatem miejsce demaskacji człowieka i jego kulturowych mitów.

Wojenny front ukazuje ludzkie okrucieństwo, odsłaniając zarazem zło i absurd śmierci. Wprawdzie już w Berghofie Castorp miał okazję obserwować śmierć wyzbytą transcendencji, dokonującą się raczej w asyście lekarza niż księdza, to jednak umierających otaczano szacunkiem, próbując łagodzić ich ból. Także Hans, przynosząc umierającym kwiaty, starał się przełamać ich izolację, a zatem, jeśli nawet śmierć straciła sens eschatologiczny, to jednak pozostała finalnym aktem ludzkiego życia. W przeciwieństwie do sanatorium, gdzie umieranie uchodzi za naturalny proces biologiczny, śmierć na wojnie jest gwałtowna, chociaż – z racji politycznej propagandy – obciążona nadwyżką symbolicznych znaczeń. Żołnierzy idących na front przekonuje się, że nie umierają na próżno, lecz składają siebie w ofierze za naród i ojczyznę, walcząc z siłami zła; ich śmierć nabiera w ten sposób charakteru mesjańskiego, ginący ratują bowiem życie dzieci, żon czy matek.

Ten manichejski obraz wojny objawił się Castorpowi w sennej wizji szczęśliwego ludu nadmorskiego, trwającego dzięki ofierze z dziecka składanej

---

[223] M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 535.

[224] Często ostatnim okrzykiem ginącego żołnierza jest wezwanie na ratunek mamy (por. A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 58).

[225] Por. E g r i, dz. cyt., s. 155.

[226] „Jak długo żył, nie widziało się na nim pyłka... To jest hańba i podłość, żeby taki musiał być koniec!...”. M a n n, *Buddenbrookowie*, s. 619.

przez czarownice w świątyni[227]. Wprawdzie wizja ta może oznaczać mord założycielski, dający podstawę religijnej wspólnocie, lub też krwawe rytuały ofiarnicze (w tym śmierć Jezusa na krzyżu za grzechy świata), to jednak można w niej również dostrzec symbol skończoności człowieka, a nawet zapowiedź śmiertelnego tańca wojennego, który miał porwać także Hansa. Znaczyłoby to, że bohater Manna widzi oczyma wyobraźni makabryczną przyszłość swego pokolenia, złożonego przez ojców na ołtarzu dziejów. Na przekór sakralizacji wojny jest ona bowiem czystym okrucieństwem, podobnie jak ofiara z dziecka składana przez czarownice. Realny punkt widzenia zatem, którym szczycił się Castorp w interpretacji *Aidy*, falsyfikuje mit wojny jako braterstwa, heroizmu i ofiary. Nawet przywołany w tych rozważaniach Wittgenstein, marzący o moralnej doskonałości, na froncie odkrył, że jest (pozbawionym bohaterstwa) zwierzęciem, pragnącym jedynie przetrwać[228]. Żołnierz w okopach ma wszak tylko jedno zadanie: jak najdłużej przeżyć na posterunku, zabijając wrogów.

Ukazanie wojny jako orgii śmierci sugeruje, że jest ona złem, nad którym nikt nie potrafi zapanować[229]. Zdaniem Naphty jednak, zafascynowanego śmiercią i pragnącego masowego rozlewu krwi[230], wojna jest aktem religijnym; wbrew takiej sakralizacji jednak, wojna przynosi głównie zniszczenie. Z tego powodu ideę zbawienia, opartą na mesjańskiej ofierze z życia, należy odrzucić jako absurdalną, nie można bowiem nikogo wykupić od zła i śmierci przez śmierć; w takim zaś razie na końcowe pytanie narratora, czy „z tych śmiertelnych zapasów [...] zrodzi się [...] miłość?"[231], należy odpowiedzieć negatywnie. Zło wojny widzi jednak dopiero ten, kto się na niej znalazł. W chwili, gdy opuszczał Berghof, Castorp nie mógł zatem wiedzieć, co czeka go w okopach.

Wojna to masowa śmierć, za pomocą której nie rozwiązuje się żadnego problemu, przynajmniej w skali globalnej, jeśli bowiem nawet przynosi zwycięzcom zyski polityczne i ekonomiczne, to dzieje się tak za cenę olbrzymich zniszczeń materialnych oraz ludzkich ofiar. Potwierdzeniem nieskuteczności rozwiązywania nabrzmiałych problemów między państwami była też pierwsza

---

[227] Por. K ę p a, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, s. 77.

[228] Por. M o n k, dz. cyt., s. 160.

[229] „Ofensywa utknęła na martwym punkcie. Odniosła wspaniały sukces; ale wojna – nie, wojna w tych czasach przerosła już o głowę takie ofensywy. Miała jej skręcić kark ta ofensywa generała Brusiłowa, tak jak przedtem ofensywa generała Knobelsdorfa, a jeszcze przedtem ofensywa generała Mackensena i ofensywa panów von Falkenhayna i von Klucka – cały łańcuch ofensyw. Wojna jednak śmiała się z tego i rozwijała się dalej; jej człony niby zwały górskie, niby zła zmora, dławiły narody, igrały nimi, okrutnie podniecane ofensywami, które je miały uśmiercać. Nad Seretem, Stochodem, nad jeziorem Narocz, nad Dźwiną, Isonzo, Sommą, Mozą i Izerą, na morzu, wszędzie wojna wżerała się, ryła, grzebała w ludzkich kościach". A. Z w e i g, *Młoda kobieta z roku 1914*, s. 375.

[230] Por. K ę p a, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, s. 64, 76.

[231] M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 536.

wojna światowa, której skutki w dużej mierze przyczyniły się do wybuchu drugiej. Z tego powodu ofiara Castorpa niczemu nie służyła, niezależnie bowiem od tego, czy poległ, czy przeżył, problemy świata nie zostały rozwiązane. Miłość, o której marzy narrator powieści, może się zrodzić jedynie na przekór wojnie, nie zaś dzięki niej, nie da się wszak zbudować sprawiedliwego społeczeństwa, kogoś zabijając. Każda przemoc rodzi kolejną, a wobec tego decyzja Castorpa o pójściu na front była błędem. Problem polega jednak na tym, że w żadnym pokoleniu – pomimo ogromu zniszczeń niesionych przez kolejne wojny – nie brak ochotników idących na front. Ponieważ zaś – z czysto ludzkiej perspektywy – w wojnie nie ma zwycięzców, są tylko pokonani, każdy konflikt potęguje nienawiść, stanowiąc pretekst lub wstęp do kolejnych starć. Trudno się zatem dziwić, że – mimo swego nacjonalizmu i militaryzmu – Mann uznał w końcu wszelkie wojny za źródło materialnych i duchowych zniszczeń[232]. Na przekór bowiem marzeniom Georga Simmela wojny nie są okazją do kulturowej wymiany, lecz źródłem przemocy, chaosu i bezprawia. Z tego powodu ufający (po kantowsku) w racjonalny porządek przyrody i dobrą wolę ludzi Castorp znalazł się w świecie pozbawionym punktów orientacyjnych; w wirze bitwy trudno wszak odróżnić własną armię od wrogów[233]. W okopach ludźmi nie kieruje moralny imperatyw, lecz irracjonalny instynkt agresji i przetrwania; wojna to zatem nie obrona prawdy ani ścieranie się racji, lecz zagłada.

Niewyobrażalne zło wojny każe zapytać, dlaczego w ogóle dochodzi do jej wybuchu, skoro ludzie w większości chcą pokoju. Według Lwa Tołstoja odpowiedź jest niemożliwa, ponieważ nigdy nie wiadomo, co sprawi, że nagle dwa narody staną do walki na śmierć i życie. Dodatkową tajemnicą wojny jest fakt, że zmobilizowani żołnierze nie pałają nienawiścią do przedstawicieli innych nacji; potwierdzeniem może być Castorp, który – gdyby nie wojna – nigdy nie wziąłby karabinu do ręki. Co zatem sprawia, że stateczni i niewinni młodzieńcy stają się masowymi mordercami, chętnie uczestnicząc w zbiorowej rzezi?

Na pozór odpowiedź jest prosta, żołnierzy obowiązuje wszak bezwzględne posłuszeństwo wobec przełożonych, których rozkazy należy wykonać niezależnie od swych przekonań i woli. Rządzący tymczasem, realizując własne interesy, mobilizują poddanych do walki z (rzeczywistym lub wyimaginowanym) wrogiem. Aby utrzymać władzę, zdolni są nawet rozpętać wojnę światową. Potęga władzy jest ogromna, jeśli nawet jej struktury i mechanizmy działania nie są przejrzyste. Przykład stanowić może ukrywanie przez władze Wenecji epidemii szalejącej w mieście, kontynuowane po to, by uniknąć pa-

[232] Por. t e n ż e, *O niemieckiej republice*, w: tenże, *Moje czasy*, s. 134.

[233] Problem ten ukazał Ernest Hemingway w powieści *Pożegnanie z bronią*. Bohater stracił w czasie walki łączność z armią, wobec czego jedynym ratunkiem była dlań dezercja.

niki i zatrzymać turystów przynoszących dochód[234]. W *Czarodziejskiej górze* można z kolei zauważyć potęgę wojennej propagandy, przenikającej do społeczeństwa za pośrednictwem intelektualistów typu Naphty, powiązanych ze środowiskami politycznymi; podobnie Settembrini marzył o wpływie swych idei na kształt światowej polityki. Jeśli nawet narrator traktuje te mrzonki z ironią (polityczne znaczenie mentorów Castorpa jest raczej tworem ich wyobraźni niż rzeczywistością), to jednak postawa ta zaświadcza, że władza jest w stanie posłużyć się intelektualistami dla własnych celów, zwłaszcza celów propagandowych. Chociaż trudno uważać Naphtę czy Settembriniego za wybitnych strategów politycznych, to jednak ich przywiązanie do określonych idei może skutecznie oddziaływać na nieuprzedzone umysły. Właśnie dlatego, że sprawiają wrażenie raczej poszukujących prawdy filozofów niż dążących do panowania nad światem polityków, nie budzą oni w przygodnym słuchaczu podejrzeń. Z tego powodu mogą się też okazać wyjątkowo skutecznymi – z punktu widzenia władzy – wychowawcami młodego pokolenia. Taką nieformalną indoktrynację polityczną przeszedł w Berghofie także Castorp, który – z racji swej intelektualnej ciekawości oraz bierności woli – w chwili wybuchu wojny zdecydował się przywdziać mundur. Wprawdzie krytycznie oceniał poglądy swych mentorów, to jednak przebywanie w ich towarzystwie umacniało w nim bierność woli, wpływając na jego sposób myślenia i na podejmowane przezeń decyzje[235]. Dodatkową racją, dla której Hans poszedł na front, mogło być to, że humanistyczny pacyfizm Settembriniego wydawał się poglądem niegodnym młodzieńca, zwłaszcza w kontraście do militaryzmu Naphty, czciciela silnego państwa, żołnierskiej karności i boskiej natury wojny.

Postawa Naphty nie tylko tłumaczy siłę propagandy politycznej, lecz wyjaśnia także, dlaczego całe narody rzucają się na siebie w śmiercionośnym tańcu. Wyzywając Settembriniego na pojedynek, jezuita potwierdził wszak, że konflikty ideowe dotyczące podstaw ludzkiego życia i kultury da się rozstrzygnąć jedynie w walce na śmierć i życie, spory te nie mają bowiem charakteru teoretycznego, lecz egzystencjalny, wymagają zatem rozstrzygnięć ostatecznych. Inaczej mówiąc, gotowość na śmierć za swoje przekonania jest decydującym argumentem ducha. Wprawdzie Settembrini, jako pacyfista,

[234] Por. M a n n, *Śmierć w Wenecji*, s. 181.

[235] O skuteczności propagandy prowojennej świadczy fakt, że w sierpniu 1914 roku powołani do armii mężczyźni gremialnie stawiali się w punktach rekrutacyjnych. W Niemczech nie stawiło się zaledwie 0,9% zmobilizowanych, we Francji – 1,5%, w Rosji zaś – 4% (por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 80). Władze Niemiec rozpoczęły wojnę prawdopodobnie dlatego, że wierzyły w swoją przewagę militarną i w szerokie poparcie społeczne, a odkładanie decyzji mogło ten trend zmienić (por. J a n s s e n, dz. cyt., s. 394). Euforia wojenna opanowała jednak wszystkie kraje Europy, nie tylko Niemcy (por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 81).

strzela w powietrze[236], to jednak w oczach świadków zwycięzcą pojedynku zostaje strzelający do siebie Naphta[237]. Determinacja jezuity świadczy o tym, że narody niezdolne do wojny, symbolicznie reprezentowane przez Settembriniego, toną w duchowym paraliżu i gnuśności; przetrwają tylko narody gotowe ginąć, ucieleśniające heroizm i tężyznę ducha. A zatem, jeśli nawet poniosą klęskę militarną, należy uznać ich wielkość, inaczej niż w przypadku narodów odmawiających udziału w krwawych igrzyskach śmierci. Okazuje się więc, że bez względu na szlachetność Settembriniego to radykalizm Naphty jest siłą napędową dziejów: agresja, która nie cofa się przed samobójstwem, może stanowić wzorzec dla młodzieńców gotowych walczyć z wrogiem za cenę własnego życia. Wojna staje się w ten sposób grą o wszystko, do której stają ci, którym imponuje bardziej Naphta niż Settembrini. O ile bowiem pierwszy gotów jest zarazić odwagą i radykalizmem całe narody, o tyle drugi może się wydać człowiekiem słabym, niezdolnym bronić własnych racji. Pojedynek Naphty i Settembriniego to zatem symbol nie tylko dwu odmiennych wizji świata, lecz także różnych sposobów zdobycia władzy nad światem. Zgodnie z argumentacją Jean-Paul Sartre'a, wszak zawsze dokonujemy wyboru w imieniu wszystkich; podejmując określoną decyzję, czynię to, co chciałbym, aby uczynił każdy człowiek na moim miejscu[238]. Znaczy to, że swoje decyzje uważamy za obiektywnie słuszne i uniwersalnie ważne, chcąc narzucić je innym; jeśli zatem ktoś postępuje inaczej lub wyznaje inne wartości, to staramy się go zmienić, narzucając mu własne ideały. Ludzka wola okazuje się wolą mocy i panowania, każdy czyn zaś – próbą podporządkowania sobie pozostałych ludzi, czego kwintesencją jest wojna. Wprawdzie z perspektywy historycznej konflikty zbrojne są skutkiem wielu czynników, zwłaszcza gospodarczych, związanych z ekspansją przemysłu zbrojeniowego[239], to jednak na płaszczyźnie metafizycznej ich źródłem jest nasza jednostkowa wolność, zagrażająca innym[240].

---

[236] Settembrini: „Ja nie będę zabijać. Nie będę. Wystawię się na jego kulę, oto wszystko, co mi nakazywać może honor. Ale nie będę zabijać". M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 518n.

[237] Por. tamże, s. 521.

[238] Por. J.P. S a r t r e, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, w: tenże, *„Problem bytu i nicości". „Egzystencjalizm jest humanizmem"*, tłum. M. Kowalska, J. Krajewski, De Agostini Polska – Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2001, s. 132-134.

[239] Nie brak opinii, że za wybuch pierwszej wojny światowej odpowiedzialność ponoszą koncerny zbrojeniowe, czerpiące zyski z podwojenia wydatków wojskowych przez państwa europejskie w latach 1909-1914 (por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 50).

[240] Potwierdzeniem może być absurdalny czyn Lafcadia w powieści *Lochy Watykanu*, polegający na wyrzuceniu współpasażera z pociągu. Na pierwszy rzut oka jest to zaprzeczenie wolności, Lafcadio nie chce bowiem wybierać za cały świat i nie szuka naśladowców; chce jedynie spełnić czyn bez racji ani celu. W rzeczywistości potwierdza, że wolność może być źródłem zbrodni (por. A. G i d e, *Lochy Watykanu*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004,

Kuriozalny pojedynek Naphty i Settembriniego świadczy również o tym, że ludzka wolność realizuje się w agresji nie tylko wobec innych (jaką było wyzwanie Settembriniego na pojedynek), lecz także wobec siebie (jak było w przypadku samobójstwa Naphty). Scena ta, interpretowana jako zapowiedź wojny, potwierdza, że źródłem światowego konfliktu był freudowski Thanatos[241]. Potwierdzeniem idei wojny jako zbiorowego samobójstwa ludzkości jest fakt, że w okopach giną przede wszystkim młodzi, wysłani na rzeź przez rodziców i dziadków – do uczestnictwa w niej zachęcał ich także autor *Czarodziejskiej góry*. Wprawdzie Freud interpretował instynkt śmierci raczej w kategoriach biologicznych niż społecznych (czy moralnych), to jednak Mann zdaje się w nim widzieć przejaw radykalnego i nieusuwalnego zła ludzkiej natury. Mitycznym potwierdzeniem może być biblijny mit grzechu pierworodnego, którego następstwem jest bratobójstwo – pierwsza śmierć nie była wszak efektem choroby ani starości, lecz zbrodni[242]. Wojna stanowi radykalizację tego stanu, w gruncie rzeczy bowiem każdy człowiek jest zarówno potencjalną ofiarą, jak i katem; z tego punktu widzenia okopy jedynie demaskują nasze prawdziwe oblicze. Na przekór zresztą utopijnym wizjom Settembriniego o sprawiedliwej republice, w której nie będzie chorób, wojen ani przestępstw[243], jednym z przejawów postępu technicznego jest udoskonalanie narzędzi zabijania[244]. Rozum nie przyczynia się wszak jedynie do bezpieczeństwa, pokoju i dobrobytu, lecz także do zagłady. Ludzie, którzy zasmakowali w zabijaniu, nie cofną się przed żadnym złem – przeciwnie, będą je raczej jeszcze sugestywniej usprawiedliwiać, odwołując się do obowiązku, bohaterstwa, narodu czy Boga. W ten sposób zło osiąga apogeum, wzniosłe ideały okazują się jedynie narzędziem usprawiedliwienia najbardziej haniebnych działań. Te właśnie wzniosłe ideały, które Mann głosił w czasie pierwszej wojny światowej, po wojnie poddał krytyce w *Czarodziejskiej górze*.

---

s. 169). Szerzej na ten temat zob. I. Z i e m i ń s k i, *Wolność a śmierć – zarys problemu*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007, s. 93-108.

[241] Jeden z francuskich dziennikarzy nazwał pierwszą wojnę samobójstwem Europy, zafundowanym sobie z powodu strachu przed śmiercią (por. C h w a l b a, dz. cyt., s. 9).

[242] Szerzej na ten temat zob. I. Z i e m i ń s k i, *Zła wola. Na marginesie opowiadania Lwa Tołstoja „Sonata Kreutzerowska"*, w: *Etyka i literatura. Antologia tekstów*, red. A. Głąb, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 287-306; t e n ż e *Mit upadku: esej filozoficzny o źródłach zła*, „Kwartalnik Filozoficzny" 47(2019) nr 1, s. 37-73.

[243] Por. K ę p a, *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*, s. 72.

[244] W powieści Pawła Huelle *Castorp* jeden z mentorów bohatera ostrzega go, aby nie ufał nauce, ponieważ tkwią w niej groźne moce, których można użyć przeciwko ludziom (por. H u e l l e, dz. cyt., s. 41, 140; O l e j n i c z a k, dz. cyt., s. 33).

SEN O MIŁOŚCI

Marzeniem większości ludzi jest świat bez kłamstw, okrucieństw i wojen, w którym panuje miłość. Jego zwiastunem mogłaby być zarówno misja Jakuba Thibault, dążącego do zakończenia wojny, jak też scena z powieści Malraux *Łazarz*, w której żołnierze ratują wrogów, przeciwko którym użyli gazów bojowych. Poczucie realizmu nie pozwala jednak na optymizm; jeśli bowiem takie wydarzenia możliwe są nie tylko w literaturze, lecz nawet w rzeczywistości, to należą one do rzadkości. Bardziej typowym obrazem ludzkich dziejów są strzelający do wroga ochotnicy na froncie. Wprawdzie biegnący ze śpiewem na ustach Castorp nie jest demonem, to jednak uległ potędze zła, wierząc, że ludzi po drugiej stronie frontu należy zabijać. Jeszcze gwałtowniejszą erupcją wrogości między ludźmi okazała się druga wojna światowa, której literackim portretem jest historia Adriana Leverküna, sugerująca, że panem świata nie jest Bóg, lecz szatan, przybierający ludzkie oblicze. O jego mocy może świadczyć fakt, że nikt z ludzi, których Castorp spotkał w chwili przyjazdu do Berghofu, nie mógł przewidzieć, że za siedem lat Hans, ubrany w mundur, będzie strzelał do wrogów ze śpiewem na ustach. Jeszcze trudniej wyobrazić sobie w tej roli pięknego Tadzia. Obaj młodzieńcy powinni raczej przecież beztrosko spacerować brzegiem morza, trzymając za rękę ukochaną dziewczynę lub chłopca, niż truchleć ze strachu w okopach, z twarzą zanurzoną w błocie[245].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Adair, Gilbert. *The Real Tadzio: Thomas Mann's "Death in Venice" and the Boy Who Inspired It*. New York: Caroll & Graf Publishers, 2003.

Avineri, Shlomo. *Hegla teoria nowoczesnego państwa*. Translated by Tomasz Rosiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

Barbusse, Henri. *Ogień: Dziennik pewnego oddziału*. Translated by Zofia Jaremko-Pytowska. Warszawa: PIW, 1959.

Bieńkowski, Zbigniew. "Model człowieka." In Bieńkowski, *W skali wyobraźni: Szkice wybrane*. Warszawa: Czytelnik, 1983.

Brzozowska, Sabina. "Mit i egzystencja: *Czarodziejska góra* Tomasza Manna jako powieść inicjacyjna?" *Ruch Literacki: Dwumiesięcznik* 53, no. 1 (310) (2012): 3–27.

Chwalba, Andrzej. *Samobójstwo Europy: Wielka wojna 1914-1918*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2021.

[245] Por. M a n n, *Czarodziejska góra*, t. 2, s. 534n. Podobnie myśli jeden z bohaterów Barbusse'a: „Ludzie są stworzeni po to, żeby się żenić, mieć dzieci, być ludźmi, a nie zwierzętami, które na siebie polują i rzucają się sobie do gardła" (B a r b u s s e, dz. cyt., s. 376).

Dos Passos, John. *Trzej żołnierze*. Translated by Tadeusz Jan Dehnel. Warszawa: Wydawnictwo MON, 1966.
———. *U.S.A.* Vol 1. *The 42nd Parallel*. Vol. 2. *1919*. Vol. 3. *The Big Money*. Edited by Daniel Aaron and Townsend Ludington. New York: The Library of America, 1996.
Duhamel, Georges. *Żywoty męczenników: La vie de matyrs: 1914-1916*. Toruń, Warszawa, and Siedlce: Towarzystwo Wydawnicze "Ignis," 1922.
Egri, Peter, *"Czarodziejska góra" – "Ulisses."* Translated by Maria Boduszyńska-Borowikowa. In *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*. Edited by Aleksander Rogalski. Warszawa: PIW, 1975.
Faulkner, William. "Wszyscy polegli lotnicy." In Faulkner, *Wszyscy polegli lotnicy: Opowiadania*. Translated by Zofia Kierszys. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
Frank, Leonhard. *Człowiek jest dobry: Nowele.* Translated by Melania Zucker and Janina Kocieł. Warszawa: Książka, 1923.
Freud, Sigmund. "Aktualne uwagi o wojnie i śmierci." In Freud, *Pisma społeczne*. Edited by Robert Reszke. Translated by Aleksander Ochocki, Marcin Poręba, and Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Gide, André. *Lochy Watykanu*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
Gross, Frédéric. *Nieposłuszeństwo*. Translated by Ewa Kaniowska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2019.
Haas, Agnieszka K. "Dawno już nieużywane i dlatego właśnie tak pociągające." Przedmioty (nie)codziennego użytku w *Czarodziejskiej górze* Tomasza Manna. *Ethos* 33, no. 3 (131) (2020): 125–57.
Harpprecht, Klaus. *Thomas Mann: Eine Biographie*. Hamburg: Rowohlt, 1996.
Hegel, *Fenomenologia ducha*. Translated by Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2002.
———. *Wykłady o filozofii dziejów*. Translated by Adam Zieleńczyk. Warszawa: De Agostini Polska and Ediciones Altaya Polska, 2003.
Hemingway, Ernest. *Pożegnanie z bronią*. Translated by Bronisław Zieliński. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, 2001.
———. *Słońce też wschodzi*. Translated by Bronisław Zieliński. Warszawa: PIW, 1990.
Hen, Józef. *Bez strachu: Dziennik współczesny*. Kraków: Wydawnictwo MG, 2020.
———. *Ja, deprawator*. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2018.
Hesse, Hermann. "Przyjaciele, tylko nie tym tonem!" Translated by Jerzy Pabian. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, no. 2 (17) (2007): 13–17.
Huelle, Paweł. *Castorp*. Kraków: Znak, 2009.
Janaszek-Ivaničková, Halina. *Karel Čapek*. Warszawa: Czytelnik, 1985.
Janik, Allan. *Wittgenstein's Vienna Revisited*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2001.

Janssen, Karl-Heinz. *...A jutro cały świat*. Translated by Danuta Borkowska. In *Po upadku Trzeciej Rzeszy: Niemieccy intelektualiści a tradycja narodowa*. Edited by Jerzy W. Borejsza and Stefan H. Kaszyński. Warszawa: Czytelnik, 1981.

Jünger, Ernst. *Książę piechoty: W nawałnicy żelaza*. Translated by Janusz Gaładyk. Warszawa: Wojskowy Instytut Naukowo-Oświatowy, 1935.

Kępa, Jacek. "Między rozumem a wolą mocy – światopogląd Tomasza Manna w latach pierwszej wojny światowej." *Przestrzenie Teorii*, no. 24 (2015): 295–325.

———. *Sacrum i profanum w twórczości Tomasza Manna*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut and Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2008.

Kojève, Alexandre. *Wstęp do wykładów o Heglu*. Translated by Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

Koprowski, Jan. *Józef Roth*. Warszawa: Czytelnik, 1980.

Kurzke, Hermann. *Tomasz Mann: Życie jako dzieło sztuki*. Translated by Ewa Kowynia. Warszawa: Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, 2005.

Leibrich, Louis. "Tomasz Mann wobec duchowej sytuacji XX wieku." Translated by Maria Boduszyńska-Borowikowa. In *Tomasz Mann w oczach krytyki światowej*. Edited by Aleksander Rogalski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.

Lukács, György. "W poszukiwaniu mieszczanina." Translated by Andrzej Serafin. *Kronos*, no. 2(17) (2011): 58–81.

Malraux, André, *Łazarz*. Translated by Julian Rogoziński. Warszawa: PIW, 1977.

Mann, Katia. *Moje nienapisane wspomnienia*. Edited by Elisabeth Plessen and Michael Mann. Translated by Emilia Bielicka. Warszawa: Czytelnik, 2007.

Mann, Thomas. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: S. Fischer Verlag, 1918.

———. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Kommentar von Hermann Kurzke. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2001.

———. *Doktor Faustus: Żywot niemieckiego kompozytora Adriana Leverküna, opowiedziany przez jego przyjaciela*. Edited by Izabela Sellmer and Hubert Orłowski. Translated by Maria Kurecka and Witold Wirpsza. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2018.

———. *Friedrich und die große Koalition.* Berlin: S. Fischer, 1915.

———. "Fryderyk i Wielka Koalicja." In Mann, *Moje czasy: Eseje*. Edited by Hubert Orłowski. Translated by Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.

———. "Gedanken im Kriege." *Die Neue Rundschau* 25 (1914): 1471–84.

———. *Gute Feldpost*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 2009.

———. "Lubeka jako duchowa forma życia." In Mann, *Moje czasy: Eseje*. Edited by Hubert Orłowski. Translated by Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.

———. *Niemieccy słuchacze! Przemówienia radiowe z lat 1940-1945*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum, 2018.

———. “O niemieckiej republice.” In Mann, *Moje czasy: Eseje*. Edited by Hubert Orłowski. Translated by Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
———. “Poglądy człowieka antypolitycznego: Mieszczańskość.” Translated by Ewa Rzanna. *Kronos*, no. 2 (17) (2011): 82–94.
———. *Der Zauberberg: Roman*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
Mann, Tomasz. *Buddenbrookowie. Dzieje upadku rodziny*. Translated by Ewa Librowiczowa. Warszawa: Czytelnik, 1956.
———. *Czarodziejska góra*. Vols. 1–2. Translated by Józef Kramsztyk and Jan Łukowski. Warszawa: Czytelnik, 1972.
———. “Fiorenza.” Translated by Andrzej Rybicki. In Mann, *Opowiadania*. Translated by Maria Kurecka, Anna Linke, Andrzej Rybicki, and Witold Wirpsza. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1963.
———. *Jak powstał “Doktor Faustus:” Powieść o powieści*. Translated by Maria Kurecka. Warszawa: Czytelnik, 1960.
———. *Józef i jego bracia* (*Historie Jakubowe*, *Młody Józef*, *Józef w Egipcie*, *Józef Żywiciel*). Translated by Edyta Sicińska and Maria Traczewska. Warszawa: Czytelnik, 1988.
———. *Listy 1889-1936*. Edited by Erika Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.
———. *Lotta w Weimarze*. Translated by Feliks Konopka. Warszawa: Czytelnik, 1983.
———. “Śmierć w Wenecji.” Translated by Leopold Staff. In Mann, *“Śmierć w Wenecji” i inne opowiadania*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2003.
———. Tomasz Mann to Aleksander Eliasberg, November 14, 1914. In Mann *Listy 1889-1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.
———. Tomasz Mann to Ernst Bertram, November 25, 1916. In Mann *Listy 1889-1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.
———. Tomasz Mann to Filip Witkop, November 11, 1941. In Mann *Listy 1889-1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.
———. Tomasz Mann to Henryk Mann. August 7, 1914. In Mann *Listy 1889-1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.
———. Tomasz Mann to Henryk Mann. September 18, 1914. In Mann *Listy 1889-1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.
———. Tomasz Mann to Henryk Mann. January 3, 1919. In Mann *Listy 1889-1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.

———. Tomasz Mann to Richard Dehmel, December 14, 1914. In Mann *Listy 1889--1936*. Edited by Eryka Mann. Translated by Wanda Jedlicka. Warszawa: Czytelnik, 1966.

———. *Wybraniec*. Translated by Anna M. Linke. Warszawa: Czytelnik, 1988.

———. *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla*. Translated by Andrzej Rybicki. Olsztyn: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1988.

Martin du Gard, Roger. *Rodzina Thibault*. Translated by Kalina Wojciechowska, Ksawery Pruszyński, and Ewa Fischer. Vol. 4. *Lato 1914*. Part 2. Translated by Ksawery Pruszyński. Warszawa: Czytelnik, 1987.

Mickiewicz, Adam. *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*. Edited by Zygmunt Dokurno. In Mickiewicz, *Dzieła poetyckie*. Vol. 2. *"Powieści poetyckie." "Księgi narodu i pielgrzymstwa polskiego."* Warszawa: Czytelnik, 1983.

Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein: Powinność geniusza*. Translated by Adam Lipszyc and Łukasz Sommer. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2003.

Musil, Robert. *Człowiek bez właściwości*. Translated by Krzysztof Radziwiłł, Kazimierz Truchanowski, and Joanna Zeltzer. Warszawa: PIW, 2002.

———. *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Hamburg: A. Frisé, 1955.

Naganowski, Egon. "'Conocne rozmowy z samym sobą': O *Dziennikach* Tomasza Manna." *Teksty Drugie*, no. 3 (9) (1991): 89–105.

———. *Podróż bez końca: O życiu i twórczości Roberta Musila*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1980.

———. *Robert Musil*. Warszawa: Czytelnik, 1980.

Niekisch, Ernst. "Teraźniejszość i przyszłość." Translated by Kazimierz Piesowicz. In *Po upadku Trzeciej Rzeszy: Niemieccy intelektualiści a tradycja narodowa*. Edited by Jerzy W. Borejsza and Stefan H. Kaszyński. Warszawa: Czytelnik, 1981.

Olejniczak, Józef. "Dwa sanatoria / dwa uniwersytety." *Schulz/Forum*, no. 2 (12) (2018): 17–36.

Orłowski, Hubert. "Pierwsza wojna światowa w literaturze niemieckiej lat 1919--1939." *Przegląd Zachodni*, no. 4 (1968): 365–87.

———. "Tomasz Mann – reprezentant narodu versus pisarz nowoczesny." In Tomasz Mann, *Moje czasy: Eseje*. Edited by Hubert Orłowski. Translated by Wojciech Kunicki. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.

Ortega y Gasset, José, "Dehumanizacja sztuki." In Ortega y Gasset, *"Dehumanizacja sztuki" i inne eseje*. Edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Czytelnik, 1980.

———. "Wprowadzenie do Don Juana." In Ortega y Gasset, *"Dehumanizacja sztuki" i inne eseje*. Edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Piotr Niklewicz. Warszawa: Czytelnik, 1980.

Pado, Dariusz. "Zipper i jego syn, czyli niepraktyczne zasady." In Joseph Roth, *Zipper i jego ojciec*. Translated by Józef Wittlin. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2016.

Parafianowicz, Halina. "Pierwsza wojna światowa w pamięci Brytyjczyków w okresie międzywojennym." *Białostockie Teki Historyczne* 15 (2017): 159–77.

Pyzłowska, Beata. "Ernsta Jüngera obraz wojny." *Studia Historicolitteraria* 15 (2015): 105–12.

Raeder, Erich Maria. *Moje życie*. Translated by Aleksander Pogorzelski. Gdańsk: Fundacja historia.pl, 2020.

Remarque, Erich Maria. *Droga powrotna*. Translated by Ludwik Szczepański. Warszawa: Czytelnik, 1993.

———. *Na Zachodzie bez zmian*. Translated by Stefan Napierski. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2003.

Ricoeur, Paul. *Czas i opowieść*. Translated by Małgorzata Frankiewicz, Jarosław Jakubowski, and Urszula Zbrzeźniak. Vol. 2. *Konfiguracja w opowieści fikcyjnej*. Translated by Jarosław Jakubowski. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2008.

Rilke, Rainer Maria. "Fünf Gesänge: August 1914." In Rilke, *Poezje*. Edited and translated by Mieczysław Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.

———. "Pięć pieśni: Sierpień 1914." In Rilke, *Poezje*. Edited and translated by Mieczysław Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.

Rogalski, Aleksander. *Most nad przepaścią: O Tomaszu Mannie*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1968.

———. *Tomasz Mann: Dzieje rozwoju osobowości twórczej*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1975.

Rolland, Romain. *Au-dessus de la mêlée*. Paris: Librairie Ollendorff, 1923.

Roth, Joseph. *Hotel "Savoy."* Translated by Izydor Berman. Warszawa: PIW, 1959.

———. *Marsz Radetzky'ego*. Translated by Wanda Kragen. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2015.

———. *Pajęczyna*. Translated by Ryszard Wojnakowski. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2017.

———. *Die Rebellion*. Göttingen: Wallstein Verlag, 2020.

———. *Zipper i jego ojciec*. Translated by Józef Wittlin. Kraków and Budapeszt: Wydawnictwo Austeria, 2016.

Sartre, Jean-Paul. "Egzystencjalizm jest humanizmem." In Sartre, *"Problem bytu i nicości." "Egzystencjalizm jest humanizmem."* Translated by Małgorzata Kowalska and Janusz Krajewski, De Agostini Polska and Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2001.

Scheler, Max. *Krieg und Aufbau*. Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1916.

Scott Fitzgerald, Francis. *Wielki Gatsby*. Translated by Ariadna Demkowska-Bohdziewicz. Warszawa: Książka i Wiedza, 1990.

Simmel, Georg. "Obcy." In Simmel, *Most i drzwi: Wybór esejów*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.

Stabro, Stanisław. "Posłowie." In Erich Maria Remarque, *Na Zachodzie bez zmian*. Translated by Stefan Napierski. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2003.

Strug, Andrzej. *Klucz otchłani*. Warszawa: Czytelnik, 1957.

Szczepan, Aleksandra. "Traumatyczna niepamięć: Doświadczenie Wielkiej Wojny w polskiej literaturze dwudziestolecia." *Przegląd Kulturoznawczy*, no. 4 (22) (2014): 411–26.

Tabet, Xavier. "Venise dans la littérature française du XX siècle." *Laboratoire italien*, no. 15 (2014): 239–52.

Tołstoj, Lew. *Anna Karenina*. Translated by Kazimiera Iłłakowiczówna. Warszawa: Wydawnictwo MEA, 2002.

Tomczak, Maria. "Intelektualiści w Europie Zachodniej: od sprawy Dreyfusa do wybuchu II wojny światowej." *Studia Europaea Gnesnensia*, no. 4 (2011): 105–23.

Witkop, Philipp, ed. *Kriegsbriefe gefallener Studenten*. München: Georg Müller Verlag, 1928.

Wittlin, Józef. "Dwie powieści wojenne." In Wittlin, *Orfeusz w piekle XX wieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000.

———. "Sjesta w obcym mieście." In *Orfeusz w piekle XX wieku* Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000.

———. *Sól ziemi: Powieść o cierpliwym piechurze*. Warszawa: PIW, 1979.

Woolf, Virginia. *Pani Dalloway*. Translated by Krystyna Tarnowska. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2003.

Wydmuch, Marek. *Tomasz Mann*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1979.

Ziemiński, Ireneusz. "Kryzys idei wieczności: Na marginesie powieści Tomasza Manna *Buddenbrookowie*." *Filo-Sofija* 15, no. 4/1 (31) (2015): 155–87.

———. "Mit upadku: Esej filozoficzny o źródłach zła." *Kwartalnik Filozoficzny* 47, no. 1 (2019): 37–73.

———. "Nieśmiertelność kosmiczna: Na marginesie powieści Tomasza Manna *Wyznania hochsztaplera Feliksa Krulla*." In *Wobec śmierci*. Edited by Anna Grzegorczyk and Agnieszka Kaczmarek. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.

———. "Nieśmiertelność w kulturze: Uwagi na marginesie powieści Tomasza Manna *Lotta w Weimarze*." In *Człowiek w kontekstach kulturowych i historycznych*. Edited by Honorata Jakuszko and Leszek Kopciuch. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2012.

———. "Problem śmierci i nieśmiertelności w tetralogii *Józef i jego bracia* Tomasza Manna." *Filo-Sofija* 16, no. 3/1 (34) (2016): 153–97.

———. "'Więc nie ma żadnej choroby w Wenecji?' Obraz epidemii w noweli Tomasza Manna *Śmierć w Wenecji*." *Konteksty Kultury* 17, no. 3 (2020): 283–311.

———. "Wolność a śmierć – zarys problemu." In *Wolność w epoce poszukiwań*. Edited by Marek Szulakiewicz and Zbigniew Karpus. Toruń: Wydawnictwo UMK, 2007.

———. "Zła wola: Na marginesie opowiadania Lwa Tołstoja 'Sonata Kreutzerowska.'" In *Etyka i literatura: Antologia tekstów*. Edited by Anna Głąb. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.

Zweig, Arnold. *Młoda kobieta z roku 1914*. Translated by Wanda Kragen. Warszawa: Czytelnik, 1977.

———. *Spór o sierżanta Griszę*. Translated by Wanda Kragen. Warszawa: Czytelnik, 1978.

———. *Wychowanie pod Verdun*. Translated by Wanda Kragen. Warszawa: Czytelnik, 1977.

Zweig, Stefan. *Świat wczorajszy: Wspomnienia pewnego Europejczyka*. Translated by Maria Wisłowska. Warszawa: PIW, 2015.

Żyznowski, Jan. *Kamienie ugorne*. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1924.
———. *Krwawy strzęp*. Warszawa: Wydawnictwo Bibljoteki Dzieł Wyborowych, 1927.
———. *Z podglebia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Bibljoteka Polska", 1925.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Ireneusz ZIEMIŃSKI – Hans Castorp w okopach
DOI 10.12887/34-2021-4-136-11

Tematem artykułu są motywy Hansa Castorpa, głównego bohatera powieści Tomasza Manna *Czarodziejska góra*, dla których udał się on na wojnę jako ochotnik. Powodem głównym nie było ani przywiązanie Castorpa do ideałów żołnierskich (jak bohaterstwo, odwaga czy honor), ani wyznawanie przezeń nacjonalizmu czy uleganie euforii wojny, która opanowała Europę w roku 1914. Castorp był bowiem umiarkowanym pacyfistą, człowiekiem wierzącym raczej w ogólnoludzkie ideały humanizmu niż przywiązanym do tradycji narodowych. Na wojnę udał się z wrodzonej sobie bierności, poddając się zewnętrznemu biegowi wydarzeń, szukając nie tyle realizacji wzniosłych ideałów, ile nowej przygody, podobnej do tej, jaką był siedmioletni pobyt w sanatorium dla chorych na gruźlicę. Rzeczywistość wojny okazała się jednak przerażająca; zamiast doświadczyć przygody, Castorp zobaczył masową rzeź, mogąc sam w każdej chwili zginąć. Z tego powodu na końcowe pytanie powieści Manna, czy z wojennych zmagań może się zrodzić miłość, należy odpowiedzieć negatywnie – wojna nie jest bowiem budowaniem, lecz niszczeniem.

Słowa kluczowe: Tomasz Mann, Hans Castorp, wojna, nacjonalizm, literatura

Kontakt: Zakład Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii i Kognitywistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin
E-mail: Ireneusz.Zieminski@univ.szczecin.pl
ORCID: 0000-0003-4686-8625

Ireneusz ZIEMIŃSKI, Hans Castorp in the Trenches
DOI 10.12887/34-2021-4-136-11

The article explores the motivations behind the decision of Hans Castorp, the protagonist of *The Magic Mountain* by Thomas Mann, to join the army and go to the front as a volunteer. Among the main reasons for Castrop's resolve were neither military ideals (such as heroism, courage or honor), nor a nationalist outlook or the euphoria about the war sweeping over Europe in 1914. As a mat-

ter of fact, Castorp was a moderate pacifist committed to the ideals of humanism rather than to nationalist traditions. He went to war due to his inertia, having yielded to the course of events. By his decision, he by no means wished to accomplish lofty ideals; rather, he wanted to experience a new adventure: he was guided by a motivation similar to the one behind his seven-year-long stay at the sanatorium for patients suffering from tuberculosis. However, the realities of war turned out horrifying. Instead of embarking on an adventure, Castorp became witness to mass slaughter, his own life constantly in danger. Therefore, the question whether "Love one day shall mount," which Mann poses at the end of his novel, must be answered in the negative: war is by no means creation; rather, it is destruction.

Keywords: Thomas Mann, Hans Castorp, war, nationalism, literature

Contact: Zakład Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii i Kognitywistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin, Poland
E-mail: Ireneusz.Zieminski@univ.szczecin.pl
ORCID: 0000-0003-4686-8625

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 249-268
DOI 10.12887/34-2021-4-136-12

Dorota ROCHECKA-SEMBRATOWICZ

STACHURA LUBELSKI?
Kilka uwag o młodzieńczych wierszach poety*

Świat jest jednocześnie ogromny i mały – można go „przejść" pieszo, z jednego krańca dostrzec drugi. Można być jednocześnie „tam" i „tu", bo gdy czas nie jest pojmowany tradycyjnie, znikają też odległości przestrzenne. Takie ukształtowanie rzeczywistości poetyckiej mocno współgra z podmiotem-bohaterem całej późniejszej twórczości Stachury – człowiekiem, który zakłada plecak i idzie, nieustannie wędruje przez świat, chłonie go, poprzez poznanie natury dąży do pełni istnienia i odnalezienia własnej tożsamości.

Tytuł tego artykułu może się wydawać zaskakujący, gdyż Edward Stachura kojarzony bywa raczej z Bieszczadami[1] czy Warszawą niż z położonym między nimi Lublinem. Powód tego stanowi prawdopodobnie fakt, że w jego twórczości to miasto jest właściwie nieobecne, chociaż zaznaczyło się wyraźnie w biografii literackiej pisarza – jako jego artystyczne i kulturowe zaplecze[2].

LUBLIN STACHURY
CZYLI MIEJSCE, GDZIE ZACZĘŁA SIĘ POEZJA

Początkiem epizodu lubelskiego był rok 1957, kiedy Edward Stachura podjął studia romanistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Mirosław Derecki zastanawia się, co mogło wpłynąć na wybór miasta tak oddalonego od

* Artykuł został przygotowany dzięki stypendium Prezydenta Miasta Lublina.

[1] Bieszczady Stachury były zresztą w dużym stopniu poetycką legendą, na którą wpłynęła „kontestacja młodzieżowa" lat osiemdziesiątych, a także z pewnością ekranizacja książki *Siekierezada*, której akcja przeniesiona została z Kotli (w ziemi głogowskiej) w Bieszczady. O ile w Lublinie Stachura rzeczywiście spędził kilka ważnych lat swojego życia, o tyle Bieszczady odwiedził zaledwie kilkakrotnie i nigdy nie wywarły one na niego szczególnego wpływu. Por. M. K ą c k i, *Edward Stachura spał zawsze w piżamie* [Rozmowa z Marianem Buchowskim] „Duży Format" z 16 X 2014, https://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,16807693,Edward_Stachura_spal_zawsze_w_pizamie__ROZMOWA_.html.

[2] Nieco zapomniany lubelski okres w życiu Stachury próbuje przybliżyć Ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN, na którego stronie internetowej znajduje się kalendarium pobytu poety w Lublinie, obszerna bibliografia oraz wykaz miejsc, w których przebywał (zob. Ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN, http://teatrnn.pl/leksykon/tagi/edward-stachura/). Owocem pamięci o poecie jest również książka Mirosława Dereckiego *Lubelskie lata Edwarda Stachury* (zob. M. D e r e c k i, *Lubelskie lata Edwarda Stachury*, oprac. D. Pachocki, Ośrodek Brama Grodzka – Teatr NN, Lublin 2009), z której będę korzystała, omawiając ten wycinek jego biografii.

rodzinnych Kujaw i Gdańska, gdzie Stachura współpracował z grupą literacką Kontrasty. Powód był prawdopodobnie prozaiczny: gdy młodemu poecie nie udało się dostać na gdańską Akademię Sztuk Pięknych, zdążył jeszcze aplikować na KUL, gdzie egzaminy wstępne na filologię romańską odbywały się dosyć późno. Biograf poety relacjonuje: „Stachura chce do szkoły artystycznej, ale jego rysunki nie robią furory, nie przechodzi nawet pierwszego etapu. Dowiaduje się, że na Katolicki Uniwersytet Lubelski jest drugi nabór, więc startuje tam na filologię romańską, bo zna francuski”[3]. Autor rozszerza tę kwestię w biografii *Buty Ikara*, gdzie domniemywa, że potrzeba niezwłocznego podjęcia studiów wynikała z obawy przed dodatkowym poborem do wojska[4].

Koledzy z uczelni wspominają niebieskookiego blondyna z burzą loków, ubranego w modny komplet z denimu. Młody poeta nie stronił od alkoholu i świetnie grał w pokera. Raczej nie był pilnym studentem. Na zajęciach kłócił się z wykładowcami, ratowała go jedynie nieprzeciętna znajomość francuskiego. Nie pomogła mu ona jednak w pomyślnym zaliczeniu wszystkich przedmiotów – w październiku 1958 roku Stachura po raz kolejny został studentem pierwszego roku.

Jego ścieżka artystyczna układała się znacznie lepiej. W roku 1958 na łamach „Sztandaru Ludu” i tygodniowego dodatku do tego czasopisma „Kultura i Życie” ukazały się pierwsze „lubelskie” wiersze Stachury. Wieczór autorski młodego poety odbył się w roku 1959 w kawiarni Piwnica na Starym Mieście w Lublinie[5]. Organizatorzy wydarzenia nie przewidywali dużej frekwencji – żeby ławki nie były puste, zapełnili je odwiedzającą akurat Lublin wycieczką kombatantów wojennych i emerytowanych nauczycieli. Wiersze udało się Stachurze przeczytać we względnym spokoju, późniejsza dyskusja jednak sprowadzała się do przytłaczającej krytyki ze strony słuchaczy, na którą autor zareagował emocjonalnym wystąpieniem. Cytuję za Dereckim: „Sted przebił obecnych argumentem, iż jeśli w ogóle zniżył się on, Poeta, do poziomu obecnego na sali audytorium, to tylko ze względu na honorarium, które jest mu niezbędne do zapłacenia za obiad i butelkę wina!”[6]. Rok później w klubie stowarzyszeń twórczych „Nora” przy Krakowskim Przedmieściu odbył się kolejny wieczór autorski – z liczną widownią, której większość stanowili miłośnicy i znawcy poezji. Chociaż dyskusja była zażarta, a siły głosów przeciwników i entuzjastów twórczości Stachury równoważyły się, wieczór ten był sukcesem i zadecydował o rozsławieniu w Lublinie nazwiska młodego poety.

[3] Zob. K ą c k i, dz. cyt.

[4] Por. M. B u c h o w s k i, *Buty Ikara. Biografia Edwarda Stachury*, Iskry, Warszawa 2017, s. 87n.

[5] Kawiarnia mieściła się przy ulicy Rynek 8.

[6] D e r e c k i, dz. cyt., s. 28.

Wiosną 1960 roku Stachura został usunięty z akademika, głównie z powodu zakłócania ciszy nocnej podczas gry w pokera. Prawdopodobnie wydarzenie to w dużym stopniu przyczyniło się do wyjazdu poety z Lublina. Znaczny udział w decyzji o zmianie uniwersytetu miał też na pewno fakt niezdania egzaminu z literatury francuskiej. Stachura zareagował na negatywną ocenę z dużą goryczą, gdyż – we własnym mniemaniu – „literaturę francuską znał lepiej od pani egzaminatorki”[7]. W październiku 1960 roku został studentem romanistyki na Uniwersytecie Warszawskim. Przeniesienie się do stolicy nie przerwało jednak jego kontaktów z Lublinem: Stachura przez długi czas korespondował z lubelskimi przyjaciółmi, publikował w „Kamenie” i wielokrotnie odwiedzał miejsce, w którym został zaaprobowany jako poeta[8].

Lublinianie – jak się wydaje – nie zapominają o tych związkach i zapewne żałują, że przygoda przyszłego autora *Siekierezady* z ich miastem zakończyła się tak szybko. Z pewnością wyrazem tej pamięci jest działalność lubelskiego barda Jana Kondraka, który „śpiewa Stachurę” od ponad czterdziestu lat. Można się zastanawiać, jak potoczyłaby się lubelska historia Steda, i jak wpłynęłaby na rozwój jego poezji, gdyby jako uciążliwy student nie został wyrzucony z akademika. Być może określano by go dziś mianem „poety lubelskiego”, a znak zapytania w tytule niniejszego artykułu nie byłby potrzebny. Bogatsze byłoby też z pewnością całe lubelskie dossier Stachury, a miasto nad Bystrzycą wybrzmiałoby silniej w jego dziełach.

Jak już wspominałam, obecność w nich Lublina jest znikoma – mogłyby powstać artykuły próbujące odpowiedzieć na pytanie, dlaczego nie pojawia się ono częściej[9]. Na „lubelskość” Stachury spojrzę więc od strony samej twórczości – jej specyfiki, poetyki, charakterystycznych motywów. W jego przypadku okres lubelski zbiegł się przecież z kategorią „wczesnego poety” – świeżość tych juweniliów ma szczególne walory, które później już nie powracają.

Przez „twórczość lubelską” rozumiem utwory powstałe w okresie pobytu Stachury w mieście nad Bystrzycą, publikowane w lokalnych czasopismach i prezentowane na organizowanych w Lublinie wieczorach autorskich. Podzielam przekonanie Tadeusza Kłaka, który oświadcza: „Edward Stachura był

---

[7] J. K l e c h t a, *Idol*, w: *Teraz oto jestem. Edward Stachura we wspomnieniach*, wybór i oprac. J. Beczek, Bellona, Ożarów Mazowiecki 2020, s. 24n.

[8] Zarys biografii poety przygotowany został przede wszystkim na podstawie następujących pozycji: D e r e c k i, dz. cyt.; T. K ł a k, *Stachura i „przeklęte miasto”*, „Akcent” 2006, nr 2, s. 60-68 (artykuł zawiera między innymi obszerną relację z wieczoru poetyckiego w klubie „Nora”); S. R o s t w o r o w s k i, *Dysk gorejący. Wspomnienie o Edwardzie Stachurze*, „Akcent” 2001, nr 4, s. 189-194; B u c h o w s k i, dz. cyt.

[9] W twórczości poetyckiej Stachury Lublin pojawia się w piosence *Bójka w L.*, traktującej o – być może autentycznym – starciu młodzieży z lubelskich Rur Jezuickich (okolice ul. Głębokiej i ul. Zana) i z osiedla Dziesiąta.

i jest dla mnie poetą lubelskim”[10]. Uzasadnia swoje stanowisko nie poprzez wskazanie na motywy obrazowe w twórczości Stachury – gdyż ich nie ma – lecz powołując się na subiektywne spostrzeżenie: to właśnie w Lublinie miał on okazję poznać Stachurę i miasto to było jedyną przestrzenią, z którą kojarzył tego poetę. Osobisty charakter argumentacji Kłaka nie osłabia jednak jego tezy o lubelskości Stachury, a świadectwo eseisty, historyka literatury, z pewnością stanowi potwierdzenie faktu, że w Lublinie poeta rozwijał się artystycznie i że właśnie tutaj zaczął być rozpoznawalny jako twórca. Jerzy Klechta, dziennikarz i znajomy Stachury z czasów studenckich pisał o środowisku, w jakim znalazł się poeta podczas pobytu w Lublinie. Był to rodzaj nieformalnej grupy poetyckiej, która łączyła młodych ludzi – piszących i chcących tworzyć. Charyzmatyczny i utalentowany Stachura stał się ich artystycznym „guru”[11]. Przebywał więc młody poeta w Lublinie wśród osób zajmujących się literaturą, co – można sądzić – zapewne silnie oddziaływało na początkującego twórcę. „Zarówno *Jeden dzień* jak i *Dużo ognia* – pisze Derecki – były pokłosiem «okresu lubelskiego» Edwarda Stachury. Nawet jeśli nie wszystkie zamieszczone w tych książkach utwory zostały napisane wówczas, gdy Sted mieszkał i studiował w Lublinie, to wyniknęły one w bardzo znacznej mierze – tak uważam – z uwarunkowań intelektualnych i kulturowych, z atmosfery życia uniwersyteckiego i życia kulturalnego miasta i środowiska”[12]. Warto również podkreślić literackie znajomości, które poeta zawarł podczas pobytu w Lublinie – między innymi z Zygmuntem Mikulskim, Kazimierzem Jaworskim i Kazimierzem Grześkowiakiem[13].

Chociaż Stachura często skarżył się, że w Lublinie ciążyło nad nim fatum, nie brak też jego pozytywnych wypowiedzi o pobycie w tym mieście, na życzliwe słowa zasłużyły przecież osoby roztaczające opiekę nad początkującym poetą, a przede wszystkim – nad człowiekiem w potrzebie. W życiorysie, który Stachura dołączył do dokumentów podczas ponownego aplikowania na studia, znaleźć można takie zdanie: „Potem zacząłem studiować filologię francuską na K.U.Lu, gdzie doskonała dobroć kilku osób wzruszyła mnie do głębi”[14].

---

[10] Por. K ł a k, dz. cyt., s. 60.

[11] K l e c h t a, dz. cyt., s. 19.

[12] D e r e c k i, dz. cyt., s. 55.

[13] W tym przypadku mówić można o tak zwanej geografii środowisk twórczych, a więc o rozpatrywaniu miasta jako „przestrzeni twórczej”. Lublin, wprawdzie niewyrażony bezpośrednio w topografiach literackich, zarysowuje się wyraźnie jako tło i czynnik inicjujący działania literackie. Przegląd współczesnych badań spacjalnych zob. E. R y b i c k a, *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Universitas, Kraków 2014, s. 36.

[14] Cyt. za: D e r e c k i, dz. cyt., s. 29. Należy wziąć pod uwagę autokreacyjny charakter tego życiorysu, silną u Stachury skłonność do hiperboli, a może i nastawienie „mitotwórcze” (na temat hipotetycznych zagrożeń w pracy z autobiografią por. D. S a m b o r s k a - K u k u ć, *Jak rekonstruować biografię i jak opisać twórczość XIX-wiecznego pisarza minorum gentium? (metodologia,*

Po latach Stefan Sawicki, wybitny literaturoznawca i profesor KUL uzna biogram Stachury za wyraźny przykład tego, w jaki sposób tekst użytkowy może stać się poezją. Zdaniem badacza w tym krótkim utworze doszło do „wielorakiego przekraczania granic oczywistości”[15] – nie poprzestając na suchej faktografii, wpisującej się w ramy gatunkowe, poeta wprowadził do swego życiorysu składniki charakterystyczne dla poezji. Wskazuje to z jednej strony na szczególną poetycką aktywność młodego Stachury, z drugiej – na wzajemną relację poezji i życia, słynnego życiopisania, które zaistniało, choć w specyficznej formie, już podczas pobytu poety w Lublinie.

Na twórczość z tego okresu składa się głównie liryka, która weszła w skład tomu *Dużo ognia*. Później w twórczości Stachury dominuje już proza (w tym proza poetycka) – z *Siekierezadą*, *Fabula rasa* i opowiadaniami na czele. Na tekstach prozatorskich ogniskuje się też zainteresowanie literaturoznawców[16], a wczesne utwory poetyckie (zwłaszcza niebędące piosenkami) nikną na tym tle, chociaż – ze względu na osobliwość wykreowanego w nich świata – z pewnością zasługują na więcej uwagi.

NADPRZESTRZEŃ RAJSKA

Lubelskie wiersze Stachury utrzymane są w „jednym duchu”, przypominają cykl poetycki, w którym główne spoiwo stanowi egzotyczna leksyka i specyficzne obrazowanie. Przestrzeń liryczną[17] tych wierszy tworzy spójnie

źródła, struktury narracji). Skrypt akademicki, Primum Verbum, Łódź 2018, s. 53n.). Życzliwe relacje i przyjaźnie ze studentami i pracownikami KUL potwierdza jednak również Derecki oraz przytoczona przez niego korespondencja – między innymi z pracownikiem dziekanatu, do którego Stachura zwraca się w liście „Drogi Panie Kaziku”. Zob. E. S t a c h u r a, List do Kazimierza Zająca, 3 V 1960, http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/dlibra/docmetadata?id=16150&from=&dirids=1&ver_id=44654&lp=1&QI=!4CBE17401AB3AA1FDD3EC5BA67E1D4C5-1.

[15] S. S a w i c k i, *O poezji, czyli o przekraczaniu granic*, „Ethos” 10(1997) nr 4(40), s. 84.

[16] Świadczy o tym duża liczba monografii poświęconych właśnie prozie. Zob. np. M. W ó j c i k, *Prozatorska twórczość Stachury w kontekście buddyzmu zen*, Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 1998; W. S z y n g w e l s k i, *Sobowtór w labiryncie. Proza artystyczna Edwarda Stachury*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2003; D. P a c h o c k i, *Stachura totalny*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.

[17] Przestrzeń rozpatruję – za Januszem Sławińskim – jako składnik morfologii utworu, komponent jego planu przedstawionego, będący światem wysłowionym w dziele (realizacją przestrzeni rzeczywistej), wraz z wyrażającymi się w nim schematami, wyobrażeniami przestrzennymi utrwalonymi w kulturze oraz formami doświadczania przestrzeni (zob. J. S ł a w i ń s k i, *Przestrzeń w literaturze, elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości*, w: *Przestrzeń i literatura*, red. M. Głowiński, A. Okopień-Sławińska, Ossolineum, Wrocław 1978, s. 9-15). Komplementarna względem takiego pojmowania przestrzeni jest ponadto kategoria locus w ujęciu geopoetyki. Rybicka o przestrzeni/miejscu pisze jako o strukturze dynamicznej, na którą składają się „trzy ingredienty – doświadczenie, archiwum kultury i wyobraźnia” (R y b i c k a, dz. cyt., s. 173).

zarysowana kraina, którą można by usytuować gdzieś na Bliskim Wschodzie, gdy autor pisze o „zapachach korzennych”[18] czy o „Bizancjum leniwym”[19], albo przy akwenach środkowej Europy, gdy pojawiają się „wejścia etruskie i smukłe[20]”. Wydaje się, że wskazanie konkretnych krain geograficznych czy państw byłoby nie tylko niemożliwe, ale i niepotrzebne. Wszystkie przestrzenie łączą bowiem pewne szczególne cechy, które skupiają jak w soczewce te różne kulturowo miejsca[21] w jedną nadprzestrzeń duchową[22]. Cechami tymi są: przyjazna pogoda, obfitość owoców i wody, bujna roślinność, miękkość podłoża. Miejsca owe zamieszkane są również przez dzikie zwierzęta: lwice, delfiny czy żółwie, które na ogół żyją w symbiozie z ludźmi – bohaterami lirycznymi utworów.

Do rajskiej, egzotycznej scenerii pozornie nie pasują dwa utwory z tego okresu: *Skandynawia*[23] i *Lato w Alpach*[24]. Wprawdzie tytuły wierszy sugerują diametralną zmianę przestrzeni lirycznej, analiza ich zawartości nasuwa jednak zgoła inne wnioski. W pierwszym utworze mroźna Skandynawia ukazana jest jednocześnie jako przeciwieństwo ciepłych, rajskich krain i jako analogia, która wskazywałyby, że to wciąż ta sama nadprzestrzeń, chociaż pokryta śniegiem. Pojawia się atrybut rajskiej zabawy i sztuki – harfa; śnieżyca porównana jest do mleka (uzasadnione wydaje się skojarzenie z krainą miodem i mlekiem płynącą), a fantazyjne kształty śnieżnych płatków tworzą ogrody zamarzniętych chryzantem. Podmiot liryczny zaznacza co prawda, że „tu [w Skandynawii – D.R.S.] nie ma Gangesu”[25], są za to „renifery o rogach wzorzystych jak fiordy”[26]. W świecie tej poezji jeden element zastępuje drugi: fakt, iż brakuje

[18] E. S t a c h u r a, [Na bransoletach u Metysek...], w: tenże, *Wiersze pozostałe*, C&T, Toruń 2000, s. 14.

[19] Tamże.

[20] T e n ż e, *Kompozycja*, w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 9.

[21] Aby uniknąć niejasności terminologicznych, wyrazem „miejsce” posługuję się w znaczeniu jedynie zawężającym pojęcie przestrzeni. Mam przy tym świadomość istotnego rozróżnienia tych terminów: „przestrzeń” jako wolność, „miejsce” jako przestrzeń oswojona (zob. Y. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987). W omawianych przeze mnie utworach Stachury ta różnica pojęciowa nie znajduje jednak wyraźnego odzwierciedlenia.

[22] Precyzując zakres zastosowanego przeze mnie pojęcia nadprzestrzeni, zwracam przede wszystkim uwagę na ujęcie literalne (wartościująca i pozycjonująca funkcja przedrostka „nad”) – jako bytu pojmowanego szerzej niż przestrzeń. Korzystam również z pola skojarzeniowego osadzonego wokół popkulturowego funkcjonowania tego terminu (w fantastyce naukowej „nadprzestrzeń” to rzeczywistość pozwalająca na poruszanie się w przestrzeni międzygalaktycznej, a także przemieszczanie się między wymiarami) – tu istotny jest dla mnie przede wszystkim element funkcjonowania rzeczywistości alternatywnej, która niejako nałożona jest na tę bazową (przyziemną), a jednostka ma w niej szerszy zakres możliwości fizycznych i poznawczych.

[23] T e n ż e, *Skandynawia*, w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 11.

[24] T e n ż e, *Lato w Alpach*, w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 10.

[25] T e n ż e, *Skandynawia*, s. 11.

[26] Tamże.

jakiegoś istotnego składnika, nie powoduje, że przedstawiane miejsce nie jest rajem, występuje tam bowiem coś, co może ów brak uzupełnić. Przestrzeń pozostaje więc ciągła, a śnieżny krajobraz Skandynawii stanowi przedłużenie lub jeden z wariantów raju.

Tytuł wiersza *Lato w Alpach* sugeruje natomiast, że scenerię utworu stanowić powinien krajobraz europejski – bez tej sugestii trudno byłoby jednak doszukać się w wierszu elementów charakterystycznych dla terenów alpejskich. Analiza pozwala dopatrzeć się w kunsztownych metaforach zarysu gór, po których, niczym po rozłożonych rękach „mosiężnej Cyganki" – będącej może szczytem, może gotycką katedrą – spływają górskie strumyki. Podmiot liryczny obserwuje krajobraz alpejski, sięgając okiem znacznie głębiej – obok strumieni na wzgórzu widzi drzewo daktylowe, chociaż roślina ta nie występuje naturalnie w Europie. Dalej natomiast czytamy: „Teraz musisz iść do Benares / albo dalej łowić / zapachy dojrzałej pszenicy"[27].

Chodzi tu pewnie o miejsce w Indiach, Benares to bowiem jedna z nazw tamtejszego miasta – Waranasi. Krajobraz alpejski przytłumiony jest więc dominującym w wierszu klimatem orientu, który współgra z atmosferą Alp[28]. Odległość między miejscem w Europie a miastem nad Gangesem zostaje w przestrzeni wiersza znacząco pomniejszona – szczególnie poprzez użycie czasownika „iść".

Wszystko to wskazuje nie tylko na swoistą nadprzestrzeń wczesnych wierszy Stachury, ale też na postrzeganie świata w tej poezji. Wyrasta z niej rzeczywistość bez barier, również kulturowych, która stanowi całość, postrzegana jest totalnie. Dariusz Pachocki, autor monografii *Stachura totalny*, pisze: „Pojawia się [u Stachury – D.R.S.] pragnienie wniknięcia we wszystko, co jest, było i będzie, chęć bycia zawsze i wszędzie jednocześnie, sprowadzenia części do całości"[29]. Współwystępowanie tak odległych klimatów: Orientu, Ameryki Południowej i Europy, nie budzi oporu w tej rzeczywistości poetyckiej. Świat jest jednocześnie ogromny i mały – można go „przejść" pieszo, z jednego krańca dostrzec drugi. Można być jednocześnie „tam" i „tu", bo gdy czas nie jest pojmowany tradycyjnie, znikają też odległości przestrzenne[30]. Takie ukształtowanie rzeczywistości poetyckiej mocno współgra z podmiotem-bo-

[27] T e n ż e, *Lato w Alpach*, s. 10.

[28] Na podstawie ustaleń Rybickiej można powiedzieć, że krajobraz alpejski inicjuje w umyśle poety „cyrkulację, ruch wyobrażeń" (R y b i c k a, dz. cyt., s. 172). Swoista translokacja świadczyłaby o nakładaniu się na opisywane miejsce „pamięci kultury" (tamże), a także swoistego poetyckiego „imaginarium" (tamże) – w tym przypadku byłoby to obrazowanie związane z wyobrażeniem orientalnego raju bądź arkadii.

[29] P a c h o c k i, dz. cyt., s. 36.

[30] Wspólne rozpatrywanie przestrzeni i czasu należy do dominujących tendencji w badaniach spacjalnych (zob. np. G. P o u l e t, *Metamorfozy czasu. Szkice krytyczne*, tłum. W. Błońska i in., PIW, Warszawa 1977; M.M. B a c h t i n, *Czas i przestrzeń w powieści*, „Pamiętnik Literacki" 65(1974)

haterem całej późniejszej twórczości Stachury – człowiekiem, który zakłada plecak i idzie, nieustannie wędruje przez świat, chłonie go, poprzez poznanie natury dąży do pełni istnienia i odnalezienia własnej tożsamości.

PEJZAŻ HUMANOIDALNY

W tym kontekście warto również zwrócić uwagę na charakterystyczny dla Stachury sposób opisu. Konstruując krajobraz, poeta posługuje się bowiem specyficznym typem obrazowania. Z jednej strony operuje metaforami ludzkich członków i części twarzy: „rozdęte nozdrza południa”[31], „purpurowe rzeki żył”[32], „strumyki na lewej dłoni”[33], z drugiej – przenośniami eksponującymi przedmioty codziennego użytku. Utwór o incipicie „Na początku były dzbany” jest przykładem takiego właśnie ujęcia:

Na początku były dzbany
na wzgórzach
i garbach wysokich wielbłądów
ale spalił deszcz ich zieloność
i rozsunęła się smukłość dolin

Solane
po co włosy ścinasz co noc
i po co świątynie budujesz z twych dłoni
i niebo prosisz
o miękkie rosyjskie złoto
dla moich oczu[34].

Wiersz ten jest prawdopodobnie opisem krajobrazu, poetyckim pejzażem. Dzbany mogą w nim oznaczać góry (przypuszczalnie francuskie Alpy[35]), na których zanikła roślinność. Solane brzmi jak imię kobiece, ale jest to też nazwa rzeki we Francji. Włosy, które Solane „ścina”, mogą być nią samą – rzeką – kiedy zapada zmrok i jej wodna tafla przestaje odbijać światło słoneczne, przyrównane do rosyjskiego złota.

---

nr 4, s. 273-311; H. M a r k i e w i c z, *Czas i przestrzeń w utworach narracyjnych*, w: tenże, *Wymiary dzieła literackiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1984, s. 125-144).

[31] S t a c h u r a, [Nachylcie plecy wasze], s. 28.

[32] Tamże.

[33] T e n ż e, *Lato w Alpach*, s. 10.

[34] E. S t a c h u r a, [Na początku były dzbany], w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 19.

[35] Alpy są Stachurze dobrze znane; do jedenastego roku życia poeta mieszkał w regionie Rodan-Alpy we Francji.

Metaforyka Stachury unika spójnika porównawczego „jak", dzięki czemu wiersze przypominają opis surrealistycznego obrazu, na którym na przestrzeń artystyczną składają się monumentalne, człekopodobne twory. Na przykład w *Pieśni: Pływanie* z poematu *Dużo ognia* podmiot liryczny wędruje na „wielkich barkach i biodrach"[36]. Najbardziej plastycznym utworem o takim wydźwięku wydaje się wiersz *Kochankowie*:

Katedro! szerokobiodra kobieto
o czterech smukłych nogach
Zielone dłonie jaszczurek
przemycają światłość twego brzucha
ascetycznym handlarzom

Rozkoszne zdziwienie palców
spada w pionowość pleców mrocznych witraży
do posadzki
na której czerwień twych włosów
zastyga w dymiący ochłap baranka[37].

Analiza tego wiersza w oderwaniu od pozostałych, napisanych w podobnym duchu, prowadziłaby prawdopodobnie do wniosku, że poeta uznaje, iż w miłosnym akcie kobieta zostaje wprowadzona w sferę sacrum, i – niemal bałwochwalczo – przyrównuje ją do katedry. Można jednak porównanie to odwrócić i spojrzeć na utwór jako na deskrypcję samej budowli sakralnej, w opisie której autor posłużył się analogią do ludzkiego ciała – zwłaszcza jeśli przyjmiemy, że we wcześniej analizowanym utworze *Lato w Alpach* Stachura określa katedrę mianem „mosiężnej Cyganki". Istotna dla interpretacji *Kochanków* jest też ostatnia – nieco enigmatyczna – strofoida:

A wysoko między lukami
na pajęczych siatkach
dojrzewa w purpurowych kokonach
owoc na wypełnienie ostatecznego naczynia[38].

Jeśli zastosujemy przyjętą koncepcję interpretacyjną, czterowiersz odebrać należy jako opis witrażu przedstawiającego kiść winogron, czyli „owoc na wypełnienie ostatecznego naczynia", którym jest kielich używany podczas Wieczerzy Pańskiej. „Purpurowe kokony" kojarzą się z owocami winogron, a „pajęcze siatki" mogą odwoływać się do struktury witrażu, przypominającej nieco pajęczynę. Ta subtelniejsza interpretacja utworu koresponduje z cyklem

[36] E. S t a c h u r a, *Pieśni: Pływanie*, w: tenże, *Wiersze*, C&T, Toruń 2011, s. 29.
[37] T e n ż e, *Kochankowie*, w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 12.
[38] Tamże.

poetyckich pejzaży Stachury; bardziej odpowiada też pozostałej jego twórczości z tego okresu, która nie obfituje w czystej postaci erotyki (zdaniem Mariana Buchowskiego erotyki stanowią zaledwie promil dorobku Stachury[39]). Wizerunek ciała kobiecego pojawia się w niej jedynie jako synonim delikatności albo – przeciwnie – siły i majestatu, antycznego, poważnego piękna.

Kwestia zmysłowości, która z pewnością jest obecna w lubelskich wierszach Stachury, wymaga jednak dodatkowych wyjaśnień. Odczytywanie tych utworów jako erotyków nie jest oczywiście bezzasadne, zwłaszcza jeśli przyjrzymy się jednemu z późniejszych wierszy, poświęconemu tytułowej Oldze[40]. Stachura nie rezygnuje w nim z charakterystycznego sposobu opisu, chociaż nie można już w tym przypadku mówić o egzotycznym kolorycie. Słowa: „źrenica twoja dla mnie gospoda"[41], to wprawdzie nietrudna do odczytania metafora, ale ilustrują one również sposób obrazowania charakterystyczny dla wczesnej poezji Stachury.

Trudno też nie uwzględnić jednego z najbardziej znanych i najbardziej dosłownych w przekazie erotyków Stachury: *Noc albo oczekiwanie na śniadanie*[42]. Kobieta zostaje w nim przyrównana do róży, a czułość między kochankami do przelewania z jednego dzbana do drugiego. Intymna sytuacja liryczna kończy się wraz z nocą: „wytryśniemy jak słońce wytryśnie"[43]. Z rajską, egzotyczną nadprzestrzenią wcześniej analizowanych wierszy koresponduje też wprowadzenie lwa, który pod wpływem róży „by się spalił już dawno / las popiołu z jego grzywy nic więcej"[44].

Ze względu na te podobieństwa „wykarczowanie" aspektu erotycznego z wczesnych wierszy Stachury byłoby błędem, chociaż dane biograficzne raczej nie wskazują na konkretne inspiracje. Derecki pisze, że w Lublinie nie widywano poety w towarzystwie kobiet, co więcej – że pluł on na widok przechadzających się po kulowskim dziedzińcu studentek[45]. Nie można jednak pominąć innych źródeł, w których mowa o dużej wrażliwości Stachury na kobiece piękno[46]. Wydaje się jednak, że kwestia ta nie musi zostać kategorycznie rozstrzygnięta. Przedmiot mojego zainteresowania stanowi przede wszystkim twórczość poety, a ta wskazuje na dużą dozę powściągliwości w przedstawianiu kwestii erotycznych. Podkreślana jest w niej jedność dusz, a najważniejszy

[39] Zob. K ą c k i, dz. cyt.
[40] E. S t a c h u r a, *Olga*, w: tenże, *Wiersze*, s. 17.
[41] Tamże.
[42] T e n ż e, *Noc albo oczekiwanie na śniadanie*, w: tenże, *Wiersze*, s. 8.
[43] Tamże.
[44] Tamże.
[45] D e r e c k i, dz. cyt., s. 17.
[46] Por. E. P i e t r y k, *Grał z zawodowcami*, w: *Teraz oto jestem*, s. 43; K l e c h t a, dz. cyt., s. 21. Krystyna Rodowska pisze o ambiwalentnym stosunku Stachury do kobiet (por. K. R o d o w s k a, *Spotkania, rozmijania (się)*, w: *Teraz oto jestem*, s. 58).

przymiot i cel miłości stanowi czułość. Czułość ta jest też główną właściwością arkadyjskiej nadprzestrzeni, która łączy lubelskie wiersze Stachury[47], i przejawia się w takich jej cechach, jak miękkość, łagodność i ciepło. Podmiot liryczny łaknie owej czułości, czego najdobitniejsze potwierdzenie znajdujemy w tęsknym trójwierszu z *Róży*: „czy ja jestem blacha albo tygrys / że mnie to już nikt dawno tak bardzo / nie pielęgnował"[48].

Związek czułości z dotykiem, intymnością, erotyzmem, a ujmując szerzej – z miłością jest najprawdopodobniej głównym powodem, dla którego tak ważny element w przestrzeni wiersza stanowią postaci kobiece. Podstawowe zmysły w arkadii Stachury to dotyk oraz – na drugim miejscu – węch. Kobieta jest w tych utworach poetyckich ucieleśnieniem delikatności, której doświadcza się przede wszystkim poprzez bliskość. Dotyk ma zabarwienie nie tylko erotyczne – kobiecość to też figura matki czy przyjaciółki, w której ramionach można się ukryć[49]. W całej twórczości Stachury – mającej wyraźne podłoże autobiograficzne – można zauważyć, że czułość nie zostaje zarezerwowana dla relacji erotycznej. Co więcej, jej podmiotem nie są jedynie istoty żywe. Stąd już coraz bliżej do zrozumienia konstrukcji tej poetyckiej nadprzestrzeni, składającej się z bardziej i mniej realistycznych elementów natury ożywionej i nieożywionej.

„Pejzaż humanoidalny" nie jest jednak jedynie środkiem stylistycznym, służy czemuś więcej niż tylko plastycznemu ujęciu obrazów poetyckich. Idąc głębiej – obrazowanie Stachury to coś silniejszego jeszcze niż metafora, która wciąż dawałaby sygnał, że przedmiot poddany metaforyzacji ma swoją wyjściową, rzeczywistą formę. W jego utworach obrazy przedziwnych, monumentalnych tworów człekopodobnych zostają rzeczywiście ewokowane w przestrzeni. Nie dokonuje się to jednak przez konstrukcję świata fantastycznego; podmiot liryczny widzi owe obrazy, patrząc na wskroś, sięgając do nadrzeczywistości nałożonej na to, co widzialne, „jak pestka oka rzucona na pustynię"[50]. W jednym z utworów czytamy na przykład: „Oczy nim dosięgły / hinduskiej pełni owali"[51] – nadprzestrzeń wiersza jest tym, czego trzeba sięgnąć wzrokiem. Nie staje się ona widoczna od razu i bez naszego wysiłku, nie jest też jednak ukryta – by dostrzec jej wyraźniejsze kontury, zobaczyć to,

[47] Tadeusz Kłak, recenzując wieczór autorski Stachury, tak pisze o tej poezji: „Zadziwiła mnie delikatność i czułość niemal tych wierszy" (T. K ł a k, *Do Edwarda Stachury list prywatny*, „Kamena" 1960, nr 15-16, s. 8).

[48] E. S t a c h u r a, *Róża*, w: tenże, *Wiersze*, s. 7.

[49] Na temat obrazu kobiety w twórczości Stachury zob. A. H a j d a, *„Coraz bardziej się do siebie upodabniam". Światy możliwe w twórczości Edwarda Stachury. Studium doktoranckie*, 2017, https://sbc.org.pl/Content/298071/doktorat3912_Agata_Hajda.pdf, s. 80-86.

[50] S t a c h u r a, *Lato w Alpach*, s. 10.

[51] T e n ż e, [Oczy nim dosięgły], w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 21.

co nadrealne, nie trzeba „wchodzić" w jakąś inną rzeczywistość, wystarczy niejako przymrużyć oczy.

Człowiek nie tylko zamieszkuje przestrzeń, ale żyje z nią w symbiozie. Stachura pisze: „należałem [...] do ogrodów wysokich"[52]. Wybór czasownika wywołuje zdziwienie: należeć można przecież tylko do kogoś (ewentualnie do czegoś, w znaczeniu organizacji, którą i tak tworzy przecież grupa ludzi). Podmiot liryczny należy jednak do ogrodów, gdyż w przestrzeni wiersza są one czymś żywym, tworem równym człowiekowi.

Ludzie w utworach poety stanowią spójne i stałe elementy przestrzeni. Smukłe kobiety z wiersza *Kompozycja* są nie tyle członkiniami ludzkiej wspólnoty, ile właśnie składnikiem krajobrazu, w którym występują na równi z drzewem czy pagórkiem[53]. W jednym z wczesnych wierszy (ogłoszonym w roku 1958 w „Kulturze i Życiu"), podmiot liryczny prosi „wybrzeża słonecznych żółwi"[54]: „Nachylcie plecy wasze"[55], uosabia je zatem, chcąc ich dotknąć niczym gładkich kobiecych pleców, albo się na nie wspiąć – niczym dziecko na ramiona rodzica. Chce znaleźć się w miejscu, w którym może odpocząć.

Przestrzeń w wierszach zostaje spersonifikowana, a jej elementy odczuwają obecność podmiotu lirycznego i są wrażliwe na jego nastrój. Człowiek wyposażony jest w zdolność wpływania na rzeczywistość, formowania tej przestrzeni, kiedy z „mosiężnych sztab tęsknoty" wypływają „purpurowe rzeki żył na rozpalone równiny", a dusza „kamieniała [...] w posąg zazdrosny"[56]. Kiedy „rozdęte nozdrza południa węszą niepokój"[57], podmiot mówiący, który czynnie wpływa na elementy otaczającej go przestrzeni, składa ofiarę:

> Więc rozszarpałem mosiężne sztaby mej tęsknoty
> na prawidłowe odstępy
> by wyciekły z nich
> purpurowe rzeki żył na rozpalone równiny[58].

Przestrzeń tym ujęciu przywodzi na myśl sentymentalne bądź wczesnoromantyczne lustro natury, które odzwierciedla stany bohaterów utworu. Świat przyrody w omawianych wierszach (a więc szerzej: przestrzeń) nie stanowi jednak – jak w sentymentalizmie – estetycznego dopełnienia sceny rodzajowej, ale sugeruje ontologiczne podobieństwo człowieka i przyrody. Zaznacza się więc wyraźnie

[52] T e n ż e, *Kompozycja*, s. 9.
[53] Por. tamże.
[54] T e n ż e, [Nachylcie plecy wasze], w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 28.
[55] Tamże.
[56] T e n ż e, [Oczy nim dosięgły], w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 21.
[57] T e n ż e, [Nachylcie plecy wasze], s. 28.
[58] Tamże.

romantyczny, „uczuciowy obraz" otoczenia, w którym duchowość człowieka (a więc też jego emocje) stanowią odbicie pierwotnych cech natury[59].

W utworach Stachury człowiek i jego otoczenie nie zostały tylko zestawione, lecz dokonano próby ich pełnego zrównania. Nie ma też między nimi analogii; można raczej powiedzieć, że koegzystują one zmieszane, stanowiąc jedną masę świata, w której każdy twór ma wpływ na kształt całości. Ujęcie to wydaje się bliskie Heideggerowskiej koncepcji przestrzeni, w której człowiek nie egzystuje w świecie jak woda w naczyniu, ale stanowi ze światem jedność niemożliwą do rozbicia na osobne elementy. Rzeczywistość przestrzenna pojmowana jest przez filozofa w kategoriach wzajemnego formowania się i kształtowania, a warunkiem bycia w przestrzeni są interakcje[60].

„WSZYSTKO MOŻNA NAPISAĆ"

Mimo harmonii osiągniętej przez uporządkowanie nieprzyjemnych odczuć podmiotu, niepokój nie znika, udzielając się elementom lirycznej przestrzeni.

[59] Taki obraz natury w sztuce wiąże się również z pojęciem indywidualizmu, a konkretniej – autentyczności. Wyraźnie subiektywne, wręcz egologiczne doświadczanie przestrzeni może być postrzegane jako dążenie do tego ideału. Świadczy to zarówno o potrzebie oryginalności, również artystycznej, ale także o szukaniu nowych form wypowiedzenia prawdy o świecie, która wynikałaby z eksploracji własnego wnętrza (por. Ch. T a y l o r, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 1991, s. 71n.).

[60] Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 74-83. W filozofii Heideggera – przede wszystkim w jej wczesnej fazie – świat rzeczy (w tym natura) pełni jednak względem człowieka funkcję instrumentalną, zyskując wartość dopiero w kontakcie z wyższym bytem (zob. M. H o ł y – Ł u c z a j, *Heideggerowski zwrot. Jedność bycia i nieantropocentryczna wizja człowieka*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia philosophica" 26(2013), s. 95-112. Jak wspomniałam, personifikowane elementy otoczenia i postaci ludzkie traktowane są przez Stachurę raczej jako znajdujące się na jednym poziomie (w pejzażu humanoidalnym). Nadprzestrzeń Stachury ma jednak niewątpliwie charakter antropocentryczny, a w opisach przyrody ożywionej i nieożywionej występuje wiele określeń wskazujących na ich służebność: mowa na przykład o miękkości, ozdobności i cieple, które mają zapewnić komfort podmiotowi lirycznemu i innym bohaterom wierszy. Należy podkreślić, że zbieżności te nie są wynikiem bezpośredniego wpływu poglądów Heideggera, gdyż w okresie, w którym powstały omawiane wiersze, Stachura prawdopodobnie nie znał myśli niemieckiego filozofa. To ujęcie porównawcze wydaje się jednak zasadne, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że późniejszą twórczość Stachury wielokrotnie zestawiano z tą filozofią, zarówno wskazując przypadkowe zbieżności (por. P a c h o c k i, dz. cyt., s. 43), jak podkreślając bezpośredni wpływ (zob. A. A l - A r a j, *Twórczość prozatorska Edwarda Stachury w świetle tradycji literackiej i filozoficznej*, „Pamiętnik Literacki" 2017, nr 4, s. 49-59). Andrzej Falkiewicz, uzasadniając wprowadzony kontekst porównawczy, pisze o tekstach Heideggera: „Wydaje mi się, że czytywał je również Stachura. Być może były jednym z piorunów jego wysłowienia" (A. F a l k i e w i c z, *Stachura I*, „Teksty" 1981, nr 1, s. 97). Świadczy to więc o zauważalnych pokrewieństwach w sposobach myślenia filozofa i poety, a także o filozoficznym ukierunkowaniu twórczości Stachury.

W innym utworze poetyckie niebo ma „tyle cembrowin / ile smutku i gwiazd”[61]. Raj nie jest więc zawsze idealny; przeciwnie – pozostaje w największym stopniu ludzki. Wizja koegzystencji człowieka i szeroko pojętej przestrzeni stanowi główny powód, dla którego wykreowaną przez Stachurę w tych wczesnych wierszach arkadię trzeba ująć w cudzysłów. Przestrzeń ta, chociaż obfituje w dobra, niepozbawiona jest smutku, wstydu i zazdrości. Pojawia się w niej również śmierć – jak w wierszu *Dolina obiecana*, kiedy myśliwy ze strzelbą przerywa żywot niedźwiedzia:

> Śmierć niedźwiedzia
> to spadanie mojej głowy
> na niewdzięczną kompozycję
> obiecanej doliny[62].

Chociaż człowiek i zwierzę żyją w symbiozie, stan ten nie wyklucza zadawania śmierci: mnisi „zarzynają młode daniele”[63], aby ich miękkie skóry stanowiły podnóżek dla ludzkiej stopy. „Arkadia” Stachury to niemalże nieidealne niebo z *Ogrodu rozkoszy ziemskich* Hieronima Boscha[64], gdzie fantastyczne zwierzęta pożerają się nawzajem, bo rządzą tam nimi prawa podobne do tych, które panują na ziemi, a obfitość nagich ciał ukazanych w różnych konfiguracjach wykracza poza tradycyjne przedstawienia raju.

Korelacje między wierszami Stachury a dziełem Boscha dostrzec można również na poziomie obrazowania. Trzy przedstawione w tryptyku krainy: raj, ziemia i piekło, wypełnione są nie tylko masą postaci ludzkich, ale też roślinnością i „rekwizytami”, które są dziwnie organiczne – wydają się zbudowane z ludzkich i zwierzęcych członków. Boscha niejednokrotnie nazywa się surrealistą piętnastego wieku. Również w lubelskiej poezji Stachury można dopatrzeć się pokrewieństw z surrealizmem – zwłaszcza w przekraczającym zasady logiki zestawianiu i przekształcaniu elementów przestrzeni. Światem przedstawionym kieruje logika snu, a twory wyobraźni układają się ostatecznie w piękny obraz[65]. W poetyckiej prozie *Która jest jak oliwa na wodę*, opublikowanej w lubelskiej „Kamenie”, Stachura przedstawił – przekraczając niemalże granicę intymności – swój proces twórczy i poszukiwanie odpowiednich form

---

[61] E. S t a c h u r a, [Niebo to jednak studnia], w: tenże, *Wiersze pozostałe*, s. 22.

[62] Tenże, *Dolina obiecana,* w: tenże, *Wiersze*, s. 5.

[63] Tamże.

[64] Hieronim Bosch, *Ogród rozkoszy ziemskich* lub *Tysiącletnie królestwo*, ok. 1500, Prado, Madryt, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ogr%C3%B3d_rozkoszy_ziemskich#/media/Plik:El_jard%C3%ADn_de_las_Delicias,_de_El_Bosco.jpg.

[65] W przypadku Stachury należałoby jednak mówić o pewnym typie wyobraźni surrealistycznej (zob. M. B a r a n o w s k a, *Surrealna wyobraźnia i poezja*, Czytelnik, Warszawa 1984), nie zaś o intencjonalnej realizacji założeń, a tym bardziej przynależności do konkretnego nurtu.

wyrazu: „Nad jednym słowem wypalałem dziesięć papierosów, obgryzałem dziesięć paznokci. Im więcej pisałem, tym więcej się narobiłem, bardziej cierpiałem. Najgorzej było z pierwszym zdaniem, z pierwszym obrazem”[66]. Poetycką mękę niwelowała niekontrolowana radość, głośne odczytywanie powstałego przed chwilą dzieła – zachwyt nad pięknem lirycznego krajobrazu i odpowiedniością każdego elementu, który zapełnia białą kartkę[67].

Poetyckie piękno było więc dla Stachury bardzo istotnym celem, ale czy jedynym? Czy juwenilia poetyckie były odpowiedzią na fascynacje dwudziestowiecznymi „izmami”, mierzeniem się z formą i poetyckim pojedynkiem z mistrzami? Stachura tłumaczył zbliżone do literackiego surrealizmu wiersze Jorge L. Borgesa, nieco podobne pod względem obrazowania do jego własnych, a swoją działalność twórczą rozpoczął w gdańskiej grupie Kontrasty. Kładła ona nacisk na związki poezji z malarstwem, a jej przedstawiciele nazywali siebie „wdzięcznymi czeladnikami Norwida i Rembrandta, [...] Picassa i Matisse’a”[68]. Wiedza o procesie twórczym poety i powiązaniu jego sztuki z życiem nie pozwala jednak na sprowadzenie przytoczonych tu wierszy do poetyckich „wprawek” czy eksperymentów formalnych.

W poezji Stachury bowiem na pierwszy plan zawsze wysuwa się przeżycie, choć poeta ten jako środek wyrazu obrał formę piękną, kunsztowną i fantazyjną – w przeciwieństwie do twórców, którzy odeszli w stronę brzydoty i naturalizmu. Chcąc wyrazić pełnię człowieczeństwa, Stachura i pozostali członkowie gdańskiej grupy artystycznej „przekręcają klucz w bramie świata fantazji, aby ukazać świat realny – w głębokim cieniu i oślepiającym świetle”[69]. Gdyby nie ta potrzeba wyrazu, Stachura zapewne nie akcentowałby tak silnie pierwiastka ludzkiego, nie miałby on tak silnego wpływu na wykreowaną przez poetę nadprzestrzeń. Nadprzestrzeń ta pozostaje w ustawicznym ruchu, zmienia się i reaguje na zmiany, kreując się ciągle na nowo. Jest ona jak uczucie, które – choćby najusilniej próbowało się je uporządkować, rozłożyć „na prawidłowe odstępy” – okazuje się nieokiełznane.

W cytowanej już prozie *Która jest jak oliwa na wodę* czytamy: „Wszystko można zrobić. Pory roku zmieniać w zgięciach przegubów. Syna przenosić do gajów oliwnych a gościnnych tak samo. Miłego mu konia. Wszystko można napisać”[70]. Zwłaszcza ostatnie zdanie pokazuje optymistyczne spojrzenie na możliwości, jakie daje poezja. Chociaż z czasem twórczość autora tych słów ewoluowała, zatracając swój charakter surrealistyczno-parnasistowski

[66] E. S t a c h u r a, *Która jest jak oliwa na wodę*, „Kamena” 1960, nr 1, s. 9, 11.

[67] Por. tamże.

[68] K. B e r e ź n i c k i, M. C z y c h o w s k i, E. S t a c h u r a, *Nie mamy zamiaru występować z jakimś programem działania czy założeń artystycznych*, „Kontrasty” 6(1956), nr 5, s. 4.

[69] Tamże.

[70] S t a c h u r a, *Która jest jak oliwa na wodę*, s. 11.

na rzecz poetyckiej i prozatorskiej gawędy, jej „sedno" pozostało niezmienne: poezja była zawsze dla Stachury formą postrzegania i kreowania rzeczywistości, obrazem świata przepuszczonego przez filtr osobistego doświadczenia, w którym podkreślona została więź podmiotu mówiącego z naturą. Poeta, aby móc „wszystko [...] napisać", musi posiadać „umiejętność i czucie"[71] – tym spostrzeżeniem Stachura w najtrafniejszy chyba sposób uchwycił istotę swojej twórczości, która wyczulona jest nie tylko na piękno, lecz także na prawdę i szczerość przeżycia.

Utwory młodzieńcze Stachury to nie tylko artystyczne wprawki, ale i wstęp do „dzieła totalnego", które pisał przez całe życie. Przedstawiona w nich wizja świata, a także zabiegi stylistyczno-narracyjne współgrają z wizją i środkami, jakimi posługiwał się w utworach powstałych już na etapie twórczej dojrzałości, chociaż charakterystyczny sposób obrazowania pozwala – moim zdaniem – na traktowanie tych wierszy jako owocu jednej z konkretnych faz w pisarstwie Stachury. Do interpretatorów należy decyzja, czy okres ten nazywać będą „wczesnym", „lubelskim" czy określą go jeszcze innym mianem, nie ulega jednak wątpliwości, że Lublin odegrał dużą rolę w kształtowaniu się omawianej poezji i formowaniu jej twórcy. To właśnie w tym mieście Stachura miał możliwość spotkać się z pierwszą poważną recepcją własnych utworów, doświadczyć spontanicznych reakcji mniej lub bardziej wykształconych słuchaczy czy poznać krytyków, z którymi polemizował, zapewne także korzystając z ich rad.

Nie odpowiem na pytanie, dlaczego lubelska poezja Stachury miała taki a nie inny charakter. Można jednak próbować zastanawiać się, czy rajska nadprzestrzeń nie była jakąś formą ucieczki poety – od sztywnych ram studiowania na uniwersytecie, szarości zaniedbanych akademików, niepowodzeń na uczelni, niezrozumienia jego utworów. Stąd też te – przykre skądinąd – słowa Stachury: „Było to dla mnie miasto przecież przeklęte i w którym opadały mnie co jakiś czas [...] nieszczęścia jedno po drugim jak z puszki Pandory"[72]. Być może z tego powodu zrodziło się w nim przekonanie, że „nic dobrego go tu nigdy nie spotkało"[73], chociaż po kilku porażkach znalazł w końcu uznanie wydawców i czytelników, a także zyskał wieloletnich przyjaciół.

*

W roku 1971, po podróży do Syrii – tak bliskiej sygnalizowanym wyżej poetyckim wyobrażeniom – Stachura wspomni o Lublinie w dzienniku po-

[71] Tamże.
[72] S t a c h u r a, List do Kazimierza Zająca, 3 V 1960.
[73] Tamże.

dróżnym: „Potem śniło mi się, że jestem w jakiejś miejscowości, opowiadam komuś o moich przygodach w Syrii. I okazuje się, że jestem w Polsce, i to jest Lublin to miasto, w którym jestem. Ale się ucieszyłem”[74].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Al-Araj, Anna. “Twórczość prozatorska Edwarda Stachury w świetle tradycji literackiej i filozoficznej.” *Pamiętnik Literacki*, no. 4 (2017): 49–59.

Baranowska, Małgorzata. *Surrealna wyobraźnia i poezja*. Warszawa: Czytelnik, 1984.

Bereźnicki, Kiejstut, Mieczysław Czychowski, and Edward Stachura. “Nie mamy zamiaru występować z jakimś programem działania czy założeń artystycznych.” *Kontrasty* 6, no. 5 (1956): 4–5.

Buchowski, Marian. *Buty Ikara: Biografia Edwarda Stachury*. Warszawa: Iskry, 2017.

Derecki, Mirosław. *Lubelskie lata Edwarda Stachury*. Edited by Dariusz Pachocki. Lublin: Ośrodek “Brama Grodzka—Teatr NN”, 2009.

Falkiewicz, Andrzej. “Stachura I.” *Teksty*, no. 1 (1981): 80–107.

Hajda, Agata. “*Coraz bardziej się do siebie upodabniam”: Światy możliwe w twórczości Edwarda Stachury*. Doctoral thesis. 2017. https ://sbc.org.pl/Content/298071/doktorat3912_Agata_Hajda.pdf.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: PWN, 1994.

Hoły-Łuczaj, Magdalena. “Heideggerowski zwrot: Jedność bycia i nieantropocentryczna wizja człowieka.” *Acta Universitatis Lodziensis: Folia philosophica* 26 (2013): 95–112.

Kącki, Marian. “Edward Stachura spał zawsze w piżamie.” Interview with Marian Buchowski. *Duży Format*. October 16, 2014. https://wyborcza.pl/duzyformat/1,127290,16807693,Edward_Stachura_spal _zawsze_w_pizamie__ROZMOWA_.html.

Klechta, Jerzy. “Idol.” In *Teraz oto jestem: Edward Stachura we wspomnieniach*. Edited by Jakub Beczek. Ożarów Mazowiecki: Bellona, 2020.

Kłak, Tadeusz. “Do Edwarda Stachury list prywatny.” *Kamena*, nos. 15–16 (1960): 8.

———. “Stachura i ‘przeklęte miasto.’” *Akcent*, no. 2 (2006): 60–8.

Pachocki, Dariusz. *Stachura totalny*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

Pietryk, Edmund. “Grał z zawodowcami.” In *Teraz oto jestem: Edward Stachura we wspomnieniach*. Edited by Jakub Beczek. Ożarów Mazowiecki: Bellona, 2020.

[74] E. S t a c h u r a, *Dzienniki. Zeszyty podróżne*, t. 1., red. D. Pachocki, Iskry, Warszawa 2010, s. 185.

Rodowska, Krystyna. “Spotkania, rozmijania (się).” In *Teraz oto jestem: Edward Stachura we wspomnieniach*. Edited by Jakub Beczek. Ożarów Mazowiecki: Bellona, 2020.

Rostworowski, Stanisław. “Dysk gorejący: Wspomnienie o Edwardzie Stachurze.” *Akcent*, no. 4 (2001): 189–94.

Rybicka. Elżbieta. *Geopoetyka: Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*. Kraków: Universitas, 2014.

Samborska-Kukuć, Dorota. *Jak rekonstruować biografię i jak opisać twórczość XIX-wiecznego pisarza minorum gentium? (metodologia, źródła, struktury narracji): Skrypt akademicki*. Łódź: Primum Verbum, 2018.

Sawicki, Stefan. “O poezji, czyli o przekraczaniu granic.” *Ethos* 10, no. 4 (40) (1997): 83–9.

Sławiński, Janusz. “Przestrzeń w literaturze: Elementarne rozróżnienia i wstępne oczywistości.” In *Przestrzeń i literatura*. Edited by Michał Głowiński and Aleksandra Okopień-Sławińska. Wrocław: Ossolineum, 1978.

Stachura Edward. “Dolina obiecana.” In Stachura, *Wiersze.* Toruń: C&T, 2011.

———. *Dzienniki: Zeszyty podróżne*. Vol. 1. Edited by Dariusz Pachocki. Warszawa: Iskry, 2010.

———. “Kochankowie.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. From Edward Stachura to Kazimierz Zając, May 5, 1960. http://biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/dlibra/docmetadata?id=16150&from=&dirids=1&ver_id=44654&lp=1&QI=!4CBE17401AB3AA1FDD3EC5BA67E1D4C5-1.

———. “Kompozycja.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Która jest jak oliwa na wodę.” *Kamena*, no. 1 (1960): 9, 11.

———. “Lato w Alpach.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Na bransoletkach u Metysek.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Na początku były dzbany.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Nachylcie plecy wasze.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Niebo to jednak studnia.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Noc albo oczekiwanie na śniadanie.” In Stachura, *Wiersze.* Toruń: C&T, 2011.

———. “Oczy nim dosięgły.” In Stachura, *Wiersze pozostałe*. Toruń: C&T, 2000.

———. “Olga.” In Stachura, *Wiersze*. Toruń: C&T, 2011.

———. “Pieśni: Pływanie.” In Stachura, *Wiersze*. Toruń: C&T, 2011.

———. “Róża.” In Stachura, *Wiersze*. Toruń: C&T, 2011.

———. “Skandynawia.” In Stachura, *Wiersze*. Toruń: C&T, 2011.

Szyngwelski, Waldemar. *Sobowtór w labiryncie: Proza artystyczna Edwarda Stachury*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm, 2003.

Taylor, Charles. *Etyka autentyczności*. Translated by Andrzej Pawelec. Kraków: Znak, 1991.

Tuan, Yi-Fu. *Przestrzeń i miejsce*. Translated by Agnieszka Morawińska. Warszawa: PIW, 1987.

Wójcik, Mirosław. *Prozatorska twórczość Stachury w kontekście buddyzmu zen*. Kielce: Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Jana Kochanowskiego, 1998.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dorota ROCHECKA-SEMBRATOWICZ – Stachura lubelski? Kilka uwag o młodzieńczych wierszach poety

DOI 10.12887/34-2021-4-136-12

Edward Stachura nie jest kojarzony z Lublinem, chociaż spędził w tym mieście aktywne twórczo i ważne dla jego literackiej kariery lata. W latach 1956-1959 studiował filologię romańską na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Już w pierwszych latach studiów publikował swoje utwory w lokalnych, czasopismach takich jak „Sztandar Ludu" i „Kamena", nawiązał również wiele wartościowych znajomości. Celem niniejszej pracy było przybliżenie związków Stachury z Lublinem, a także scharakteryzowanie tego nieco zapomnianego okresu w literackiej karierze pisarza. Autorka przedstawia krótki rys biograficzny dotyczący pobytu Stachury w Lublinie, a następnie skupia się na poezji, która powstała pod bezpośrednim i pośrednim wpływem tego miejsca i związanych z nim doświadczeń. Zanalizowano zwłaszcza wiersze, które po raz pierwszy ukazały się w lubelskich czasopismach kulturalnych i były prezentowane podczas lokalnych wieczorów autorskich. Omówiona została przede wszystkim przestrzeń liryczna tych utworów, charakteryzująca się między innymi egzotyczną metaforyką, nawiązaniami do surrealizmu i przekonaniem o zespoleniu człowieka z naturą. Dokonana analiza prowadzi do wniosku, że stosowane przez Stachurę zabiegi formalne są nie tylko poetyckimi wprawkami charakterystycznymi dla juweniliów, lecz także formą porządkowania emocji poety, a ponadto pozwala dostrzec wiele podobieństw między późniejszą twórczością Stachury a jego wczesnymi wierszami. Użyte w nich charakterystyczne zabiegi literackie przekonują jednak do uznania tej poezji za odrębny i ważny okres w jego twórczości.

Słowa kluczowe: Edward Stachura, poezja, przestrzeń liryczna, miejsce, Lublin

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: sembratowicz.dorota@gmail.com

Dorota ROCHECKA-SEMBRATOWICZ, Was Stachura a Lublin Poet? On Edward Stachura's Early Works

DOI 10.12887/34-2021-4-136-12

Edward Stachura is seldom associated with Lublin, a city in Poland, even though he lived there for several years, apparently creative and important to his literary career. From 1956 to 1959, he studied Romance philology at the Catholic University of Lublin and, since his freshman year, published his works in local periodicals *Sztandar Ludu* and *Kamena*. It was during that time that he met many people who later played significant roles in his life. The aim of the article is to trace the poet's connections to Lublin and describe the almost forgotten period of his life. Having outlined a short biographical introduction, the author focuses on Stachura's poems which were written under both direct and indirect influence of his Lublin experience. In particular, the author analyzes the poems first published in local magazines or presented by Stachura at public readings in Lublin. The main part of the article comprises an analysis of the original poetic space inherent in those early poems, which is characterized by an exotic imagery, references to surrealism, and the belief in the communion of man and nature. The study leads to the conclusion that the stylistic devices used by Stachura in those early poems were not merely literary exercises one might find in any juvenilia, but they were actual ways for the poet to give a form to his feelings and build a safe space for them. The study also reveals similarities between Stachura's mature works and the analyzed poems, although the unique literary devices the writer applied in his early output indicate that the time he spent in Lublin brought a distinctive development of his literary imagination.

Keywords: Edward Stachura, poetry, poetic space, place, Lublin

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: sembratowicz.dorota@gmail.com

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 269-285
DOI 10.12887/34-2021-4-136-13

Piotr A. GRUSZCZYŃSKI OFM

NOWE ŚWIATY – STARE PROBLEMY
Frank Herbert o conditio humana

Historia walki o panowanie nad planetą Arrakis nie jest jedynie opowieścią o krwawej wendecie ani o mechanizmach rządzących powstaniem i upadkiem imperiów, lecz próbą wniknięcia w naturę człowieka i zrozumienia jej ostatecznych granic. Herberta interesował wpływ bohatera na ludzkość, szczególnie zaś destruktywny wymiar tego wpływu.

Kultura świata współczesnego rzadko nawiązuje bliski kontakt z Ewangelią. Powstające obecnie dzieła plastyczne, muzyczne, filmowe czy literackie zwykle nie mają punktów stycznych z chrześcijaństwem, a niejednokrotnie stanowią jego zaprzeczenie. Ta sytuacja niekiedy skłania wierzących do poszukiwania śladów Ewangelii tylko w tych dziełach, które zdają się styczność tę wykazywać. Naukę Chrystusa cechuje jednak inkluzywność, opierająca się na idei, że królestwo niebieskie jest rzeczywistością szerszą niż Kościół i że każdy, wierzący i niewierzący, może i powinien przyczynić się do jego budowania. Dla wierzących uczestnictwo w tym procesie może stać się okazją do pogłębionego rozumienia świata i jego mieszkańców, do zrozumienia conditio humana, dla niewierzących zaś – sposobnością do poznania Boga.

Do twórców pozostających na rubieżach Ewangelii, a jednocześnie próbujących zgłębić tajemnicę człowieka, należy amerykański pisarz Frank Herbert (1920-1986). Jest on jednym z najpopularniejszych autorów prozy science fiction, choć jego przynależność do grona reprezentantów tego gatunku była raczej przypadkowa[1]. Mimo że akcję swych powieści umieszcza on w przyszłości, a bardzo często w przestrzeni kosmicznej, nie koncentruje się na technologii i jej możliwościach, wręcz je pomija. Herberta interesuje przede wszystkim człowiek i jego zachowanie w warunkach ekstremalnych[2]: nie tylko w sytuacji zagrożenia życia, lecz również w sytuacji stawiającej go wobec pokusy panowania nad światem – pokusy totalnej władzy. Niniejszy artykuł będzie próbą wglądu w doświadczenia głównego bohatera trzech pierwszych części cyklu *Kroniki Diuny*[3] Paula Atrydy w konfrontacji z tego rodzaju pokusą.

---

[1] Por. B. H e r b e r t, *Dreamer of Dune: The Biography of Frank Herbert*, Tor Books, New York 2003, s. 134.

[2] Por. tamże, s. 124.

[3] Zob. F. H e r b e r t, *Diuna*, w: tenże, *Diuna. Mesjasz Diuny*, tłum. Ł. Jerzyński, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 5-481; t e n ż e, *Mesjasz Diuny*, w: tenże, *Diuna. Mesjasz Diuny*,

PANOWANIE NAD ŚWIATEM

Akcja powieści toczy się w odległej przyszłości, gdy Ziemia będąca kolebką ludzkości została już zapomniana. Mieszkańcy Ix, dziewiątej planety swego układu, nie wiedzą nawet, że jej nazwa wywodzi się od sposobu zapisu liczb w pewnym od dawna martwym języku[4]. Jedyny czasowy punkt odniesienia w uniwersum powieści to Dżihad Butleriański, wojna między ludźmi a myślącymi maszynami, której efektem jest przedstawiony układ świata: feudalne Imperium, liczące około dziesięciu tysięcy planet, rządzone przez dynastię Corrino. Głównym filarem władzy cesarskiej są legiony sardaukarów, którzy dzięki wyczerpującemu treningowi w surowych warunkach planety Salusa Secundus stali się najlepszymi wojownikami wszechświata. Strach przed sardaukarami utrzymuje w ryzach ambicje zrzeszonych w Landsraacie wysokich rodów kierujących planetarnymi lennami. Imperator nie jest jednak jedynym sprawującym władzę. Międzyplanetarny handel kontroluje kompania KHOAM. Liczba posiadanych mandatów KHOAM świadczy o ich realnej władzy, Corrinowie posiadają wprawdzie pakiet większościowy, ale ich władza nie jest absolutna[5]. Sama zaś kompania zależy od innej jeszcze organizacji, Gildii Kosmicznej, będącej monopolistą w zakresie technik podróżowania po wszechświecie.

Dżihad Butleriański stoi u podstaw chwiejnej harmonii ścierających się sił politycznych, w powieści istotne znaczenie ma jednak przede wszystkim jego antytechnologiczne przesłanie. Wojna z myślącymi maszynami zaowocowała sformułowaniem najważniejszej zasady etycznej uniwersum Herberta: „Nie będziesz czynił machin na obraz i podobieństwo ludzkiego umysłu”[6]. Świat Diuny jest światem podróży kosmicznych, lecz – paradoksalnie – o losach wojen nie decyduje zaawansowanie technologiczne walczących stron, lecz biegłość w walce na noże[7]. Antytechnologizm stanowi stymulujące podłoże rozwoju umiejętności ludzkiego ciała i umysłu. Szkoła mentatów przygotowuje swoich adeptów do roli ludzkich komputerów, mogących szybko zanalizować ogromną ilość danych i sformułować wnioski. Żeński zakon Bene Gesserit za cel postawił sobie doskonalenie człowieka przez program rozrodczy wzmacniający pożądane cechy. Matki Wielebne Bene Gesserit opanowały swoje cia-

s. 484-674; t e n ż e, *Dzieci Diuny*, tłum. M. Marszał, A. Jankowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2017.

[4] Por. t e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 354.

[5] Por. t e n ż e, *Diuna*, s. 27.

[6] Tamże, s. 17.

[7] To, że nóż stanowi w powieściach Herberta najważniejszy oręż, w świecie przedstawionym uzasadnione jest specyfiką Diuny oraz nowymi prawami fizyki, które powodują, że używanie broni laserowej i tarcz ochronnych może zagrozić życiu ich użytkowników.

ła i umysły poprzez trening prana-bindu, nie tylko rozwijający umiejętność wymierzania precyzyjnych i szybkich ciosów oraz możliwość manipulacji za pomocą głosu, lecz także pozwalający na podstawie niuansów wymowy określać prawdę czy fałsz wypowiedzi. Możliwości nawigatorów Gildii również są efektem zastąpienia komputera nawigacyjnego ludzkim umysłem. Jak stwierdza Andrzej Szyjewski, w tym aspekcie świat przedstawiony w powieści przypomina rzeczywistą sytuację w Chinach pozostających pod władzą Mandżurów, a później Japończyków: Chińczycy, którym zakazano posiadania broni, zaczęli szkolić się w sztukach walki z wykorzystaniu swojego ciała jako oręża, czego kulturowym symbolem jest klasztor Shaolin[8].

W uniwersum Diuny doskonalenie umiejętności umysłu i ciała wspomagane jest przez substancje psychoaktywne. Mentaci stosują w tym celu sok safo, Gildianie i członkinie Bene Gesserit zaś przyprawę (ang. spice), zwaną także melanżem. Ta mocno uzależniająca substancja przedłuża życie i z tego powodu chętnie używana jest przez ludzi, którzy mogą sobie na nią pozwolić. Dzięki niej nawigatorzy Gildii Kosmicznej wpadają w trans pozwalający im widzieć przyszłość i odnajdywać szlaki w czasoprzestrzeni, a siostry Bene Gesserit w inicjacyjnym transie uzyskują dostęp do wszystkich świadomości przodkiń, zapisanych w komórkach swoich ciał. Jeszcze silniejszym psychostymulatorem jest Woda Życia, którą Fremeni uzyskują z wydzielin zabitego młodego czerwia. Ta silna trucizna ulega przemianie w ciele Wielebnej Matki i staje się podstawą rytuału tau, orgii jednoczącej wspólnotę do stopnia, który można by określić jako telepatię.

Tak pokrótce przedstawić można wykreowany przez Herberta świat, w którym rozpoczyna się akcja powieści. W 10191 roku po powstaniu Gildii Kosmicznej imperator Szaddam IV oddaje planetę Arrakis, zwaną także Diuną, w lenno rodowi Atrydów, odbierając ją rodowi Harkonnenów – odwiecznym wrogom Atrydów. Diuna jest planetą pustynną, a warunki życia na niej są niezwykle trudne, lecz to jedyne miejsce w znanym wszechświecie, gdzie odnaleźć można przyprawę. Intratne lenno okazuje się jednak pułapką. Książę Leto Atryda ginie w walce przeciw Harkonnenom i sardaukarom Imperatora, który wykorzystuje tę okazję do dokonania przetasowań politycznych bez brudzenia sobie rąk. Konkubina księcia Jessika z Bene Gesserit i ich syn Paul zbiegają na pustynię, gdzie znajdują schronienie wśród jej mieszkańców Fremenów. Z ich pomocą Paul pokonuje wrogów.

Już na początku *Diuny* strony sporu przedstawione zostały jako swoje przeciwieństwa[9]. Harkonneni są wyrachowani, a wszelkie ich działania mają

[8] Por. A. S z y j e w s k i, *Kiedy Mesjasz wie, że jest Mesjaszem. Koncepcja religii w Diunie Franka Herberta*, „Filozofia Religii" 3 (2016) nr 1, s. 16.

[9] Por. F. H e r b e r t, *Diuna*, s. 20.

na celu powiększanie zysków i swojej strefy wpływów. By osiągnąć ten cel, posługują się trucizną, dopuszczają się zdrady i stosują przemoc, pozbywając się tych, którzy jako narzędzia ich polityki wiedzą zbyt wiele. Głowa rodu, baron Vladimir Harkonnen, oznajmia swemu bratankowi wyznaczonemu do roli gubernatora Arrakis: „Zysk i bezlitosna ręka. Żadnego współczucia. Nie miej żadnych złudzeń co do tego motłochu: to niewolnicy pałający zawiścią wobec swych panów i zawsze gotowi do buntu. Nie możesz w ich obecności okazać żadnego wahania ani chwili słabości”[10].

Doskonale obrazuje tę politykę historia Fremenów, autochtonów Diuny. Zamieszkujący pustynię „wolni ludzie” od tysiącleci są niewolnikami, ludem przerzucanym z planety na planetę w zależności od kaprysu władców. Wspomnienie prześladowań odżywa w ich rytuale pamięci. „Życie było pełne szczęścia, dopóki nie pojawili się prześladowcy”[11] – opowiada jedna z Wielebnych Matek. „Okrzyki przerażenia ścinały krew w żyłach – powiedziała Jessika [...] – Prześladowcy przedarli się przez musztamal, wymachując ku nam nożami, poczerwieniałymi od krwi naszych mężczyzn. [...] Wreszcie Hara wygłosiła rytualne zakończenie, zrobiła to jednak z taką pasją, jakiej nigdy dotąd Jessika nie spotkała: – Nigdy nie przebaczamy i nigdy nie zapomnimy!”[12].

Miary zła dopełnia ostatnia niewola Fremenów. Harkonneni, zainteresowani tylko pozyskiwaniem przyprawy, traktują ich gorzej niż zwierzęta, polują na nich dla zabawy[13]. Los Fremenów niewiele różni się od sytuacji mieszkańców osiedli, sprowadzonych jako siła robocza w celu wydobycia melanżu, których uciemiężenie ilustruje napis umieszczony na bramie kosmicznego lądowiska w stolicy planety: „O wy, którzy wiecie, ile tutaj cierpimy, nie zapominajcie o nas w swoich modlitwach”[14]. Taka sytuacja stanowiła element planu Imperatora: „Wykorzystywał [on – P.A.G.] Arrakis jako poligon dla polityki, jaką miał nadzieję wprowadzić w całym Imperium. Jego planetarni gubernatorzy pielęgnowali tu chroniczny pesymizm, aby umocnić fundamenty swojej władzy. Zadbali o to, żeby wszyscy na Arrakis, nie wyłączając swobodnie wędrujących Fremenów, zetknęli się z rozlicznymi przypadkami niesprawiedliwości i nierozwiązywalnych problemów, nauczyli się uważać siebie za bezradnych ludzi, dla których nie ma ratunku”[15].

Ród głównych bohaterów cyklu, Atrydzi, charakteryzuje się natomiast „ogromnym, wręcz graniczącym z naiwnością poczuciem honoru”[16]. Zrzeszone

[10] Tamże, s. 244.
[11] Tamże, s. 395.
[12] Tamże. Por. tamże, s. 355.
[13] Por. tamże, s. 52.
[14] Tamże, s. 90.
[15] T e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 151.
[16] T e n ż e, *Diuna*, s. 228.

w Landsraacie wysokie rody nieformalnie uznają księcia Leta za swojego rzecznika[17]. Rozumie on, że „władca musi umieć przekonywać, a nie zmuszać"[18]. Gdy Harkonnenowie przez okazywanie nienawiści wyzwalają w ludziach strach, Atrydzi zdobywają serca miłością, imponując odwagą swoim podwładnym. Dzięki temu przyciągają do siebie najlepszych[19]. Przybywając na Arrakis, książę Leto usuwa stare rytuały, których jedynym celem było upokarzanie poddanych[20]. Skuteczność tej taktyki sprawia, że Imperator pragnie pozbyć się niewygodnego lennika. Wie on, że armia Leta, niezbyt liczna, lecz doskonale wyszkolona i silnie zmotywowana, stanowi siłę mogącą w przyszłości zagrozić cesarskim sardaukarom. Arrakis jest miejscem, gdzie armia Atrydów, powiększona o zaciąg zaprawionych w bojach Fremenów, może stać się potęgą nie do pokonania[21].

Diuna mogłaby się zatem jawić jako powieść o walce nielicznych dobrych ze zgrają szubrawców bez czci i honoru. Herbert daleki jest jednak od przedstawiania czarno-białej wizji świata. Opinia o Atrydach ma uzasadnienie w ich postępowaniu, lecz książę Leto oprócz doskonale funkcjonujących oddziałów zbrojnych dysponuje również skuteczną propagandą – produkcję taśm filmowych uważa za równie ważną, jak wysoki poziom wydobycia przyprawy. Tylko w obecności najbliższych odważa się wyrazić niepokój, że sam ulega moralnej degeneracji, która dotknęła inne wysokie rody, a wskazując na zielono-czarny sztandar Atrydów, przewiduje, iż może on stać się symbolem okrucieństwa[22]. Czas pokazuje, że jego obawy były uzasadnione. Syn księcia Paul początkowo wierny jest atrydzkim sposobom sprawowania władzy. Gdy uciekając przed oprawcami, zawiązuje przymierze z przywódcą Fremenów Lietem Kynesem, składa przysięgę, że w razie konieczności odda za niego życie. Znamienna jest myśl towarzyszącej Paulowi matki, Jessiki: „W tej chwili to on [Liet Kynes – P.A.G.] chętnie oddałby życie za Paula. [...] W jaki sposób udaje się Atrydom uzyskiwać to tak szybko, tak łatwo?"[23]. Młody książę obraca gniew Fremenów przeciw Harkonnenom, lecz jego plany wykraczają poza marzenia mieszkańców pustyni – pragnie zasiąść na cesarskim tronie. Osiągnięcie tego celu wiąże się jednak nie tylko z pokonaniem Harkonennów i imperialnych sardaurkarów, lecz również z rozprzestrzenieniem pożogi wojennej na cały znany wszechświat: „Paul ponownie poczuł się rzucony w otchłań czasu... ślepego czasu. Nie znajdował w sobie żadnego obrazu przyszłości, z wyjątkiem... z wyjąt-

[17] Por. tamże, s. 51.
[18] Tamże, s. 38.
[19] Por. tamże, s. 111, 427.
[20] Por. tamże, s. 134n.
[21] Por. tamże, s. 52, 372-374.
[22] Por. tamże, s. 111n.
[23] Tamże, s. 229.

kiem zielono-czarnych chorągwi Atrydów powiewających gdzieś daleko przed nim... oraz skrwawionych w dżihadzie mieczy i fanatycznych legionów”[24].

Ta wizja wywołała w nim opór; zapragnął pomścić śmierć ojca, a jednocześnie próbował zapobiec wojnie totalnej. Kluczowy dla podjęcia przez niego decyzji moment nastąpił wówczas, gdy Paul został wyzwany na pojedynek. Nigdy wcześniej nie zabił człowieka. Związał się z Fremenami, przyjął ich zwyczaje – i miłość Chani. W myślach deklarował, że nie dopuści do dżihadu. „Czuł jednak wzbierającą w nim świadomość rasy, własne straszliwe przeznaczenie i wiedział, że owego kataklizmu nie powstrzyma jakaś błahostka, ponieważ nabierał już masy i pędu. Gdyby zmarł w tej chwili, żywioł przetoczy się poprzez matkę i nie narodzoną jeszcze siostrę. Katastrofę odwrócić mogła tylko śmierć wszystkich obecnych teraz w grocie, włącznie z nim i matką”[25].

Tę przemianę ilustruje Herbert, ukazując analogiczne wydarzenia, w których konieczne staje się podjęcie decyzji, czy ratować ludzi, czy rzeczy. Dla Leta rozwiązanie jest oczywiste: należy pozostawić ładunek przyprawy i ratować ludzi. Znajdujący się w podobnej sytuacji Paul myśli o ładunku, a obserwujący go dawny przyjaciel dostrzega w jego spojrzeniu, prócz cechującej dawnych Atrydów stanowczości, wyrachowanie i chłodną analizę sytuacji[26]. Po latach Paul wyzna swojemu synowi: „Cel usprawiedliwia drogę, która do niego prowadzi. Jeden jedyny raz nie podjąłem walki za swoje zasady. Tylko raz. Przyjąłem rolę Mahdiego. Zrobiłem to dla Chani, ale stałem się przez to złym przywódcą”[27].

Druga część serii, *Mesjasz Diuny*, ukazuje Paula przygniecionego ciężarem podjętej wówczas decyzji, która spowodowała, że przypadła mu w historii podobna rola, jak wcześniej Czyngis-Chanowi i Hitlerowi. Po zajęciu przez Paula tronu cesarskiego fremeńskie legiony wyruszają na podbój wszechświata, mordując sześćdziesiąt jeden miliardów ludzi, pustosząc setki planet i zastępując czterdzieści religii kultem ubóstwionego władcy[28]. Paul nie panuje nad tą wojną, czuje się pionkiem na szachownicy. Wie, że nic nie jest w stanie zakończyć dżihadu: „Nawet gdybym umarł, moje imię dalej będzie ich wiodło”[29]. Bezradność bohatera oddaje również następujący fragment powieści: „Wyrastająca ze znużenia wściekłość zamigotała i odłożyła się gdzieś w głębi, pożywkę znajdując w decyzji, przed którą nie było ucieczki. Wiedział, którą drogą muszą podążyć jego stopy. Widział to dostatecznie wiele razy, czyż nie? Widział! Kiedyś... dawno temu, myślał o sobie jako o twórcy nowego systemu

[24] Tamże, s. 309.
[25] Tamże, s. 317; por. tamże, s. 314-320.
[26] Por. tamże, s. 128, 408-410.
[27] T e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 436.
[28] Por. t e n ż e*, Mesjasz Diuny*, s. 563.
[29] Tamże, s. 510.

rządzenia. Ów wynalazek jednak rozmył się w tradycyjnych wzorcach. Przypominał to jakieś obrzydliwe urządzenie z plastyczną pamięcią. Urabiaj je, jak chcesz, ale wystarczy chwila nieuwagi, a powróci do dawnej postaci. Moce ludzkiego serca, które wymykały się jego władzy, ostatecznie szydziły z niego i zwyciężały”[30]. Paulowi udało się zapanować nad Imperium, nie udało mu się natomiast uczynić tego, w czym celowali jego przodkowie – zapanować nad ludzkimi sercami.

Powieści Herberta można z powodzeniem czytać jako traktaty o władzy i o sposobach jej sprawowania, kierowania masami ludzkimi. Fabuła *Diuny* kończy się przejęciem władzy nad planetą przez ród Atrydów, zwycięstwo to jest jednak pozorne, kryje bowiem w sobie zalążki upadku. Totalna władza ostatecznie ponosi porażkę wobec „mocy ludzkiego serca”.

PANOWANIE NAD WIARĄ

Nie sposób zrozumieć problemu władzy w powieściach Herberta bez wniknięcia w sferę religii, która w uniwersum Diuny pozostaje nierozerwalnie związana z polityką. Historia walki o panowanie nad planetą Arrakis nie jest jedynie opowieścią o krwawej wendecie ani o mechanizmach rządzących powstaniem i upadkiem imperiów, lecz próbą wniknięcia w naturę człowieka i zrozumienia jej ostatecznych granic. W tym celu pisarz wprowadza do akcji powieści lud Fremenów.

Opisując owych mieszkańców pustyni, Herbert wzorował się na świecie arabskim – pod względem kultury, języka i religii Fremeni przypominają Beduinów[31]. Surowe warunki życia, w szczególności bardzo ograniczone zasoby wody (każda jej drobina jest odzyskiwana, także z ciał zmarłych) sprawiają, że Fremeni okazują niezwykły hart ducha. Uzbrojone w noże kobiety i dzieci są równie niebezpieczne, jak mężczyźni. W warunkach pustynnych wszyscy muszą współpracować, gdyż każde nieodpowiedzialne zachowanie grozi utratą wody, która „należy do plemienia”[32]. Tego zaś, podobnie jak porażki, a w szczególności utraty honoru, Fremeni boją się bardziej niż śmierci. Przekonuje się o tym Thufir Hawat, mentat domu Atrydów, gdy widzi jednego z mieszkańców pustyni taranującego nieprzyjacielski transportowiec: „– Korzystna wymiana – usłyszał obok siebie głos Fremena. – W tej maszynie musiało być z trzysta osób. Teraz trzeba zająć się ich wodą, a potem zastanowić, jak zdobyć nową maszynę”[33].

---

[30] Tamże, s. 578.

[31] Por. F. H e r b e r t, B. H e r b e r t, K.J. A n d e r s o n, *Droga do Diuny*, tłum. M. Michowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2015, s. 280; B. H e r b e r t, dz. cyt, s. 164, 182n.

[32] F. H e r b e r t, *Diuna*, s. 311.

[33] Tamże, s. 222.

Jak zauważa Brian Herbert, syn pisarza, czytelnicy upatrują najważniejsze przesłanie *Diuny* w wątku ekologicznym. Ekologiczne plany Fremenów biorą swój początek od imperialnego ekologa Pardota Kynesa, który znalazł sposób na przekształcenie całego ekosystemu Arrakis i uczynienie z niej zielonej planety. By jednak tego dokonać, musiał nadać ekologii charakter religii, gdyż to język religii i mistyki wyrażał najgłębsze pragnienia Fremenów[34]. Jak stwierdza Szyjewski, ekologiczny plan Kynesa, wymagający współpracy wielu pokoleń ludzkich, z natury mistyczni Fremeni postrzegają jako drogę do zbawienia: „W ich modelu świata woda jest ostateczną wartością, przelicznikiem życia i tchnieniem raju. Przeszłość jawi im się jako rajska, gdyż był tam nadmiar wody”[35].

Charakteryzując lud Fremenów, Herbert zdaje się odwoływać do pewnych cech wyznawców islamu oraz ich religii[36]. Światopogląd tubylczej ludności Diuny zakłada ścisłe podporządkowanie się woli Szej-huluda, ubóstwionego ogromnego pustynnego zwierzęcia, zwanego przez nich Stworzycielem, podobnie jak muzułmanie poddani są woli Allaha. Inne wierzenia wykreowanego w powieści wszechświata stanowią rozmaite warianty religii Starej Ziemi: chrześcijańskiej mahajany, zensunnickiego katolicyzmu i buddoislamu. Ich syntezą jest opracowana przez Komisję Ekumenicznych Przekładów dominująca, oficjalna religia o charakterze racjonalnym, której wykładnia zawarta została w Biblii Protestancko-Katolickiej (ang. Orange Catholic Bible)[37].

Religie przeznaczone są jednak dla „maluczkich”. Wyższe pozycje w hierarchii społecznej zajmują agnostycy, traktujący religię jako rodzaj teatrzyku kukiełkowego stanowiącego wygodne narzędzie kontroli mas. W strukturze Bene Gesserit istnieje komórka o nazwie Missionaria Protectiva, której zadaniem jest rozpowszechnianie we wszechświecie mitu o zbawicielu. Ma on być synem jednej z Wielebnych Matek[38]. Gdy Jessika i jej syn Paul, uciekając przed Harkonnenami, chronią się w fremeńskiej siczy, jej mieszkańcy uznają ich przybycie za wypełnienie dawnych proroctw. Paul nazwany zostaje przez pustynnych ludzi Lisan al-Gaib – Głosem z Innego Świata oraz Mahdim – Mesjaszem. Podejmuje on walkę przeciw znienawidzonym Harkonnenom oraz pozwala urzeczywistnić się Fremeńskim marzeniom o roślinach porastających Arrakis i wodzie płynącej pod otwartym niebem. Do roli mesjasza jest wszech-

[34] Por. t e n ż e, *Dodatki*, w: tenże, *Diuna. Mesjasz Diuny*, s. 679n.; B. H e r b e r t, dz. cyt., s. 147.

[35] S z y j e w s k i, dz. cyt, s. 12.

[36] Nie jest to jednak islam, jaki znamy. Nawet wewnątrz świata przedstawionego ich religia określona jest jako zensunnizm, połączenie islamu z buddyzmem, który Herberta szczególnie interesował.

[37] F. H e r b e r t, *Terminologia Cesarstwa*, w: tenże, *Diuna. Mesjasz Diuny*, s. 699; por. t e n ż e, *Dodatki*, s. 685-692.

[38] Por. t e n ż e, *Diuna*, s. 55, 60-62.

stronnie przygotowany. Stanowi bowiem zwieńczenie wielowiekowego programu genetycznego Bene Gesserit, mającego na celu wyhodowanie Kwisatz Haderach, mężczyzny stanowiącego męski odpowiednik Wielebnych Matek, mogącego jednak w swoich wizjach swobodnie pokonywać czas i przestrzeń. Po odbyciu gruntownego szkolenia ciała i umysłu Paul posiadał zadatki na mentata. Zanim jeszcze zetknął się z Diuną, doświadczał wizji przyszłości. Dzięki przyprawie wizje te zostały wzmocnione. Dla umysłu Paula czas jest wymiarem czasoprzestrzeni, po którym można się swobodnie poruszać, oglądając różne warianty tego samego wydarzenia[39]. Gdy Paul staje się bogiem, Muad'Dibem, religia i polityka w uniwersum Diuny nierozerwalnie się splatają; ustrój stworzonego przez niego imperium należy określić jako teokrację.

Religia wpleciona jest w narrację *Kronik Diuny*, trzeba jednak zauważyć, że Herbert ukazuje jedynie jej zewnętrzną stronę. W swej istocie religia stanowi egzystencjalną i zbawczą więź między Bogiem a człowiekiem[40]. Takie rozumienie religii właściwe jest teologii i niektórym nurtom filozofii. W powieściach Herberta nie ma odniesień do religii pojmowanej jako relacja z rzeczywistością transcendentną, pojawia się natomiast wiele opisów zewnętrznych przejawów religii, a na czoło wybija się jej funkcja społeczna: religia stanowi narzędzie do sprawnego sterowania społeczeństwem dla realizacji celów wyznaczonych przez panujących i dla zapewnieniu lojalności mas. Jak już wspomniano, panujący nie wierzą w to, co propagują wśród poddanych. W ten sposób wykorzystuje religię Bene Gesserit, zgodnie ze swoim „credo": „Religia to naśladowanie dorosłych przez dziecko. Religia to nagromadzenie dawnych wierzeń: mitologii, która jest zbiorem domysłów, ukrytych założeń, na których opiera się zaufanie do wszechświata, oświadczeń, które składali ludzie, dążąc do władzy, a wszystko to wymieszane ze strzępami oświecenia. I zawsze naczelnym, niewypowiedzianym przykazaniem jest: «Nie będziesz kwestionował»"[41].

Jessika widzi we Fremenach odpowiednie narzędzie do zdobycia władzy przez jej syna: „Oto [...] ludzie z pasją i celem. Łatwo ich pasję przepoić wojowniczością i fanatyzmem, a wtedy będą niczym miecz, który pomoże Paulowi odzyskać należne mu miejsce"[42]. Dżihad Muad'Diba oznacza nie tylko podbój militarny, lecz również głoszenie nowej wiary, kwizaratu, w której miejsce boga zajmuje władca. Na Arrakis zmierzają, niczym do Mekki, miliony pielgrzymów ze wszystkich planet imperiów, pragnąc doświadczyć odrodzenia we wnętrzu ogromnej, spowitej dymem kadzidła świątyni. W praktyce

[39] Por. tamże, s. 356, 358.

[40] Por. M. R u s e c k i, hasło „Religia", w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. M. Rusecki i in., Wydawnictwo M, Lublin–Kraków 2002, s. 1016.

[41] F. H e r b e r t, *Dzieci Diuny*, s. 358.

[42] T e n ż e, *Diuna*, s. 319.

sprowadza się to do uzyskania porady czarownika i zakupienia pamiątki z pielgrzymki, amuletu, przedmiotu, którego podobno dotykał Muad'Dib, lub talii Tarota Diuny wraz z podręcznikiem kartomancji. Kwizarzy, kapłani nowego wyznania, bardzo szybko – w ciągu zaledwie kilkunastu lat – zamienią fremeńską mądrość w sprawność religijnej biurokracji. Bóstwa, w które oni wierzą, Herbert określa mianem „Rutyny i Instrukcji"[43]. Skupiając się na wydajności, kwizarzy stają się religijnym maszynami – łamiąc w szczególny sposób przykazanie Dżihadu Bulteriańskiego o nietworzeniu maszyn podobnych do ludzkiego umysłu[44]. Sytuację próbuje uzdrowić Kaznodzieja, który publicznie krytykuje kwizarat i jego kierowników, wołając: „Bluźniercy i bałwochwalcy! Wy wszyscy! Religia Muad'Diba to nie Muad'Dib. On ją wyklina, tak jak was wyklina!"[45]. Ów tajemniczy ślepy Fremen zostaje zamordowany przez jednego z kwizarów, i tylko nieliczni wiedzą, że to sam Paul Muad'Dib zginął z ręki swego kapłana[46]. Wyznawcy Muad'Diba nie dostrzegają fałszu swojej religii: „Nazywali Arrakis gniazdem nieznanego, gdzie rozwiązują się wszystkie tajemnice, gdzie jeden wszechświat łączy się z następnym. A najstraszniejsze było to, że – jak się wydawało – opuszczali Arrakis zadowoleni"[47].

Nietrudno zauważyć, że cechujący kwizarat formalizm podobny jest do tego, który charakteryzował religię Izraela w czasach Chrystusa. Gdy po raz pierwszy Kaznodzieja publicznie potępia kwizarat, występując na placu przed świątynią, wśród handlarzy i kuglarzy zabawiających pielgrzymów, przypomina Chrystusa wypędzającego przekupniów ze świątyni jerozolimskiej. I podobnie jak Chrystus ginie, zamordowany przez tych, którzy winni oddawać mu cześć. Oczywiście królestwo Muad'Diba, w odróżnieniu od Chrystusowego, jest królestwem z tego świata[48]. Formalizm kwizaratu unaocznia zjawisko, które Bernhard Welte określił jako odejście religii od swej istoty przy jednoczesnym zachowaniu form i kultywowaniu pozbawionych znaczenia rytuałów[49]. Herbert w swoich powieściach demaskuje owo „bezistocie". Religia jako narzędzie polityki daje olbrzymią władzę i jednocześnie usypia czujność – świadomość katastrofy przychodzi zwykle zbyt późno[50]. Próba zawładnięcia wiarą, stania się centrum duchowej władzy, kończy się porażką. Niedoszły bóg sam wyklina swoją religię.

---

[43] T e n ż e, *Mesjasz Diuny*, s. 606.
[44] Por. tamże, s. 548, 606; t e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 54-57.
[45] T e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 58.
[46] Por. tamże, s. 488.
[47] T e n ż e, *Mesjasz Diuny*, s. 532.
[48] Por. S z y j e w s k i, dz. cyt., s. 26.
[49] Por. B. W e l t e, *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński, Znak, Kraków 1996, s. 241n.
[50] Por. F. H e r b e r t, *Diuna*, s. 380; t e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 560.

PANOWANIE NAD CZASEM

Jednym z naczelnych tematów twórczości Herberta jest tworzenie mitów. Zdaniem pisarza nie jest to zjawisko należące do przeszłości: „Mity nie zawsze są stare, mówił. Ludzkość nieustannie je tworzy. Camelot Johna F. Kennedy'ego był mitem lepszego społeczeństwa, w którym królował odpoczynek, a wszystko, czego człowiek zapragnął, uzyskiwało się bez wysiłku. Młodziutki prezydent Kennedy wypełnił w umysłach milionów Amerykanów znany, wiecznie powracający mit o bohaterskim młodym przywódcy"[51] – wspomina syn pisarza.

Nie bez znaczenia jest fakt, że Herbert znał dzieło Josepha Campbella[52], który na podstawie mitów różnych epok i kultur przedstawił syntezę tematu podróży mitycznego bohatera[53]. Campbell tak charakteryzuje archetypowego bohatera: rodzi się on w domu królewskim, zostaje poczęty w szczególnych okolicznościach, jego pochodzenie jest boskie, cudem unika śmierci w młodości, zwycięża przeciwnika: wroga lub bestię, poślubia księżniczkę i zostaje władcą. Brian Herbert pokazuje, jak schemat ten realizuje się w postaci Paula Atrydy: syn władcy planety, końcowe ogniwo wielowiekowej hodowli Kwisatz Haderach, ucieka przed wrogami, ujarzmia bestię (czerwia pustyni) i przeciwnika (Imperatora), a ostatecznie poślubia jego córkę (Irulanę) i zostaje obwołany władcą i bogiem-mesjaszem[54]. Frank Herbert podkreśla wszak nie tylko drogę bohatera na szczyt, ale i jego upadek[55].

Paul osiąga boski status dzięki swoim wizjom – widzi czas jako przestrzeń prawdopodobieństw. Zdolność ta wprawia ludzi w osłupienie i stanowi główną przyczynę obwołania go mesjaszem. Staje się on politycznym i religijnym panem wszechświata. Posiada jednak władzę, jakiej nie miał nikt przed nim: panuje nad czasem. W zamyśle pisarza ujawnia się wpływ współczesnej mu fizyki: Einsteinowskiej ogólnej teorii względności oraz zasady nieoznaczoności Heisenberga. Do koncepcji czasu jako jednego z wymiarów czasoprzestrzeni zdaje się nawiązywać następujący fragment: „Miał [Paul – P.A.G.] wrażenie, że oto chwyta się czegoś, podciąga i ... wynurza w jakiejś nowej sferze. W wiel-

---

[51] B. H e r b e r t, dz. cyt, s. 310. Jeśli nie podano inaczej, przekład fragmentów dzieł obcojęzycznych – P.A.G.

[52] Prace Campbella stały się inspiracją dla pisarzy i producentów filmowych, między innymi dla twórcy *Gwiezdnych wojen*. Por. W. Ż u r e k, *Od struktur mitologicznych w filmie do fenomenów religijnych w rzeczywistości społecznej na przykładzie „Gwiezdnych Wojen" George'a Lucasa*, „Ex Nihilo" 2009, nr 1(1), s. 143.

[53] Zob. J. C a m p b e l l, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997.

[54] B. H e r b e r t, dz. cyt., s. 178n.

[55] Bohater może upaść przez pychę, zastąpić tyrana, którego niegdyś obalił, lub też odejść jako pokutnik (por. C a m p b e l l, dz. cyt., s. 253-266).

kim uproszczeniu można by powiedzieć, że jakby znalazł się w środku kuli, od którego we wszystkich kierunkach rozchodziły się drogi. Przypomniał mu się widok przezroczystej chusty powiewającej na wietrze; przyszłość widział teraz jak przesłoniętą zasłoną równie nietrwałą i uległą, jak ów falujący materiał. Widział ludzi. Czuł żar i chłód niezliczonych możliwości. [...] Rozpostarło się przed nim pole możliwości od najdalszej przeszłości po najdalszą przyszłość, od najmniej do najbardziej prawdopodobnych. Widział swoją śmierć w niezliczonych postaciach. Widział nowe planety i cywilizacje”[56].

Jak wiadomo, według teorii względności czasoprzestrzeń nie stanowi nieruchomej sceny, na której rozgrywają się dzieje świata, lecz wchodzi z nim w interakcje; daje się zakrzywiać i modyfikować przez materię i energię, a mechanika kwantowa pozwala wykazać, że niemożliwe jest precyzyjne określenie wszystkich danych dotyczących świata. W powieściach Herberta odnaleźć można echa tych ujęć. W *Diunie* Paul zaczyna rozumieć, że absolutne panowanie nad czasem jest iluzją: „Można to było porównać do zasady nieoznaczoności Heisenberga: energia, dzięki której widział, zmieniała to, co widziane. [...] Widział zażarty bój, którego ostateczny efekt zależał od tak wielu zmiennych, że także najmniejsze poruszenie jego, Paula, zmieniało układ rozstrzygnięć”[57]. W *Mesjaszu Diuny* zaś czytamy: „«Uległem pokusie przepowiadania przyszłości» – pomyślał [Paul – P.A.G.]. I czuł, że uległość wobec tej pokusy była zarazem zdecydowaniem się na jedną jedyną ścieżkę życia. «Czy to możliwe [...] że przepowiednia wcale nie pokazuje przyszłości, lecz ją tworzy?» Czyżby powierzył swoje życie plątaninie ukrytych nitek, czyżby stał się więźniem dawnego snu, pajęczej przyszłości, która i teraz postępowała przed nim, szczerząc straszliwe kły? W jego pamięci rozbrzmiał jeden z aksjomatów Bene Gesserit: «Kto korzysta z samej tylko władzy, bezbronny wydaje się na łup większym potęgom»”[58].

Herberta interesował wpływ bohatera na ludzkość, szczególnie zaś destruktywny wymiar tego wpływu[59]. Sam napisał o swoim dziele, że traktuje ono o „mesjańskich konwulsjach, które okresowo nawiedzają ludzkość”[60]. Dlatego druga książka cyklu, *Mesjasz Diuny*, rozminęła się z oczekiwaniami czytelników i planami wydawców: nie była kontynuacją opowieści o zwycięskim mesjaszu, lecz ukazywała jego upadek. Autor sygnalizował w niej, że symptomy katastrofy były widoczne już w *Diunie*[61] – Paul przeżywa katusze widząc, że nie przyniósł światu wyzwolenia, lecz rozlew krwi i bezbożną reli-

[56] F. H e r b e r t, Diuna, s. 200.
[57] Tamże, s. 296.
[58] T e n ż e, *Mesjasz Diuny*, s. 512; por. t e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 430.
[59] Por. B. H e r b e r t, dz. cyt., s. 133.
[60] F. H e r b e r t, *Dune Genesis*, https://vasil.ludost.net/dunegenesis.pdf.
[61] Por. F. H e r b e r t, B. H e r b e r t, K.J. A n d e r s o n, dz. cyt., s. 292n.

gię. „Osobiste obserwacje utwierdziły mnie w przekonaniu – wyznaje Herbert w *Dune Genesis* – że w obszarze władzy politycznej i ekonomicznej prowadzącej w konsekwencji do wojny, ludzie mają tendencję do przekazywania przyrodzonej im możliwości wyboru w ręce lidera, jeśli tylko ten potrafi odziać swoją osobę w szatę mitu, który oni stworzyli. Tak czynił Hitler. Tak czynił Churchill. Tak czynił Franklin Roosevelt. Tak czynił Stalin. Tak czynił Mussolini. Moimi ulubionymi przykładami są John F. Kennedy i George Patton. Obydwaj pasowali do krzykliwego wzorca Camelotu, świadomie i arogancko sytuując się ponad życiem. Ale już pobieżne obserwacje pokazują, że nie ma nic większego niż życie. Każdy ma stopy unurzane w błocie”[62].

Człowiek obdarzony szczególnymi zdolnościami i charyzmą może pokusić się o skupienie w swoim ręku nici władzy, lecz to panowanie jest niepełne z prostego powodu: wciąż pozostaje człowiekiem. Myśl tę, którą można uznać za wyraz poglądów Herberta, wypowiada Pardot Kynes: „Nic straszniejszego nie mogło się przytrafić twemu ludowi, niż znaleźć się w rękach Bohatera”[63]. Wprawdzie Paul stał się kimś więcej niż człowiekiem, ale wciąż pozostał kimś mniej niż bogiem, a to nie wystarcza, by sprawować władzę absolutną[64]. Refleksja Herberta nie ogranicza się do krytyki wybujałej zewnętrzności religii. Do porażki kwizaratu doprowadził wszak sam Kwisatz Haderach. „Próbował się stać najwyższą ostoją moralności, odrzucając wszelkie zobowiązania moralne. Stał się świętym bez Boga, a każde jego słowo bluźnierstwem. [...] Bycie Bogiem może w końcu znużyć i upodlić”[65].

Testując w świecie powieści możliwości człowieka, Herbert dochodzi do wniosku, który w obecnych czasach nie brzmi już jak truizm: człowiek to nie Bóg. Z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej można by, przywołując słowa Boecjusza, dopowiedzieć, że tylko Bóg, Ten, który posiada życie w sposób „nieograniczony, cały naraz i doskonały”[66], jest panem czasu.

*

Uniwersum Diuny warto porównać ze światem wykreowanym przez twórców powstałej w tym samym czasie, co cykl powieści Herberta, serii filmów *Star Trek*. Filmy Gene’a Roddenberry’ego również ukazują świat przyszłości, podróży kosmicznych i nowych cywilizacji, jest to jednak świat nowego

[62] F. H e r b e r t, *Dune Genesis*.

[63] T e n ż e, *Diuna*, s. 278.

[64] Por. tamże, s. 359; t e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 429.

[65] T e n ż e, *Dzieci Diuny*, s. 468n.

[66] B o e c j u s z, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ks. V, 6, tłum. i oprac. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 125.

człowieka, wyzwolonego od zła. Wizja Herberta nie jest tak optymistyczna – konstruuje on fikcyjną rzeczywistość, by ukazać realne problemy. Paul Atryda, poddając się pokusie władzy, na wszystkich poziomach swego panowania ponosi klęskę. Jego władza polityczna staje się tyranią, a władza religijna – obłudą. Autor *Diuny* przekonuje, że próba sięgnięcia po boskie prerogatywy skazana jest na niepowodzenie, „otulenie się w szaty mitu" okazuje się niemożliwe. Mit mesjasza upada. Krzysztof Mech stwierdza: „Nie ulega wątpliwości, że *Kroniki Diuny* można uznać za próbę rozprawienia się z ideą mesjańską, która wybuchając w centrum ludzkiej nadziei na pełnię dobra w świecie, ostatecznie osiąga swoje przeciwieństwo, sprowadza na ludzkie wspólnoty nieszczęście i śmierć"[67]. Zdaniem badacza skutki takie powodowane są przez dążenie do przekroczenia granicy między człowiekiem a Bogiem, niezależnie od tego, czy chodzi o świecki mesjanizm (jak na przykład marksizm), czy o jego religijną i mityczną odmianę[68]. „Religijna" odmiana mesjanizmu, o której jest tu mowa, w istocie nie posiada jednak charakteru stricte nadprzyrodzonego, wywodzi się bowiem od człowieka, który próbuje zająć pozycję Boga.

Jak uważają komentatorzy, *Kroniki Diuny* przeniknięte są filozofią Friedricha Nietzschego. Koncepcja nadczłowieka, mit wiecznego powrotu i próba zajęcia miejsca po Bogu, który umarł, znajdują odzwierciedlenie w powieściach Herberta[69], pisarz polemizuje jednak z ideą nieograniczonych możliwości człowieka. Nietzscheański Zaratustra rzecze, że człowiek jest liną między zwierzęciem a nadczłowiekiem[70]. Bohater Diuny próbuje iść po tej linie, ostatecznie jednak spada w przepaść. O ile dla Zaratustry wezwanie do współczucia stanowi najtrudniejszą pokusę, którą trzeba przezwyciężyć, Paul-Kaznodzieja właśnie we współczuciu widzi ostateczną drogę, którą należy podążać[71]. W ten sposób – jak zauważa Mech – Herbert kieruje czytelnika w stronę buddyjskiego altruizmu[72].

Herbert ukazuje granice człowieczeństwa z punktu widzenia osoby niewierzącej. Pisarz nigdy nie wykazywał sympatii do chrześcijaństwa, a wiele elementów jego twórczości wskazuje na antychrześcijańską postawę charakterystyczną dla współczesnego świata. Religia przedstawiona w *Kronikach*

---

[67] K. M e c h, *Mesjasz Diuny – karykatura Mesjasza?*, „Filozofia Religii" 3(2016) nr 1, s. 81.

[68] Por. tamże, s. 82.

[69] Por. R. L i s, *Prorok czasu, bóg przepowiedni. Człowiek wobec trybu czasu przyszłego przepowiedzianego w „Kronikach Diuny" Franka Herberta*, „Filozofia Religii" 3(2016) nr 1, s. 99, 118; B.W.R. P e a r s o n, *Friedrich Nietzsche Goes to Space*, w: *Dune and Philosophy: Weirding Way of the Mentat*, red. J. Nicholas, Open Court Publishing Company, Chicago – La Salle 2011, s. 189-205; M e c h, dz. cyt., s. 82-84.

[70] Por. F. N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2010, s. 12.

[71] Por. tamże, s. 320n.; F. H e r b e r t, *Dzieci Diuny*, s. 278.

[72] Por. M e c h, dz. cyt., s. 84n.

Diuny jest religią bez Boga. I tylko w nielicznych momentach refleksja Herberta zdaje się wykraczać poza rzeczywistość pozbawioną Transcendencji, jak w scenie, gdy Paul staje do pierwszego pojedynku, a przerażona Jessika myśli: „Gdybym mogła się teraz pomodlić, naprawdę pomodlić”[73].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Boecjusz. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Translated and edited by Gabriela Kurylewicz and Mikołaj Antczak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.

Campbell, Joseph. *Bohater o tysiącu twarzy*. Translated by Andrzej Jankowski. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 1997.

Herbert, Brian. *Dreamer of Dune: The Biography of Frank Herbert*. New York: Tor Books, 2003.

Herbert, Frank. “Diuna.” In Herbert, *Diuna. Mesjasz Diuny*. Translated by Ładysław Jerzyński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2002.

———. *Dune Genesis*. https://vasil.ludost.net/dunegenesis.pdf.

———. *Dzieci Diuny*. Translated Marek Marszał and Andrzej Jankowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2017.

———. “Mesjasz Diuny.” In Herbert, *Diuna. Mesjasz Diuny*. Translated by Ładysław Jerzyński. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, 2002.

Herbert, Frank, Brian Herbert, and Kevin J. Anderson. *Droga do Diuny*. Translated by Marek Michowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2015.

Lis, Radosław. “Prorok czasu, bóg przepowiedni: Człowiek wobec trybu czasu przyszłego przepowiedzianego w *Kronikach Diuny* Franka Herberta.” *Filozofia Religii* 3, no. 1 (2016): 89–118.

Mech, Krzysztof. “Mesjasz Diuny – karykatura Mesjasza?” *Filozofia Religii* 3, no. 1 (2016): 41–85.

Nietzsche, Friedrich. *Tako rzecze Zaratustra*. Translated by Wacław Berent. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2010.

Pearson, Brook W.R. “Friedrich Nietzsche Goes to Space.” In *Dune and Philosophy: Weirding Way of the Mentat*. Edited by Jeffery Nicholas. Chicago and La Salle: Open Court Publishing Company, 2011.

Rusecki, Marian. “Religia.” In *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Edited by Marian Rusecki et al. Lublin and Kraków: Wydawnictwo M, 2002.

Szyjewski, Andrzej. “Kiedy Mesjasz wie, że jest Mesjaszem: Koncepcja religii w Diunie Franka Herberta.” *Filozofia Religii* 3, no. 1 (2016): s. 9–38.

Welte, Bernhard. *Filozofia religii*. Translated by Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak, 1996.

[73] F. H e r b e r t, *Diuna*, s. 302.

Żurek, Wojciech. "Od struktur mitologicznych w filmie do fenomenów religijnych w rzeczywistości społecznej na przykładzie *Gwiezdnych Wojen* George'a Lucasa." *Ex Nihilo*, no. 1 (1) (2009): 137–52.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Piotr A. GRUSZCZYŃSKI OFM – Nowe światy – stare problemy. Frank Herbert o conditio humana

DOI 10.12887/34-2021-4-136-13

Artykuł przedstawia ujęcie zagadnienia władzy w trzech pierwszych częściach cyklu powieściowego *Kroniki Diuny* Franka Herberta, których fabuła koncentruje się wokół postaci Paula Atrydy. Poprzez losy bohatera, który podejmuje próbę osiągnięcia dominacji politycznej i religijnej oraz panowania nad czasem, autor ukazuje granice władzy, jak też granice człowieczeństwa. W powieściach *Diuna*, *Mesjasz Diuny* i *Dzieci Diuny*, nawiązujących do filozofii Friedricha Nietzschego, zawarta jest krytyka idei świeckiego mesjanizmu.

Słowa kluczowe: Frank Herbert, Paul Atryda, Friedrich Nietzsche, Diuna, władza polityczny, religia, mesjanizm

Kontakt: Wyższe Seminarium Duchowne oo. Bernardynów pw. bł. Jana Dunsa Szkota, ul. Bernardyńska 25, 34-130 Kalwaria Zebrzydowska
E-mail: anicetowski@gmail.com
Tel. 501379970

Fr. Piotr A. GRUSZCZYŃSKI, OFM, New Worlds, Old Problems: Frank Herbert on *conditio humana*

DOI 10.12887/34-2021-4-136-13

The aim of the paper is to present the theme of power in the first three novels of the *Dune Chronicles* series by Frank Herbert, focused on the character of Paul Atreides. By analyzing the story of Paul Atreides and his attempts to achieve political and religious domination as well as control over time, the author investigates the limits of power and the limits of humanness. The discussed novels: *Dune*, *Dune Messiah*, and *Children of Dune*, which draw on Friedrich Nietzsche's philosophy, comprise a criticism of the idea of secular messianism.

Key words: Frank Herbert, Paul Atreides, Friedrich Nietzsche, Dune, political power, religion, messianism

Contact: Wyższe Seminarium Duchowne oo. Bernardynów pw. bł. Jana Dunsa Szkota, ul. Bernardyńska 25, 34-130 Kalwaria Zebrzydowska, Poland
E-mail: anicetowski@gmail.com
Phone: +48 501379970

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 286-304
DOI 10.12887/34-2021-4-136-14

Wojciech KRUSZEWSKI

ZBAWIAJĄCA WIERNOŚĆ
Uwagi do wiersza Anny Kamieńskiej [Kiedy odchodzą wielcy]

Kamieńska prezentuje pewną postawę powracającą w historii, pewną stałą dziejów, typ jej aktora, który charakterystyczny jest dla różnych czasów i miejsc. Zawsze, kiedy umierają wielcy – pozostają wierne ich dziedzictwu kobiety. Można to też jednak widzieć inaczej. Wielkość ludzka najlepiej widziana jest z oddalenia. Do rangi emblematu tej prawidłowości urasta w tym utworze przywołany przez poetkę Norwid, doceniony nie przez sobie współczesnych, lecz dopiero przez „późnego wnuka".

W roku 2020, 23 sierpnia, zmarła profesor Maria Janion. Znana przede wszystkim jako badaczka polskiego romantyzmu, autorka ważnych prac historycznoliterackich, fundatorka krytyki fantazmatycznej, wychowawczyni wielu badaczy literatury – Janion była i jest nadal ważnym punktem odniesienia dla polskiej humanistyki. W prezentowanym tu szkicu chciałbym przedstawić niewielki trop wiodący do szczególnej recepcji życia i twórczości Marii Janion – do jej obecności w naszej poezji. Niniejszy tekst dotyczy wiersza autorstwa Anny Kamieńskiej o incipicie „Kiedy odchodzą wielcy", powstałego w roku 1965, a wydanego dwa lata później w tomie poetyckim *Odwołanie mitu*[1]. Janion jest adresatką tego utworu.

Artykuł zaplanowałem jako komentarz do tego niewielkiego i dotąd, o ile mi wiadomo, nieomawianego dzieła[2]. Zatrzymało ono moją uwagę z powodu zupełnie niezwiązanego z osobą, której zostało dedykowane. Zastanowiło mnie, dlaczego wierszy powstałych w stolicy Litwy nie zdecydowała się autorka ująć w osobny cykl. Już w kolejnym zbiorze poetyckim, w *Wygnaniu*[3], są dwa takie zespoły utworów – *Notatnik paryski* i *Notatnik rzymski*. W to-

[1] Zob. A. K a m i e ń s k a, *Odwołanie mitu*, PIW, Warszawa 1967.

[2] Wśród ważnych prac poświęconych pisarstwu Anny Kamieńskiej warto wymienić choćby następujące: Z. C h o j n o w s k i, *Metamorfozy Anny Kamieńskiej*, Wydawnictwo WSP, Olsztyn 1995; I. G r a l e w i c z - W o l n y, *Pisz o milczeniu. Świat poetycki Anny Kamieńskiej*, Wydawnictwo Gnome, Katowice 2002; P. K u n c e w i c z, *Anna Kamieńska*, w: tenże, *Agonia i nadzieja*, t. 2, *Literatura polska od 1939*, Polska Oficyna Wydawnicza BGW, Warszawa 1993; J. Ł u k a s i e w i c z, *Wiersze Anny Kamieńskiej*, „Więź" 1976, nr 5, s. 73-87; S. R a d z i s z e w s k i, *Kamieńska ostiumiczna*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2012; Z. Z a r ę b i a n k a, *Zakorzenienia Anny Kamieńskiej*, Universitas, Kraków 1997; t a ż, *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej*, Wydawnictwo M, Kraków 1993. W publikacjach tych znaleźć można pełniejsze zestawienia tekstów poświęconych poetce i jej dziełom.

[3] Zob. A. K a m i e ń s k a, *Wygnanie*, PIW, Warszawa 1970.

mie wydanym w roku 1967 wydrukowano informację wiążącą z Wilnem dwa wiersze: właśnie [Kiedy odchodzą wielcy] oraz *Nadzieję…* (brulion którego opatrzyła Kamieńska informacją, że został zapisany nocą z 27 na 28 września 1965 roku). Przeszukanie archiwum poetki pozwoliło powiązać z jej pobytem w Wilnie więcej utworów wydrukowanych w *Odwołaniu mitu. Epitafium* (datowane: 24 września 1965, Rossa; później data przesunięta), *Erotyk litości* (z datą 26 września 1965 roku), [Ilekroć bardziej niźli dla żałości] (z datą 26 września 1965 roku), *Pieśń ludową* oraz *Pory życia* (z datą 28 września 1965 roku). Był więc materiał literacki na cykl, ale pisarka zdecydowała się rozproszyć wiersze w tomie. Dlaczego? Szukając odpowiedzi na to pytanie, zatrzymałem się dłużej przy dokumentacji wiersza [Kiedy odchodzą wielcy] i z tego studium, z rozpoznanej przeze mnie potrzeby skomentowania dzieła wziął się niniejszy artykuł[4].

W trakcie poznawania [Kiedy odchodzą wielcy] szukałem pomocnych mi informacji przede wszystkim w przedtekście, w dossier genezy tego wiersza, następnie w innych zapisach poetki, nieopublikowanych, a powstałych mniej więcej w czasie pisania tego dziełka, wreszcie – w innych jej utworach.

Utwór ukazał się w tomie *Odwołanie mitu* (1967) i ma w nim następującą formę tekstową:

* * *

Marii Janion

Kiedy odchodzą wielcy,
kiedy wymierają poeci,
pozostają stare kobiety.
To one nastają po Lelewelach i Śniadeckich,
po Mickiewiczu, po Norwidzie.
Jakby umiały żyć tylko na gruzach.
To one pełnią straż
przy narodowych pamiątkach,
okutane w historyczne szmaty.
Przechowują fotografie powstańców 63 roku.
Płaczą ruiny swoich Jerozolim.

[4] Nie sądzę, żeby zgromadzony przeze mnie materiał pozwalał odpowiedzieć na pytanie o powód nieujęcia litewskich wierszy w cykl. Nie udało mi się dotrzeć do wypowiedzi samej pisarki ani świadków jej życia, które rzuciłyby na ten problem jakiekolwiek światło. Same dokumenty literackie także nie umożliwiają sformułowania przekonującej hipotezy w tej kwestii. Również w utworach zapisanych w roku 1965 w Wilnie nie znajduję żadnego sygnału pozwalającego uznać, że Kamieńska tworzyła całość wykraczającą poza granice poszczególnych wierszy. Decydujący jest tu chyba wydawniczy gest poetki, która nie zdecydowała się tego zbioru utworów połączyć w książeczce z 1967 w osobną część. Próba czytania ich, właśnie wbrew temu gestowi, jako ukrytego cyklu byłaby, moim zdaniem, pewnym nadużyciem.

To one chuchają na kruchty i ołtarze,
cerują pajęcze hafty.
Gorszą się błękitną pogodą,
bo nowi ludzie jej niewarci.
Mówią:
Wszystko dziś nieprawdziwe.
To one zasiadają w podwórkach
pełnych narąbanego drzewa
i zaduchu prania.
To one kuśtykają, wloką się
przez słoneczne miasta,
odpoczywają na kijku.
A rzeki łagodne
nie są ich rzekami.

Kiedy odchodzą wielcy,
pozostają stare kobiety.
I one będą zbawione
dla niezmiernej wierności.

Wilno, październik 1965[5].

ADRESATKA

Kamieńska znała profesor Janion, i to prawdopodobnie znała dobrze. O takim charakterze ich znajomości może świadczyć fakt, że poetka pozwalała sobie używać dość niezwykłego, choć w środowisku literackim i polonistycznym znanego zdrobnienia imienia badaczki: Misia[6]. Z notatek Kamieńskiej wynika, że wzajemne relacje obu pań wykraczały poza zdawkowe, konwencjonalne uprzejmości; naznaczone były nutą sympatii. Zapis fragmentu jednej z ich rozmów, dotyczącej syna poetki Pawła Śpiewaka, znajdujemy w *Notatniku*: „Paweł mówi, że M. Janion ma wyjątkowy dar słuchania jak na profesora. – Bo mam już jego głos w sobie – mówi M. – Tak jak wszystkie inne głosy”[7]. Przede

[5] A. K a m i e ń s k a, [Kiedy odchodzą wielcy], w: taż, *Poezje zebrane*, red. W. Kruszewski, Muzeum Narodowe w Lublinie, Lublin 2020, t. 1, s. 599.

[6] Por. t a ż, *Notatnik*, nr 3187, red. W. Kruszewski, Muzeum Narodowe w Lublinie, Lublin 2020, s. 529. O zdrobnieniu wspominała sama Janion: „Misią byłam od najwcześniejszego dzieciństwa, babcia mnie tak nazwała, zawsze tak do mnie mówiła mama i Mirek, mój brat. No i przyjaciele różni […]. A prof. Misią nazwał mnie Henio Markiewicz” (*Janion. Transe – traumy – transgresje. Rozmawia Kazimiera Szczuka*, t. 2, *Prof. Misia*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 8. Tom ten otwiera cytat z utworu Mirona Białoszewskiego dedykowany „Pani Profesor Misi” (tamże, s. 8).

[7] K a m i e ń s k a, *Notatnik*, nr 2364, s. 389. W cytatach z notatników, kalendarzy i albumu fotograficznego Kamieńskiej zachowano pisownię oryginalną.

wszystkim, co dla Kamieńskiej musiało być wyjątkowo cenne, Marii Janion zdarzało się upomnieć o jej twórczość w czasach dla autorki *Odwołania mitu* dość trudnych: „W «Nowych Drogach» recenzja Lama z książki M. Janion. Zaatakowano ją tam również za to, że mój wiersz traktuje poważnie" (zapis z 25 czerwca 1973 roku)[8]. Rzecz to ciekawa, bo autorka *Gorączki romantycznej* na pewno nie była admiratorką poezji Kamieńskiej. Panie zapewne często spotykały się na niwie zawodowej, w redakcjach, w instytucjach zajmujących się literaturą i życiem literackim. Sądząc zatem z tych drobin życia, które przetrwały na kartach *Notatnika*, ale i z zachowanej do naszych czasów korespondencji, mimo że Maria Janion nie należała do kręgu najbliższych przyjaciół Anny Kamieńskiej, to ich kontakty nie miały charakteru obojętnego.

Wiersz w żadnym ze znanych mi brulionów nie miał dedykacji. Nie miał jej również w pierwodruku prasowym[9]. Najstarszą wersją dedykowaną Janion jest druk książkowy. Można więc przypuszczać, że adres pojawił się pod wpływem innego impulsu niż ten pierwszy, który skłonił Kamieńską do rozpoczęcia pracy nad utworem. Być może bodźcem tym było spotkanie, które odbyło się po powrocie poetki z Litwy, o której to podróży piszę poniżej. Trochę później niż miesiąc po zamknięciu tego doświadczenia, 18 listopada 1965 roku, Kamieńska wysłuchała odczytu (jak sama to zapisała w kalendarzu[10]) Misi w siedzibie Polskiej Akademii Nauk. Biorąc pod uwagę bliskość tego wydarzenia i genezy wiersza, można przyjąć, że to podczas tego odczytu lub towarzyszących mu rozmów kuluarowych pisarka usłyszała coś, co wywołało w niej pragnienie poświęcenia badaczce utworu napisanego w Wilnie.

WILNO 1965

Dlaczego Kamieńska poświęciła Janion właśnie ten wiersz? Odpowiedź przychodzi z drugiego bieguna ramy modalnej utworu, z zamykającego go dopisku, który sytuuje powstanie [Kiedy odchodzą wielcy] w Wilnie, w październiku 1965 roku. Wiersz powstał jako swego rodzaju pamiątka z wyprawy Kamieńskiej do tego miasta.

W dwóch kalendarzach z roku 1965 pisarka zanotowała datę wyjazdu z Warszawy do Wilna: 16 września. W jednym z tych kalendarzy szczegółowo odnotowała odwiedzone miejsca: Ostra Brama, Zaułek Literacki, uniwersytet, kościół

[8] Tamże, nr 2344, s. 386.

[9] Zob. t a ż, *Kiedy odchodzą wielcy*, „Kamena" 32(1965) nr 21-22(331-332), s. 9. Jest to numer za okres od 15 września do 15 grudnia. W publikacji tej z incipitu zrobiono tytuł, brak też dopisku pod wierszem.

[10] Chodzi o jeden z kalendarzy (zob. Kalendarz Anny Kamieńskiej na rok 1965, Muzeum Literackie im. Józefa Czechowicza w Lublinie, depozyt).

świętych Piotra i Pawła, kościół św. Anny, dom Mickiewicza, Pohulanka, Antokol, klasztor bazylianów, wileńskie Stare Miasto, cmentarz na Rossie. Oprócz przejścia tej, trzeba przyznać, dość oczywistej trasy wileńskiej, Kamieńska była w Trokach i w Kownie. Wizyta na Litwie trwała całe dwa tygodnie, 29 września poetka zapisała w kalendarzu: „Powrót", a 30 września: „Wyjazd".

Równolegle do zapisów w kalendarzach prowadziła Kamieńska notatki w niewielkim zeszycie w kratkę[11]. Prawie w całości zapełniony jest on uwagami i wierszami powstałymi przy okazji litewskiej wycieczki. Znajdują się tu między innymi wileńskie adresy osób i instytucji, listy spraw do załatwienia, ale przeważają bruliony wierszy w różnym stanie zaawansowania. Większość tych brulionów datowana jest na trzecią dekadę września i podpisana: „Wilno".

Omawiany tu wiersz jest więc datowany w druku niezgodnie z tym, co poświadczają archiwalia; w październiku poetka była już w Polsce. Druga, nie licząc króciutkiej notatki, rękopiśmienna wersja [Kiedy odchodzą wielcy] datowana jest na 29 września. Powód tej różnicy w datacji rękopisu i publikacji może być banalnie prosty – autorka mogła się pomylić. Można to jednak też odczytać jako sygnał pewnego stanu emocjonalnego: wrażenia z wyjazdu musiały być silne, skoro (tak ja rozumiem tę błędną datę w zbiorku) mentalnie Kamieńska jest w Wilnie jeszcze w październiku.

Oprócz kalendarzy i wspomnianego notatnika poetyckiego dokumentują tę wyprawę zdjęcia. To zwykła praktyka Kamieńskiej, która z każdego w zasadzie wyjazdu wracała i z wierszami, i z fotografiami lub rysunkami[12]. Autorka *Białego rękopisu* wykonała własnoręcznie wiele fotografii w Wilnie i Kownie, które po wywołaniu wkleiła do albumu zatytułowanego „Wilno październik 1965". Znów ta sama, niezgodna ze stanem faktycznym data. Są na tych zdjęciach widoki odwiedzonych przez poetkę, zapisanych w kalendarzu miejsc i jeden portret.

Ten przegląd dokumentacji literackiej pozwala jedynie na dość oczywistą konstatację: komentowany tu wiersz zrodził się pod wpływem doświadczeń z podróży na Litwę pod koniec września 1965 roku. Porównanie tych dokumentów z wierszem pozwala jednak zauważyć pewną zasadniczą różnicę. Tak detalicznych śladów wędrówek po wileńskich ulicach, jak zanotowane w kalendarzu i w notatniku, w przywołanym utworze brak. Wileński pejzaż szkicuje Kamieńska w wierszach nie nazwami ulic czy budynków, ale nazwiskami wybitnych wilnian (dlaczego pojawił się tu Cyprian Norwid, poeta bardzo przez poetkę ceniony, spróbuję wyjaśnić nieco dalej).

---

[11] Zob. Notatnik poetycki z roku 1965, zawierający wiersze napisane w Wilnie. Archiwum domowe prof. Pawła Śpiewaka.

[12] O praktyce dokumentowania przez Kamieńską wrażeń z podróży w różnych notatnikach i albumach wspomniałem już w moich pracach (por. np. W. K r u s z e w s k i, nota edytorska, w: A. K a m i e ń s k a, *Notatnik z podróży do Rzymu 1969*, red. E. Kaczmarek, W. Kruszewski, Krasnostawski Dom Kultury – Miejska Biblioteka Publiczna, Krasnystaw 2014, s. 36-38).

Przywołaną w dopisku lokalizacją łączy się wiersz z adresatką utworu. Wprawdzie nie z racji urodzenia, ale Maria Janion może być nazwana wilnianką. W Wilnie spędziła dzieciństwo i młodość, przeżyła wojnę i okupację, a także się kształciła. To na pewno jeden z powodów, by wiersz zadedykować właśnie jej. Istnieje jeszcze inna, równie oczywista racja. W kulturze polskiej Wilno jest miastem ważnym z wielu powodów, ale pisarka zdecydowała się podnieść jego rolę w kształtowaniu się naszego romantyzmu. Miasto uniwersytetu i jego wpływowych profesorów, miasto filomatów, filaretów i Mickiewicza – ma w naszej kulturze literackiej rangę bodaj równą Częstochowie w kontekście polskiej religijności. Wiersz o stolicy polskiego romantyzmu zadedykowany został wybitnej znawczyni tego okresu. Na pewno jednak nie jest to utwór powstały na kanwie tekstów profesor Janion ani tym bardziej nie jest to utwór o niej. Według mnie ma on inną, ukrytą bohaterkę.

LUDWIKA BYLIŃSKA

Oprócz przywołanych wyżej zapisów dokumentujących miejsca odwiedzone przez Kamieńską na Litwie, są jeszcze inne. Kino, obiad, wizyta, spotkanie… Jedna rzecz zwraca szczególną uwagę. Trzykrotnie w kalendarzu zostaje zapisane nazwisko Ludwiki Bylińskiej: w poniedziałek 20 września, w czwartek 23 i w poniedziałek 27 września. W ciągu tygodnia aż trzy razy Kamieńska spotkała się właśnie z nią. W notatniku poetyckim z roku 1965 na wyklejce zanotowała: „Mleczko pszczele (dla p. Bylińskiej)”[13], a dalej znajduje się jej adres przy ul. Mostowej. W zeszycie tym znajduje się też zapis: „Wpaść do p. Bylińskiej”[14]. W wileńskim albumie fotograficznym jest wspomniany już przeze mnie jedyny portret. Poorana głębokimi zmarszczkami twarz starej kobiety, opuszczony wzrok, blada, ledwie widoczna próba uśmiechu i podpis: „P. Ludwika Bylińska z d. Kondratowicz wnuczka Syrokomli”. W chwili spotkania z Kamieńską Bylińska miała siedemdziesiąt osiem lat. Zmarła rok później i pochowana została obok swojego dziadka. Jego grób Kamieńska zresztą również odwiedziła, o czym świadczy inne zdjęcie z tego zbioru fotografii i przekopiowana do notatnika inskrypcja z pomnika nagrobnego poety.

Nie wiem – bo nie znam żadnych świadectw tego dotyczących – o czym panie ze sobą rozmawiały. Kilkukrotne spotkanie w tak krótkim czasie, w okresie wyjątkowo intensywnym dla Kamieńskiej, fakt, że ślady tych spotkań utrwaliła w kalendarzu, w notatniku, a portret Bylińskiej wkleiła do albumu pamiątek z Wilna – wszystko to pozwala jednak przypuszczać, że rozmowy z wnuczką

[13] Notatnik poetycki z roku 1965.
[14] Tamże.

„lirnika wioskowego" były dla niej istotnymi wydarzeniami podczas wileńskiego wojażu. I być może, gdy pisała w tym wierszu o starych kobietach, myślała przede wszystkim o tej właśnie staruszce, o wnuczce wielkiego poety, która po odłączeniu Wilna od Polski jednak w tym mieście pozostała, wiernie trwała przy grobach Joachima Lelewela i Władysława Syrokomli, niedaleko od uniwersytetu, na którym pracował Jan Śniadecki.

STARE KOBIETY

Problem starości jest jednym z zagadnień częściej powracających w notatkach Anny Kamieńskiej z lat 1964-1967, a więc z czasu, kiedy formował się omawiany utwór. W notatniku z lat 1965-1967 (obejmującym czas wyjazdu do Wilna, o którym zresztą nie ma w nim ani słowa) oraz w notatniku poetyckim z lat 1963-1966 (gdzie Kamieńska zapisała po raz pierwszy tytuł planowanego tomu – *Odwołanie mitu*) starości poświęciła ona zarówno próby wierszy, jak i osobne wpisy notatnikowe.

Uwagę poetki zaprzątało to zagadnienie między innymi w kontekście erotycznym. Kilka notatek z tego czasu: „Kobiety starzeją się ciałem szybciej niż sercem. Stąd niedopasowanie gestu, zachowania. Nigdy nie nadążają za powagą swego ciała"[15]; „Tyndaryda, poetka grecka, którą Horacy zaprasza do Sabinum. Płocha starucha, co chce jeszcze kochać mimo obwisłych piersi. Oni znali okrucieństwo młodości. Życie było krótkie. Tym bardziej wskazany pośpiech. Horacy po czterdziestce sądził, że jest stary"[16]; „Późna miłość. Okrucieństwo. Szyderstwo. To nie dla nas. To tylko dla młodych. Dlatego starcy podglądają Zuzannę i są obleśni, bo te dary są im wzbronione. Co by było, gdyby nagle zakochał się ten stary obdartus handlujący starzyzną? To byłoby tylko ohydne? [...] Zakochany starzec"[17].

Z krążenia wokół problemu starości zrodził się między innymi utwór [Stare baby][18]. Jego pierwsza wersja, jeszcze ni to wiersz, ni to proza, może być potraktowana jak efekt medytacji poetyckiej na interesujący nas temat:

---

[15] Notatnik Anny Kamieńskiej z lat 1965-1967, Muzeum Literackie im. Józefa Czechowicza w Lublinie, depozyt.

[16] Tamże.

[17] Notatnik poetycki Anny Kamieńskiej z lat 1963-1966, Muzeum Literackie im. Józefa Czechowicza w Lublinie, depozyt.

[18] Zob. ten temat opracowany w tomie *Drugie szczęście Hioba* (1974): A. K a m i e ń s k a, *Stare kobiety*, w: taż, *Poezje zebrane*, red. W. Kruszewski, t. 2, Muzeum Narodowe w Lublinie, Lublin 2020, s. 260.

Wiejskie kobiety.
Stare grzyby spróchniałe.
Rozumieją śmierć i ból rozstań.
Umieją lament.
Straszny jest ich jęk.
Straszne jest, straszne ich milczenie, gdy tak stoją z wnukiem na ręku.
Są spokojne, bardzo spokojne, byle by nie poruszyć, nie dotknąć ręką. Są całe na bólu i cierpieniu, oswojone z nimi, one są jak domowe zwierzęta wylegujące się na przypiecku[19].

Na kolejnej stronie ta notatka zamienia się już w wiersz:

Stare baby
grzyby spróchniałe
są spokojne, bardzo spokojne.
Stoją na progu obcych domów
z obcymi niemowlętami na rękach.
Milczą. To nie wymaga słów.
Słowa budzą cierpienie
drzemiące jak oswojone zwierzęta.
Byleby nie poruszyć[20].

Stare kobiety, o których mowa w wileńskim wierszu, można uznać za kolejne ogniwo w rozwoju Anny Kamieńskiej refleksji o starości w latach 1964--1967. W [Kiedy odchodzą wielcy] poetka prezentuje owe kobiety jako osoby wyposażone w funkcję strażniczek pamięci określonej wspólnoty. To zadanie służby wobec spuścizny przeszłości czyni z nich postaci znacząco odmienne od starych kobiet z przywołanych powyżej prozatorskich i wierszowanych wpisów notatnikowych, kobiet zamkniętych we własnym, biologicznym przemijaniu.

Choć nienazwane, stare kobiety pojawiają się już w pierwszej notatce lirycznej do interesującego nas tu wiersza, zapisanej w wileńskim zeszycie z wierszami:

To one nastały po Lelewelach
i śniadeckich,
Po Mickiewiczu, po Syrokomli
To one[21].

Kim są „one" – wyjaśnione zostaje już na następnej stronie, na której pojawia się pierwsza wersja [Kiedy odchodzą wielcy]. Zaczyna się ona słowami: „W Wil-

[19] Notatnik poetycki Anny Kamieńskiej z lat 1963-1966.
[20] Tamże.
[21] Notatnik poetycki z roku 1965 (w aneksie zamieściłem transliterację przedtekstu).

nie pozostały stare kobiety”[22]. Charakterystyka starych kobiet w utworze, który został skierowany do publikacji, jest uboższa od tej brulionowej o jedną znaczącą cechę. W pierwszym brulionie wiersza Kamieńska opisała swoje bohaterki tak:

> Pełnią straż w Ostrej Bramie,
> Żebrzą o kopiejkę[23].

Druga wersja brulionowa utworu wskazuje, że fragment ten musiał niepokoić poetkę, bo zmieniła go na następujący:

> Okutane w historyczne szmaty
> żebrzą o grosz, o kopiejkę.
> u strzelistej
> ~~pod obrazem~~ Bogurodzicy[24].

Jeśli oba cytaty porównać z odpowiednim fragmentem opublikowanego utworu, zwraca uwagę fakt, że znikła nazwa miejsca, w którym przebywają stare kobiety. Być może mamy tu do czynienia ze śladem autocenzury. Bardzo dosłowne „w Ostrej Bramie”, zastąpione zostało przez „pod obrazem Bogurodzicy”, a następnie przez zmetaforyzowaną, chyba najlepszą w tym ciągu przekształceń wersję tego fragmentu: „u strzelistej Bogurodzicy” – to wskazanie miejsca kultu niezwykle istotnego dla polskiej historii i tożsamości. Przemierzając wileńskie ulice i zaułki, Kamieńska dotarła też do niego. W kalendarzu poetki Ostra Brama wymieniona jest na samym początku wykazu wileńskich atrakcji, już 17 września, tuż po wyjeździe z Warszawy. To pierwszy punkt jej wyprawy, a więc chyba punkt ważny, jeśli nie najważniejszy. Od tego poetka rozpoczęła wizytę w mieście Mickiewicza. Na fotografiach wileńskich utrwaliła Ostrą Bramę kilkakrotnie. Jeśli dobrze się przyjrzeć, na jednym z tych zdjęć ujrzymy starą kobietę. Zdjęcie jest nieostre, ale ukazuje obraz niemal taki, jak to zostało opisane w wierszu. We wnęce drzwiowej tuż przed kaplicą siedzi na schodku szczelnie okutana staruszka. Mijający ją mężczyzna z kapeluszem w ręku przygląda się jej uważnie, ale wygląda to trochę tak, jakby w ostatniej chwili wykonywał nerwowy ruch, żeby nie wpaść na przycupniętą przy chodniku postać. Na innym zdjęciu, wykonanym w przeciwną stronę, spod Ostrej Bramy w dół, w kierunku miasta, widać jeszcze bardziej rozmazane, ale niewątpliwie kobiece sylwetki przytulone do filarów przy bramie.

Tak to widziała. Dlaczego więc słowa te usunęła z książkowej wersji wiersza? Czy ocenzurowała go uprzedzająco sama, z obawy przed instytucjonalną

[22] Tamże.
[23] Tamże.
[24] Tamże.

ingerencją w jej tekst? Przypominanie polskich śladów w sowieckim Wilnie było dla cenzury trudne do zaakceptowania, jeśli w ogóle możliwe. A może racje były inne? Można odnieść wrażenie, że Kamieńska w tym wierszu coś ukrywa, jakby nie wszystko chciała napisać wprost.

Charakteryzując stare kobiety, sięgnęła po znaną wszystkim frazę z narodowej klasyki: „Straż przy narodowych pamiątkach". Źródło jest oczywiste. Sięgnęła autorka do *Konrada Wallenroda*, a konkretnie do *Pieśni Wajdeloty*:

> O pieśni gminna, ty stoisz na straży
> Narodowego pamiątek kościoła[25].

Korzystając z tekstu romantycznego, stylizuje więc autorka bohaterki swego utworu na depozytariuszki tradycji narodowej. Ale jeśli zapomnieć o informacjach z genezy utworu, zakrytych przecież przed oczami czytelników *Odwołania mitu*, jeśli poprzestać na lekturze samego wiersza – nic nie pozwala dostrzec w tych kobietach osób pielęgnujących pamięć o polskim Wilnie. Nabierają one rysów uniwersalnych. To mogą być kobiety z dowolnego innego miasta. Chyba tak też można zrozumieć zamianę Syrokomli na Norwida – w pierwszej notatce do utworu jednym z wielkich zmarłych był wszak Syrokomla. Oczywiście, można powiedzieć – nie taki on znowu wielki, dzisiaj w polskim kanonie literackim zajmuje miejsce poślednie. Ranga Norwida jest nieporównanie bardziej znacząca. Zastąpienie Kondratowicza autorem *Vade-mecum* również pozwala wzmocnić uniwersalizujący rys obserwacji poetki, bo poszerza wileński krąg artystów i myślicieli o pisarza z zupełnie innych stron[26].

Skoro już przywołaliśmy Syrokomlę – wróćmy jeszcze na moment do Bylińskiej. Nie wiemy, o czym Kamieńska rozmawiała z Bylińską, bo takich rozmów, z takimi ludźmi, w takim miejscu i w takim czasie nie powierzało się pismu. Jeśli Kamieńska się w pisaniu cenzurowała, to oczywiste jest, że treści tych spotkań nie utrwaliła, że zachowała ją wyłącznie w pamięci. Przywołując postać pani Ludwiki, nie twierdzę, że [Kiedy odchodzą wielcy] to wiersz o niej. Spotkanie z wnuczką Syrokomli musiało być jednym z kluczowych doświadczeń, które zaowocowały napisaniem tego utworu. Bohater tego wiersza jest jednak zbiorowy, a można w nim odnaleźć rysy życia wielu Polek w sowieckim Wilnie. Odnaleźć w nim

[25] A. M i c k i e w i c z, *Konrad Wallenrod. Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich*, Karol Kray, Petersburg 1828, s. 40.

[26] W tym miejscu nie od rzeczy będzie uwaga, która pozwoli na nieco inne „usprawiedliwienie" obecności autora *Assunty* w miejscu Syrokomli. Warto pamiętać, że ród Norwidów miał bez wątpienia litewskie korzenie. Norwid zresztą podkreślał to za swego życia. Być może Kamieńska, dokonując zmiany, chciała wydobyć ów detal z jego biografii, a tym samym nieco skomplikować wizję kultury polskiej typową dla przeciętnego odbiorcy, dla którego, jeśli się nie mylę, Norwid jest do dziś rdzennie polskim, mazowieckim poetą.

można choćby refleksy losu Stanisławy Pietraszkiewiczówny i Ireny Kulickiej, opiekujących się Archiwum Filomatów, dzięki którym zostało ono zachowane praktycznie nienaruszone przez cały okres wojenny, a po wojnie przeszmuglowane do Polski. Wszystko się tu zgadza: i uparte pozostawanie w Wilnie, i siła oddania narodowym pamiątkom, i ubóstwo tych kobiet, i odmowa legitymizacji tego, co widzą wokół siebie („Wszystko dziś nieprawdziwe"). Rola Pietraszkiewiczówny, Kulickiej oraz innych, im podobnych, w przechowywaniu tradycji polskiej na Wileńszczyźnie w okresie sowieckim jest dobrze znana, a po części nawet opisana[27].

HISTORIA

Symptomatyczny jest czas, w którym poetka zdecydowała się zakorzenić swój utwór:

> Kiedy odchodzą wielcy,
> kiedy wymierają poeci.

Gdy przedstawiamy czyjś biogram, zwykle, informując o jego czy jej śmierci, używamy czasu przeszłego. Tutaj Kamieńska zdecydowała się na użycie czasu teraźniejszego. Gdyby o historii pisać konsekwentnie w czasie teraźniejszym, podręczniki do tej dyscypliny przypominałyby raczej książki z zakresu biologii czy chemii. Jest więc to zabieg znaczący. W tym wyborze poetki można się dopatrzyć przynajmniej dwóch konsekwencji.

Mówiąc w czasie teraźniejszym, pisarka wzmocniła wspomniany już przeze mnie uniwersalny charakter swojego spostrzeżenia. Nie chodzi tylko o te kobiety, które zostały po drugiej wojnie światowej w Wilnie, mieście wielkich romantyków. Kamieńska prezentuje pewną postawę powracającą w historii, pewną stałą dziejów, typ jej aktora, który charakterystyczny jest dla różnych czasów i miejsc. Zawsze, kiedy umierają wielcy – pozostają wierne ich dziedzictwu kobiety.

Można to też jednak widzieć inaczej. Wielkość ludzka najlepiej widziana jest z oddalenia. Im dłuższy czas od śmierci twórcy – tym większa możliwość dostrzeżenia znaczenia jego postawy czy dorobku. Do rangi emblematu tej prawidłowości urasta w tym utworze przywołany przez poetkę Norwid, doceniony nie przez sobie współczesnych, lecz dopiero przez „późnego wnuka"[28]. (Czy

[27] Osoby zainteresowane tą problematyką pozwolę sobie skierować do wydanej niedawno pracy Urszuli Jańczyk opisującej między innymi rolę, jaką w przekazaniu z Wilna do Polski po wojnie Archiwum Filomatów odegrały Pietraszkiewiczówna i Kulicka (zob. U. J a ń c z y k, *Archiwum Filomatów w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Historia zbioru*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2020).

[28] C. N o r w i d, *Fortepian Szopena*, w: tenże, *Vade-mecum*, oprac. J. Fert, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, s. 129.

również nie z tego powodu pojawia się w tym utworze autor *Assunty*?) Nie ma już z nami osób tego formatu, ale doświadczamy ich wielkości dzięki obecności cichych aktorów historii – w tym przypadku anonimowych, starych kobiet. To dzięki ich mrówczej pracy („cerują pajęcze hafty"), ich – często mylonej ze starczym zrzędzeniem – służbie wielkiej historii („Gorszą się błękitną pogodą, / bo nowi ludzie jej niewarci"), dorobek przeszłości jest obecny teraz, trwa.

Uniwersalizująca wykładnia tego wiersza nie kłóci się jednak z jego zakorzenieniem w konkretnym doświadczeniu, które pojawiło się w bardzo konkretnym miejscu i czasie. Kamieńska wmontowała w swój wiersz pewien detal, który nie może umknąć naszej uwadze, a który pozwala stwierdzić, że autorka przebywała w Wilnie programowo sowietyzowanym. Kto jest adwersarzem starych kobiet? Nowi ludzie; nie ludzie młodzi, nie ludzie współcześni, ale nowi. Nie trzeba wyjątkowego słuchu ani nadzwyczajnej erudycji, żeby dostrzec w tym wskazaniu nie faktycznych ludzi, ale ideologiczną i propagandową zbitkę słowną, wręcz termin, którym charakteryzowano cel „wychowawczy" komunizmu. Człowiek nowy miał być wolny od wszelkich obciążeń epoki dawnej, wyzwolony od pętających go „przesądów", skierowany ku przyszłości rozświetlanej blaskiem czerwonej gwiazdy. Jeśli tak to rozumieć, nagle utwór zaczyna nabierać trochę innego wymiaru. Bo czy to nie znaczy, że staje się on wierszem o wartości tradycji narodowej, apologią tych, którzy o nią dbają? Apologią tradycji narodowej, ale nie wąsko rozumianego nacjonalizmu.

W jednym z dokumentów z tego okresu zachowały się notatki Kamieńskiej zatytułowane (a jakże) *Syrokomla w Wilnie*. Zapisała: „Szowinizm jest cechą narodów, młodych prężnych, dzikich, wynurzających się w górę. Ale piękne jest […] postępowanie wszystkich narodów, wspaniałomyślne, pełne godności i spokoju – narodów, które znają swoją wartość i wiedzą, czego dokonały i co pozostaje im jeszcze do zrobienia"[29]. To bardzo romantyczna koncepcja rodziny narodów, bliska i Mickiewiczowi, i Norwidowi. W tym nurcie przebiegała też Kamieńskiej refleksja o powinnościach wobec historii.

ZBAWIONE DLA WIERNOŚCI

Stare kobiety są w poezji współczesnej motywem, w którym przeglądają się istotne cechy światopoglądów poetyckich[30]. Dość wspomnieć o twórczości Anny Świrszczyńskiej, dla której figura starej kobiety jest jedną z centralnych,

[29] Notatnik poetycki z roku 1965.

[30] Zob. J. H o b o t - M a r c i n e k, *Stara baba i Goethe. Doświadczenie i transgresja starości. Tadeusz Różewicz, Czesław Miłosz, Jarosław Iwaszkiewicz*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.

czy bliskiego Kamieńskiej Jarosława Iwaszkiewicza. Kamieńska w zaprezentowanym tu wierszu kładzie akcent na wyjątkowe znaczenia. Zestawmy ten utwór choćby z Różewiczowskim *Opowiadaniem o starych kobietach*[31] i z Czesława Miłosza *Starymi kobietami*[32]. Tak jak wspomniani dwaj giganci poezji polskiej dwudziestego wieku, Kamieńska widzi stare kobiety jako osoby pełniące ważną dla zbiorowości funkcję. Inaczej niż Miłosz, nie widzi ich jednak w perspektywie teologicznej[33]. Inaczej niż Różewicz, przypisuje im rolę aktywnych, nie zaś tylko oddzielonych od pienistego nurtu współczesności, biernych obserwatorek historii. I u Różewicza, i u Miłosza, i u Kamieńskiej kobiety są niejako poza historią, ale tylko u Kamieńskiej – to paradoksalne – są one jednocześnie służkami historii. I są przez to „zbawione / dla niezmiernej wierności". Zbawione, czyli ostatecznie szczęśliwe.

Fraza „zbawione / dla niezmiernej wierności" brzmi niepokojąco znajomym echem[34]. Czy nie jest to autorskie przetworzenie Pawłowej wskazówki dotyczącej powołania kobiet, wyrażonej w drugim rozdziale Pierwszego Listu do Tymoteusza: „Kobieta niechaj słucha nauk w cichości, z całym poddaniem. […] lecz [chcę, by] trwała w cichości. […] Zbawiona zaś zostanie przez rodzenie dzieci; [będą zbawione wszystkie], jeśli wytrwają w wierze i miłości, i uświęceniu – z umiarem" (1 Tm 2, 11-15)[35]. Jeśli domysł o takiej proweniencji puenty [Kiedy odchodzą wielcy] jest słuszny, trzeba dodać, że to fraza wyraźnie polemiczna. W perspektywie teologii Pawłowej wartość kobiety powiązana jest z jej dzietnością, będącą, jak sądzę, integralnym elementem owego ideału cichej, pokornej służby. Kamieńska przetwarza tę frazę, rezygnuje z „demograficznego" jej komponentu. Co ciekawe, w życiu wileńskich Polek, tych, które wzięły na siebie ciężar przechowania polskiego dziedzictwa tego miejsca, pojawia się element samotności, bezdzietności. Najlepszym tego przykładem może być życie wspomnianych przeze mnie wcześniej Kulickiej i Pietraszkiewiczówny. To chyba jednak niezbyt ważna różnica. Związek między puentą Kamieńskiej a formułą Pawłową polega na podkreśleniu cierpliwej, wytrwałej, pozbawionej światowego uznania pracy.

---

[31] Zob. T. R ó ż e w i c z, *Opowiadanie o starych kobietach*, w: tenże, *Poezje zebrane*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976, s. 583-585.

[32] Zob. C. M i ł o s z, *Stare kobiety*, w: tenże, *Kroniki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988, s. 21.

[33] Interpretacja tego wiersza zob. J. S z y m i k, *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996.

[34] Dziękuję prof. Wacławowi Pyczkowi za rozmowy na temat tego wiersza i za to, że podzielił się ze mną swoją intuicją co do biblijnego rodowodu tego zdania.

[35] W tłumaczeniu ks. Jakuba Wujka kluczowa fraza tego fragmentu (1 Tm 2, 15) ma postać: „Ale zbawiona będzie przez rodzenie dziatek" (*Nowy Pana naszego Jezusa Chrystusa Testament*, w: *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*, tłum. J. Wujek, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa [b.r.w.], s. 231).

To chyba w tym właśnie Kamieńska widziała podobieństwo między bohaterkami swego utworu a osobą, której go dedykowała. Wpisanie w ten wiersz Marii Janion prawdopodobnie stanowi wyraz przekonania Anny Kamieńskiej, że badaczka jest częścią tego widmowego stowarzyszenia wiernych kobiet. I że wybrała „lepszą cząstkę" .

ANEKS
TRANSLITERACJA BRULIONÓW WIERSZA

Pierwsza notatka:

To one nastały po Lelewelach
i śniadeckich,
Po Mickiewiczu, po Syrokomli
To one

Pierwsza wersja brulionowa:

W Wilnie pozostały stare kobiety
Pełnią straż w Ostrej Bramie,
Żebrzą o kopiejkę.
Przechowują fotografie powstańców
patriotów z 63 roku
i zesłańców, których skazano
razem z mordercami
Chuchają na kościoły i ołtarze,
Uczą dzieci,
nie wiedzą nic o świecie,
Gorszą się piękną pogodą, której
my nie warci
Wloką się przez miasto
które opływa łagodną falą
Wilija naszych strumieni rodzica
W brudnych podwórkach, pełnych
narąbanego drzewa i zaduchu
prania.

Druga wersja brulionowa:

[recto]

Kiedy odchodzą wielcy
~~przemijają~~
~~kiedy odchodzą myśliciele~~
kiedy
~~kiedy poeci w~~ wymierają poeci
pozostają stare kobiety.
~~one~~
~~jakby mogły~~
~~umiały żyć tylko na gruzach~~
~~Po~~ To one nastają po Lelewelach
i Śniadeckich
Po Mickiewiczu, po Norwidzie
Jakby umiały żyć tylko ~~na gruzach~~
w ruinach
Płaczą na gruzach swoich Jerozolim.
To one pełnią straż
przy narodowych pamiątkach
Okutane w historyczne szmaty
żebrzą o grosz, o kopiejkę.
u strzelistej
~~pod obrazem~~ Bogurodzicy ~~Prze~~ Przechowują zdjęcia powstańców
63 roku
brodatych zesłańców
~~i patriotów~~, których skuwano z mordercami.
~~Zesłańców polityczny~~
To one chuchają na ~~ko kościo~~
kruchty i ołtarze,
cerują stare hafty,
Mówią:
Wszystko dziś ~~nie takie~~ nieprawdziwe.
gGorszą się błękitną pogodą
na cmentarzach przez gniazda
~~i żyją wśród~~ i przedzierają się ~~wśród~~ nowi
bo ~~świat jej~~ ludzie jej nie warci.
ludzie jej

[*verso*]

zasiadają
To one w ~~brudnych~~ podwórkach
pełnych narąbanego drzewa
i zaduchu prania

~~roz~~to one kuśtykają, wloką się
słoneczne
przez ~~piękne~~ miasta
~~i przez słoneczne place~~
~~przystają~~ odpoczywają na kijku
~~pPlaczą na gruzach swoich Jerozolim~~ a rzeki łagodne
nie są ich rzekami.
Kiedy odchodzą wielcy,
pozostają ~~biedne~~ stare kobiety
~~One są wierne~~
I one będą zbawione
~~swej wielkiej swej~~
dla wierności.
niezmiernej

29.IX.65.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Chojnowski, Zbigniew. *Metamorfozy Anny Kamieńskiej*. Olsztyn: Wydawnictwo WSP, 1995.

Gralewicz-Wolny, Iwona. *Pisz o milczeniu: Świat poetycki Anny Kamieńskiej*. Katowice: Wydawnictwo Gnome, 2002.

Hobot-Marcinek, Joanna. *Stara baba i Goethe: Doświadczenie i transgresja starości; Tadeusz Różewicz, Czesław Miłosz, Jarosław Iwaszkiewicz*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012.

[Janion, Maria, and Kazimiera Szczuka.] *Janion: Transe – traumy – transgresje*; *Rozmawia Kazimiera Szczuka*. Vol. 2. *Prof. Misia*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2014.

Jańczyk, Urszula. *Archiwum Filomatów w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: Historia zbioru*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2020.

[Kamieńska, Anna.] Anna Kamieńska's calendar for 1965. Józef Czechowicz Museum in Lublin.

———. Anna Kamieńska's photo album "Wilno październik 1965", Józef Czechowicz Museum in Lublin.

———. Anna Kamieńska's notebook 1965–1967. Józef Czechowicz Museum in Lublin.

———. Anna Kamieńska's poetry notebook 1963–1966, Józef Czechowicz Museum in Lublin.

———. Anna Kamieńska's poetry notebook 1965. In Paweł Śpiewak's private archive.

Kamieńska, Anna. ["Kiedy odchodzą wielcy."] In Kamieńska, *Poezje zebrane*. Vol. 1. Edited by Wojciech Kruszewski. Lublin: Muzeum Narodowe w Lublinie, 2020.

———. "Kiedy odchodzą wielcy." *Kamena* 32, nos. 21–22 (331–332) (1965): 9.

———. *Notatnik*. Edited by Wojciech Kruszewski. Lublin: Muzeum Narodowe w Lublinie, 2020.

———. *Notatnik z podróży do Rzymu 1969*. Edited by Emilia Kaczmarek and Wojciech Kruszewski. Krasnystaw: Krasnostawski Dom Kultury and Miejska Biblioteka Publiczna, 2014.

———. *Odwołanie mitu*. Warszawa: PIW, 1967.

———. ["Stare baby."] In Kamieńska, *Poezje zebrane*. Edited by Wojciech Kruszewski. Lublin: Muzeum Narodowe w Lublinie, 2020.

———. *Wygnanie*. Warszawa: PIW, 1970.

Kuncewicz, Piotr. "Anna Kamieńska." In *Agonia i nadzieja*. Vol. 2. *Literatura polska od 1939*. Warszawa: Polska Oficyna Wydawnicza BGW, 1993.

Łukasiewicz, Jacek. "Wiersze Anny Kamieńskiej." *Więź*, no. 5 (1976): 73–87.

Mickiewicz, Adam. *Konrad Wallenrod: Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich*. Petersburg: Karol Kray, 1828.

Miłosz, Czesław. "Stare kobiety." In Miłosz, *Kroniki*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1988.

Norwid, Cyprian. "Fortepian Szopena." In Norwid, *Vade-mecum*. Edited by Józef Fert. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2004.

"Nowy Pana naszego Jezusa Chrystusa Testament." In *Biblia to jest księgi Starego i Nowego Testamentu*. Translated by Jakób Wujek. Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, [n.d.]

Radziszewski, Stefan. *Kamieńska ostiumiczna*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2012.

Różewicz, Tadeusz. "Opowiadanie o starych kobietach." In Różewicz, *Poezje zebrane*. Wrocław, Warszawa, Kraków and Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.

Szymik, Jerzy. *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1996.

Zarębianka, Zofia. *Świadectwo słowa: Rzecz o twórczości Anny Kamieńskiej*. Kraków: Wydawnictwo M, 1993.

———. *Zakorzenienia Anny Kamieńskiej*. Kraków: Universitas, 1997.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Wojciech KRUSZEWSKI – Zbawiająca wierność. Uwagi do wiersza Anny Kamieńskiej [Kiedy odchodzą wielcy]

DOI 10.12887/34-2021-4-136-14

W artykule zaprezentowano komentarz do utworu o incipicie „Kiedy odchodzą wielcy" autorstwa Anny Kamieńskiej. Wiersz dedykowany został badaczce polskiego romantyzmu Marii Janion i powstał w roku 1965, podczas wyjazdu poetki do Wilna. Kontekstem, który posłużył do zbudowania komentarza, są materiały warsztatowe związane z genezą utworu: kalendarze, dzienniki, notatniki poetyckie, album fotograficzny. W kolejnych częściach tekstu sformułowane zostały odpowiedzi na pytania, skąd wzięła się dedykacja, jakie doświadczenia z wileńskiej podróży były kluczowe dla napisania tego wiersza oraz kto może być jego ukrytą bohaterką. W interpretacji omówiony został przede wszystkim motyw starych kobiet w tym utworze, jego zakorzenienie w samym pisarstwie Kamieńskiej i jego odmienność od najważniejszych realizacji tego motywu w literaturze polskiej dwudziestego wieku.

Słowa kluczowe: Anna Kamieńska, Maria Janion, Władysław Syrokomla, poezja polska dwudziestego wieku, romantyzm

Kontakt: Katedra Tekstologii i Edytorstwa, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojciech.kruszewski@kul.pl
Tel. 81 4454310
ORCID: 0000-0003-1314-4620

Wojciech KRUSZEWSKI, A Redeeming Faithfulness: Some Remarks on Anna Kamieńska's poem "Kiedy odchodzą wielcy" (When the great ones pass away)

DOI 10.12887/34-2021-4-136-14

The article offers a commentary on Anna Kamieńska's poem "Kiedy odchodzą wielcy" ("When the great ones pass away"). Dedicated to Maria Janion, great scholar and scholar of Polish Romanticism, the poem was written in 1965, during Kamieńska's trip to Vilnius. The context which served as the basis for the commentary comprises working materials related to the genesis of the poem, such as calendars, diaries, poetry notebooks, and a photo album. In the successive sections of the paper, the author answers questions concerning the origin of the dedication, Kamieńska's experiences of the Vilnius journey essential to the creation of the poem, and its possible hidden protagonist. The proposed

interpretation focuses on the motif of old women in the poem and its rootedness in Kamieńska's output, as well as on the uniqueness of the treatment of this motif by Kamieńska in 20th-century Polish literature.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: Anna Kamieńska, Maria Janion, Władysław Syrokomla, 20th-century Polish poetry, Romanticism

Contact: Katedra Tekstologii i Edytorstwa, Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: wojciech.kruszewski@kul.pl
Phone: +48 814454310
ORCID: 0000-0003-1314-4620

KSZTAŁT MIEJSCA

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 307-320
DOI 10.12887/34-2021-4-136-15

Dobrosław KOT

BŁĘDNY UNIWERSYTET

Być może powinniśmy rozważyć, czy dla wspólnego dobra nie należałoby zadbać o miejsca, w których nie tylko zachowane byłoby prawo do błędu, ale błądzenie stałoby się zasadą. Taki status może posiadać dom jako miejsce spotkania dorosłych z dziećmi oraz – z innych, choć niekoniecznie radykalnie odmiennych powodów – uniwersytet. Uniwersytety byłyby wówczas w najgłębszym sensie enklawami, miejscami wyłączonymi z powszechnego prawa bezbłędności.

Miejsca nie są tylko punktami na mapie. Określa je sieć powiązań, dróg i ścieżek, które łączą je ze sobą. Miejsca, w których żyjemy i które odwiedzamy, są od siebie oddalone w przestrzeni fizycznej, na tę fizykalną mapę nakłada się jednak mapa zupełnie innego rodzaju. Co sprawia, że podróżujemy do miejsc położonych dalej niż najbliższe sąsiedztwo, które odwiedzamy rzadko? Odległości stają się sprawą relacji, które nas przyciągają lub odpychają. Miejsca powstają na przecięciu relacji sprawiających, że dany punkt w przestrzeni lub obszar nabiera znaczenia. Są one często znacznie głębsze i poważniejsze, niż wskazuje mapa. Miejsce, które nazywamy domem, nie może zostać zrozumiane tylko na podstawie adresu czy analizy konstrukcji, materiałów budowlanych bądź wystroju. Coś innego stanowi istotę domu i wszyscy używający tego słowa wyraźnie to czują. Miejsc o szczególnym znaczeniu jest wiele – niektóre są prywatne, dostępne jednostkom, inne publiczne, ale każde z nich ma jakąś istotę lub zasadę, która pozwala zrozumieć jego sens. Takim miejscem jest też uniwersytet. Zaznaczony na mapie miasta, czasem skupiony w kampusie, czasem rozrzucony po kilku dzielnicach, jako miejsce stanowi wspólnotę ludzi, ale charakteryzuje go także coś istotnego, co odróżnia go od innych miejsc i wspólnot. Od dawna wydaje nam się, że wiemy, co to jest. Czy jednak odkryliśmy już istotę uniwersytetu?

ENKLAWA

Z zewnątrz uniwersytet prezentuje się jako sprawnie działająca organizacja nakierowana na odkrywanie prawdy oraz przetwarzanie jej na różnorakie technologie kształtujące świat. Właśnie owa sprawność jest tak dobrze widoczna z zewnątrz, gdyż poza uniwersytet przedostają się te procesy badawcze, które zakończyły się sukcesem. W pewnym sensie celem uniwersytetu jest uwol-

nienie – poprzez implementację w świecie – tych wyników i rezultatów, które powstały wewnątrz niego. Takie postrzeganie uniwersytetu z zewnątrz nie dziwi – obserwator zewnętrzny nie widzi tego, co rozgrywa się we wnętrzu, a jedynie to, co z tego wnętrza się wydostaje – zastanawiające jest natomiast, dlaczego sam uniwersytet postrzega siebie przez pryzmat tych zewnętrznych kryteriów. Przecież ludzie uniwersytetu zdają sobie sprawę, ile znoju, ile pracy – często bezowocnej – trzeba było poświęcić, ile błędów popełnić, zanim – i o ile – osiągnięto te spektakularne wyniki. Z całej plątaniny błędnych dróg, pomyłek, jałowych tropów, porzuconych hipotez i sfalsyfikowanych teorii wybierają tylko tę świetlistą wiązkę opowieści o wielkich odkryciach naukowych, które zmieniły losy świata i ludzkości. Są to opowieści o lekarstwach ratujących życie i o nawozach sztucznych, które odroczyły widmo głodu, o nowoczesnych technologiach i nieustannej walce z groźnymi chorobami. Uniwersytet i zrodzone z jego ducha instytuty badawcze pojawiają się w świadomości społecznej głównie – jeśli nie jedynie – za sprawą tych radosnych doniesień o kolejnym spektakularnym sukcesie. Wielu ludzi postrzega naukę na kształt wielkich puzzli: z każdym rokiem w układance zmniejsza się liczba pustych obszarów, a obraz prawdy staje się coraz wyraźniejszy i pełniejszy.

Błądzenie zostaje starannie ukryte, stanowi konieczne, lecz zaciemnione tło badań, gdyż to właśnie uniwersytet decyduje, co z jego wnętrza nadaje się do „wypuszczenia" na zewnątrz. Nie tylko zatem kontroluje swój zewnętrzny wizerunek, ale też zaczyna sam siebie definiować jako fabrykę odkryć i korporację zarządzającą zasobami prawdy. Pytania, które warto zadać, brzmią: Czy błądzenie jest jedynie skutkiem ubocznym prowadzonych badań, niemożliwym do wyeliminowania przez procedury badawcze, ale niewielkim kosztem, który trzeba zapłacić? Czy myślenie to przede wszystkim odkrywanie, czasem „popsute" przez błąd? Czy może to właśnie błądzenie jest żywiołem myślenia, a odkrycia – nawet te najbardziej spektakularne – są wyjątkowymi momentami tego błądzenia? Przejście od rozumienia błędu jako „wypadku przy pracy" do błędu jako nieusuwalnego elementu myślenia wymaga gruntownego przewartościowania idei uniwersytetu i jego postrzegania jako miejsca, w którym ludzie poszukują prawdy. Nie chodzi tu o ustalanie ilościowych relacji między błędami a sukcesami, lecz o odpowiedź na pytanie bardziej podstawowe: Czy błąd jest wadą myślenia, czy też jego zasadą? Być może błądzenie związane jest z myśleniem w sposób konieczny, może istotę myślenia stanowi błądzenie, które jedynie sporadycznie natrafia na prawdę.

Uniwersytety postrzegane są w przestrzeni społecznej jako enklawy, co zazwyczaj ma wymiar jedynie symboliczny. Istnieją dawne obyczaje, które wyłączają te miejsca z ciągłości topografii (przykładem może być przekonanie, że na teren uniwersytetu nie powinny wkraczać siły policyjne). Uzasadnień tych obyczajów jest kilka. Jedno z nich odwołuje się do autonomii

badań naukowych i ich niezależności od porządku prawnego państwa oraz od polityki. Argumentacja ta w żaden sposób nie sugeruje, że badania te stoją w sprzeczności z obowiązującymi na zewnątrz uniwersytetu normami, a jedynie zakłada, że władza polityczna może niekiedy dążyć do panowania nad badaniami i prowadzącymi je ludźmi. Drugie uzasadnienie, wyrażone w maksymie „plus ratio quam vis", wskazuje na napięcie, które pojawia się między porządkiem rozumu a porządkiem siły; bywa, że siła chce zapanować nad rozumem, chociaż panowanie to, tymczasowo skuteczne, jest faktycznie iluzoryczne i szkodliwe.

Spróbujmy z owych dawnych obyczajów wyprowadzić dalej idące wnioski. Może u ich podstaw pozostaje fakt, że bycie enklawą należy do istoty uniwersytetu? Może wyraża się w nich mocne, choć często „podskórne" przekonanie, że uniwersytety są w przestrzeni publicznej jakąś radykalną innością, aktywnym sprzeciwem wobec dominujących w życiu społecznym norm i trendów? Brama uniwersytetu byłaby zatem przejściem do innego świata. W pewnym sensie bowiem uniwersytet jest eksterytorialny, choć w zupełnie innym znaczeniu niż na przykład ambasada.

NOWOŻYTNOŚĆ I ZARADNOŚĆ

Świat poza uniwersytetem rządzi się zaradnością. Zaradność jest cnotą zdrowego rozsądku, którego zdrowie polega właśnie na trzeźwym podejściu do problemów w celu ich przezwyciężenia. Działania prowadzą do celu, problemy są rozwiązywane, zagadki nie pozostają bez odpowiedzi. Jeśli jednak istnieją jeszcze nierozwiązane zagadki i problemy nadal problematyczne, to jest to usterka, którą należy usunąć. Przeciwieństwem zaradności jest bezradność. Obydwa te słowa związane są rdzeniem, który wprost odwołuje się do czynności intelektualnych: zaradzić, znaleźć radę, lub nawet – w znaczeniu znalezienia sił potrzebnych do pokonania trudności – dać czemuś radę, poradzić sobie z czymś. Bezradny zatem jest ten, kto „nie dał rady" i nie znalazł rady: albo jej nie szukał, albo szukał bezskutecznie.

W świecie zaradności błądzenie stanowi wadę, a błąd jest czymś niedopuszczalnym. Błąd nie jest przeciwieństwem zaradności, lecz jedną z trudności, które mogą przemienić zaradność w bezradność. Błąd to coś, co nie powinno się przydarzać (choć oczywiście zdrowy rozsądek leczy z naiwności, że da się kiedykolwiek urzeczywistnić bezbłędny świat). Niemniej wszystkie procedury nowoczesnego świata zmierzają do eliminacji błędów, do ich ograniczania. Nowoczesny człowiek nie ma prawa do błędu. Przez błąd można stracić majątek, pracę, dom, rodzinę, pozycję społeczną, a nawet życie. Jeden błąd może przeważyć na szali dziesiątki sukcesów i wyborów bezbłędnych;

jest jak przysłowiowa łyżka dziegciu psująca beczkę miodu. „Ważenie" ludzkich czynów ujawnia zatem radykalną asymetrię: błąd waży dużo więcej niż jakakolwiek zasługa.

Oznacza to, po pierwsze, że uznajemy bezbłędność za normę tak oczywistą, iż nie ma sensu za bezbłędność nagradzać. To groźna iluzja. Po drugie zaś – błąd okazuje się jednak czymś ważnym, chociaż negatywnie wartościowanym. Dostrzegalny jest w tym cień odkrycia, że konsekwencje błędu mogą być bardzo poważne. Wydaje się, że walka z błędem jest działaniem jednoznacznie pozytywnym. Nie chcemy przecież, by lekarze mylili się przy stołach operacyjnych, piloci przy sterowaniu samolotem ani by liczne ułatwiające nam życie systemy zawodziły. Pragnienie bezbłędności uzasadnione jest naszą potrzebą bezpieczeństwa, staje się jednak groźne, gdy doktryną bezbłędności próbuje się objąć cały świat, nie pozostawiając w przestrzeni żadnego miejsca, w którym człowiek mógłby błądzić. Prawa do błędu pozbawia się ludzi nie tylko w ich aktywności zawodowej, gdzie stanowią oni element większej całości, która powinna działać niezawodnie, ale też w życiu prywatnym; nawet dzieci karane bywają za najdrobniejszy błąd. W przypadku dzieci tendencja ta przedstawia się szczególnie jaskrawo. Z jednej strony wiemy, że mały człowiek musi się wielokrotnie potknąć, by nauczyć się chodzić, i wielokrotnie pomylić, by zacząć poprawnie mówić – wiemy zatem, że dziecko dochodzi do świata dorosłych, błądząc, w dużym stopniu po omacku. Z drugiej jednak strony są rodzice, którzy uważają, że od najmłodszych lat należy kształtować w dziecku awersję do błędu, wzbudzać w nim poczucie, że błądzenie jest złe. I nie chodzi tylko o wpajanie rozsądnej skądinąd zasady, że dla własnej wygody trzeba, w miarę możliwości, unikać błędów, ale także o kształtowanie przekonania, że błąd jest winą. Pomyłka dziecka traktowana jest jako przejaw jego złośliwości, godzący w spokój dorosłych. Przejmująco pisał o tym Janusz Korczak[1]. Na płaszczyźnie wychowania szczególnie wyraźnie ukazują się nadużycia utopii bezbłędności, dotyczy to także uniwersytetu, który jest nie tylko ośrodkiem badań naukowych, ale również szkołą: miejscem spotkania nauczycieli i uczniów.

Warto zadać pytanie, czy możliwy jest świat bezbłędny i – w związku z tym – czy ma sens budowanie świata na zasadzie bezbłędności. Jeśli dopuścimy cień wątpliwości co do odpowiedzi pozytywnej – choćby podyktowany niewinną i niezbędną pomyłką dziecka – to otwiera się przed nami nowa perspektywa. Być może powinniśmy rozważyć, czy dla wspólnego dobra nie należałoby zadbać o miejsca, w których nie tylko zachowane byłoby prawo do błędu, ale błądzenie stałoby się zasadą. Taki status może posiadać dom jako

[1] Por. J. K o r c z a k, *Prawo dziecka do szacunku*, w: tenże, *Pisma wybrane*, wybór i oprac. A. Lewin, Nasza Księgarnia, Warszawa 1984, t. 1, s. 80n.

miejsce spotkania dorosłych z dziećmi oraz – z innych, choć niekoniecznie radykalnie odmiennych powodów – uniwersytet. Uniwersytety byłyby wówczas w najgłębszym sensie enklawami, miejscami wyłączonymi z powszechnego prawa bezbłędności, w których błądzenie stałoby się nie tylko dozwolone, ale nawet zalecane.

BEZDROŻA

Metaforyka związana z błądzeniem nie ułatwia rewaloryzacji błędu. Błądzenie oznacza zagubienie, a zagubienie może być zgubą. W tym sensie błędy – nawet niezawinione – mogą dużo kosztować. Błądzenie w przestrzeni wiązano z zagrożeniem życia; figura wędrowca, który traci z oczu szlak i popada w poważne tarapaty, dominuje w wielu dawnych opowieściach. W nieprzyjaznym człowiekowi świecie, w którym nie brak dzikich bestii, w którym panują grożące śmiercią warunki, takie jak mróz na zaśnieżonym pustkowiu czy gorąco suchej pustyni, zalecenie trzymania się wytyczonej drogi stanowi wyraz mądrości. Błądzący może stracić życie. Trudno zatem się dziwić, że błądzenie w przestrzeni jako zgubienie właściwej drogi stało się dogodną metaforą wyrażającą zagubienie w innych dziedzinach życia człowieka. Paul Ricoeur, analizując symbolikę zła, pokazuje, jak żywa w tradycji biblijnej – obok dominującego symbolu zmazy – jest właśnie ta metaforyka, w której grzech jawi się jako „zejście z drogi, wykroczenie poza wytyczony szlak w rejon zakazany, kręta droga, błądzenie”[2].

Dokonuje się tu fascynujące przeniesienie wewnętrznych doświadczeń człowieka w przestrzeń w celu przedstawienia ich za pomocą obrazów powszechnie znanych. Wytyczone szlaki to przykazania prawa Bożego, bezdroża zaś to obszary ludzkiej samowoli lub ignorancji, które mogą prowadzić do zguby. W świecie ludu o korzeniach nomadycznych, zachowującego w swych opowieściach relacje o tułaczce na pustyni, bezdroża muszą napawać trwogą. Ta topograficzna opowieść ma jednak pewne ograniczenia. Przede wszystkim zakłada istnienie dróg, które poprzedzają człowieka wędrującego. Taka droga, zwłaszcza wytyczona przez Boga, zawsze będzie lepsza niż bezdroże. Droga zakłada celowość: dokądś prowadzi. Skoro została wytyczona, choćby w formie oznaczeń szlaku, to ktoś ją wcześniej przemierzył i nie zawiódł się: dotarł do celu. Drogi nie prowadzą zatem w nieznane, zostały bowiem niejako zweryfikowane przez poprzednich użytkowników; nie wiodą na zatracenie, bo przecież nikt nie wytycza szlaków ku przepaściom. Opozycja drogi i bezdroży

[2] P. R i c o e u r, *Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I*, tłum. H. Bortnowska, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 78.

staje się bardzo wyraźna. Czyż jednak z pojęcia drogi wynika, że nie można wytyczyć dróg lepszych? Jest to niemożliwe jedynie w horyzoncie myślenia religijnego, przy założeniu, że autorem mapy drogowej jest byt absolutny.

Nie wszystkie wszak bezdroża i nie wszystkie pozbawione dróg obszary naszego życia można przypisać Boskiej woli. Jeśli oddzielimy metaforykę drogi od kontekstu religijnego, okaże się, że zastane drogi nie zawsze są lepsze od tych, które można wytyczyć. Niemożliwe w dawnych czasach przekucie tunelu przez górskie zbocze skraca dziś czas podróży, przekopanie kanału między morzami pozwala uniknąć długotrwałego opływania kontynentu. Skoro w naszym świecie nie wszystkie drogi są już zastane, to do zadań człowieka należy nie tylko trzymanie się drogi, ale także szukanie nowych dróg i wytyczanie szlaków. W tym kontekście metaforyka biblijna ulega wyczerpaniu. Nie można bowiem wytyczyć nowego traktu, nie zbaczając ze starego. Istnienie drogi świadczy o tym, że prowadzi ona – lub prowadziła w przeszłości – do jakiegoś celu. Bezdroże nie dowodzi jednak, że przemierzając je, nigdzie nie dotrzemy. W nowoczesnej topografii ocalenie i zguba zostają oderwane od drogi i bezdroża. Te dwie pary nie są do siebie wzajemnie raz na zawsze przypisane.

HEROSI I ŻEGLARZE

Długie rodzenie się świata nowoczesnego obejmowało również nowe szkicowanie map i wytyczanie nowych szlaków. A to nie jest możliwe bez błądzenia. Zapewne najdobitniej wyrażają to przekonanie opowieści o podejmowanych u początków nowoczesności szaleńczych wyprawach morskich[3]. Wprawdzie wiele z nich zakończyło się klęską, ale niektórym żeglarzom udało się dotrzeć do celu – i o nich historia pamięta. Fraza „dotrzeć do celu" jest tu myląca, i to w sposób znaczący, gdyż ukazuje, jak zmienia się paradygmat drogi. Przecież cele Krzysztofa Kolumba, Ferdynanda Magellana czy Vasco da Gamy były, z perspektywy ówczesnego świata, widmowe i nierealne. Były raczej mglistym przeczuciem celu i próbą znalezienia drogi. Nie istniał zatem cel ściśle określony (jakim w lądowej podróży mogło być odległe, ale znane z relacji innych podróżników miasto), nie istniała też droga, jedynie otwarte, bezkresne morze oraz wskazujące kierunki świata gwiazdy. Odkrycia geograficzne – abstrahując od politycznego i etycznego wymiaru ich konsekwencji – okazały się możliwe dzięki zejściu z drogi, dzięki zgodzie na błądzenie.

[3] O tej epoce i jej wpływie na przemianę europejskiego myślenia fascynująco pisze Peter Sloterdijk (zob. P. S l o t e r d i j k, *Kryształowy pałac. O filozoficzną teorię globalizacji*, tłum. B. Cymbrowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2011; por. zwł. cz. 1, rozdz. 7. i 13, s. 52-61, 98-101).

U źródeł nowoczesności znajdujemy również Kartezjusza, który drogą swego myślenia czyni wątpienie[4]. Schodzenie z wyznaczonych ścieżek staje się zatem zasadą nowej filozofii – i dzieła Miguela de Cervantesa, którego bohater Don Kichot będzie dla wielu symbolem nowych czasów[5]. Błędny rycerz – już samo to określenie wiąże hidalga z Manczy z błądzeniem – poruszony swoimi lekturami, postanawia porzucić świat, w którym żyje, i na bezdrożach stać się prawodawcą własnego świata. Postać Don Kichota nawiązuje do wcześniejszej tradycji błędnych rycerzy i choć bohater powieści Cervantesa jest dosłownie „rycerzem wędrownym" (hiszp. caballero andante), to jego literaccy antenaci – których gest powtarza, powodowany lekturami – stanowią liczne towarzystwo knights errant. Fenomen Don Kichota polega na powtórzeniu idei błędnego rycerstwa w czasach, kiedy już stanowi ona jedynie powód do drwin: szlachcic z Manczy schodzi z utartych szlaków swej epoki i w tym sensie jego droga, choćby nawet nie opuszczał swego domu, jest błędna w oczach świata. W tytule powieści Cervantesa (*Przemyślny szlachcic Don Kichot z Manczy*) odnotowana została – co jedni odczytują dosłownie, a inni jako sformułowanie ironiczne – przemyślność głównego bohatera, która w przedziwny sposób wiąże się z jego błądzeniem oraz obłędem. Dopiero napięcie między przemyślnością a błądzeniem pozwala zrozumieć najgłębszy sens postaci Don Kichota.

I Kartezjusz, i Don Kichot mogą jednak zostać uznani za pozornych błądzących. Pierwszy z nich dąży wszak do pewności, a wątpienie jest być może tylko retorycznym wybiegiem tego, który nie ma żadnych wątpliwości (stąd podkreślenie metodyczności tej formy sceptycyzmu); drugi natomiast jest przekonany, że jego samotna podróż pod prąd światowego nurtu jest drogą słuszną, podczas gdy to świat błądzi, a zatem on nie błądzi, lecz konsekwentnie realizuje swój cel. Być może wielcy błądzący muszą żywić przekonanie, że błądzą nie oni, lecz wszyscy wokół – i może tylko to przekonanie pozostaje na pustkowiach i bezdrożach. Istotne znaczenie ma jednak, jak sądzę, gotowość do zejścia z drogi, do ruszenia pod prąd, czyli właśnie do błądzenia. Nie stanowi ono zatem celu samego w sobie, lecz środek – drogę – do celu. Schodzący ze szlaków jest bowiem postrzegany jako błądzący przez wszystkich wokoło. Tu być może ujawnia się ciekawy rys błądzenia i zarazem myślenia: myślący godzi się na to, że zostanie uznany za błądzącego. Jego status jest przejściowy, trwa w zawieszeniu: błądzący zostanie przywrócony światu, jeśli osiągnie cel i udowodni, że to świat się mylił, a nie on. Może to jednak nastąpić dopiero u kresu drogi, którą sam wytycza. A jego rehabilitacja może nigdy nie nadejść.

---

[4] Zob. R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2002; t e n ż e, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewiczowa, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948.

[5] Zob. M. d e C e r v a n t e s, *Przemyślny szlachcic Don Kichot z Manczy*, tłum. i oprac. W. Charchalis, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2014.

W tej archeologii błądzenia tropy prowadzą jednak do o wiele starszych pokładów. Odys, ostatni z greckich herosów, może stać się pod wieloma względami wzorem dla Don Kichota. Jego przebiegłość kilka razy zmienia bieg wojny, czego najbardziej wyrazistym znakiem jest figura konia trojańskiego. Jednakże temu sprytnemu królowi Itaki powrót do domu zajmie najwięcej czasu: podczas gdy inni, jak Nestor czy Menelaos, od dawna cieszą się zwycięstwem i pokojem w swych pałacach, Odys przez dekadę błądzi po morzach, tracąc po drodze wszystkich przyjaciół, statki i łupy wojenne. Jest ostatnim z herosów, postacią graniczną między światem mitu a światem nowożytnego rozsądku. I będąc na tym pograniczu, pozostaje zarazem bardzo obrotny (gr. polytropos) i tułający się (gr. plagktos), jak przedstawia go Homer w pierwszych wersach eposu[6]. Dlatego – jak twierdzi Roberto Calasso – w przeciwieństwie do innych bohaterów z greckich mitów, Odys jest nam ciągle bliski[7]. Max Horkheimer i Theodor Adorno zaś piszą o nim, że „uchodzi z władzy mitu”[8]. Ten krok poza mit, który dokonuje się dzięki samodzielnemu myśleniu, dzięki sprytowi, który może służyć nawet do przechytrzenia gniewnych bogów, jest również krokiem na bezdroża. Przemyślność i błądzenie zostają trwale powiązane.

Związek ten pozostaje jednak na razie tajemniczy. Faktycznie bowiem najbardziej przemyślny z Argiwów jest zarazem najbardziej błądzącym. Czy jednak to przemyślność doprowadza go do błądzenia? Można oczywiście wskazywać w fabule eposu sytuacje, w których Odys przechytrza samego siebie, jak choćby w scenie, gdy nierozpoznany, ukryty pod imieniem Nikt, odpływa zwycięsko z wyspy Cyklopów, wykrzykując wszakże swoje imię, co umożliwia Posejdonowi zemstę. Wydaje się jednak, że wspomniany wyżej związek sięga głębiej: przemyślność i obrotność to gotowość na błądzenie, to gra, w której błądzenie jest koniecznym ryzykiem. Dziś może to brzmieć banalnie, ale bycie rozgrywającym w świecie fatum to coś wartego uwagi.

BEZDOMNY EROS

Ani Odys, ani Don Kichot, ani nawet korzystający z nowoczesnych przyrządów nawigacyjnych wielcy żeglarze odkrywcy nie są wszak ludźmi akademii; dlaczego zatem ujawnione w tych postaciach napięcie między myśleniem-poszukiwaniem a błądzeniem miałoby być przydatne do rozważań

[6] Por. H o m e r, *Odyseja*, tłum. J. Parandowski, Czytelnik, Warszawa 1956, s. 23; por. też: D. K o t, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2020, s. 62n.

[7] Por. R. C a l a s s o, *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*, tłum. S. Kasprzysiak, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 363.

[8] M. H o r k h e i m e r, T.W. A d o r n o, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 84 (rozdział o Odysie zob. s. 52-85).

o uniwersytecie? Dlaczego ich rola w tym eseju nie ogranicza się do erudycyjnych, lecz nieznaczących ozdobników? Otóż przywołanych bohaterów łączy z uniwersytetem posiadanie wspólnego, boskiego ojca. Jest nim bóg miłości Eros, o którym w Platońskiej *Uczcie* opowiada Sokrates, przywołując słowa wieszczki Diotymy[9].

Eros jest dzieckiem Biedy i Dostatku, co czyni go rozdartym między brakiem a pełnią. Jest bezdomny, ubogo odziany, ale ciągle szuka tego, co piękne i dobre. Błądzi, stale szuka nowych dróg i sposobów osiągnięcia celu, czyli znalezienia prawdy, ma wielką moc, ale też wciąż traci to, co zyskał[10]. Jego droga ku mądrości nie polega na kumulacji wiedzy, ciągłym jej przyrastaniu, tylko na obumieraniu i odradzaniu się. To dynamika miłości, gdyż główne zajęcie Erosa – filozofowanie – jest umiłowaniem mądrości. Sytuuje się on pomiędzy głupotą a mądrością, to zaś kolejne odsłony braku i pełni. Mędrcy (bogowie) ani głupcy nie filozofują. Pierwsi bowiem posiadają mądrość, a drudzy są przekonani, że im jej nie brakuje[11]. Filozofia natomiast rodzi się z braku, z ciągłego poczucia, że prawda i mądrość się wymykają.

Domem bezdomnego Erosa są bezdroża – sypia pod mostem, przy drodze, pod gołym niebem[12]. Ten paradoks ujmuje tajemniczą istotę myślenia: szukając zadomowienia w odkrywanych prawdach, odnajduje ono ciągłą niepewność bezdomności. Myślenie nie może się zatrzymać, a kiedy zadowoli się prawdą, obumiera. Na tym być może zasadza się niedostępna ludziom nieśmiertelność bogów czy też martwota głupców, zastygłych w swej iluzorycznej pewności. Platon dostarcza wystarczająco dużo tropów, by można było przenieść Erosa na mapę dróg i bezdroży. Metaforyka ciągłego ruchu i wędrówki odnosi się wprost do filozofowania. Wcześniejsi bohaterowie tego eseju – Don Kichot, Odys i żeglarze – podróżowali w przestrzeni. Ich zmagania z bezdrożami, choć miały również swój wymiar symboliczny, dokonywały się jednak w przestrzeni fizycznej Kastylii, Morza Śródziemnego i oceanów. Eros może być bezdomny, nie opuszczając domu, a jego błądzenie pozostaje nieuchwytne na mapach znanego nam świata.

Błądzenie Erosa nie jest głupotą – znajduje się on przecież pomiędzy głupotą a mądrością. Owa tajemnicza sfera Pomiędzy, tak nieokreślona i trudna do wypowiedzenia, bo rozpięta między dwoma biegunami aporii, jest właśnie domem myślenia. To w błądzeniu myślenie jest najbardziej sobą i najbardziej u siebie. Parafrazując Sokratesa, można powiedzieć, że głupi nie błądzą, mądrzy (bogowie) też nie. To ważne: głupiec może tkwić w błędzie, ale nie

[9] Por. P l a t o n, *Uczta*, 203 b–204 c, tłum. A. Serafin, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2012, s. 54n.

[10] Por. tamże.

[11] Por. tamże, 203 e-204 b, s. 55.

[12] Por. tamże, 203 d, s. 54.

błądzi, gdyż błądzenie jest ruchem, gubieniem się i odnajdywaniem. Głupiec tkwi w bezruchu. Jest zgubiony, często właśnie na drodze, poprzez uporczywe trzymanie się drogi.

Błądzenie zaczyna się od zejścia z drogi. Zazwyczaj taki akt oznacza jej zgubienie, zagubienie w przestrzeni, a więc oddalanie się od celu (prawdy, mądrości), do którego droga prowadzi. Czy jednak można wstępnie zakładać, że droga, którą się podąża, do celu zmierza? Grecka filozofia (i każda filozofia po niej) nie rodzi się w środowisku zupełnej niewiedzy, w horyzoncie braku jakichkolwiek odpowiedzi, nie jest nagłym objawieniem światła w zupełnej ciemności. Filozofia zastaje człowieka z jakąś wiedzą. Wiedzę mają kajdaniarze w jaskini[13], pewną wiedzę mają też niezdolni do filozofowania głupcy. Świat narodzin filozofii nie jest więc światem samych bezdroży: są w nim ścieżki i trakty, które na tyle sprawnie łączą punkty w przestrzeni, że poszczególni ludzie i ludzkie wspólnoty skutecznie posługują się mapami tej przestrzeni. Każdy, nawet najprostszy i najbardziej – według naszych kryteriów – nienaukowy system tłumaczenia świata, a więc jakiejś wiedzy o nim, tworzy pewną całość, udziela wyjaśnień i odpowiedzi oraz zaspokaja ciekawość w stopniu wystarczającym, by większość ludzi nie zbaczała z oznakowanych dróg.

Droga jest obietnicą: jeśli jest, to dokądś prowadzi; jeśli jest, to znaczy, że ktoś ją wytyczył, zadał sobie trud, by niewidzialną linię na pustkowiu zmienić w trakt; jeśli jest i jest uczęszczana, to znaczy, że przed nami podążali nią inni. I skoro nadal podążają, to znaczy, że dokądś docierają. Droga, która zaczyna się u naszych stóp, jest obietnicą dotarcia do celu. Dlatego ekstrawagancją wydaje się myślenie, że na bezdrożach znajdzie się lepszą drogę do celu niż na wytyczonym i oznaczonym szlaku. Ale właśnie gest zejścia z drogi oznacza otwarcie na Inne, na wszystko to, co jeszcze poza mapą. Na drodze nie ma już nic do odkrycia, wszystko zostało oswojone. Jeśli więc za cel stawiamy sobie odkrywanie, to warto założyć, że Inne znajduje się na bezdrożach.

Można oczywiście mnożyć przykłady wielkich błądzących, tych, którzy postanowili zejść z przetartego szlaku. Są wśród nich nie tylko filozofowie, ale też naukowcy, jak Mikołaj Kopernik, Charles Darwin czy Albert Einstein, którzy postanowili nakreślić nową mapę i wytyczyć nowe drogi. Można by zapewne przytoczyć też wiele przykładów tych błądzących, którym się nie udało, którzy zeszli z drogi i nigdy nie dotarli do żadnego celu; często jednak pozostają oni bezimienni lub znani są tylko najskrupulatniejszym historykom nauki. Czy te dwa rodzaje błądzenia różnią się od siebie? Można je ocenić tylko ex post, na podstawie celu, który został bądź nie został osiągnięty. Nie mierzy się ich wartości determinacją błądzących, przekonaniem, nieraz bardzo silnym,

[13] Por. t e n ż e, *Państwo*, 514 a-518 b, tłum. W. Witwicki, Akme, Warszawa 1991, t. 2, s. 63-69.

że podjęcie wędrówki po bezdrożach, często wbrew całej wspólnocie uczonych, jest decyzją słuszną. A skoro błądzenie można ocenić dopiero po owocach, to nie sposób uczynić tego na początku, nie da się bowiem przewidzieć, jakie owoce przyniesie. Na początku błądzenia można je oceniać tylko z perspektywy tych, którzy wędrują bezpieczną drogą, ponieważ pozostali na wytyczonym i uczęszczanym szlaku. Ci zaś odnoszą się z politowaniem do tych, którzy zrobili krok poza trakt. Taki osąd pozbawiony jest jednak wartości. Czy zatem uczciwą miarą błądzenia może być ocena samych rezultatów? Czy one, niejako wstecznie, są w stanie przemienić błądzenie w drogę, a bezdroże w trakt? Gdyby tak było, błądzenie nie byłoby błądzeniem. Taka ocena poniewczasie sugerowałby, że miało miejsce błądzenie pozorne, że w rzeczywistości uczony przez cały czas zdążał do celu. Z historii nauki wiemy jednak, że rzadko tak bywa.

WSPÓLNOTA BŁĄDZĄCYCH

Uniwersytet to nie tylko badania naukowe. To także kształcenie i wychowywanie uczniów. Współczesny system akademicki próbuje przekonać wszystkich, w tym przede wszystkim właśnie ludzi uniwersytetu, że wszelką aktywność akademicką da się sparametryzować, a więc włączyć w utopię bezbłędności. Nauka i nauczanie to procedury, które mają swoje protokoły i wyraźne ramy. Uniwersytet przekształca się w korporację „produkującą" wyniki badań (choć i tak istotniejsze są „punkty" niż wyniki) oraz absolwentów; ci zaś, w myśl koncepcji ram kwalifikacji, są reprodukcjami z góry ustalonego wzoru, dysponującymi zdefiniowaną wiedzą, umiejętnościami i kompetencjami.

Takie podejście odchodzi od błądzenia jako zasady, co więcej, uznaje błądzenie za błąd (co w tym kontekście nie jest pleonazmem) systemu, skazę, którą należy wyeliminować. Czy możliwe jest jednak wyobrażenie sobie uniwersytetu jako fabryki absolwentów? Często tej machinie przeciwstawia się relację mistrz–uczeń. Błądzenie pozwala zobaczyć ją na nowo, gdyż umożliwia wyjście poza dialektyczne napięcie między mistrzem i uczniem. Dialektyka zbudowana jest z opozycji. Jeśli zatem uczeń jest tym, który błądzi (jak dziecko z przywołanego wyżej przykładu), to nauczyciel powinien być mistrzem bezbłędności, a nauczanie procesem eliminowania błędów. Często tak właśnie rozumiemy dydaktykę. Jeśli jednak zgodzimy się, że mistrz również błądzi, i to nie przypadkiem, lecz z samej zasady swego myślenia, to przyznamy, że przyglądanie się mistrzowi oznacza przyglądanie się błądzeniu, a podążanie za mistrzem, naśladowanie go – powtórzenie gestu zejścia z wytyczonej drogi. Wcześniejsze przeciwstawienie mistrza (pewnego, wiedzącego) i ucznia (błądzącego) wiele tłumaczy, ale nie uzasadnia tworzenia się wspólnoty między nauczycielami i uczniami. Uniemożliwia też zrozumienie rozmowy, która wy-

darza się w tej relacji (dialektycznej – a zatem z założenia będącej napięciem i walką).

Relacja nauczyciela i uczniów to relacja błądzących. Nawet powtarzana w sylabusach kompetencja: „Student rozumie potrzebę uczenia się przez całe życie", jest echem tego odkrycia. Uczeń ufa nauczycielowi nie dlatego, że dostrzega w nim nieomylnego przewodnika, po którego śladach może iść, ustrzegając się błędów, lecz dlatego, że widzi w nim błądzącego. Błądzenie ucznia nigdy się nie kończy, nauczyciel także błądzi – tylko ci, którzy to zrozumieją, mogą podążyć dalej. Głupcy bowiem nie błądzą, lecz nieświadomie tkwią w błędzie.

Błądzenie to nie tylko gubienie wytyczonej drogi lub świadomy gest zejścia z niej. To także prawo do wątpliwości, zadawania pytań, zatrzymania się i cofnięcia. To przyzwolenie na to, co jawi się jako niezaradne, niezdarne, nieskuteczne i w ostateczności bezradne. Świat rozsądku, wznoszący iluzję bezbłędności, nie może tego zaakceptować, błądzenie staje się problemem, który trzeba usunąć. Sam uniwersytet jest rozdarty: Z jednej strony jest miejscem, w którym ludzie uprawiają błądzenie, a ono tworzy silną enklawę dla wspólnoty na obrzeżach mapy zaradnego świata. Z drugiej strony jednak jest instytucją działającą w ramach regulacji prawnych i uczestniczącą w ekonomicznej grze pozyskiwania środków na badania i kształcenie. Fenomen uniwersytetu nie polega na utopijnym projekcie błądzenia, będącym radykalnym wyłomem w świecie dążenia do bezbłędności, lecz na nieusuwalnej aporii. Jak błądzenie, które jest zasadą myślenia i odkrywania prawdy, może przetrwać w świecie pomyślanym według reguł bezbłędności? Uniwersytet sytuuje się pomiędzy spełnieniem iluzji bezbłędności a brakiem, którym jest błądzenie. To napięcie okazuje się trudniejsze niż zupełne oderwanie od świata. Oderwanie od świata bowiem – praktykowane w niektórych zamkniętych sektach, w życiu lub działalności pewnych artystów – zamyka oczy na jego bezbłędność, gdyż może sobie na to pozwolić. Nowoczesność zaś, która ujawnia się w działalności uniwersytetu, ma dwie twarze: zaradne oblicze spektakularnych odkryć naukowych i technologii działających w świecie oraz zagubione oblicze błądzącego Erosa, przez niewidzialną siłę popychanego na bezdroża, poza ciepłe światło domostwa.

Błądzenie kojarzy się z zagubieniem, jest jednak ciągłym szukaniem drogi. Czy oznacza to, że droga istnieje, tylko ktoś ją zagubił? Czy też – że są tylko bezdroża, na których niepewne ślady uczonych wytyczają drogi? W niniejszym eseju błądzenie rozumiane było dotąd jako schodzenie z wytyczonej drogi. A przecież ostatecznie droga nie jest czymś, co było zawsze: powstaje ona na bezdrożu, kiedy ktoś uzna, że powinna dokądś prowadzić. Drogi nie są odwieczne, nawet leśne ścieżki zwierząt stanowią zapis poszukiwań: szukania przejścia przez ostępy, wodopoju, łowisk, miejsc lęgowych. Drogi się wytycza,

a więc błądzenie nie jest odstępstwem od czegoś „przedustawnego". W świecie nie było kiedyś dróg. Dopiero myślenie i mowa zaczęły je żmudnie wytyczać. Myślenie jako błądzenie jest wytyczaniem dróg w miejscach, w których nikt wcześniej tego nie robił. Dopiero drogi, które ktoś wytyczył, pozwalają nam zdefiniować bezdroża: w świecie bez dróg nie ma bezdroży, są tylko nieprzebyte pustkowia.

Myślenie o uniwersytecie jako miejscu, które jest wspólnotą błądzących, może przynieść otrzeźwienie grzęznącym w procedurach biurokracji nauce i nauczaniu. Paradoksalnie bowiem błądzenie jako zasada uniwersytetu staje w opozycji zarówno wobec nowoczesnej zaradności i wiary w bezbłędność, jak i wobec podejścia tradycyjnego, według którego drogi i ścieżki zostały już dawno i na zawsze wytyczone.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Calasso, Roberto. *Zaślubiny Kadmosa z Harmonią*. Translated by Stanisław Kasprzysiak. Kraków: Znak, 1995.

De Cervantes, Miguel. *Przemyślny szlachcic don Kichot z Manczy*. Edited and translated by Wojciech Charchalis. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2014.

Descartes, René. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Translated by Maria Ajdukiewiczowa. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948.

———. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Translated by Tadeusz Żeleński-Boy. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2002.

Homer, *Odyseja*. Translated by Jan Parandowski. Warszawa: Czytelnik, 1956.

Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialektyka oświecenia*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.

Korczak, Janusz. "Prawo dziecka do szacunku." In Korczak, *Pisma wybrane*. Vol. 1. Editet by Aleksander Lewin. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1984.

Kot, Dobrosław. *Tratwa Odysa: Esej o uchodźcach*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2020.

Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Vol. 2. Warszawa: Akme, 1991.

———. *Uczta*. Translated by Andrzej Serafin. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2012.

Ricoeur, Paul. "Hermeneutyka symboli a refleksja filozoficzna – I." In Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1985.

Sloterdijk, Peter. *Kryształowy pałac: O filozoficzną teorię globalizacji.* Translated by Borys Cymbrowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2011.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Dobrosław KOT – Błędny uniwersytet
DOI 10.12887/34-2021-4-136-15

Autor tekstu poddaje refleksji problem istoty uniwersytetu, osią rozważań czyniąc kategorię błądzenia. Z perspektywy nowożytnego kultu zaradności uniwersytet postrzegany jest jako korporacja nastawiona na produkcję odkryć naukowych i absolwentów, a wszelki błąd i błądzenie jako wady myślenia, które należy wyeliminować. W eseju podjęta została próba rewaloryzacji błądzenia, która doprowadziła do dostrzeżenia w błądzeniu zasady uniwersytetu i do propozycji rozumienie uniwersytetu jako wspólnoty błądzących.

Słowa kluczowe: uniwersytet, polityka naukowa, miejsce, błądzenie, myślenie, nauka, zaradność, wspólnota błądzących

Kontakt: Katedra Filozofii, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 16, pok. 44c, 31-510 Kraków
E-mail: dobrokot@interia.pl
Tel. 12 2937572
https://gap.uek.krakow.pl/blog/pracownicy/dr-hab-dobroslaw-kot-prof-uek/

Dobrosław KOT, An Errant University
DOI 10.12887/34-2021-4-136-15

The author reflects on the problem of the nature of the university, and his scrutiny revolves around the category of being errant in thinking. Seen from the vantage point of the modern praise for resourcefulness, the university appears to be a cor-poration with the objective to 'produce' research results and graduates: errors, as well as being errant in thinking, are considered as fallacies to be eliminated. The author attempts to reevaluate the category of being errant in thinking and, in conclusion, states that in fact the principle on which the university works is that of being errant, and that the university needs to be conceived as a community of those who err.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: university, scientific policy, place, being errant, thinking, science, resourcefulness, community of those who err

Contact: Department of Philosophy, Faculty of Public Economy and Administration, Cracow University of Economics, ul. Rakowicka 16, room 44c, 31-510 Cracow, Poland
E-mail: dobrokot@interia.pl
Phone: +48 12 2937572
https://gap.uek.krakow.pl/blog/pracownicy/dr-hab-dobroslaw-kot-prof-uek/

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 321-345
DOI 10.12887/34-2021-4-136-16

Magdalena ZDUN

HOMO REGIONALIS
Region jako miejsce życia i aktywności człowieka*

Tańce należą do specyfiki regionalnej – i to nie tylko w dosłownym, folklorystycznym tego słowa znaczeniu. Region cechuje się bowiem sobie tylko właściwym sposobem „załatwiania spraw", regułami, które w jego granicach traktowane są jako oczywistość. Współrzędne kulturowe regionu określają „żywiołowość" tańca. Jednocześnie każdy regionalny taniec stanowi formułę ruchu, za której podtrzymanie odpowiadają jednostki. W perspektywie Tischnerowskiej układ taki staje się swoistym widowiskiem wolności.

SEMANTYKA REGIONU

Region jest pojęciem zarazem prostym i skomplikowanym. Z jednej strony kojarzyć je trzeba z fragmentem terytorium, z drugiej – z konkretną zasadą regionalnej delimitacji. Jacqueline Beaujeu-Garnier, czołowa przedstawicielka francuskiego regionalizmu, stwierdziła, że „niewiele terminów jest tak nieprecyzyjnych jak [„region" – M.Z.]"[1]. Można bowiem mówić o regionach geograficznych, ekonomicznych i kulturowych. Dodatkowo region da się zestawić z innymi, pokrewnymi pojęciami, takimi jak okręg gospodarczy czy okolica. W najbardziej intuicyjnym ujęciu region oznacza obszar pod jakimś względem jednolity, wydzielony poprzez identyfikację jego szczególnych cech[2]. Zwykle przywołanie tego pojęcia służy dokonaniu podziału powierzchni ziemi na części o specyficznym charakterze.

Etymologia terminu „region" wskazuje na jego łacińskie pochodzenie. Pozwala też wnioskować o szerokim zakresie pojęcia. „Region" wywodzi się od słowa „regio", oznaczającego okręg, okolicę[3]. Badacze zagadnienia przekonują, że źródłosłów tego terminu należy łączyć z łacińskim „rex" (król), a wówczas oznacza on również królestwo – terytorium poddane czyjemuś wła-

* Publikacja została sfinansowana z subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie.

[1] Z. C h o j n i c k i, T. C z y ż, *Region – Regionalizacja – Regionalizm*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 54(1992) nr 2, s. 1.

[2] Por. A. K w i l e c k i, *Region i badania regionalne w perspektywie socjologii*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 54(1992) nr 2, s. 40.

[3] Por. *Słownik wyrazów obcych*, red. Z. Rysiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1968, s. 568.

daniu, jednolite pod względem obowiązującego na nim prawa[4]. Region to obszar, który może być charakteryzowany pod względem społecznym w aspekcie obowiązujących w nim zasad i reguł, a także funkcjonujących w nim instytucji. Przede wszystkim jednak pojęcie regionu pozostaje kluczową kategorią badań przestrzennych.

Jako termin naukowy „region" pojawia się na przełomie wieków osiemnastego i dziewiętnastego i zaczyna być używany do określania fizyczno-geograficznej jednorodności terytorium. Później pojęcie regionu znajduje zastosowanie w wyjaśnianiu społecznej i kulturowej specyfiki danego obszaru. Najszersza definicja przyjmuje, że region jest „fragmentem powierzchni ziemi wyróżnionym na podstawie jednej lub wielu cech przyrodniczych albo społeczno-gospodarczych, odmiennych niż w obszarach otaczających"[5]. W literaturze przedmiotu występują trzy podstawowe ujęcia tej kategorii: jako narzędzia badania, jako przedmiotu poznania oraz jako narzędzia działania. W znaczeniu pierwszym region jest instrumentem służącym prowadzeniu analiz, budowaniu rankingów, porównań czy typologii. W ujęciu drugim region sam staje się przedmiotem opisu. W trzecim zaś staje się obszarem działania aktorów społecznych oraz interwencji politycznych[6].

Cechę konstytutywną regionu stanowi wewnętrzna spójność, której podstawa może mieć zarówno charakter geograficzny, jak i dziejowy, materialny oraz kulturowy. Z analitycznego punktu widzenia o spójności regionu przesądza sposób i siła powiazań między jego elementami składowymi[7]. Ekonomiści określają spójność regionu w kontekście analiz strukturalno-funkcjonalnych, socjologowie zaś na pierwszym planie umieszczają kategorię więzi. Początkowo region jako kategoria naukowa był „wyłączną własnością" geografów, służącą do krajoznawczego opisu państw i kontynentów. Dopiero później zaczęto ją stosować w diagnozie zależności między funkcjonowaniem społeczeństwa (fr. genre de vie) a środowiskiem fizycznym i społecznym (fr. milieu). Trafną syntezę pojęć genre de vie i milieu zaproponował na początku dwudziestego wieku francuski geograf Paul Vidal de La Blache. Badacz ten przekonywał,

[4] Por. T. B r z e z i ń s k a - W ó j c i k, A. Ś w i e c a, *Region – aspekty teoretyczne i wymiar praktyczny*, w: *Od regionu geograficznego do regionu turystycznego. Lubelszczyzna – implikacje historyczne, teoretyczne, naukowo-badawcze, edukacyjne*, red. T. Brzezińska-Wójcik, E. Skowronek, A. Świeca, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2016, s. 11.

[5] Tamże, s. 10.

[6] Por. Z. R y k i e l, *Teorie regionu społecznego*, w: *Socjologia regionu i społeczności lokalnych. Antologia*, red. M. Szczepański, A. Śliz, R. Geisler, B. Cymbrowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, s. 70.

[7] Zob. M. D e g ó r s k i, K. O s t a s z e w s k a, A. R i c h l i n g, J. S o l o n, *Współczesne kierunki badań krajobrazowych w kontekście wdrażania Europejskiej Konwencji Krajobrazowej*, „Przegląd Geograficzny" 86(2014) nr 3, s. 295-316.

że region jest czymś więcej niż terytorium fizyczne[8]. Vidalowska koncepcja regionu znalazła nieco później kontynuację w niemieckim nurcie badań określanych jako „Länderkunde". Nurt ten koncertował się na analizie cech terytorium w aspekcie ich wzajemnych zależności, co stało się następnie podstawą rozwijania teorii krajobrazu. Dała ona początek analizom ukierunkowanym na identyfikację powiązań występujących w regionie. Z czasem też w ramach tej teorii poddano regionalistykę matematyzacji, tak że region zaczął być traktowany jako przedmiot opisu statystycznego, w którym człowiek jako jednostka pozostaje niewidoczny. Zdaniem Hansa Carola w opisie takim człowiek staje się geomerem, czyli dającą się obiektywnie wydzielić częścią geosfery[9].

Humanistyczna refleksja nad regionem przeciwstawia się takiemu ujęciu. Historycy zwracają uwagę, że o uformowaniu jednolitości regionalnej decyduje wspólnota doświadczenia dziejowego[10]. Socjologowie badają wymiar świadomościowy terytorium i dowodzą, że o „osobliwości" terytorialnej przesądzają wielorakie czynniki, również polityczne, społeczne i kulturowe. Region to terytorium związane z człowiekiem, dające się opisać z punktu widzenia ludzkiej aktywności czy dominującego systemu wartości. Do regionu przynależy określonego typu symbolika, wyrażająca się w godłach, sztandarach, miejscach pamięci, a nawet w granicy danego regionu. Pierre Bourdieu ten ostatni element nie bez powodu łączy z aktem władzy, „diacrisis"[11]. W optyce humanistycznej region da się też ujmować poprzez relacje, jakie powstają między nim a człowiekiem. Przyjąć można, że każdy region formuje sobie właściwy model homo regionalis – człowieka regionalnego[12], który w swoim regionie zamieszkuje, pracuje i odpoczywa, rodzi się, żyje i umiera.

Wydaje się, że wskazać można trzy podstawowe sposoby realizacji modelu człowieka regionalnego. Wywieść je należy z trzech różnych ujęć: materialnego, interakcyjnego i systemowego[13]. Pierwsze z wymienionych da się wyprowadzić z geograficznej koncepcji regionu; dwa pozostałe znajdują oparcie

[8] Por. tamże, s. 12.

[9] Zob. H. C a r o l, *Zur Diskussion um Landschaft und Geographie*, „Geographia Helvetica" 11(1956) nr 1, s. 11-133.

[10] Por. M. K u l e s z a, *Rozważania na temat regionu geograficzno-historycznego*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej" 3(2014), s. 29.

[11] P. B o u r d i e u, *Language and Symbolic Power*, tłum. G. Raymond, M. Adamson, red. J.B. Thompson, Polity Press, Cambridge 1991, s. 222.

[12] Pojęcie modelu człowieka należy przede wszystkim kojarzyć z kategorią osobowości, która z jednej strony wskazuje na różnorodność rodzaju ludzkiego, a z drugiej – pozwala na identyfikację urzeczywistniającego się wzorca, będącego wytworem natury i kultury zarazem. Określenie „człowiek" trzeba następnie zestawić z pojęciem humanitas, co z kolei prowadzi do skojarzenia modelu czy typu osobowości z filozoficzną refleksją nad naturą ludzką.

[13] Por. M. Z d u n, *(Super)Nowe Atlantydy. Regionalna dywersyfikacja kultur rozwoju gospodarczego*, Nomos, Kraków 2018, s. 102.

w teorii socjologicznej. Nie przez przypadek te trzy ujęcia odpowiadają trzem składającym się na kulturę warstwom: bytowej, socjetalnej i symbolicznej.

TRZY UJĘCIA REGIONU I KATEGORIA KULTURY

Rozróżnienie trzech warstw kultury ma dobrze ugruntowaną tradycję. W literaturze polskojęzycznej podział ten wprowadza Antonina Kłoskowska, nawiązując do wcześniej dokonanych rozróżnień (autorstwa między innymi Alfreda Webera[14], Roberta MacIvera[15] czy Alfreda Kroebera[16]). Bytowa (materialna) warstwa kultury ma, zdaniem Kłoskowskiej, charakter instrumentalny: „Tworzy się w warunkach społecznego współżycia ludzi, a gdy jest już [ukształtowana – M.Z.] wywiera na formy tego współżycia [...] wpływ”[17]. Elementami kultury bytowej są narzędzia, przedmioty i związane z nimi działania. Obszar materialny pozwala zabezpieczać istnienie i realizować potrzeby gatunkowe człowieka. Warstwa socjetalna obejmuje swym zakresem działania aktorów społecznych, ich role, konfiguracje i powiązania. Ten obszar urzeczywistnia się w postaci form społecznych i instytucji. Trzeci typ kultury, określany mianem symbolicznego, to sfera aksjologiczna, konglomerat norm, wartości i znaków, „matryca, za pomocą której duch ludzki nadaje kształt rzeczywistości”[18]. To świat imponderabiliów, elementów niedostrzegalnych, ale zdolnych do wywierania wpływu na rzeczywistość[19]. Wszystkie trzy warstwy kultury współtworzą całość; samodzielnie zaś wyznaczają konkretne obszary zainteresowań badawczych i perspektywy poznawcze. Kultura bytowa kieruje uwagę w stronę obszaru materialnego, kultura socjetalna – w stronę zależności społecznych, a obszar symboliczny – ku czynnikowi świadomościowemu. Wskazane warstwy kultury wyznaczają trzy różne ujęcia problematyki regionu oraz umożliwiają skonstruowanie odpowiednich modeli homo regionalis. Oznacza to, że modele człowieka regionalnego stanowią niejako bezpośrednie przedłużenia każdej z warstw, przy czym pojęcie kultury jest dla tych modeli pojęciem źródłowym. Podobnie rzecz ma się z kategorią regionu, dającego się ostatecznie ująć jako projekcja kultury we wszystkich jej wymiarach.

---

[14] Zob. A. W e b e r, *Ideen und Staats und Kultursoziologie*, Braun, Karlsruhe 1917.

[15] Zob. R. M a c I v e r, *Social Causation*, Ginn and Company, Boston 1942.

[16] Zob. A. K r o e b e r, *Istota kultury*, tłum. P. Sztompka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002.

[17] A. K ł o s k o w s k a, *Socjologia kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 75.

[18] Tamże.

[19] Zob. E. C a s s i r e r, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*, w: tenże, *Symbol i język*, tłum. B. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji, Poznań 2004, s. 17-46.

U j ę c i e m a t e r i a l n e wywodzi się z pierwotnej, geograficznej koncepcji regionu, a dokładniej rzecz ujmując – z badań o charakterze krajoznawczym. Ich pionierem był Andrew J. Herbertson, który za region uznał krajobraz przyrodniczy[20]. W Polsce ujęciu krajobrazowemu początek dał Walery Goetel[21], wyrażając przekonania typowe jeszcze dla regionalizmu dziewiętnastowiecznego. Zdaniem Goetla o specyfice terytorium decyduje przyroda, dlatego badając region, należy skoncentrować się na materii i za przedmiot badań uznać substancję wchodzącą w skład krajobrazu[22]. Pociąga to za sobą obiektywizację regionu, co oznacza, że wydzielone terytorium diagnozować należy w sposób sprawdzony w naukach przyrodniczych i traktować jako całość o określonej strukturze i wewnętrznych powiązaniach funkcjonalnych. Podejście takie z czasem czyni z regionu narzędzie generalizacji. Dzięki temu też region staje się jednostką służącą syntetyzacji badań nad zróżnicowaniem terytorium[23]. Jednocześnie region w tym ujęciu to obszar materii podlegający modernizacji i charakteryzujący się „domknięciem", szczelnością granic[24]; to terytorialny zasób dóbr, oceniany przede wszystkim pod względem specyfiki prowadzonych w nim praktyk oraz potencjału gospodarczego. Jako taki, region jest obszarem materialnego zabezpieczenia i ograniczeń, szans i zagrożeń, ochrony i eksploatacji. Stanowi on również część systemu państwowego, w którym zachodzi postęp technologiczny. Pod względem stopnia jego techno-ekonomicznego zaawansowania regiony porównywane są między sobą. Jednocześnie w analizie regionów obecne jest rozróżnienie treści i formy. Przyjmuje się, że pierwszy z wymienionych komponentów stwarza człowiek, drugi natomiast kreuje natura. Współtworzą one region jako całość: terytorium możliwości i zabezpieczenia[25].

---

[20] Zob. A.J. H e r b e r t s o n, *The Major Natural Regions: An Essay in Systematic Geography*, „The Geographical Journal" 25(1905) nr 3, s. 300-310 (https://www.people.iup.edu/rhoch/ClassPages/Thought%20and%20Philosophy/Readings/Week2/Herbertson.pdf); zob też: E.W. G i l b e r t, *Geography and Regionalism*, w: *Geography in the Twentieth Century*, red. T.G. Taylor, Methuen, London 1951, s. 345-371.

[21] Zob. W. G o e t e l, *Zagadnienia regionalizmu górskiego w Polsce*, Wydawnictwo Ziem Górskich, Kraków 1936.

[22] Por. S. P a w ł o w s k i, *Geografia jako nauka i przedmiot nauczania*, Książnica-Atlas, Lwów–Warszawa 1938, s. 188.

[23] Por. D. W h i t t l e s e y, *The Regional Concept and the Regional Method*, w: *American Geography: Inventory and Prospect*, red. J.E. Preston, J.F. Clarence, Syracuse University Press, Syracuse 1954, s. 30.

[24] Zob. K. D z i e w o ń s k i, *Economic Region in Economic Geography and Long-Range Planning*, w: *Problems of Economic Region: Papers of the Conference on Economic Regionalization in Kazimierz (Poland), May 29-June 1, 1959*, red. K. Dziewoński, PWN, Warszawa 1961, s. 533-613.

[25] Zob. K. D z i e w o ń s k i, *Niektóre problemy badania regionów gospodarczych w Polsce*, „Przegląd Geograficzny" 29(1957) nr 4, s. 719-739.

U j ę c i e i n t e r a k c y j n e ma swoje źródło w socjologicznej koncepcji konstruktywizmu strukturalistycznego, kojarzonej z osobą Pierre'a Bourdieu. Konstruktywizm strukturalistyczny pozwala odejść od materializmu i dostrzec obszar praktyk społecznych, łącząc z nim właśnie specyfikę regionu.

Asumpt do takiego spojrzenia daje geografia humanistyczna, która radykalnie zmienia podejście do analizy przestrzennej, w tym do kategorii regionu. Kierunek ten rozwijał się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. „Nowa geografia" postrzega przestrzeń jako wytwór działalności człowieka, a przedmiotem dociekań czyni relację między człowiekiem a jego otoczeniem[26]. Tym samym zmienia się obszar zainteresowania badaczy regionu: przestają być nimi fizjologia, morfologia i zasoby naturalne ziemi, znaczenia nabierają natomiast sposoby wartościowania miejsc przez człowieka. Odejście od pozytywistycznych metod poznania powoduje przesunięcie środka ciężkości zainteresowań badawczych: z natury na społeczeństwo, a przestrzeń zaczyna być definiowana jako rama praktyk społecznych. „Regionu – pisze Nigel J. Thrift – nie należy postrzegać jako miejsca. [...] Trzeba go raczej ujmować jako konstrukcję różnorodnych powiązań"[27]. Region cechuje się dualną strukturą: zarówno stwarza możliwości działania, jak i nakłada na działanie ograniczenia. Jest przede wszystkim przestrzenią performatywną, obszarem relacji i spotkań. Można go opisywać – posługując się pojęciami wprowadzonymi przez Jürgena Habermasa – jako świat życia[28] z właściwymi mu roszczeniami ważnościowymi[29]. W tej perspektywie region nie stanowi już jedynie fragmentu materialności czy tworu administracyjnego, lecz staje się polem gry i dialogu, konstrukcji wzajemnych odniesień międzypodmiotowych. Geometrię tak rozumianego regionu wyznacza sieć powiązań międzyludzkich, a sposób jego funkcjonowania określają odpowiednie instytucje. To one przesądzają o charakterze terytorium.

Region jako pole gry aktorów społecznych to terytorium osobliwe ontologicznie, będące zarazem efektem zmiany społecznej i jej wyjściową ramą. W polu tym aktorzy prowadzą między sobą rozgrywki, posługując się odpowiednim „orężem". W myśl założeń przyjętych przez Pierre'a Bourdieu tak rozumiane pole budowane jest przez różnego typu kapitały: społeczny, eko-

---

[26] Zob. Ł. S m y r s k i, *Między władzą spojrzenia a praktyką. Antropologia krajobrazu*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2018.

[27] N.J. T h r i f t, *On the Determination of Social Action in Space and Time: Environment and Planning*, „Society and Space" 1(1983) nr 1, s. 40. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.Z.

[28] Por. J. H a b e r m a s, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 135-137.

[29] Por. tamże, s. 102n.

nomiczny i kulturowy[30]. Mieszkająca w regionie jednostka stanowi aktywny podmiot, którego dyspozycje podlegają modelowaniu społecznemu[31]. Można nawet mówić o systemie trwałych dyspozycji, nabywanych przez jednostkę w określonym otoczeniu i układach instytucjonalnych. W tym kontekście trwała dyspozycja, habitus, to wytwór życia społecznego, stanowiący o specyfice regionalnej, a zarazem „pierwotna forma klasyfikowania"[32].

Habitus wskazuje na społeczne zaplecze regionu. Z jednej strony kształtuje się on w instytucjach społecznych; z drugiej – instytucje społeczne formują się w przestrzeni dominacji regionalnego habitusu. W rezultacie da się wyróżnić obszary, w których przeważa określony typ trwałych dyspozycji, na przykład dyspozycje innowacyjne lub autorytarne. Habitus przesądza o sprawności i sposobie poruszania się jednostek w przestrzeni międzyludzkiej, decyduje o samoizolacji regionu lub też jego zdolności do współpracy z otoczeniem zewnętrznym. Jednocześnie habitus, jako wspólny ogląd świata, jest nośnikiem przyswojonych wartości, rodzajem regionalnego dziedzictwa, uformowanego w kontekście dziejowym, politycznym czy gospodarczym. Habitus znajduje bezpośrednie przełożenie na sposób działania jednostki. Pochodną habitusu są konstrukcje społeczne i układy, które tworzą jednostki, wchodząc ze sobą w interakcje. Stanowi on zatem również podstawę regionu interakcyjnego – pola relacji, w którym jednostki odnoszą się do siebie, zgodnie z przyjętymi w nim regułami gry.

Ujęcie interakcyjne dynamizuje postrzeganie terytorium i sprawia, że region traci cechy obiektu, przestrzeni wypełnionej materią, a także jasno zdefiniowane granice. Jako przestrzeń habitusu staje się on rodzajem „gramatyki praktyki ludzkiej"[33]. Jego granice przebiegają tam, gdzie kończy się jego autonomia, gdzie przestają obowiązywać jego zasady. Anssi Paasi przekonuje, że w perspektywie interakcyjnej region określają sekwencje praktyk aktorów społecznych[34]. Jest to zatem obszar, w którym w trzech powiązanych ze sobą etapach dokonuje się proces instytucjonalizacji: w pierwszym etapie dochodzi do wykształcenia się ram przestrzennych, w drugim powstają instytucje, a w trzecim, ostatnim, instytucje zaczną wytwarzać narracje świadomościowe[35].

---

[30] Por. P. B o u r d i e u, L.J.D. W a c q u a n t, *Logika pól*, tłum. A. Sawisz, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, red. A. Jasińska-Kania, L.M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 652.

[31] Por. J. S z a c k i, *Historia myśli socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 896.

[32] B o u r d i e u, *Dystynkcja: klasy i klasyfikacje*, s. 635.

[33] S z a c k i, dz. cyt., s. 895.

[34] Zob. A. P a a s i, *Europe as a Social Process and Discourse: Considerations of Place, Boundaries and Identity*, „European Urban and Regional Studies" 8(2001) nr 1, s. 7-28.

[35] Por. J. P o n i e d z i a ł e k, *Wybrane koncepcje regionu w socjologii polskiej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa" 2015, nr 46, s. 100n.

U j ę c i e s y s t e m o w e wywodzi się z socjologicznej teorii systemu, która na plan pierwszy wysuwa kwestię normatywności regionu. Region w tym ujęciu to bowiem zespolona aksjonormatywnym ładem całość. Sama koncepcja systemowa, która ma swoje źródło w dziewiętnastowiecznej idei organizmu, opiera się na założenia pozytywistycznych sformułowanych przez Auguste'a Comte'a[36] oraz ustaleniach dokonanych przez wiktoriańskiego uczonego Herberta Spencera[37]. Pierwszy z nich postulował, by świat społeczny badać jako niezależną całość, a także wskazywał, że analizy takie powinny wykorzystywać metodologię nauk przyrodniczych. Twierdził ponadto, że całość owa podlega diagnozie w dwóch stanach: statycznym (który umożliwia analizę struktury) i dynamicznym (koncertującym uwagę na funkcjonalności i jej możliwych przemianach). W ten sposób Comte wprowadził pojęcie „stanu społecznego"[38] i pogodził przeciwstawne kategorie pojęciowe: porządku i postępu. Jego koncepcja otwiera drogę do holistycznego ujęcia zjawisk społecznych. Wydaje się, że naturalnym polem aplikacji socjologicznego holizmu jest region. Przyjmując podejście Spencerowskie, można potraktować region jako całość działającą podobnie jak żywa istota, organizm. Całość taka ma specyficzną strukturę, ulegającą zmianie pod wpływem czynników wewnętrznych i odziaływań środowiskowych (zewnętrznych). Struktura ta odpowiada za funkcjonalne zróżnicowanie całości (systemu). Jej rdzeń stanowią instytucje społeczne, a realizacja przypisanych im funkcji przesądza zarówno o specyfice całości, jak i o jej możliwościach oraz trwaniu rozwoju.

Wątek funkcjonalności jeszcze silniej eksponuje neoewolucjonista Talcott Parsons. Przyjmie on, że zróżnicowanie funkcjonalne utrzymuje wewnątrzsystemowy ład. Jednocześnie badacz ten, definiując system jako sposób organizacji działania, wskazuje na dwa znajdujące się u jego podstawy mechanizmy: alokacji i integracji[39]. Pierwszy przesądza o strukturze systemu i odpowiada za właściwe rozlokowanie w niej jednostek; drugi – odpowiada za normatywne zespojenie całości, generując konsolidujący wzorzec, który utrzymuje całość w równowadze[40].

Kategoria równowagi systemowej jest kluczowa również dla Niklasa Luhmanna[41], który za jej pomocą jeszcze silniej zaznacza kwestię normatywności.

---

[36] Zob. A. C o m t e, tłum. W. Wojciechowska, *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1961.

[37] Zob. H. S p e n c e r, *On Social Evolution*, University of Chicago Press, Chicago 1972.

[38] C o m t e, dz. cyt., s. 23.

[39] Zob. T. P a r s o n s, *The Systems of Modern Societies*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1971.

[40] Por. t e n ż e, *Społeczeństwo. Spojrzenie ewolucyjne i porównawcze*, tłum. A. Manterys, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, s. 384.

[41] Zob. N. L u h m a n n, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, tłum. M. Kaczmarczyk, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012.

Badacz ten twierdzi, że system ma właściwą sobie strukturę sensu, dzięki której komunikuje się z otoczeniem i „negocjuje" decydujący o jego trwaniu stan równowagi. Struktura sensu, czyli zespół założeń aksjologicznych, stanowi o szczelności granic i odpowiada za „przekład" informacji świata zewnętrznego na język czy też kod wewnętrzny systemu, a tym samym za ochronę tożsamości systemu. System trwa dopóty, dopóki dysponuje „koncepcją samego siebie", która umożliwia mu też rozwój na zasadzie autoreferencji. Samoodnoszenie stanowi zarówno rezultat ładu i wewnętrznej spójności, jak też ich podstawę. Zdaniem Luhmanna system ma nie tylko sobie właściwą specyfikę gatunkową, ale również – jeśli nie przede wszystkim – zdolność do samoodtwarzania, autopoiesis[42]. Stąd jawi się on jako jednostka zarazem strukturalnie zamknięta (zawierająca aksjologiczny rdzeń, zbiór norm i zasad) i poznawczo otwarta (komunikująca się z otoczeniem za pośrednictwem kodu), a jej granice ukonstytuowane są przez sens.

Region jest właśnie tego rodzaju całością: obszarem zespolonym przez zbiór norm i wartości. Jako aksjologicznie spójna całość wyodrębnia się on ze środowiska (otoczenia zewnętrznego) poprzez właściwą sobie strukturę sensu, przesądzającą o regionalności – kulturowym charakterze i odmienności danego obszaru. Kwintesencją tak rozumianego pojęcia regionu okazuje się ostatecznie tradycja. Jest ona podstawą rozwoju regionu – rozwoju dokonującego się na zasadzie autopoiesis: doskonalenia się poprzez czerpanie z własnych źródeł i zasobów. Wskutek działania zasady autoreferencji region zdobywa też „niepodległość", staje się niezależny i uzyskuje podmiotowość.

Rozwój rozumiany jako autopoiesis stanowi naturalne przeciwieństwo rozwoju dokonującego się wskutek oddziaływania międzyregionalnych układów zależnościowych, którego zasadą jest podporządkowanie się sile zewnętrznej, dzielącej świat na centra i peryferie[43]. Bazujący na własnych zasobach rozwój endogeniczny przeciwstawia się eksploatacji natury i wyzyskowi obszarów zacofanych. Regułę takiego rozwoju Mohandas Karamchand Gandhi wyraża za pomocą pojęcia swaradżu, dobrej niepodległości[44]. Swaradż stanowi strukturę sensu regionu jako samowystarczalnej całości i zakłada jego autonomię polityczno-gospodarczą: uniezależnienie się od sił zewnętrznych poprzez nobilitację tego, co regionalne – osobliwe i specyficzne dla danego terytorium.

---

[42] Por. tamże, s. 40-42.

[43] Zob. I. W a l l e r s t e i n, *The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York 1974.

[44] Zob. M.K. G a n d h i, *Hind Swaraj, or Indian Home Rule*, Navajivan Publishing House, Ahmedabad b.r.w., https://www.mkgandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf; por. M. S z c z e p a ń s k i, *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny. Socjologiczne studium teorii rozwoju społecznego*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1989, s. 103.

Dobra niepodległość oznacza wyzwolenie z reżimu podporządkowania kulturowego. Dzięki autopoiesis region wykorzystuje swoją wewnętrzną siłę, czerpie z własnych źródeł; autopoiesis pozwala również upomnieć się o godność obywatela, o niepodległość szlachetną i zdrową. Dlatego właśnie region staje się projektem aksjologicznym, zakładającym współistnienie etyki z gospodarką i – w konsekwencji – dematerializuje się. Nie jest jedynie źródłem surowca i dostarczycielem rąk do pracy, lecz nade wszystko przestrzenią symboliczną, obszarem wartości, terytorium sensu, kojarzonego przez Gandhiego – o czym pisze Rafał Matera – z codziennym patriotyzmem[45]. Za jego sprawą region staje się ostatecznie mikroświatem – rzeczywistością, która zdaniem Michaela Schumachera stanowi jedyną gwarancję trwałości we współczesnym świecie i skutecznie przeciwstawia się chciwości, konsumeryzmowi i nadmiernej eksploatacji zasobów[46].

MODELE CZŁOWIEKA REGIONALNEGO

Trzy wskazane ujęcia regionu pozwalają opisać relację między człowiekiem a terytorium. Tę z kolei określają modele homo regionalis, człowieka regionalnego; istoty, która żyje i umiera w regionie; która buduje w nim domostwa i relacje, stwarza miejsca pracy i sama pracuje; która wreszcie region eksploatuje i regionem się zachwyca[47]. Każdy z tych modeli wraża innego typu troskę. Pierwszy wiąże ją z warstwą materialną regionu; drugi – z jego

[45] Por. R. M a t e r a, *Związki ekonomii i etyki w poglądach Mohandasa Gandhiego* „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym" 2013, nr 16, s. 309.

[46] Por. E.F. S c h u m a c h e r, *Małe jest piękne. Ekonomia z założeniem, że człowiek się liczy*, tłum. E. Szymańska-Wierzyńska, J. Strzelecki, Aletheia, Warszawa 2013, s. 37.

[47] Ujęcie takie sugerować mogłoby unieważnienie podziału na to, co lokalne, i to, co regionalne – i w pewnej mierze tak jest. Wszak oba te obszary współcześnie kontrastują z tym, co globalne i międzynarodowe, i na tym tle refleksja nad lokalnością i regionalnością traci pojęciową ostrość. To przede wszystkim region gromadzi w sobie tendencje o charakterze separatystycznym i aspiruje do mierzenia się z ciężarem globalizmu. Rzecz jasna w regionie da się zidentyfikować wyraziste lokalności, w których konstrukcje świata społecznego zawdzięczają swe istnienie „stycznościom bezpośrednim" (P. R y b i c k i, *Problematyka środowiska miejskiego*, „Przegląd Socjologiczny" 14(1960) nr 1, s. 13), poprzez które Paweł Rybicki rozumie wszystkie kontakty bliskie i powtarzalne. W rezultacie też tożsamość lokalną traktować można jako odmianę tożsamości regionalnej, nie zaś jej zaprzeczenie. To z kolei uprawomocnia dyskusję o homo regionalis w kontekście małych ojczyzn, więzi społecznych czy patriotyzmu lokalnego. Jednocześnie taki stan rzeczy unieważnia ścisłe rozróżnienie homo regionalis i homo localis. Homo regionalis wykracza wszak poza wąskie ramy kategorii analitycznej łączonej z konkretną jednostką administracyjną. Staje się metaforą modelu człowieka „nieświatowego". Model ten jedynie korzysta z siły argumentacyjnej czerpanej z regionu – jednostki, która ze względu na swój większy zasięg skuteczniej eksponuje odmienności między obszarami i wprowadza je w globalny obieg. Tak też homo regionalis zamiast konfrontować się z lokalnością, staje się również jej wyrazem.

obszarem społecznym. Trzeci zaś sprawia, że troska staje się częścią regionalnej struktury sensu.

MODEL PIERWSZY, CZYLI CZŁOWIEK ZATROSKANY O BYT

Model ten należy wiązać z regionem rozumianym jako materia i krajobraz – obszar możliwości i ograniczeń; miejsce realizacji potrzeb i przestrzeń zabezpieczenia. W tej perspektywie diagnozę relacji człowiek–region rozpocząć trzeba od omówienia pojęcia antropocenu. Określa ono epokę, w której eksploatacyjna działalność człowieka zaczyna zagrażać środowisku[48]. Humanistyczna refleksja wokół antropocenu ma pesymistyczną wymowę: wskazuje na bezradność i brak możliwości zmiany, naznaczona jest defetyzmem i przekonaniem o klęsce[49]. Nadużyciem byłoby jednak stwierdzenie, że człowiek zatroskany o byt może realizować swoją humanitas jedynie w roli dewastatora. Refleksję nad regionem jako przestrzenią materialnego zabezpieczenia kojarzyć bowiem trzeba równie mocno z myślą egzystencjalną. Ona dopiero wydobywa na światło strukturę homo regionalis.

Egzystencjaliści przyjmują, że byt ludzki jest faktem pierwotnym. Nic go nie poprzedza i nie zapowiada. Jednocześnie jest to byt świadomy i zdolny do zajęcia stanowiska względem własnego istnienia. Ponieważ istnieje też w świecie innych i żyjąc w nim, walczy z rozmaitymi obawami i czuje się zagrożony, potrzebuje narzędzi i zasobów, które pomogą mu bronić własnego istnienia[50]. Na bazie tych ustaleń Martin Heidegger wkomponuje w obraz człowieka kategorię przestrzeni i połączy ją z ideą troski[51]: rozważnego sposobu obcowania człowieka ze światem[52]. Według tego filozofa, świat (niem. Umwelt), może się stać zrozumiały. Poprzez proces zrozumienia człowiek warunkuje swoje istnienie, co z kolei oznacza, że troska nie jest stanem mentalnym, ale egzystencjalnym – jest rozumieniem bycia; refleksyjnością. Bycie człowieka w świecie (niem. in-der-Welt-Sein) to szczególny rodzaj obecności, pozwalający przyjąć, że istota ludzka „nie jest w świecie jak woda w dzbanie”[53]. „Bycie w” oznacza współistnienie człowieka i świata – współistnienie

[48] Por. E. B i ń c z y k, *Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początku XX wieku*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej” 2017, nr 112, s. 48.

[49] Por. tamże, s. 54.

[50] Por. W. T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 3, PWN, Warszawa 1959, s. 479-482.

[51] Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2004, s. 246.

[52] Por. H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, *Język przestrzeni u Heideggera. Cz. 1*, „Teksty drugie” 2005, nr 4, s. 9.

[53] Tamże, s. 10.

nierozdzielne i bezwarunkowe, a przyimek „w" wyraża tutaj szczególny rodzaj relacji. „Bycie-w-świecie" to także doświadczenie przestrzenności.

W myśl założeń przyjętych przez Heideggera, zamieszkując przestrzeń, to jest będąc pośród znanych mu przedmiotów, człowiek konstruuje swoje otocznie, poddając je zabiegowi tematyzacji. Ma ona dwa oblicza: przejawia się poprzez oswajanie otoczenia, czynienie go swoim bądź realizuje się w postaci przestrzennego określenia bycia[54]. Formuła „bycia w" określa przede wszystkim sens świata. „Świat – zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz – ma tu zawsze sens korelatu wobec czegoś pierwszego, dla którego jest drugim, czyli jest zawsze światem dla kogoś, światem dla człowieka"[55]. Na tym właśnie polega Heideggerowska „światowość świata"[56] – otoczenia, które winno być ujmowane w trosce[57]. Takim otoczeniem wydaje się też region – obszar przestrzennej tematyzacji dostępnej materii. Jak wskazuje Buczyńska-Garewicz, stanowi on równocześnie przestrzeń codzienności, w której – zgodnie z postulatem Heideggera – urzeczywistnia się jestestwo-w-świecie[58].

Region jako obszar zasobności materialnej to świat dla człowieka, świat „rzeczy poręcznych"[59], znajdujących się niejako pod ręką; to rzeczywistość, w której realizowane są ludzkie potrzeby praktyczne, składająca się z elementów i przedmiotów wykorzystywanych w konkretnych praktykach. Świat rzeczy pod ręką jest sferą użyteczności, a przy tym obszarem stanowiącym przedmiot rozumienia. Dzięki intencjonalności spostrzeżeniowej jawi się on jako całość zbudowana z użytecznych elementów. Z ich uporządkowaniem łączy się też zjawisko przestrzenności. „Przestrzeń – zauważa Buczyńska-Garewicz – nie jest z góry dana. Jest ona natomiast egzystencjalnie konstruowana"[60]. Rzeczy pod ręką istnieją dzięki temu, że wykazują się użytecznością, są do dyspozycji. Równocześnie rzeczy pod ręką tworzą strukturę, mają swoje miejsce. Zjawisko przestrzenności związane jest więc z ich rozlokowaniem, stwarzaniem pewnego porządku miejsca poprzez interakcje człowieka z rzeczą[61]. Rzecz sama bowiem, bez miejsca, nie istnieje. Rzecz musi się znajdować w pobliżu jestestwa, przez co nadaje miejscu sens.

Konstruowanie przestrzeni wiąże się z dwoma procesami: anulowania dystansu i ukierunkowania. Pierwszy z nich polega na czynieniu rzeczy bliskimi poprzez ich użytkowanie, drugi – na zwróceniu się w stronę miejsc, w których

[54] Por. tamże, s. 11.
[55] Tamże, s. 12.
[56] Por. H e i d d e g e r, dz. cyt., s. 82.
[57] Por. tamże.
[58] Por. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, dz. cyt., s. 14.
[59] H e i d e g g e r, dz. cyt., s. 82.
[60] B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, dz. cyt., 15.
[61] Por. tamże, s. 16.

znajdują się rzeczy nam potrzebne[62]. Oba dają wspólnie początek uprzestrzennieniu, czynią miejsce bliskim, swojskim, pozwalając wydzielić ze świata terytorium „nasze strony". Swojskość ta, właśnie nasze strony, to region, obszar, który poprzez umiejscowione w nim rzeczy określa człowieka regionalnego. Homo regionalis to zatem odpowiedzialny za zagospodarowanie miejsca jego mieszkaniec, który winien podejmować trud oswojenia terytorium i nadawania mu sensu poprzez uprzestrzennienie i tematyzację, stając się w ten sposób częścią regionu. Przede wszystkim jednak człowiek regionalny użytkuje przestrzeń, korzystając z rzeczy pod ręką. Poprzez użyteczność określa sens miejsca i w nim się odnajduje. Region jest dla niego obszarem zabezpieczenia, a także terytorium, które ma sens. Zadaniem człowieka regionalnego jest zarówno określanie tegoż sensu, jak i rozpoznawanie go. Dlatego homo regionalis niejako zobowiązany zostaje do rozumienia swojego otoczenia, poznania jego specyfiki, możliwości i ograniczeń. To z kolei implikuje poszanowanie tej specyfiki i łączy troskę o siebie z troską o otoczenie. Jednocześnie region nabiera znaczenia tożsamościowego. Pozwala wszak ostatecznie zrozumieć siebie. W ten sposób człowiek „zatroskany o byt" wiąże się z miejscem i dookreśla własne istnienie. Zabiegając o materialne zabezpieczenie, paradoksalnie odnajduje sens własnej egzystencji, odkrywa smak „bycia-w" – bycia w obszarze uporządkowanego instrumentarium, bycia w regionie.

MODEL DRUGI, CZYLI CZŁOWIEK ZATROSKANY O WIĘŹ

Model ten związany jest z regionem rozumianym jako Habermasowski świat życia. Region w tej perspektywie to całość, której strukturę określa geometria wzajemnych odniesień, układ relacji interpersonalnych. To model obecności w przestrzeni zespolonej więzią terytorialną, przestrzeni, której istotą jest przynależność jej mieszkańców do grupy. Model człowieka regionalnego w tym kontekście kojarzyć należy z kategorią przywiązania i strukturą powiązań interpersonalnych, a jego kwintesencję stanowi troska o więź.

Człowiek regionalny nigdy nie jest sam. Zawsze występuje w jakiejś konfiguracji, jakiejś formie powiązań, na których podstawie buduje instytucje, uczy się być w regionie. Układy źródłowe dla modelu człowieka regionalnego Norbert Elias określił mianem „figuracji"[63]. Figuracje to relacje międzypodmiotowe, w których kształtuje się habitus, to „taneczne powiązania"[64], figury, w których partnerzy zarówno podporządkowują się obowiązującym w danym

[62] Por. tamże, s. 18n.
[63] N. E l i a s, *Czym jest socjologia?*, tłum. B Baran, Aletheia, Warszawa 2010, s. 162, 172.
[64] S z a c k i, dz. cyt., s. 748.

środowisku regułom, jak i – w tanecznym żywiole – poddają je przekształceniu. Józef Tischner skojarzy taki taniec z pojęciem wolności obserwowanej: „Reguły tańca nie są regułami bytu. Są raczej bezustanną próbą przezwyciężania reguł bytu. [...] Taniec wyzwala. Obserwując ruch tańczącego, jego nieprzewidywalność, jego wdzięk, widzimy wyzwolenie”[65]. Dlatego taniec jawi się jako forma, w której urzeczywistnia się wolność i właściwa istocie ludzkiej zdolność do transgresji.

Należy przyjąć, że tańce należą do specyfiki regionalnej – i to nie tylko w dosłownym, folklorystycznym tego słowa znaczeniu. Region cechuje się bowiem sobie tylko właściwym sposobem „załatwiania spraw”, regułami, które w jego granicach traktowane są jako oczywistość, chociaż w innych regionach wzbudzają konsternację. Współrzędne kulturowe regionu określają „żywiołowość” tańca. Istnieją wszak regiony kultur ciepłych i zimnych, „ludzi lodu”[66] i „ludzi słońca”[67]. Jednocześnie każdy regionalny taniec stanowi formułę ruchu, za której uruchomienie i podtrzymanie odpowiadają jednostki. Z jednej strony funkcjonują one w zastanym szablonie, w habitusie, który przyswoiły; z drugiej – poprzez właściwą dla tanecznego kroku dynamikę mogą wyrażać w regionalnych pląsach wolność. Zawsze jednak taniec pozostanie układem między partnerami. Region jest właśnie siecią takich układów, strukturą złożoną z międzypodmiotowych powiazań. W perspektywie Tischnerowskiej układ taki staje się swoistym widowiskiem wolności.

Wolność, w myśl założeń Tischnera, urzeczywistnia się pomiędzy osobami dramatu, mieszkańcami małych ojczyzn, bliskich terytoriów. Uczestnik takiej scenerii jest bytem-dla-siebie – bytem wewnętrznie zapośredniczonym. Oznacza to, że staje się on uczestnikiem regionalnego pola aktywności poprzez budowanie relacji z innymi, wychodzenie poza siebie, poza wąski obszar osobistych potrzeb, interesów, rzeczy pod ręką. W tej perspektywie człowiek regionalny istnieje jedynie w kontekście innych współmieszkańców danego terytorium. „Jestem dla-siebie – tłumaczy Tischner – poprzez ciebie. I ty jesteś dla-siebie poprzez mnie. To «poprzez» stwarza napięcia, może bowiem oznaczać: «dzięki», «na przekór», «wbrew» itd.”[68]. Homo regionalis funkcjonuje w systemie takich wzajemnych powiązań, w układzie, który wymusza niejako „bycie wobec”, zobowiązuje do odpowiedzialności za powiązania. To właśnie czyni zeń aktora regionalnej sceny. Jego aktywność ex natura obciążana zostaje słowem „dla”. Homo regionalis może istnieć „dla” i „poprzez” albo nie ma go w ogóle. „Ponieważ jesteśmy «dla», możemy być w szczególnym – innym

[65] J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Znak, Kraków 1999, s. 302.

[66] D.S. L a n d e s, *Bogactwo i nędza narodów. Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*, tłum. H. Jankowska, Muza, Warszawa 2018, s. 22.

[67] Tamże.

[68] T i s c h n e r, dz. cyt., s. 219.

niż rzeczowy – sensie obok siebie, ze sobą, nad sobą i pod sobą, przeciwko sobie"[69]. Dzięki „dla" aktywność jednostki nabiera sensu i ukierunkowuje się na cel. Zawsze jednak realizuje się w jakimś układzie, w konkretnym układzie wzajemności. Te z kolei urzeczywistniają się w dwóch podstawowych postaciach: poprzez bycie „obok siebie" lub spotkanie z odmiennością: „Inny otwiera horyzont dramatu: wszelki dramat może być jedynie dramatem z innym – innego z innym"[70].

Homo regionalis kroczy po scenie, która z jednej strony jest konstrukcją podobieństwa, homogeniczną matrycą, spójnym obszarem i polem „bycia obok siebie", z drugiej – stanowi przestrzeń zachęcającą do spotkania z odmiennością. W rezultacie okazuje się, że człowiek regionalny umieszczony zostaje w polu napięć między wymogiem bycia dla innych a zachętą otwierania się na obcość i odmienność. Bywa, że spotkanie z odmiennością kłóci się z tożsamością regionalną, skonstruowaną na bazie identyfikacji podobieństwa. Wydaje się to podstawowym problemem homo regionalis, jego wewnętrznym dramatem. Mobilizuje on człowieka regionalnego do reakcji obronnych, konstruowania oporu. Za sprawą tego typu praktyk, homo regionalis staje się ostatecznie „monadą bez okien"[71], istotą ślepą, wyizolowaną, nastawioną na obronę przed tym, co inne – zostaje złapany w pułapkę obrony i zmienia się w istotę, która w walce o regionalną jednolitość zwraca się przeciwko sobie. Słowo „dla" człowiek regionalny zastępuje wówczas przyimkiem „przeciw" i czuje się coraz bardziej inny. W rezultacie obcy wydają się mu nawet ci, z którymi prowadził dialog w duchu „życia obok siebie". Wszyscy zaczynają wydawać się mu podejrzani i niegodni zaufania. W końcu człowiek taki poddaje się obsesji ochrony jednolitości regionalnej, zastępując porozumienie nieufnością i uprzedzeniem. Wreszcie może też przybierać postać odludka, osoby zamkniętej i zablokowanej. Jest Tischnerowską monadą bez okien: „Zamiast się otwierać, pozwala na to, by w jej wnętrzu powstała i nabrała znaczenia niszcząca siła «przeciwko sobie»"[72]. Okazuje się, że podstawowym zagrożeniem dla człowieka regionalnego jako istoty troszczącej się o więź jest obsesyjna obrona jednolitości terytorium. Stanowi to zagrożenie również dla regionu, który potrzebuje otwarcia na świat. Jeśli region będzie hermetycznie zamkniętą twierdzą, nie dopuszczając do siebie jakiejkolwiek odmienności, może się przekształcić jedynie w skansen, a swoich mieszkańców zmienić w figury – nieme, zamknięte w sobie, poddane przymusowi samoizolacji monady bez okien.

Należy jednak dostrzec drugie zagrożenie modelu człowieka zatroskanego o więź – zagrożenie związane z żywiołowością procesów globalizacyjnych,

[69] Tamże.
[70] Tamże, s. 222.
[71] Tamże, s. 221.
[72] Tamże, s. 242

które „zatapiają" i „zaśmiecają" swoją ofertą homo regionalis i jego rodzime terytorium. Globalizacja wytrąca człowieka regionalnego z równowagi, rozrywając sieć jego regionalnych powiazań. Habitus regionu zastępuje ogólnoświatową modą, terytorialne reguły gry – zasadami ogólnoświatowej dostępności. Globalizacja poddaje bowiem jednostkę pewnemu eksperymentowi: wymusza na niej obsesję pogoni za novum, krążenia w roju kontaktów tymczasowych, chwilowych, każdorazowo ulegających zerwaniu[73]. Kontakty takie – zapośredniczone, odległe, wirtualne i sztuczne – konkurują z regionalną ofertą pola interakcji i przestrzeni dialogu.

Świat unieważniający przestrzeń i granice likwiduje terytorialnie zakotwiczony układ odniesień i powiązań. Sprawia, że człowiek, wkomponowany w sieć relacji odległych, tymczasowych, płynnych i przechodnich, funkcjonuje w „świecie opartym na wewnętrznym kole"[74]. Traci dla niego znaczenie poczucie związku. „Logika roju"[75] zwalnia bowiem jednostkę z obowiązku odgrywania roli w dramacie, negocjowania „bycia obok siebie" w relacjach z innym. Wskutek globalizacyjnego szturmu region przestaje być obszarem więziotwórczym, a węzłem w sieci kontaktów zglobalizowanych, oderwanych od miejsca i niepodlegających bezpośredniej weryfikacji staje się sama jednostka. Układ taki poddaje próbie model człowieka regionalnego chyba w najbardziej radykalny sposób. Pod wpływem odziaływań globalnych i właściwych im systemów wartości model człowieka zatroskanego o regionalną wieź poddany zostaje procesowi erozji. Jednostka nie ma możliwości realizacji „bycia dla", podejmuje się zatem realizacji nowego projektu – projektu „bycia zredukowanego do «jest», bycia bez «powinien»"[76], bez troski o drugiego i terytorialną wspólnotę. Jest to także – o ile nie przede wszystkim – bycie w egzystencjalnej pustce, w obszarze, który zostaje sztucznie wypełniony rojem wirtualnych kontaktów. Nimi też karmi się zgubna dla homo regionalis mentalność jednorazowego eksperymentatora.

MODEL TRZECI, CZYLI CZŁOWIEK ZATROSKANY O SENS

Ostatni z wymienionych modeli nawiązuje do regionu rozumianego jako całość dysponująca właściwą sobie strukturą sensu i symboliką. Symbol regionu odnosi się do wartości i norm konstytutywnych dla danego terytorium. Jest

[73] Por. Z. B a u m a n, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. J. Konieczny, Znak, Kraków 2007, s. 182.

[74] T e n ż e, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. Norbert Leśniewski, PWN, Warszawa 1998, s. 51.

[75] B a u m a n, dz. cyt., s. 182.

[76] Tamże, s. 53.

rodzajem znaku „poddanego interpretacji semantycznej drugiego stopnia”[77] – znaku zorientowanego na zjawiska o charakterze abstrakcyjnym i przez to wyrażającego wartości. Model człowieka regionalnego zatroskanego o sens realizuje się w obszarze kultury symbolicznej, w sferze znaków i symboli stanowiącej przestrzeń, w której znajduje zastosowanie kryterium aksjologiczne[78]. Dlatego region staje się obszarem wartościowania i źródłem powinności.

Florian Znaniecki zauważa, że wartości wyposażone są w znaczenie nadawane im przez jednostkę i podlegają społecznej klasyfikacji. Badacz ten wiąże też pojęcie wartości z pojęciem postawy[79]. Jednocześnie przyjmuje, że wartości stanowią podstawę zjawisk kulturowych[80]. Przede wszystkim jednak posiadają znaczenie aksjologiczne, mają swoją wagę, doniosłość. Kłoskowska dopowiada, że przeżywanie wartości to właściwość gatunkowa człowieka[81]. Podobnie ma się rzecz z tworzeniem i podtrzymywaniem wyobrażeń zbiorowych. Jednym z nich jest związana z terytorium regionalnym mała ojczyzna. Człowiek regionalny zatroskany o sens jest właśnie jej obywatelem. Region zaś to obszar odniesienia dla jednostki, obszar utożsamienia i identyfikacji, a zarazem terytorium bezpieczeństwa i swojskości, rewir codzienności i „własne miejsce”, związane z pochodzeniem, dzieciństwem, znaczną częścią życia. W małej ojczyźnie (regionie) kształtuje się tożsamość. W niej przebiega znaczna cześć procesu socjalizacji, kształcenia się i pracy. Jednostka zakorzenia się w małej ojczyźnie, przywiązując się do regionalnych tradycji i wartości. Wchodzi więc całkowicie w strukturę sensu danego terytorium i wtapia się w jego aksjologię, przyswajając sobie konkretne symbole, ucząc się tego, co ważne, istotne i warte poświecenia. W takim układzie – podobnie jak w systemach opisywanych przez Luhmanna[82] – jednostka znika: jej aktywność, relacje czy potrzeby przestają być ważne, a liczą się przede wszystkim wartości, z którymi się utożsamia. Dla nich też gotowa jest się poświecić. W tym sensie mówić można także o symbolizacji regionu. Jednostka jako aktor realizujący konkretne zadania traci znaczenie, wzrasta natomiast waga tego, co związane jest z partycypacją w strukturze sensu regionu: obszaru świadomościowego i kultury symbolicznej.

Perspektywa symboliczna prowadzi do wysunięcia na pierwszy plan aksjologii systemowej. Region to terytorium umowne, wyposażone w pamięć i poddane zasadzie równowagi. O jego trwaniu przesądza zdolność oddzielania

---

[77] K ł o s k o w s k a, dz. cyt., s. 103.

[78] Por. tamże, s. 105.

[79] Por. tamże, s. 108.

[80] Zob. F. Z a n i e c k i, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992.

[81] Por. K ł o s k o w s k a, dz. cyt., 129.

[82] Zob. L u h m a n n, dz. cyt.

się od otoczenia. W tym też kontekście dokonuje się definiowanie człowieka regionalnego zatroskanego o sens. Służy temu przede wszystkim zabieg idealizacji regionu. Mała ojczyzna skojarzona zostaje z tym, co swojskie i domowe, rodzinne i bliskie[83], a także z dziedzictwem kulturowym i tożsamością miejsca[84]. Mała ojczyzna uzyskuje swój genius loci (ducha miejsca czy też inaczej: Zeitgeist), który pozwala dostrzec fakt, że każda epoka ma swoje zakorzenienie przestrzenne, jakiś wizualny początek, podlegającą percepcji postać. Duch miejsca obejmuje tradycję, tożsamość, potencjał i zapisane w danym terytorium emocje. Fizyczny wymiar terytorium, z którym łączona jest mała ojczyzna, wydaje się nie mieć dla człowieka regionalnego znaczenia[85].

Małe ojczyzny są większe lub mniejsze, a ich zasięg ma niewiele wspólnego z granicą ustaloną urzędowo. Paradoksalnie zawiera się jednak w nich zawsze jakaś potencjalność: mniej lub bardziej realne przewidywanie, że na bazie osobliwości terytorialnej mogłoby się uformować coś więcej – coś, co dałoby się ująć za pomocą pojęć takich, jak państwo czy naród. Potencjalność ta przesądza też o sile wewnętrznej struktury sensu, konstytuującej anatomię homo regionalis. Jednocześnie jednak mała ojczyzna wystrzega się tendencji separatystycznych. To właśnie stanowi o jej fenomenie: jest zapowiedzią, przedśpiewem czegoś więcej, potencjalnością, która stwarza homo regionalis, nie zaś nowe państwa.

Naturalną formę wyrazu aktywności człowieka regionalnego stanowi patriotyzm regionalny – szczególnego rodzaju postawa, wyrażająca przypisanie do małej ojczyzny, umiłowanie i przywiązanie do danego terytorium. Znajduje on wyraz w postawach zbiorowych, jak również jest orientacją indywidualną. Zawsze jednak opiera się na przywiązaniu, ukierunkowaniu na jedność, wiąże się z dumą lokalną i eksponuje fakt emocjonalnego wrastania w terytorium – jako taki jest efektem długotrwałego procesu zakorzenienia. Jednocześnie patriotyzm, będący podstawowym sposobem realizowania się modelu człowieka zorientowanego na sens, jawi się jako podstawowy rodzaj powinności i obowiązku; obowiązku, który stanowi oś konstrukcyjną homo regionalis.

Patriotyzm regionalny jest postawą mocną, ale zarazem pasywną. Jej siłę stanowi spokój i aksjologiczna wyrazistość, a treść – obrona struktury sensu regionu. Obrona taka daleka jest od walki, nie ma w niej nacjonalizmu ani polityki imperialnej. Nie wyraża też żadnego roszczenia. Broni tylko – i aż –

---

[83] Por. Z.T. G a j o w n i c z e k, *Charakterystyczne krajobrazy kulturowe „małych ojczyzn" w świadomości ich mieszkańców. Historia zapisana w krajobrazie*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego" 2014, nr 25, s. 32.

[84] Por. D. S z a r e j k o, *Mała Ojczyna. Kategoria lokalnej tożsamości*, „Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego" 2017, nr 35, s. 93.

[85] Por. E. F r y c k o w s k i, *Ojczyzny małe i wielkie*, „Zeszyty Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy. Studia z Nauk Społecznych" 1998, nr 13, s. 107.

aksjologicznego sedna terytorium, wstawia się za jego osobliwością i domaga się przestrzegania praw chroniących jego niezależność. W konsekwencji patriotyzm regionalny „staje się wojujący jedynie wówczas – jak pisze Clive S. Lewis – gdy broni, tego co kocha”[86].

Patriotyzm jako podstawowy sposób realizacji modelu homo regionalis w symbolicznej perspektywie analizy regionu obejmuje trzy komponenty: emocjonalny, behawioralny i poznawczy. Pierwszy z nich wyraża się w postaci dumy, dwa pozostałe – w wiedzy i sądach na temat własnego regionu oraz gotowości do podjęcia konkretnych działań na rzecz jego obrony[87]. W postawie patriotycznej zawierają się również wzorce, pożądane wizje ojczyzny i jej mieszkańców. W oparciu o tę postawę wzmacnia się struktura sensu regionalnej całości. Przyjmuje się, że patriotyzm regionalny obejmuje szerokie spektrum przeżyć: od pychy i dumy po gniew i wstyd. Wydaje się, że postawa ta rozwija się i wzbogaca. Patriotyzm dojrzały daleki jest od jednoznaczności i egocentryzmu, dopuszcza krytykę i opiera się na wyważonych preferencjach. Jego podstawę stanowi szacunek wobec innych, a punkt wyjścia – odrzucenie restrykcyjnego filtru moralnego, dzielącego świat na to, co swojskie i dobre, i to, co obce i złe.

Okazuje się, że homo regionalis zatroskany o sens żyje w świecie wartości przypisanych do terytorium. Konstytutywne dla niego jest to, co przesądza o istnieniu małej ojczyzny: podzielane w niej idee, poglądy i cele[88]. Dlatego ostatecznie daje się on poznać jako wielki romantyk – kontemplator natury i krzewiciel idei, przesycony emocjami poszukiwacz sensu.

*

Trzy dające się zidentyfikować ujęcia regionu: materialistyczne, interakcyjne i symboliczne, prowadzą do skonstruowania różnych modeli człowieka regionalnego. Koncepcje teoretyczne stanowią przy tym metodę wpasowywania wzorców homo regionalis w kolejne warstwy kultury, nie zaś sposób łączenia ich z konkretnymi konwencjami opisu terytorium. Wskazane modele zarazem są powiązane i cechują się konceptualną odrębnością. Z jednej strony bazują one na sobie tylko właściwej perspektywie poznawczej, z drugiej – implikują odmienne sposoby funkcjonowania człowieka w świecie. O powiąza-

[86] C.S. L e w i s, *Cztery miłości*, tłum. M. Wańkowiczowa, Palabra–Pax, Warszawa 1993, s. 35.

[87] Por. J. S z c z u r o w s k a, *Ja patriota. Psychologia patriotyzmu*, Difin, Warszawa 2016, s. 91.

[88] Por. D. S i m o n i d e s, *Więź regionalna a „mała ojczyzna”*, „Studia Etnologiczne i Antropologiczne” 2(1999), s. 65.

niu tych wzorców przesądza sam fakt przynależności terytorialnej jednostek, o zróżnicowaniu zaś decyduje sposób powiązania ich z regionem.

Tym samym trzy przedstawione modele pozawalają uznać region za terytorium wielowymiarowe: miejsce życia i aktywności istoty ludzkiej. Pierwszy ze wskazanych wzorców – model człowieka zatroskanego o byt – związany jest z obszarem fizyczności. Człowiek taki żyje w Heideggerowskim świecie rzeczy pod ręką, porządkując przestrzeń, poddając ją zabiegowi tematyzacji. Wzorzec drugi – model człowieka zatroskanego o więź – natomiast ukazuje go jako ogniwo w łańcuchu interakcji. Człowiek taki osadzony jest w przestrzeni dialogu i porusza się po terytorium spojonym zasadą bycia „obok siebie". Wreszcie trzeci ze wskazanych wzorców – model człowieka zatroskanego o sens – wiąże się z regionem w sposób świadomościowy, ujmując go jako obszar aksjologicznej nadrzędności. Te trzy modele tworzą razem sylwetkę homo regionalis – człowieka, w którym nieprzypadkowo odbijają się ślady wszystkich trzech wymiarów kultury.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bauman, Zygmunt. *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie.* Translated by Jacek Konieczny. Kraków: Znak, 2007.

———. *Śmierć i nieśmiertelność: O wielości strategii życia*. Translated by Norbert Leśniewski. Warszawa: PWN, 1998.

Bińczyk, Ewa. "Dyskursy antropocenu a marazm środowiskowy początku XX wieku." *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej*, no. 112 (2017): 47–59.

Bourdieu, Pierre. "Dystynkcja: klasy i klasyfikacje." Translated by Piotr Biłos. In *Współczesne teorie socjologiczne*. Vol. 2. Edited by Anna Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, and Marek Ziółkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2006.

———. *Language and Symbolic Power*. Edited by John B. Thompson. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge: Polity Press, 1991.

Bourdieu, Pierre, and Loïc J. D. Wacquant. "Logika pól." Translated by Anna Sawisz. In *Współczesne teorie socjologiczne*. Vol. 2. Edited by Anna Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, and Marek Ziółkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2006.

Brzezińska-Wójcik, Teresa, and Andrzej Świeca. "Region – aspekty teoretyczne i wymiar praktyczny." In *Od regionu geograficznego do regionu turystycznego: Lubelszczyzna – implikacje historyczne, teoretyczne, naukowo badawcze, edukacyjne*. Edited by Teresa Brzezińska-Wójcik, Ewa Skowronek, and Andrzej Świeca. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2016.

Buczyńska-Garewicz, Hanna. "Język przestrzeni u Heideggera: Cz. 1." *Teksty drugie*, no. 4 (2005): 9–28.

Carol, Hans. "Zur Diskussion um Landschaft und Geographie." *Geographia Helvetica* 11, no. 1 (1956): 11–133.

Cassirer, Ernst. "Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych." In Cassirer, *Symbol i język*. Translated by Bogusław Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji, 2004.

Chojnicki, Zbyszko, and Teresa Czyż. "Region-Regionalizacja-Regionalizm." *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 64, no. 2 (1992): 1–17.

Comte, August. *Metoda pozytywna w szesnastu wykładach*. Translated by Wanda Wojciechowska. Warszawa: PWN, 1961.

Degórski, Marek, Katarzyna Ostaszewska, Andrzej Richling, and Jerzy Solon. "Współczesne kierunki badań krajobrazowych w kontekście wdrażania Europejskiej Konwencji Krajobrazowej." *Przegląd Geograficzny* 3, no. 86 (2014): 295–316.

Dziewoński, Kazimierz. "Economic Region in Economic Geography and Long-Range Planning." In *Problems of Economic Region: Papers of the Conference on Economic Regionalization in Kazimierz (Poland), May 29-June 1, 1959*. Edited by Kazimierz Dziewoński. Warszawa: PWN, 1961.

———. "Niektóre problemy badania regionów gospodarczych w Polsce." *Przegląd Geograficzny* 29, no. 4 (1957): 719–39.

Elias, Norbert. *Czym jest socjologia?* Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2010.

Fryckowski, Edmund. "Ojczyzny małe i wielkie." *Zeszyty Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Bydgoszczy: Studia z Nauk Społecznych*, no. 13 (1998): 105–27.

Gajowniczek, Zygmunt. "Charakterystyczne krajobrazy kulturowe 'małych ojczyzn' w świadomości ich mieszkańców: Historia zapisana w krajobrazie." *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, no. 25 (2014): 31–45.

Gandhi, Mohandas K. *Hind Swaraj, or Indian Home Rule*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, n. d. https://www.mkgandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf.

Gilbert, Edmund W. "Geography and Regionalism." In *Geography in the Twentieth Century*. Edited by Thomas Griffith Taylor. London: Methuen, 1951.

Goetel, Walery. *Zagadnienia regionalizmu górskiego w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Ziem Górskich, 1936.

Habermas, Jürgen. *Teoria działania komunikacyjnego*. Vol. 1. *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*. Translated by Andrzej M. Kaniowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.

Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.

Herbertson, Andrew J. "The Major Natural Regions: An Essay in Systematic Geography." *The Geographical Journal* 25, no. 3 (1905): 300–10. https://www.people.iup.edu/rhoch/ClassPages/Thought%20and%20Philosophy/Readings/Week2/Herbertson.pdf.

Kłoskowska, Antonina. *Socjologia kultury*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

Kulesza, Mariusz. "Rozważania na temat regionu geograficzno-historycznego." *Studia z Geografii Politycznej i Historycznej* 3 (2014): 27–48.
Kroeber, Alfred L. *Istota kultury*. Translated by Piotr Sztompka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
Kwilecki, Andrzej. "Region i badania regionalne w perspektywie socjologii." *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* 54, no. 2 (1999): 37–48.
Landes, David. *Bogactwo i nędza narodów: Dlaczego jedni są tak bogaci, a inni tak ubodzy*. Translated by Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2018.
Lewis, Clive S. *Cztery miłości*. Translated by Maria Wańkowiczowa. Warszawa: Palabra and Pax, 1993.
Luhmann, Niklas. *Systemy społeczne: Zarys ogólnej teorii*. Translated by Michał Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2012.
MacIver, Robert. *Social Causation*. Boston: Ginn and Company, 1942.
Matera, Rafał. "Związki ekonomii i etyki w poglądach Mohandasa Gandhiego." *Annales: Etyka w Życiu Gospodarczym*, no. 16 (2013): 307–18.
Paasi, Assi. "Europe as a Social Process and Discourse: Considerations of Place, Boundaries and Identity." *European Urban and Regional Studies* 8, no. 1 (2001): 7–28.
Parsons, Talcott. *The Systems of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1971.
Pawłowski, Stanisław. *Geografia jako nauka i przedmiot nauczania*. Lwów and Warszawa: Książnica–Atlas, 1938.
Poniedziałek, Jacek. "Wybrane koncepcje regionu w socjologii polskiej." *Sprawy Narodowościowe: Seria Nowa*, no. 46 (2015): 85–106.
Rybicki Paweł. "Problematyka środowiska miejskiego." *Przegląd Socjologiczny* 14, no. 1 (1960): 7–40.
Rykiel, Zbigniew. *Teorie regionu społecznego.* In *Socjologia regionu i społeczności lokalnych: Antologia*. Edited by Marek Szczepański, Anna Śliz, Robert Geisler, and Borys Cymbrowski. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2011.
Rysiewicz, Zygmunt, ed. *Słownik wyrazów obcych*. Warszawa: PWN, 1968.
Schumacher, Ernst F. *Małe jest piękne: Ekonomia z założeniem, że człowiek się liczy*. Translated by Ewa Szymańska Wierzyńska and Jerzy Strzelecki. Warszawa: Aletheia, 2013.
Simonides, Dorota. "Więź regionalna a 'mała ojczyzna.'" *Studia Etnologiczne i Antropologiczne* 2 (1999): 65–75
Smyrski, Łukasz. *Między władzą spojrzenia a praktyką: Antropologia krajobrazu*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2018.
Spencer, Herbert. *On Social Evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.
Szacki, Jerzy. *Historia myśli socjologicznej.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
Szarejko, Daria. "Mała Ojczyna: Kategoria lokalnej tożsamości." *Prace Komisji Krajobrazu Kulturowego*, no. 35 (2017): 91–100.

Szczepański, Marek. *Modernizacja, rozwój zależny, rozwój endogenny: Socjologiczne studium teorii rozwoju społecznego*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1989.
Szczurowska, Joanna. *Ja patriota: Psychologia patriotyzmu*. Warszawa: Difin, 2016.
Tatarkiewicz, Władysław. *Historia filozofii*. Vol. 3. Warszawa: PWN, 1959.
Thrift, Nigel. "On the Determination of Social Action in Space and Time: Environment and Planning." *Society and Space* 1, no. 1 (1983): 23–57.
Tischner, Józef. *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak, 1999.
Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origin of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
Weber, Alfred. *Ideen und Staats und Kultursoziologie*. Karlsruhe: Braun, 1917.
Whittlesey, Derwent. "The Regional Concept and the Regional Method." In *American Geography: Inventory and Prospect*. Edited by James E. Preston and Jones F. Clarence. Syracuse: Syracuse University Press, 1954.
Znaniecki, Florian. *Nauki o kulturze: Narodziny i rozwój*. Translated by Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
Zdun, Magdalena. *(Super)Nowe Atlantydy: Regionalna dywersyfikacja kultur rozwoju gospodarczego*. Kraków: Nomos, 2018.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena ZDUN – Homo regionalis. Region jako miejsce życia i aktywności człowieka

DOI 10.12887/34-2021-4-136-16

Artykuł ma celu identyfikację trzech podstawowych modeli homo regionalis – człowieka żyjącego w regionie. Modele te wyprowadzone zostały z koncepcji regionu formułowanych na gruncie geografii i teorii socjologicznej. Trzy wskazane ujęcia regionu: materialistyczne, interakcyjne i systemowe, powiązane są ze wskazanymi przez Antoninę Kłoskowską rodzajami kultury: kulturą bytu, kulturą socjetalną i kulturą symboliczną. Z nimi też należy łączyć modele człowieka, rozumiane przede wszystkim jako typy osobowości regionalnej. Pierwszy z nich, model człowieka zatroskanego o byt, wykazuje związek z terytorium fizycznym i materialnym obszarem zabezpieczenia. Zapleczem interpretacyjnym dla tego wzorca jest Heideggerowska wizja świata rzeczy „poręcznych". Model drugi, związany z interakcyjnym spojrzeniem na region, przedstawia człowieka zatroskanego o więź regionalną. Dyskutowany jest on w kontekście strukturalizmu funkcjonalnego, ujmującego region jako pole relacji, w którym jednostka stanowi ogniwo łańcucha powiązań. Wreszcie model trzeci – wieńczący analizę – to model człowieka zatroskanego o sens. Wzorzec ten łączy się z systemowym ujęciem regionu, definiującym terytorialną całość poprzez strukturę sensu. Mieszkaniec tak rozumianego regionu to obywatel „małej ojczyny".

Słowa kluczowe: region, homo regionalis, kultura, modele człowieka regionalnego

Publikacja została sfinansowana z subwencji przyznanej Uniwersytetowi Ekonomicznemu w Krakowie.

Kontakt: Katedra Geografii Społeczno-Ekonomicznej, Instytut Studiów Miejskich i Gospodarki Przestrzennej, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Rakowicka 27, 31-510 Kraków
E-mail: zdunm@uek.krakow.pl
Tel. 12 2937679
www.uek.krakow.pl

Magdalena ZDUN, *Homo regionalis*: Regions as Places where Human Beings Live and Act

DOI 10.12887/34-2021-4-136-16

The article aims to discuss three fundamental models of *homo regionalis*, i.e., of a human being who lives his or her life in a particular region. The models draw on the concepts of a region advanced in geography and social science. The three identified concepts of a region: materialistic, interactionist, and systemic, are related, respectively, to three kinds of culture, as described by Antonina Kłoskowska, namely, material culture, societal culture, and symbolic culture. It is also to these categories that one must refer the models of *homo regionalis*, conceived, above all, as types of regional personality. The first model, that of human beings concerned about their welfare, relates to a physical territory and material security. The backdrop for the interpretation of the model in question is the Heideggerian idea of the world made up of things that are "ready-to-hand." The second model, related to the interactionist perspective, describes human beings as taking care for regional bonds. The model is discussed in the context of functional structuralism, where a region is described as a field of relationships, while an individual constitutes a link in the social chain. In the third model, which completes the analysis, human beings are construed as caring for meaning. That model is related to the systemic perspective which defines the cohesion of a territory in terms of the structures of meaning. An inhabitant of a region in the latter sense is a citizen of a 'little homeland.'

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: region, *homo regionalis*, culture, models of *homo regionalis*

The publication of the article was financed from a subsidy granted to the Cracow University of Economics.
Contact: Katedra Geografii Społeczno-Ekonomicznej, Instytut Studiów Miejskich i Gospodarki Przestrzennej, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicz-

nej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Rakowicka 27, 31-510 Cracow, Poland
E-mail: zdunm@uek.krakow.pl
Phone: +48 12 2937679
www.uek.krakow.pl

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 346-365
DOI 10.12887/34-2021-4-136-17

Małgorzata RUTKOWSKA

ZAGUBIENI NA „DZIKIM WSCHODZIE"
Polska lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku we wspomnieniach Michaela Morana i Toma Galvina

Podstawowym wyznacznikiem gatunkowym anglojęzycznej narracji podróżniczej pozostaje uchwycona w niej dwoistość podróżowania, rozumianego nie tylko jako fizyczne przemieszczanie się w przestrzeni i spotkanie z odmienną kulturą, lecz także nie mniej istotna podróż wewnętrzna, intelektualna czy duchowa, która – przynajmniej w założeniu – ma odmienić życie samego podróżnika.

W przeciwieństwie do Francji, Włoch czy Niemiec, Polska i inne kraje Europy Wschodniej nigdy nie były szczególnie popularnym celem podróży dla anglojęzycznych turystów. W wieku dziewiętnastym i na początku dwudziestego docierali do Polski jedynie nieliczni podróżnicy z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, odwiedzający nasz kraj niejako przy okazji, zazwyczaj w czasie dłuższej podróży po Rosji czy krajach skandynawskich[1]. Pośród opisów podróży, które po sobie pozostawili, jednym z najbardziej znaczących okazało się dzieło Williama Coxe'a *Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark*[2] [„Podróże po Polsce, Rosji, Szwecji i Danii"]. Opublikowana po raz pierwszy w roku 1784 książka Coxe'a doczekała się aż ośmiu wydań do roku 1803, stając się istotnym zachodnim źródłem informacji na temat Polski i jej mieszkańców w dziewiętnastym wieku. Angielski dżentelmen przedstawił Polskę jako kraj zacofany i wyjątkowo słabo rozwinięty gospodarczo, zwłaszcza w porównaniu z innymi państwami europejskimi. Zauważył, że chłopi żyją tu w skrajnej nędzy, drogi są źle utrzymane, powozy niewygodne, a gospody brudne[3].

Generalnie wiedza o Polakach i Polsce w Anglii w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku była ograniczona i zazwyczaj oparta na błędnych interpretacjach, często mających źródło we wrogiej propagandzie rosyjskiej lub pruskiej[4]. W świetle tych stereotypów polski klimat był niezdrowy, zimny

[1] Zob. M. R u t k o w s k a, *Strangely Unknown in England: Poland in Nineteenth- and Early Twentieth-century British Travel Accounts*, w: *John Bull and the Continent*, red. J. Lipski, W. Jasiakiewicz, Peter Lang, Frankfurt am Main 2015, s. 27-40.

[2] Zob. W. C o x e, *Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark*, t. 1-2, T. Cadell and W. Davies, London 1802.

[3] Por. tamże, t. 1, s. 154, 155, 242.

[4] Por. W. J a s i a k i e w i c z, *„Woefullest of Nations" or „European America"? British Travel Accounts of Poland 1863*, Wydawnictwo UKW, Bydgoszcz 2010, s. 62-66.

i wilgotny, krajobraz monotonny, a lasy pełne wilków i niedźwiedzi. W tej krainie wielkich społecznych kontrastów wspaniałe magnackie siedziby sąsiadowały z nędznymi i brudnymi chłopskimi chatami, a zaniedbane żydowskie miasteczka z obfitującymi w pamiątki przeszłości królewskimi miastami, jak Warszawa i Kraków. Losy Polski często przedstawiano jako negatywny przykład królestwa, które upadło przede wszystkim z powodu wewnętrznej słabości i politycznej głupoty. Kiedy Polacy próbowali zrzucić z siebie obce jarzmo, angielska opinia publiczna zazwyczaj sympatyzowała z ich wysiłkami, jakiejkolwiek interwencji dyplomatycznej lub wojskowej nie brano jednak pod uwagę, ponieważ Wielka Brytania traktowała Rosję jak ważnego sojusznika politycznego[5].

Przyczyn wykluczenia Polski z marszruty tradycyjnej Grand Tour – edukacyjnej podróży po krajach Europy Zachodniej, a niekiedy także Orientu, odbywanej zwyczajowo przez młodych angielskich dżentelmenów w osiemnastym i dziewiętnastym wieku – tylko częściowo należy upatrywać w sytuacji geopolitycznej naszego kraju czy braku zabytków, które mogłyby dorównać starożytnościom z krajów śródziemnomorskich. Wydaje się, że czynnikiem decydującym było przekonanie, iż na „dzikim” wschodzie Europy nie ma niczego interesującego dla wyrafinowanego podróżnika. Idea zachodniej cywilizacji, rozwijana przez wpływowe elity Paryża i Londynu w dobie Oświecenia, a następnie utrwalona w zachodniej myśli politycznej, historiografii i geografii, potrzebowała punktu odniesienia. Stały się nim kraje Europy Wschodniej, które w wieku osiemnastym usytuowano na skali rozwoju społeczeństw gdzieś pomiędzy postępową, oświeconą Europą a zacofaną, barbarzyńską Azją. Jak stwierdza Larry Wolff, pojęcie Europy Wschodniej opierało się nie na geografii fizycznej, lecz mentalnej i zostało „wynalezione” w osiemnastym wieku jako dopełnienie i kontrapunkt wobec Europy Zachodniej[6]. Argumentów dla tego nowego podziału Europy, który zastąpił funkcjonujący w wyobraźni renesansowych myślicieli podział na Północ i Południe, dostarczały miedzy innymi relacje dyplomatów i podróżników oraz traktaty filozoficzne podkreślające kulturową odmienność krajów Europy Wschodniej. „Począwszy od osiemnastego wieku idea ta zyskała wielką popularność, a po II wojnie światowej doskonale wpisała się w retorykę i realia zimnej wojny, ale przetrwała również upadek komunizmu, nie tracąc swojego miejsca w kulturze i na mentalnych mapach”[7].

---

[5] Por. t e n ż e, *Brytyjska opinia publiczna wobec Powstania Listopadowego w okresie 1830--1834,* Wydawnictwo UMK, Toruń 1997, s. 117-119; t e n ż e, *„Woefullest of Nations” or „European America”?*, s. 80.

[6] Por. L. W o l f f, *Wynalezienie Europy Wschodniej. Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*, tłum. T. Bieroń, Międzynarodowe Centrum Kultury, Kraków 2020, s. 27.

[7] Tamże, s. 29.

Warto zaznaczyć, że chociaż w relacjach angielskich podróżników z pierwszych dekad dwudziestego wieku, takich jak Frances Delanoy Little, Rothay Reynolds i Bernard Newman[8], odnajdujemy echa negatywnych stereotypów związanych z Europą Wschodnią i jej cywilizacyjnym zacofaniem, szczególnie w opisach polskiej prowincji i niższych warstw społecznych, generalnie przedstawiali oni Polskę w pozytywnym świetle, podkreślając jej przynależność do zachodniego kręgu kulturowego[9]. Jako cel podróży Polska była praktycznie nieobecna w powojennym podróżopisarstwie brytyjskim i amerykańskim do lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku z oczywistych powodów, natomiast w nielicznym zbiorze pozycji z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przeważają wspomnienia napisane przez nauczycieli języka angielskiego zatrudnionych w polskich szkołach: Thomasa Swicka *Unquiet Days: At Home in Poland*, Davida J. Jacksona *Classrooms and Barrooms: An American in Poland* oraz nauczycieli akademickich: Michaela E. Starzaka *Totally Im-mersed: The Polish Experience* i Davida R. Pichaske'a *Poland in Transition: 1989-1991*[10]. Książki te cechuje z jednej strony autentyczne zainteresowanie autorów kulturą i historią Polski, a z drugiej lekki, żartobliwy styl, stosowany szczególnie chętnie do opisów rozlicznych perypetii i trudności, których doświadczają osoby funkcjonujące na styku odmiennych kultur. Ukształtowani przez zachodnie wartości i warunki pracy, autorzy tekstów z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych często doświadczają w Polsce szoku kulturowego. Za reprezentatywne dla tego nurtu można uznać także dwie książki, które analizuję w niniejszym artykule: *Kraj z księżyca. Podróże do serca Polski* [*A Country in the Moon: Travels to the Heart of Poland*] Michaela Morana[11] z roku 2010 i *There is an Egg in My Soup... and Other Adventures of an Irishman in Poland* [„W mojej zupie jest jajko... i inne przygody Irlandczyka w Polsce"] Toma Galvina[12] z roku 2007.

[8] Zob. F.D. L i t t l e, *Sketches of Poland: With an Historical Postscript*, Andrew Melrose, London 1914; R. R e y n o l d s, *My Slav Friends*, Mills & Boon, London 1916; B. N e w m a n, *Pedalling Poland*, Herbert Jenkins, London 1935. Reportaż z rowerowej wyprawy Bernarda Newmana ukazał się ostatnio w przekładzie na język polski (zob. t e n ż e, *Rowerem przez II RP*, tłum. E. Kochanowska, Znak Horyzont, Kraków 2021).

[9] Por. R u t k o w s k a, dz. cyt., s. 38.

[10] Zob. T. S w i c k, *Unquiet Days: At Home in Poland*, Ticknor & Fields, Boston 1991; D.J. J a c k s o n, *Classrooms and Barrooms: An American in Poland*, Hamilton Books, Lanham 2009; M.E. S t a r z a k, *Totally Immersed: The Polish Experience*, MEJS Press, Vestal, New York, 2011; D.R. P i c h a s k e, *Poland in Transition: 1989-1991,* Ellis Press, Granite Falls 1994.

[11] Zob. M. M o r a n, *Kraj z księżyca. Podróże do serca Polski*, tłum. J. Ochab, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.

[12] Zob. T. G a l v i n, *There's an Egg in my Soup... and Other Adventures of an Irishman in Poland*, The O'Brien Press, Dublin 2007.

SZOK KULTUROWY W NARRACJI PODRÓŻNICZEJ

Zarówno *Kraj z księżyca* Morana, jak i *There is an Egg in My Soup* Gavina zostały zaklasyfikowane przez wydawców jako książki podróżnicze, mimo że nie są klasycznymi reportażami z podróży, ale raczej wspomnieniami obejmującymi kilkuletni okres życia i pracy autorów w Polsce[13]. Warto podkreślić, że kategoria literatury podróżniczej (ang. travel writing) jest w tradycji anglosaskiej niezwykle pojemna. Wpisana w tę tradycję hybrydyczność gatunkowa, różnorodność stylistyczna i szeroki zakres tematyczny książek podróżniczych jeszcze bardziej utrudniają precyzyjną definicję gatunku. Współczesne narracje podróżnicze, jak wskazują Patrick Holland i Graham Huggan, mogą obejmować zarówno pikarejskie książki przygodowe, jak i rozważania filozoficzne, komentarze polityczne, przypowieści ekologiczne czy uduchowione wędrówki. „Teksty te często z wielką erudycją czerpią z historii, geografii, antropologii i nauk społecznych, nie zachowując jednak przy tym rygorów pracy naukowej. Ich autorzy z dużą pewnością siebie wykorzystują otwartą furtkę, jaką pozostawia im formuła gatunkowa i mieszają fakty z fikcją, a anegdotę z analizą”[14]. W obliczu tej różnorodności podstawowym wyznacznikiem gatunkowym anglojęzycznej narracji podróżniczej pozostaje uchwycona w niej dwoistość podróżowania, rozumianego nie tylko jako fizyczne przemieszczanie się w przestrzeni i spotkanie z odmienną kulturą, lecz także nie mniej istotna podróż wewnętrzna, intelektualna czy duchowa, która – przynajmniej w założeniu – ma odmienić życie samego podróżnika. Z tak pojmowanym doświadczeniem podróżowania mamy do czynienia zarówno we wspomnieniach Morana, jak i Galvina, dlatego uzasadnione wydaje się odczytywanie ich książek w świetle konwencji gatunkowych podróżopisarstwa. Jednocześnie jako ekspatrianci pracujący i mieszkający przez kilka lat za granicą mają oni okazję stanąć wobec wielu wyzwań, które obce są przybyszom spędzającym w dalekim kraju jedynie kilka tygodni czy miesięcy.

W klasycznym reportażu podróżniczym doświadczenie odmienności kulturowej jest zazwyczaj najbardziej pożądanym i fascynującym aspektem przebywania w obcym kraju, ale podróżnik zachowuje bezpieczną pozycję obserwatora i komentatora. Długotrwały pobyt natomiast zmusza do opuszczenia własnej strefy komfortu. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie, jak

[13] Książka Morana, wydana przez prestiżowe brytyjskie wydawnictwo Granta (zob. M. M o r a n, *A Country in the Moon: Travels to the Heart of Poland*, Granta, London 2008) specjalizujące się w literaturze podróżniczej, została określona jako „travel” (podróż), natomiast na tylnej okładce wspomnień Galvina widnieje kategoria „travel/humor” (podróż/humoreska).

[14] P. H o l l a n d, G. H u g g a n, *Tourists with Typewriters: Critical Reflections on Contemporary Travel Writing*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2000, s. 8n. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów dzieł obcojęzycznych – M.R.

na przedstawienie Polski w analizowanych książkach wpływa dwoistość ról przyjmowanych w tekście przez opisujących ją autorów-narratorów. Z jednej strony utożsamiają się oni z podróżnikami-odkrywcami pragnącymi poznać i przybliżyć swoim czytelnikom nieznany kraj na rubieżach Europy, z drugiej zaś występują w roli ekspatriantów, którzy zagubieni na „Dzikim Wschodzie" doświadczają niepewności, frustracji i bezradności, żyjąc z dala od domu i ojczyzny.

Szok kulturowy to zjawisko, które często dotyka osoby zmuszone do opuszczenia własnego kraju i długotrwałego funkcjonowania w kulturze odmiennej od ich własnej: imigrantów, ekspatriantów, zagranicznych studentów czy pracowników kontraktowych. Jego intensywność zależy od wielu czynników, między innymi od typu osobowości, przygotowania do życia i pracy w innym kraju, a także od stopnia odrębności obu kultur – rodzimej i goszczącej[15]. Zetknięcie z odmiennymi wartościami, sposobami myślenia, postępowania, reagowania, dodatkowo połączone z problemami komunikacyjnymi wynikającymi z nieznajomości języka, najczęściej wywołuje w przybyszach poczucie wyobcowania, nerwowość, frustrację i w rezultacie odrzucenie obcej kultury. Dopiero z czasem, kiedy goście nauczą się podstaw funkcjonowania w danym kraju, lepiej rozumieją język oraz zachowania gospodarzy, poziom kompetencji kulturowej przybyszów wzrasta i faza odrzucenia przechodzi w fazę akceptacji.

W ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat przedstawiono kilka definicji szoku kulturowego, różniących się od siebie między innymi liczbą faz i ich nazewnictwem. Opierając się na klasycznym modelu Oberga, Ingemar Torbiorn wyróżnił następujące fazy w procesie akulturacji ekspatriantów: (1) miesiąc miodowy, typowy dla turystów, kiedy odmienność kulturowa wydaje się przybyszowi bardziej zabawna niż denerwująca; (2) etap frustracji, niechęci, a nawet odrzucenia, kiedy początkowy entuzjazm się wyczerpuje, a ekspatrianci zaczynają koncentrować się na różnicach kulturowych i problemach w komunikacji; (3) etap stopniowej adaptacji, kiedy poznawanie reguł pozwala na lepsze funkcjonowanie zawodowe i społeczne, oraz ostatecznie (4) etap pełnego dostosowania i pełnej adaptacji[16]. Inni badacze zaproponowali zastąpienie linearnego modelu szoku kulturowego modelem dynamicznym, w którym cykle faz pozytywnych i negatywnych występują na przemian i powtarzają się co pewien czas[17].

---

[15] Por. D. S i m p s o n, *Ekspatrianci wobec szoku kulturowego i odwróconego szoku kulturowego*, „International Business and Global Economy" 33(2014), s. 555.

[16] Por. tamże, s. 561.

[17] Por. E. M a r x, *Przełamywanie szoku kulturowego. Czego potrzebujesz, aby odnieść sukces w międzynarodowym biznesie*, tłum. E. Schauz, Agencja Wydawnicza Placet, Warszawa 2000, s. 32.

ZASKOCZENIE I FRUSTRACJA

Wysłani na „Dziki Wschód” Europy w charakterze ekspertów mających wprowadzać Polaków w zawiłości języka angielskiego oraz gospodarki rynkowej, Galvin i Moran od razu zderzają się z pełną absurdów rzeczywistością. Praca i codzienne obowiązki całkowicie ich pochłaniają, komunikacja jest utrudniona – bo język polski okazuje się zbyt trudny, by go szybko opanować – a „miejscowi” zachowują się nieprzewidywalnie. Autorzy opisują wrażenia z pierwszych miesięcy pobytu jako serię wzlotów i upadków, mieszankę uczuć pozytywnych i negatywnych, drobnych sukcesów i licznych frustracji.

Na problemy, jakie napotykają podróżujący do Polski cudzoziemcy, wskazują już tytuły omawianych książek. Michael Moran, Australijczyk o irlandzkich korzeniach na stałe mieszkający w Anglii, w tytule *Kraj z księżyca* nawiązuje do określenia użytego w wygłoszonym w roku 1795 przemówieniu parlamentarnym Edmunda Burke’a dotyczącym sytuacji politycznej Polski po jej ostatnim rozbiorze. Burke zauważył, że z punktu widzenia angielskiej realpolitik Polska powinna być traktowana jako „kraj z księżyca”, tak odległy, że w zasadzie nieistniejący[18]. Sformułowanie to stanowi pewien sygnał dla czytelnika, zrozumiały także bez znajomości jego historycznego kontekstu. Pisze Moran: „Trudno było zdobyć jakiekolwiek wiarygodne informacje dotyczące życia codziennego w Polsce. Wszyscy, z którymi rozmawiałem, potwierdzali powszechnie panujące, niezbyt pochlebne opinie o tym kraju. Mało kto chciał wówczas jechać do Polski, nie mówiąc już o tym, by tam mieszkać i pracować”[19]. Dla angielskich rozmówców Morana w roku 1992 Polska nadal pozostawała „krajem z księżyca” – białą kartą, pustą przestrzenią na mapie Europy – a ich jedyne, zresztą negatywne, skojarzenia dotyczyły drugiej wojny światowej i Holocaustu. Kiedy jego zgłoszenie do pracy w Polsce zostało przyjęte, Moran był w głębi duszy „przerażony”[20].

Występując w roli odkrywcy „kraju z księżyca”, podejmujący się zbadania i wypełnienia treścią owej pustej przestrzeni Moran czuje się zobowiązany zaoferować swoim czytelnikom znacznie więcej niż tylko osobiste impresje z kilkuletniego pobytu w Polsce. Jego książka stanowi w istocie przystępne, oparte na wiarygodnych źródłach wprowadzenie do historii Polski, zwięzłe kompendium wiedzy o polskiej kulturze, najcenniejszych zabytkach oraz o życiu i twórczości Fryderyka Chopina. Autor zamieścił także krótką chronologię historii Polski, wybraną filmografię i bibliografię najważniejszych dzieł o Pol-

[18] Por. *Speeches of Right Honourable Edmund Burke*, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, London 1816, t. 4, s. 148.

[19] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 20.

[20] Tamże, s. 20.

sce w języku angielskim. Warto podkreślić, że pomyślane w ten sposób relacje z podróży stanowią rzadkość w anglojęzycznym podróżopisarstwie przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku. Pod względem formalnym *Kraj z księżyca* można uznać za kontynuację klasycznego osiemnastowiecznego brytyjskiego podejścia do podróżopisarstwa, zawierającego się w dewizie „przyjemność i nauka”[21]. Sama koncepcja książki także pośrednio wskazuje na niedostateczny poziom wiedzy o Polsce w świecie anglojęzycznym. Trudno bowiem wyobrazić sobie, by Anglik czy Australijczyk podróżujący po Francji lub Włoszech w drugiej połowie dwudziestego wieku czuł się zobowiązany tak obszernie i wyczerpująco pisać o historii i kulturze tych krajów.

Znacznie mniej ambitne zamierzenia towarzyszyły Tomowi Galvinowi, który w roku 1994 przyjechał do Polski z Irlandii, aby podjąć pracę nauczyciela języka angielskiego w Zespole Szkół Ekonomicznych w Mińsku Mazowieckim. Swoje wspomnienia z pięciu lat spędzonych na polskiej prowincji opatrzył dowcipnym tytułem „W mojej zupie jest jajko... i inne przygody Irlandczyka w Polsce”, a wydawca dodał jeszcze na okładce jednozdaniowy slogan „Pięć lat w polskiej dziczy!” Strona tytułowa książki jednoznacznie sugeruje więc opis przygód w egzotycznym kraju, gdzie bywa się zmuszonym – między innymi – do spożywania dziwacznych potraw. Jak przyznaje autor, jego wyobrażenia na temat Polski były dość osobliwym amalgamatem stereotypów niemających wiele wspólnego z rzeczywistością. „Wyobrażałem sobie drewniane domy, z kominami dymiącymi dzień i noc, przycupnięte w cieniu szarych bloków, które szpeciły krajobraz jak zepsute parasolki. Wyobrażałem sobie staruszków z zepsutymi zębami i młode dziewczyny w kwiecistych chustkach zawiązanych na blond włosach. Pola złociste latem i stalowo-błękitne zimą. Zimną wódkę, ciepłe łóżka i pieśni śpiewane w gospodach przez mężczyzn walących kuflami z piwem w długie drewniane stoły. Myślę, że uczciwie byłoby powiedzieć, że mój obraz Polski stanowił pomieszanie z poplątaniem”[22]. W tytułach obydwu książek i otwarcie wyrażanych obawach autorów pobrzmiewają zatem echa stereotypowych wyobrażeń o Polsce jako części „Dzikiego Wschodu” Europy, gdzie przybysz z Europy Zachodniej może spodziewać się niewygód, niebezpieczeństw czy niższych standardów życiowych. W przypadku Morana i Galvina obawy te nie były całkiem bezpodstawne. Zetknięcie się z realiami życia w Polsce lat dziewięćdziesiątych tuż po upadku komunizmu okazało się bowiem nie lada wyzwaniem dla cudzoziemców z Zachodu.

Warto podkreślić, że Polska zaskakuje Morana i Galvina bardziej, niżby mogli się tego spodziewać. Przyjeżdżając tutaj, nie opuścili przecież europej-

[21] Por. Ch. B a t t e n, *Pleasurable Instruction: Form and Convention in Eighteenth Century Travel Literature*, University of California Press, Berkeley 1978, s. 27n.

[22] G a l v i n, dz. cyt., s. 17.

skiego kręgu kulturowego, nie wyjechali „na drugi koniec świata”, nie zetknęli się nawet z religią odmienną od ich własnej, gdyż obaj są katolikami. Galvin pisze wprost: „Przyjeżdżając do tego kraju nie spodziewasz się szoku kulturowego o mocy tysiąca woltów. Nie jesteś w środku Afryki czy Bliskiego Wschodu. To nadal Europa, tyle, że ta jej część, na którą mogliśmy dotychczas jedynie zerkać, bo była ukryta za żelazną kurtyną”[23]. Żelazna kurtyna funkcjonuje zatem w wyobraźni młodego Irladczyka jako nie tylko metaforyczna, ale całkiem realna bariera, która oddzielała i skrywała przed oczami ludzi Zachodu znajdujące się za nią miejsca i zamieszkujących je ludzi. To, co nieznane, budzi lęk, ale także intryguje.

W pierwszych dniach swojego pobytu podróżnicy rejestrują obraz kraju zacofanego i zaniedbanego, co skłania ich do refleksji nad kulturą materialną i odmiennym poziomem cywilizacyjnym. Budynki, mieszkania, drogi, transport publiczny swym wyglądem i funkcjonalnością znacząco odbiegają od norm świata zachodniego. W mieszkaniu znajdującym się w szkolnym internacie szokuje Galvina surowa, betonowa podłoga w łazience, wisząca na drucie żarówka zamiast lampy, wypadające z ram okna, brak telewizora, radia czy pralki, a nawet wersalka zamiast zwyczajnego łóżka. Jak ze zdziwieniem odkrywa, w Mińsku nie ma supermarketu, codzienne zakupy wymagają zatem odwiedzenia kilku sklepów i targu, nie ma też – z wyjątkiem małego baru – żadnych miejsc, w których młodzi ludzie mogliby się spotykać i razem spędzać czas. Fakt, że Mińsk nie doczekał się najmniejszej wzmianki w przewodniku *Lonely Planet*, oznacza dla Galvina tylko jedno: „Nie ma powodu, aby tutaj przyjeżdżać”[24]. Młodzi Polacy, z którymi rozmawia, są zdumieni, że „bogaty człowiek z Zachodu” – jak go postrzegają – zdecydował się podjąć pracę nauczyciela w tak nieciekawym miejscu.

W kolejnych tygodniach przekonanie, że Mińsk jest istotnie kulturalną pustynią, jedynie się pogłębia. „To nawet nie do końca brzydkie miejsce, tylko po prostu czegoś mu brakuje, bo – jak wiele miasteczek w pobliżu Warszawy – wypełnia jedynie podstawową funkcję miejsca do mieszkania”[25]. Z perspektywy młodego człowieka przyzwyczajonego do irlandzkiego miasta, nawet prowincjonalnego, w którym obecność barów, restauracji, kina i supermarketów jest czymś oczywistym, Galvin opisuje Mińsk Mazowiecki przez pryzmat tego, czego mu najbardziej brakuje. I mimo że początkowo nawet podoba mu się swoiste poczucie przygody i dreszcz emocji towarzyszący zaspokajaniu podstawowych potrzeb życiowych – zakupom, praniu czy przygotowywaniu posiłków – jednocześnie zdaje sobie sprawę, że wkrótce „przetrząsanie

[23] Tamże, s. 16.
[24] Tamże, s. 26.
[25] Tamże, s. 25.

sklepów w poszukiwaniu jedzenia stanie się koszmarem”[26], że znudzi mu się widok z okna i będzie „miał dosyć nawet samego siebie”[27]. Dotkliwe poczucie osamotnienia, zmiana codziennych nawyków, problemy z komunikacją i całkowite odrzucenie polskiego jedzenia – wszystko to sprawia, że oceniając później swój pierwszy rok pobytu w Polsce, Galvin określi go jako „skrajną udrękę”[28].

Podczas gdy w książce Galvina w obrazie Polski prowincjonalnej dominuje pojęcie braku – braku potrzebnych rzeczy, ciekawych miejsc, rozrywek, ekscytujących sposobów spędzania wolnego czasu – Moran w swoim opisie odwołuje się do metafory świata „po drugiej stronie lustra”[29] zapożyczonej od Lewisa Carrolla. Symbolem tego świata, będącego zniekształconym, lustrzanym odbiciem zachodniej rzeczywistości, staje się ośrodek szkoleniowy na przedmieściach Warszawy, będący reliktem PRL-u. Budynek, sale konferencyjne, pokoje – wszystko to na pierwszy rzut oka wygląda znajomo, a jednak rządzi się odmiennymi zasadami. „Włączniki światła działały na odwrót i włączały się w pozycji, w której powinny były się wyłączać, z kurków z gorącą wodą leciała zimna i na odwrót, niektóre zamki w drzwiach zamykały się w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara, drzwi szaf same się otwierały, okna ni stąd, ni zowąd wypadały z ram, papier toaletowy rwał się na strzępy w połowie rolki [...]. Pewnego dnia uświadomiłem sobie ze zdumieniem, że tropikalne zasłony w moim pokoju zawieszone są górą do dołu. Zacząłem podejrzewać, że przeszedłem wraz z Alicją na drugą stronę lustra”[30]. Podobnie jak Alicja po drugiej stronie lustra, autor musi odkryć – najczęściej metodą prób i błędów – jakie nieoczywiste reguły rządzą tym „światem na opak”.

W miarę upływu czasu okazuje się, że odkrywanie owych reguł nie ogranicza się jedynie do poznania zasad działania kranów czy włączników w służbowym mieszkaniu. Obaj autorzy podkreślają, że pierwszą i najważniejszą frazą w języku polskim, którą musi przyswoić sobie cudzoziemiec, jest „nie ma”[31]. Zimny kaloryfer, brak prądu w gniazdku czy ciepłej wody w kranie, nieobecni na lekcjach uczniowie – wszystkie te zjawiska kwitowane są jednym uniwersalnym zwrotem: „nie ma”. Galvin pisze: „Szybko się nauczyłem, że kiedy coś tutaj poszło nie tak, nikt specjalnie nie dopytywał, co i jak. Nie działa, nie ma. Koniec. To prawda, że takie podejście ułatwiało życie, ale jednocześnie

[26] Tamże, s. 63.

[27] Tamże.

[28] Tamże, s. 254.

[29] Zob. L. C a r r o ll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. M. Słomczyński, Zielona Sowa, Warszawa 2018.

[30] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 24.

[31] Por. tamże, s. 129; G a l v i n, dz. cyt., s. 50.

było zdumiewające”[32]. Fakt, że zachowaniem ludzi, którzy od kilku dekad żyli w innym systemie politycznym, ekonomicznym i etycznym, rządzi inna logika, staje się widoczny w wielu sytuacjach.

Zarówno Galvin, pracujący z młodzieżą w prowincjonalnej szkole średniej, jak i Moran, prowadzący szkolenia menedżerskie dla dorosłych, są zaszokowani przyzwoleniem na ściąganie na egzaminach i zawyżanie ocen; ich protesty wywołują jednak jedynie oskarżenia o bezduszność i okrucieństwo. Te praktyki Moran wyjaśnia następująco: „Za rządów komunistów «naciągano» wyniki produkcji, to samo robiło się z wynikami egzaminów. Ta część dziedzictwa komunizmu jeszcze długo będzie odchodzić w przeszłość”[33]. Mając stały kontakt z kadrą kierowniczą, która uczestniczy w kursach, Moran ze zdumieniem odkrywa, że stanowiska kierownicze piastują osoby niekompetentne i słabo wykształcone, ale posiadające odpowiednie koneksje i funkcjonujące w pewnych układach. Z kolei głęboko zakorzeniona nieufność wobec ekspertów z Zachodu utrudnia przepływ informacji i efektywne planowanie szkoleń; zagraniczni szkoleniowcy – Moran kieruje zespołem złożonym z kilku osób – są nieustannie podejrzewani o szpiegostwo przemysłowe. W zderzeniu z socjalistyczną mentalnością zachodnia etyka biznesu przegrywa z kretesem, a rozgoryczeni członkowie zespołu Morana porównują się do legendarnego rzymskiego legionu zaginionego na rubieżach cywilizowanego świata lub niedobitków armii porzuconych „na wschodnim froncie”[34]. Niejasne zasady współpracy, wzajemna podejrzliwość, brak dobrej woli i przejrzystości finansowej doprowadzają ostatecznie do fiaska projektu.

Przeniesienie zachodnich wzorców nauczania i wprowadzenie nowoczesnych metod dydaktycznych okazuje się niełatwe także w przypadku szkoły średniej w Mińsku. Kiedy Galvin, zgodnie ze wskazówkami otrzymanymi podczas szkolenia metodycznego przed wyjazdem, próbuje zademonstrować uczniom znaczenie nowych słów za pomocą pantomimy, część z nich reaguje rozbawieniem, a część zakłopotaniem. „Mieli w głębokim poważaniu wygłupy małpy z zachodniego cyrku w czasie lekcji angielskiego”[35]. Pisząc o własnych doświadczeniach, ale także o odczuciach innych młodych nauczycieli z Irlandii rzuconych w charakterze „siłaczek” na odległe placówki na wschodzie Polski, Galvin zastanawia się nad rezultatami przedsięwzięcia: „Czy nasz projekt cokolwiek zmienił? Prawdę mówiąc, nie wiem [...]. Niektórzy uczniowie byli mi wdzięczni, ale efektów projektu jako całości nie mierzy się wdzięcznością. Byłem jedynie pewien, że ten kraj jest jeszcze daleko od rozwiązania swoich

[32] G a l v i n, dz. cyt., s. 50.
[33] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 89.
[34] Tamże, s. 133.
[35] G a l v i n, dz. cyt., s. 49.

problemów i że po drodze, nieuchronnie, pojawią się kolejne”[36]. Obaj zachodni eksperci „zagubieni na Wschodzie” mają zatem poważne wątpliwości co do sensu swoich działań zawodowych i możliwości kształtowania postaw Polaków zgodnie z zachodnimi wartościami.

Bolesnym doświadczeniem, również osobistym, okazuje się także zderzenie z polską biurokracją. Galvin wspomina, jak ogromną wagę przywiązywano w Polsce do dokumentów, jak ostrzegano go, aby nie zgubił legitymacji służbowej i książeczki zdrowia. „Przykrości, jakich doznałem z powodu zgubienia książeczki zdrowia – a zdarzyło mi się to kilka razy – były o wiele gorsze niż jakakolwiek choroba”[37]. Z kolei Moran w rozdziale zatytułowanym „Jak kupić i zarejestrować polski samochód” opisuje szczegółowo i z humorem proces zakupu, rejestracji i ubezpieczenia pojazdu służbowego przez obcokrajowca. Wymagało to pomocy dwojga zaprzyjaźnionych Polaków, odwiedzenia trzech urzędów, zebrania kilkunastu pieczątek i zajęło osiem godzin[38].

Kolejnym przejawem odmienności kulturowej, z którym muszą się zmierzyć ekspatrianci, jest specyfika polskiego jedzenia. Jak zauważa Anna Wieczorkiewicz, dla osoby goszczącej w obcym kraju „punktem odniesienia pozostaje siatka smakowa uformowana ze smaków typowych dla kultury podróżnika”[39]. W związku z tym w narracjach podróżniczych dość często obecny jest „motyw wstrętnych potraw”[40], których zjedzenie stanowi prawdziwe wyzwanie, oznacza bowiem przekroczenie symbolicznych granic między tym, co jest jadalne według norm rodzimej kultury podróżnika, a tym, co pozostaje niejadalne czy nawet nieczyste.

Wczuwając się w rolę angielskiego dżentelmena, który zachowuje spokój w każdej sytuacji, Moran ogranicza się jedynie do opisów dziwacznych potraw, pozostawiając je bez komentarza. Wspomina na przykład obiad składający się z „zimnego spaghetti z sosem truskawkowym z puszki oraz bardzo dużej wódki”[41]. Znacznie mniej powściągliwie reaguje na posiłki w szkolnej stołówce Galvin, zaszokowany niespodziewanymi połączeniami smaków, egzotycznymi składnikami potraw czy też ich niezwykłym wyglądem. Tytułowe „jajko w zupie” kojarzy mu się z obserwującym go bacznie okiem, a zasmażane buraczki, opisane jako „niepokojąca kupka bordowej mazi”[42],

[36] Tamże, s. 254.
[37] Tamże, s. 107.
[38] Por. M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 87.
[39] A. W i e c z o r k i e w i c z, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008, s. 303.
[40] Tamże, s. 304.
[41] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 97.
[42] G a l v i n, dz. cyt., s. 59.

z zakrwawionym „łożyskiem po porodzie”[43]. Naturalnie, to ostatnie skojarzenie klasyfikuje buraczki jako potrawę „nieczystą” i niejadalną. Gołąbki, chociaż dość smaczne, wyglądają zdaniem Gawina jak ogromne „wstrętne larwy”[44], a flaki jak zwoje tasiemca[45]. Ujawniona w przytoczonych porównaniach bardzo silna reakcja wstrętu wobec nieznanych potraw i obrzydzenie związane z możliwością wprowadzenia ich do własnego organizmu to odruch, nad którym trudno zapanować. Z punktu widzenia antropologii zjawisko odrzucenia obcych pokarmów powiązane jest silnie z samoidentyfikacją. Jak zauważa Julia Kristeva, odrzucamy je „nie przez wzgląd na czystość czy zdrowie, lecz dla zachowania poczucia tożsamości, systemu i porządku, w imię poszanowania granic, pozycji, zasad zagrożonych przez to, co pomiędzy, wieloznaczne i niejednorodne”[46]. W przypadku Galvina lęk przez obcym pożywieniem, budzącym w nim wstręt, jest na tyle silny, że woli pozostawać głodny, niż zmusić się do jedzenia obiadów w stołówce. Dla polskiego czytelnika, przyzwyczajonego do zachwytów nad naszymi potrawami i staropolską gościnnością, jest to z pewnością stwierdzenie szokujące.

ADAPTACJA I PRZEWARTOŚCIOWANIE

Zgodnie ze wspomnianym wyżej modelem szoku kulturowego po fazie zagubienia, frustracji i odrzucenia odmiennej kultury następuje faza adaptacji, kiedy to lepsze rozumienie języka, wartości, norm zachowania w różnych sytuacjach pozwalają cudzoziemcowi na lepsze radzenie sobie z wyzwaniami życia codziennego. Po dwóch latach pobytu w Polsce zakupy, podróże, spotkania służbowe czy towarzyskie, a nawet rytuały randkowe nie sprawiają już autorom omawianych książek większych problemów. Z kolei lepsza znajomość języka, historii i polskiej mentalności niejednokrotnie skłania ich do refleksji, porównań i często zaskakujących wniosków. Galvin ze zdumieniem odkrywa, że minimalizm, do jakiego zmusza go życie w Mińsku, ma także dobre strony. „Przyjeżdżając tutaj, nie oczekiwałem zbyt wiele i niewiele dostałem [...]. To zdumiewające, jak brak luksusów sprawia, że cieszą cię najprostsze przyjemności. Po dwóch latach nadal nie miałem telewizora, ale odkryłem, że wieża stereo, przyzwoita kolekcja CD, trochę książek i kilka piw w lodówce wystarczą człowiekowi do szczęścia”[47]. Dotkliwe poczucie braku niezbędnych

[43] Tamże.

[44] Tamże.

[45] Por. tamże.

[46] Cyt. za: W i e c z o r k i e w i c z, dz. cyt., s. 304. Por. J. K r i s t e v a, *Pouvoirs de l’horreur: essai sur l’abjection*, Seuil, Paris 1980, s. 3.

[47] G a l v i n, dz. cyt., s. 161.

sprzętów lub rozrywek, które miało tak negatywny wpływ na doświadczenia Galvina w początkowym okresie pobytu w Polsce, ustępuje zatem miejsca przekonaniu, że można funkcjonować bez wielu rzeczy, do korzystania z których się przywykło, lecz mimo to odczuwać zadowolenie z życia. Nie bez znaczenia jest konstatacja nauczyciela z Irlandii: „Mieli [Polacy – M.R.] mniej niż ja i jeśli oni dawali sobie radę, to ja też mogłem”[48]. Dopiero po dwóch latach pobytu w Polsce Galvin zaczął poważniej interesować się jej historią, literaturą i kulturą. Nowo nabyta wiedza i znajomość tragicznych polskich losów, szczególnie w okresie drugiej wojny światowej i w czasach komunizmu, sprawiała, że poczuł on większą sympatię dla Polaków, których opisuje jako „milczących”, „twardych” i „odpornych”[49]. Najnowsza historia Polski stała się dla młodego Irlandczyka „czymś na kształt obsesji”[50]. Czuł – jak pisze – że poszerzenie wiedzy w tym zakresie jest jego obowiązkiem.

W podobnym duchu pisał o swoim zainteresowaniu historią Polski Michael Moran, którego szczególnie interesowały ślady jej minionej świetności. „Znaki, wskazówki, ruiny i rekonstrukcje pobudzają moją wyobraźnię w zupełnie inny sposób niż nienagannie utrzymane muzea i naukowo odtworzone zabytki Zachodu. Historia Polski zapisana jest w tym, czego już nie ma, w tajemnicach, które trzeba odczytać z fragmentów, w śladach ludzkich działań”[51]. Odnajdywanie owych fragmentów i ich poprawna interpretacja byłyby niemożliwe bez zrozumienia kontekstu historyczno-kulturowego, stąd tak wiele w książce Morana cytatów, wyjaśnień oraz odniesień do źródeł. Jak sugeruje autor, poznawanie Polski i próba zrozumienia jej dziejów to zadanie dla wytrwałych, wymagające większego zaangażowania intelektualnego niż turystyczne zwiedzanie doskonale znanych i zadbanych zabytków Zachodu.

Nie sposób też nie zauważyć, że Moran, który określa siebie mianem romantyka, wydaje się szczególnie cenić w Polakach te cechy, z którymi sam się utożsamia, czyli entuzjastyczne nastawienie do życia, wdzięk, gościnność, odwagę, patriotyzm, honor, wierność i umiłowanie wolności. Jako pasjonat motoryzacji podziwia styl jazdy niektórych polskich kierowców, zauważając, że „jeżdżą tak, jakby nadal należeli do oddziału Nadwiślańskich Lansjerów Napoleona i wymienili tylko konia na samochód, nie zmieniając przy tym szalonego i brawurowego stylu jazdy”[52]. Przygoda podczas międzynarodowego rajdu starych samochodów utwierdza go natomiast w powziętym już na początku pobytu w Polsce przekonaniu, że jeśli pojawia się problem, „Polacy

[48] Tamże, s. 161.
[49] Tamże, s. 163.
[50] Tamże.
[51] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 47.
[52] Tamże, s. 279.

są cudowni”[53]. Kiedy jego zabytkowy Rolls-Royce uległ awarii, właściciele warsztatu samochodowego w Łańcucie najpierw dorobili narzędzie do odkręcenia angielskich śrub, a następnie wyszlifowali uszkodzoną część i dopasowali uszczelkę z rosyjskiego czołgu. Naprawa trwała dwa dni, a w tym czasie pisarz wraz z towarzyszami podróży mieszkali i stołowali się w domu gospodarzy, którzy odmówili przyjęcia jakiejkolwiek zapłaty. „Mieliśmy tu okazję doświadczyć najlepszych cech Polaków – emocjonalnego ciepła i wsparcia w trudnej sytuacji, solidarności, niezwykłej gościnności okraszonej stertami jedzenia, umiejętności znajdywania rozwiązań w sytuacjach na pozór beznadziejnych, a na koniec jeszcze błogosławieństwa Kościoła katolickiego”[54]. Na zakończenie gościny gospodarz zaprosił bowiem dwóch księży, aby pobłogosławili kierowcę i jego pasażerów na dalszą drogę.

W książce Galvina wyraźniej niż we wspomnieniach Morana zarysowany jest podział na Polskę A i Polskę B. Młodego Irlandczyka zdumiewa odmienność wielkich miast, takich jak Warszawa, Wrocław czy Poznań, od prowincjonalnej Polski wschodniej, którą miał okazję lepiej poznać. Zauważa, że na wschodzie brakuje odpowiedniej infrastruktury, połączeń komunikacyjnych, a przede wszystkim zrozumienia dla korzyści płynących z rozwoju turystyki. Jednakże to właśnie ta „dawna Polska”[55], jak na własny użytek nazywa prowincję, fascynuje go w szczególny sposób.

Na Podlasiu Galvin ma również okazję doświadczyć tradycyjnej polskiej gościnności. Wizyta na Górze Grabarce, polecanej jako miejsce godne odwiedzenia przez przewodnik *Lonely Planet*, ten sam, który nie wspominał o Mińsku, okazuje się dla Galvina nieco rozczarowująca. Przyznaje, że widok świątyni i krzyży na wzgórzu to prawdziwa „uczta dla oczu”[56], przyjęta rola turysty. a nie pielgrzyma sprawia jednak, że pozostaje emocjonalnie i duchowo obojętny. Poczucie uczestnictwa w autentycznym życiu wydarzy się dopiero później, w wiejskim domu, do którego został zaproszony. Siedząc przy stole, młody Irlandczyk zauważa, jak zwyczajne, a zarazem niezwykłe jest przypadkowe spotkanie ludzi pochodzących z dwóch różnych światów. Posiłek jest prosty: „Pajdy chleba są grube, sałata świeża, jeszcze ze śladami ziemi z ogródka, szynka z tłustej, polskiej świni. Idealne. Grzeję zmarznięte ręce o gorący kubek [...] patrzę na ogień płonący pod kuchnią, słucham jak strugi deszczu spływają po drewnianych ścianach. W takich chwilach masz ochotę przestać ścigać się z życiem”[57]. Przyjęcie zaproszenia i gotowość uczestniczenia w posiłku ukazują także symbolicznie zmianę, jaka zaszła w narratorze.

[53] Tamże, s. 98.
[54] Tamże, s. 311.
[55] G a l v i n, dz. cyt., s. 147.
[56] Tamże, s. 143.
[57] Tamże, s. 144.

Nieufność wobec polskich potraw zastąpiona zostaje uznaniem dla smaku i świeżości produktów oraz szacunkiem dla pracy gospodarzy. Galvina zachwyca i cieszy sama świadomość trwania tradycyjnego trybu życia gdzieś na obrzeżach nowoczesnego świata, a doświadczenie gościnności „tak rzadkiej i osobliwej”[58] staje się jednym z najcenniejszych wspomnień z Polski.

Jak zauważają badacze procesu międzykulturowego uczenia się, poznawanie obcej kultury skłania przede wszystkim do refleksji nad własnym bagażem kulturowym i prowadzi do lepszego zrozumienia samego siebie[59]. Wspomnienia autorów analizowane w niniejszym artykule potwierdzają tę tezę. Interpretując swoje polskie doświadczenia, podkreślają oni, że mimo początkowych trudności pobyt w Polsce, poznanie jej mieszkańców i języka, zainteresowanie historią i kulturą poszerzyły ich horyzonty, zmieniły postawy życiowe oraz sposób rozumienia samych siebie. Nie bez znaczenia pozostaje także fakt, że obaj poślubili Polki, co z kolei wpłynęło na poczucie emocjonalnego związku z „przybraną ojczyzną”.

W obu książkach odnaleźć można nawiązania do sytuacji, które w sposób symboliczny potwierdzają, że Moran i Galvin w pewnym sensie czują się Polakami. W *Kraju z księżyca* jest to doświadczenie żałoby narodowej po śmierci Jana Pawła II w roku 2005. Solidaryzując się z Polakami, Moran, otrzymawszy esemesowe polecenie, o jedenastej wieczorem gasi światło i ustawia zapalony znicz na tarasie. Kiedy zauważa, że w oknach wielu mieszkań na jego osiedlu nadal jest jasno, komentuje ten fakt słowami: „Cholerni cudzoziemcy!”[60]. Z kolei Galvin opisuje swoją emocjonalną reakcję na porażkę polskich piłkarzy podczas oglądanego w barze meczu piłki nożnej między Polską a Anglią. Polscy kibice są zdumieni, że dwóch Anglików (Galvin był z przyjacielem) kibicuje polskiej drużynie, a nawet przeklina po polsku, kiedy „nasi” przegrywają[61]. Z kolei w posłowiu do swoich wspomnień Galvin pisze o napływie Polaków do Irlandii i rozważa pozytywne i negatywne konsekwencje tej masowej imigracji zarobkowej dla obu stron. Rozważania wieńczy zaskakująca konkluzja: „Osobiście podoba mi się, że jest tutaj tylu Polaków. Przypominają mi o domu”[62].

Michael Moran spędził w Polsce – z przerwami – piętnaście lat i ostatecznie zdecydował się opuścić Anglię i zamieszkać na stałe w Warszawie ze swoją żoną. Tom Galvin, który pracował w Mińsku przez pięć lat, wraz z żoną Polką powrócił do Irlandii, gdzie obecnie mieszka i pracuje jako dziennikarz. Obaj

[58] Tamże, s. 146.

[59] Por. M. C h u t n i k, *Szok kulturowy. Przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałanie*, Universitas, Kraków 2007, s. 130.

[60] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 446.

[61] Por. G a l v i n, dz. cyt., s. 203.

[62] Tamże, s. 271.

w podsumowaniach swoich książek podkreślają, że pobyt w kraju nad Wisłą był dla nich doświadczeniem istotnym dla odkrywania własnej tożsamości i drogi życiowej. Galvin dzieli się z czytelnikami następującą refleksją: „Nie zdobywałem Himalajów. Nie ratowałem życia ludzkiego w Bośni. Przyjechałem tutaj bardziej chyba z egoistycznych niż altruistycznych pobudek. Ale wyszło dobrze”[63]. Z perspektywy pięciu lat zauważa także, że – paradoksalnie – w procesie samorealizacji najważniejszy był dla niego ten pierwszy, najtrudniejszy rok: „Dojrzałem, dowiedziałem się więcej o sobie samym, o ludziach i o życiu”[64]. Wracając pamięcią do swoich wyobrażeń o nieznanym kraju na Wschodzie, Galvin ponownie przywołuje opis z pierwszego rozdziału, niczego w nim nie zmieniając: drewniane domki, szare bloki, dziewczyny w chustkach, złote pola, zimna wódka i śpiewy w gospodzie. Czy oznacza to, że Polska wyobrażona i Polska, którą poznał, niewiele się różnią? Czy może te różnice nie są na tyle istotne, by zmodyfikować, niejako urealnić opis? Czytelnik musi sam odpowiedzieć sobie na te pytania. Jedyne, co się z pewnością zmieniło, to sam autor, który w tej „obcej ziemi”[65] nie czuje się już wcale obcy i wyjeżdża stąd nie sam, lecz z ukochaną żoną.

W *Kraju z księżyca* poczucie samorealizacji autora związane jest w szczególny sposób z powrotem do młodzieńczych pasji muzycznych. Dla Morana, który w przeszłości chciał zostać pianistą, pobyt w Polsce stał się okazją do głębszego poznania życia i twórczości Fryderyka Chopina. Obcowanie z muzyką Chopina nie tylko okazuje się kluczem do zrozumienia romantycznej „polskiej duszy”, ale też sprawia, że Moran podejmuje decyzję o zakupie historycznego instrumentu i ponownie zaczyna grać na fortepianie. „Ten okres otworzył przede mną historyczne perspektywy o ogromnym bogactwie i różnorodności”[66] – stwierdza w podsumowaniu książki i przyznaje, że po zakończeniu kontraktu i powrocie do Anglii czuje się jak „honorowy Polak na wygnaniu”[67]. Podobnie jak Galvin, autor *Kraju z księżyca* zdaje sobie sprawę, że jego wizja Polski pozostaje subiektywna: „Czasami zastanawiam się, czy nie pokochałam iluzji, Polski, która nie istnieje albo nigdy nie istniała, historycznej chimery – lecz nawet jeśli tak właśnie jest, mam świadomość, że dzięki tej iluzji jestem bogatszy”[68].

Pico Iyer, autor i teoretyk reportażu podróżniczego, pisze o sensie przemierzania świata w sposób bardzo prosty: „Podróżujemy, żeby się najpierw zgubić, a następnie znaleźć. Podróżujemy, żeby otworzyć szeroko oczy i serce

[63] Tamże, s. 253.
[64] Tamże, s. 254.
[65] Tamże, s. 256.
[66] M o r a n, *Kraj z księżyca*, s. 417.
[67] Tamże.
[68] Tamże, s. 443.

i dowiedzieć się o świecie więcej niż mieści się w naszych gazetach”[69]. Polska, postrzegana początkowo przez Morana i Galvina przez pryzmat stereotypów utrwalonych w zachodniej geografii mentalnej jako kraina nieznana i „dzika”, zacofana cywilizacyjnie, istotnie okazuje się miejscem, w którym przybysze z Zachodu łatwo mogą się zgubić. Poczucie niezrozumienia, osamotnienia i zagubienia prowadzi jednak do konfrontacji oczekiwań z rzeczywistością, do przewartościowania postaw, a z czasem pozwala odnaleźć podstawowe prawdy i wartości. O ile obaj autorzy wyrażają wątpliwości co do wymiernych efektów przedsięwzięć, które przywiodły ich do kraju nad Wisłą, o tyle przyznają, że w wymiarze intelektualnym i emocjonalnym ich podróże okazały się cenne. Warto dodać, że końcowym rezultatem przezwyciężenia szoku kulturowego bywa nie tylko adaptacja, ale także integracja, czyli umiejętność harmonijnego połączenia dwóch różnych tożsamości kulturowych. Dalsze losy autorów wskazują, że umiejętność tę posiedli i w dalszym życiu zawodowym mogli z powodzeniem podjąć się niełatwej roli pośredników między dwoma kulturami[70].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Batten, Charles. *Pleasurable Instruction: Form and Convention in Eighteenth Century Travel Literature.* Berkeley: University of California Press, 1978.

[Burke, Edmund.] *Speeches of Right Honourable Edmund Burke*. Vol. 4. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1816.

Chutnik, Monika. *Szok kulturowy: Przyczyny, konsekwencje, przeciwdziałanie*. Kraków: Universitas, 2007.

Coxe, William. *Travels in Poland, Russia, Sweden, and Denmark*. Vol. 1. London: T. Cadell and W. Davies, 1802.

Galvin, Tom. *There's an Egg in my Soup... and Other Adventures of an Irishman in Poland*. Dublin: The O'Brien Press, 2007.

Holland, Patrick, and Graham Huggan. *Tourists with Typewriters: Critical Reflections on Contemporary Travel Writing*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.

Iyer, Pico. *Why We Travel*. https://picoiyerjourneys.com/2000/03/18/why-we-travel/.

Jackson, David J. *Classrooms and Barrooms: An American in Poland*. Lanham: Hamilton Books, 2009.

Jasiakiewcz, Wojciech. *Brytyjska opinia publiczna wobec Powstania Listopadowego w okresie 1830-1834*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 1997.

[69] P. I y e r, *Why We Travel*, https://picoiyerjourneys.com/2000/03/18/why-we-travel/.

[70] Po powrocie do Irlandii Tom Galvin pracował jako redaktor polskojęzycznego dodatku do gazety *The Evening Herald*, a Michael Moran, osiadłszy na stałe w Polsce, zaangażował się w popularyzowanie wśród anglojęzycznych melomanów nagrań muzyki Chopina na oryginalnych dziewiętnastowiecznych instrumentach.

———. “*Woefullest of Nations” or “European America”? British Travel Accounts of Poland 1863*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, 2010.

Little, Frances Delanoy. *Sketches of Poland: With an Historical Postscript*. London: Andrew Melrose, 1914.

Marx, Elisabeth. *Przełamywanie szoku kulturowego: Czego potrzebujesz, aby odnieść sukces w międzynarodowym biznesie.* Translated by Ewa Schauz. Warszawa: Agencja Wydawnicza Placet, 2000.

Moran, Michael. *A Country in the Moon: Travels to the Heart of Poland*. London: Granta, 2008.

———. *Kraj z księżyca: Podróże do serca Polski*. Translated by Janusz Ochab. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2010.

Newman, Bernard. *Pedalling Poland*. London: Herbert Jenkins, 1935.

———. *Rowerem przez II RP*. Translated by Ewa Kochanowska. Kraków: Znak Horyzont, 2021.

Pichaske, David R. *Poland in Transition: 1989-1991*. Granite Falls: Ellis Press, 1994.

Reynolds, Rothay. *My Slav Friends*. London: Mills & Boon, 1916.

Rutkowska, Małgorzata. “Strangely Unknown in England: Poland in Nineteenth- and Early Twentieth-Century British Travel Accounts.” In *John Bull and the Continent*. Edited by Wojciech Jasiakiewicz and Jakub Lipski. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2015.

Simpson, Dorota. “Ekspatrianci wobec szoku kulturowego i odwróconego szoku kulturowego.” *International Business and Global Economy* 33 (2014): 555–70.

Starzak, Michael E. *Totally Immersed: The Polish Experience*. Vestal, New York: MEJS Press, 2011.

Swick, Thomas. *Unquiet Days: At Home in Poland*. Boston: Ticknor & Fields, 1991.

Wieczorkiewicz, Anna. *Apetyt turysty: O doświadczaniu świata w podróży*. Kraków: Universitas, 2008.

Wolff, Larry. *Wynalezienie Europy Wschodniej: Mapa cywilizacji w dobie Oświecenia*. Translated by Tomasz Bieroń. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury, 2020.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Małgorzata RUTKOWSKA – Zagubieni na „Dzikim Wschodzie”. Polska lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku we wspomnieniach Michaela Morana i Toma Galvina

DOI 10.12887/34-2021-4-136-17

Artykuł stanowi próbę analizy sposobu przedstawienia Polski w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku we wspomnieniach Michaela Morana *Kraj z księżyca* (2010) i Toma Galvina *There Is an Egg In My Soup* (2007) w świetle konwencji gatunkowych anglojęzycznego podróżopisarstwa.

W klasycznym reportażu podróżniczym doświadczenie odmienności kulturowej jest zazwyczaj najbardziej pożądanym i fascynującym aspektem przebywania w obcym kraju, ale podróżnik zachowuje bezpieczną pozycję obserwatora i komentatora. Długotrwały pobyt zmusza jednak do opuszczenia własnej strefy komfortu i może prowadzić do szoku kulturowego, co staje się udziałem Michaela Morana, Australijczyka, wielbiciela muzyki Chopina i eksperta w zakresie gospodarki rynkowej oraz Toma Galvina, młodego nauczyciela języka angielskiego w prowincjonalnej szkole średniej. Obaj przybywają do Polski w charakterze zachodnich ekspertów mających pomóc polskiemu społeczeństwu w procesie przemian po roku 1989. Autorzy z jednej strony utożsamiają się z podróżnikami-odkrywcami pragnącymi poznać i przybliżyć swoim czytelnikom nieznany kraj na rubieżach Europy, z drugiej występują w roli ekspatriantów zagubionych na obcym terytorium. Poczucie niezrozumienia i osamotnienia prowadzi do konfrontacji oczekiwań z rzeczywistością, do autentycznego zainteresowania historią i kulturą Polski, a z czasem do przewartościowania postaw i odnalezienia najważniejszych dla samych autorów prawd i wartości.

Słowa kluczowe: Polska, Europa Wschodnia, podróż, wspomnienia, konwencje gatunkowe, szok kulturowy, Michael Moran, Tom Galvin

Kontakt: Katedra Anglistyki i Amerykanistyki, Instytut Neofilologii, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Polska
E-mail: ma.rutkowska@gmail.com
Tel. 81 5372637
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,2360,pl.html

Małgorzata RUTKOWSKA, Lost in the "Wild East": Poland of the 1990s in the Memoirs of Michael Moran and Tom Galvin

DOI 10.12887/34-2021-4-136-17

The paper attempts to analyze the representations of Poland of the 1990s included in two travel memoirs: Michael Moran's *A Country in the Moon* (2010) and Tom Galvin's *There Is an Egg In My Soup* (2007) in the light of travel writing generic conventions. In a classic British or American travelogue, the experience of otherness is usually the most welcome and fascinating aspect of visiting a foreign country, but the traveler retains a safe position of an observer and commentator. A long-term stay, on the other hand, forces one to leave one's comfort zone and may lead to a culture shock, as is the case with Michael Moran, an Australian, admirer of Chopin's music and expert in market economy, and Tom Galvin, a young teacher of English at a provincial high school. Both came to Poland as Western experts to help the Polish people in going through the process of the post-1989 transformation. In their books, the authors, on the one hand, regard themselves as explorers eager to get to know, and present

to their readers, an unknown, exotic country, while on the other hand, they become expatriates lost in the “Wild East.” Genuine interest in Polish history and culture becomes a strategy to deal with the clash between expectations and reality. Eventually, Moran and Galvin were able to overcome culture shock and discover in Poland values and attitudes they could claim as significant in their own lives.

Keywords: Poland, Eastern Europe, representations, travel memoir, generic conventions, culture shock, Michael Moran, Tom Galvin

Contact: Department of British and American Studies, Institute of Modern Languages and Literatures, Faculty of Modern Languages, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: ma.rutkowska@gmail.com
Phone: +48 81 5372637
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,2360,pl.html

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 366-393
DOI 10.12887/34-2021-4-136-18

Adela KUIK-KALINOWSKA

JAN TREPCZYK I IDEA ODRODZENIA KASZUBSZCZYZNY

Trepczyk sięga w swej poezji do dawnych, utrwalonych tradycją form języka kaszubskiego, a równocześnie zachowuje prostotę wyrazu, dzięki czemu jego utwory zyskują walory liryczne. Niemniej jednak poezja ta dobitnie wypowiada idee i postawy mające ochronić i utrwalić kaszubszczyznę, której rodowód rozpatrywał poeta w kontekście dawnej tradycji słowiańskiej. Jednocześnie jest to liryka pełna czułości i tęsknoty wyrażonej poprzez poetycką realizację mitu arkadyjskiego.

„TATCZËZNA"[1] JAKO „RODNÔ MÒWA"

Jan Trepczyk to bez wątpienia postać ważna nie tylko dla rozwoju idei regionalnej Kaszub, lecz także dla współczesnej literatury kaszubskiej powstałej „w rodnej mòwie". Od początku swej drogi artystycznej – jak czytamy w jednym z komentarzy historycznoliterackich – autor ten obrał sobie za cel tworzenie form literackich w języku kaszubskim, które miały świadczyć przed innymi nacjami i samymi Kaszubami o walorach miejscowej mowy i posłannictwie dziejowym Kaszubów-Pomorzan[2].

[1] Szerzej na temat rozumieniu terminu „tatczëzna" i jego literacko-kulturowych realizacji w tradycji kaszubskiej i pomorskiej zob. A. K u i k - K a l i n o w s k a, *Tatczëzna. Literackie przestrzenie Kaszub*, Instytut Kaszubski w Gdańsku – Akademia Pomorska w Słupsku, Gdańsk–Słupsk 2011. „Bernard Sychta, przywołując znaczenie terminu *tatczëzna*, podkreślał specyfikę tego słowa i ukazywał jego typowo kaszubskie konotacje semantyczne. W swoim *Słowniku gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, Wrocław 1972, t. V, na stronie 331 hasło *tatčëzna* badacz tłumaczy jako «okolicę, w której się ktoś urodził, strony rodzinne». Jest to widzenie ludowe, z kolei w świadomości pisarzy termin ten rozumiany był szerzej, jako ojczyzna domowa, kształtująca sferę emocjonalną, mentalną i duchową człowieka. [...] Gdyby pozostać przy tylko takiej definicji, jaką proponuje B. Sychta, moglibyśmy zauważyć bliskość znaczeniową w języku polskim z „małą ojczyzną" czy wreszcie z tak silnie w ostatnich dziesięcioleciach eksploatowanym określeniem wziętym z języka łacińskiego – *genius loci*. Jednakże *tatczëzna* – poprzez związek z kaszubską tradycją, w niej zaś ze swojskością, samowystarczalnością i przeżywaniem mitu ziemi – zdaje się terminem równoznacznym z ojczyzną (dawniej ojcowizną)" (tamże, s. 299).

[2] Por. D. K a l i n o w s k i, *Pieśń i sława. O liryce zrzeszyńców*, w: J. Trepczyk, A. Labuda, J. Rompski, S. Bieszk, F. Grucza, F. Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*, red. H. Makurat, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2013, s. 40. Por. *Méster Jan (1907-1989). Praca monograficzna o Janie Trepczyku*, red. W. Frankowska, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Wejherowo 2017.

Zatrzymajmy się bliżej przy osobie autora zbioru wierszy *Òdecknienié*[3]. Jan Trepczyk, poeta i kompozytor[4], leksykograf i pedagog, urodził się 22 października 1907 roku w Stryszej Budzie, leżącej nieopodal Mirachowa w powiecie kartuskim[5]. Znany jest jako współzałożyciel Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, a także jeden z przedstawicieli zrzeszyńców, grupy regionalnej skupionej wokół pisma „Zrzesz Kaszëbskô". W roku 1930 debiutował na łamach „Chëczë Kaszëbskji", gdzie opublikował pierwszy fragment niedokończonego opowiadania *Na szlachu zbrodnjé*[6]. Wydał kilka tomików poetyckich, jak *Moja stegna*[7] w roku 1970 czy *Òdecknienié*[8] w 1977. Jest autorem pierwszej książki dla dzieci w języku kaszubskim zatytułowanej *Ukłôdk dlô dzôtk*[9], która ukazała się w roku 1975. Do wielu swoich wierszy komponował muzykę. Warto tutaj przywołać zbiór pieśni i melodii skomponowanych przez Méstra Jana[10], to jest *Kaszebskji pjesnjôk. Dzél*[11]. Trepczyk wydał również zbiory pieśni *Rodnô zemia*[12] i *Moja chëcz*[13]. W roku 1980 opublikował wybór pieśni: *Lecë choranko*[14], którego rozszerzoną wersję wydano w roku 1997 pod tytułem *Lecë choranko. Pieśni kaszubskie*[15]. Trepczyk zmarł w roku 1989, a jego prochy zostały złożone na Cmentarzu Parafialnym w Wejherowie. Po śmierci poety ukazał się jego dwutomowy *Słownik polsko-kaszubski*[16],

[3] Szerzej na temat biografii literackiej Jana Trepczyka zob. A. K u i k - K a l i n o w s k a, *Jan Trepczyk*, w: *Z Kaszub do Austrii. Korespondencja literatów kaszubskich do Ferdinanda Neureitera*, red. A. Kuik-Kalinowska, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk–Słupsk 2017, s. 324.

[4] Na temat twórczości muzycznej Jana Trepczyka zob. W. F r a n k o w s k a, *Muzyczna stegna Méstra Jana*, w: *Méster Jan (1907-1989)*, s. 95-118; S. B r o n k, *Pieśni Jana Trepczyka w opracowaniach chóralnych. Próba charakterystyki na przykładzie wybranych utworów*, w: *Méster Jan (1907-1989)*, s. 119-130. Por. też: W. F r a n k o w s k a, *Muzyka Kaszub – muzyka meandrująca*, w: *Kaszubskie dziedzictwa kulturowe. Ochrona – trwanie – rozwój*, red. E. Kocój, C. Obracht-Prondzyński, K. Barańska, M. Kuklik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego – Instytut Kaszubski w Gdańsku, Kraków 2021, s. 69-97.

[5] Zob. J. B o r z y s z k o w s k i, *Wszëtkò to jidze za mną*, „Pomerania" 1995, nr 1, s. 3-5.

[6] Zob. J. T r e p c z y k, *Na szlachu zbrodnjé*, „Chëcz Kaszëbskô" z 14 IX 1933.

[7] Zob. J. T r e p c z y k, *Mòja stegna*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1970.

[8] Zob. t e n ż e, *Òdecknienié*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1977.

[9] Zob. t e n ż e, *Ukłôdk dlô dzôtk*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1975.

[10] Jan Trepczyk nazywany był często przez Kaszubów „Méster Jan" czyli „Mistrz Jan" (zob. *Méster Jan (1907-1989)*).

[11] Zob. t e n ż e, *Kaszebskji pjesnjôk. Dzél*, Stefan Formella, Rogóźno 1935.

[12] Zob. t e n ż e, *Rodnô zemia. Zbiór pieśni kaszubskich*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1974.

[13] Zob. t e n ż e, *Mòja chëcz. Drugi zbiór pieśni kaszubskich*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1978.

[14] Zob. t e n ż e, *Lecë choranko. Pieśni kaszubskie*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie – Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Gdańsk–Wejherowo 1980.

[15] Zob. t e n ż e, *Lecë choranko. Pieśni kaszubskie*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie – Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Gdańsk–Wejherowo 1994.

[16] Zob. t e n ż e, *Słownik polsko-kaszubski*, t. 1-2, red. J. Treder, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1994.

a także utwory muzyczne: *Mòrze. Kaszubskie pieśni o morzu*[17] w roku 2004 oraz kolejne dwa zbiory: *Hej mòrze. Zbiór pieśni 1*[18] i *Marika. Zbiór pieśni 2*[19] w roku 2008.

Swoją wrażliwość na piękno ziemi kaszubskiej, a także na mowę Kaszubów, nazywaną metaforycznie „melodią znad Bałtyku", żywą i dźwięczną w swym brzmieniu, poeta w dużej mierze zawdzięczał miejscu, które go kształtowało od najmłodszych lat, przez okres młodzieńczy, po dojrzałość. O wpływie otoczenia na kształtowanie artystycznej osobowości Trepczyka pisał przed laty Edmund Puzdrowski, podkreślając zwłaszcza walory geograficzne i krajobrazowe Kaszub oraz ich oddziaływanie na sferę emocjonalną poety: „Piękno miejsca urodzenia, dolina Łeby, mirachowskie bory rozbudziły u młodego Jana poczucie piękna i umiłowanie Ziemi Pomorskiej. Jest to główny motor późniejszej jego twórczości, dociekliwości zdarzeń historycznych i społecznych, jak i dążności do rozwoju skarbów kultury, a zwłaszcza nieskażonej poezji kaszubskiej"[20].

O Janie Trepczyku powstało – zwłaszcza w ostatnich latach – kilka znaczących publikacji, przedstawiających jego biografię, twórczość oraz działalność regionalno-społeczną[21]. Szczególnie ważna jest w tym zakresie książka *Poezja zrzeszyńców*[22], która wydana została jako tom siódmy prestiżowej serii Biblioteki Pisarzy Kaszubskich. Stanowi ona wnikliwe omówienie liryki zrzeszyńców, w tym również Jana Trepczyka, w aspekcie historycznym, literaturoznawczym i językoznawczym. Warto także wymienić najnowszą pracę monograficzną (w redakcji wnuczki poety Witosławy Frankowskiej) poświęconą życiu i twórczości Trepczyka[23]. W monografii tej autor tomu *Òdecknienié* zaistniał nie tylko jako twórca słowa literackiego, ale także – a może przede

[17] Zob. J. T r e p c z y k i in., *Mòrze. Kaszubskie pieśni o morzu*, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Wejherowo 2004.

[18] Zob. J. T r e p c z y k, *Hej mòrze. Zbiór pieśni 1*, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Wejherowo 2008.

[19] Zob. t e n ż e, *Marika. Zbiór pieśni 2*, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Wejherowo 2008.

[20] E. P u z d r o w s k i, *Powroty*, „Biuletyn Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego" 1967, nr 2, s. 29.

[21] Twórczość literacka Jana Trepczyka stała się przedmiotem analiz, komentarzy i interpretacji. Por. F. N e u r e i t e r, *Historia literatury kaszubskiej. Próba zarysu*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1982, s. 177-182; J. D r z e ż d ż o n, *Piętno Smętka. Z problemów kaszubskiej literatury regionalnej lat 1920-1939*, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1973, s. 106-110; t e n ż e, *Współczesna literatura kaszubska 1946-1980*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 44-60; zob. E. P u z d r o w s k i, *Poezja prostej mowy*, „Pomerania" 1971, nr 1, s. 77-81.

[22] Zob. T r e p c z y k, L a b u d a, R o m p s k i, B i e s z k, G r u c z a, M a r s z a ł k o w s k i, dz. cyt.

[23] Zob. *Méster Jan (1907-1989).*

wszystkim – jako pieśniarz i kompozytor, regionalista i niezłomny działacz kaszubski (zwłaszcza w okresie socrealizmu), wielokrotnie szykanowany przez władze komunistyczne za rzekomą działalność separatystyczną, o czym mowa w pracy poruszającej właśnie ten aspekt biografii poety: „Do kwestii, które szczególnie interesowały funkcjonariuszy służb specjalnych, należała działalność Trepczyka, jego przynależność organizacyjna oraz stosunek do Polaków podczas wojny. Wynikało to z potrzeby znalezienia odpowiednich «materiałów kompromitujących» daną osobę, które w razie potrzeby można byłoby wykorzystać. Groźba wyjawienia pewnych «niewygodnych» faktów była jednym z najczęstszych sposobów zastraszania ludzi, a także formą zmuszania ich do współpracy agenturalnej”[24].

Wydane w roku 2017 syntetyczne opracowanie literatury kaszubskiej *Vademecum kaszubskie. Literatura kaszubska. Rekonesans*[25] zawiera filologiczne omówienie twórczości Trepczyka, który „spośród propozycji poetyckich zrzeszyńców pozostawił po sobie największy dorobek”[26].

Dodać należy, że w tym samym roku ukazały się po raz pierwszy rękopisy i maszynopisy korespondencji kaszubskich pisarzy i poetów z Ferdinandem Neureiterem znajdujące się w bibliotece Instytutu Slawistyki Uniwersytetu w Kolonii. W książce *Z Kaszub do Austrii*[27] zawarto także listy i kartki okolicznościowe napisane przez Méstra Jana oraz biogram Trepczyka przesłany przezeń osobiście Neureiterowi[28]. W jednym z ostatnich wydań Biuletynu Rady Języka Kaszubskiego (z roku 2019) zamieszczono kilka artykułów poświęconych działalności i twórczości poetyckiej autora tomu *Òdecknienié*, także tej, która adresowana jest do najmłodszego czytelnika. Wypowiedzi badaczy opublikowane zostały w dwóch językach: kaszubskim i polskim[29].

---

[24] S. F o r m e l l a, *Kryptonim „Działacze”. Inwigilacja Jana Trepczyka przez komunistyczny aparat bezpieczeństwa do 1956 r.*, w: *Méster Jan (1907-1989)*, s. 32.

[25] Zob. D. K a l i n o w s k i, A. K u i k - K a l i n o w s k a, *Vademecum kaszubskie. Literatura kaszubska. Rekonesans*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie – Akademia Pomorska w Słupsku, Gdańsk 2017 (por. zwł. s. 324-341).

[26] D. K a l i n o w s k i, *Projekt wspólnoty. Literacki krąg zrzeszyńców – Aleksander Labuda, Jan Trepczyk, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, Feliks Marszałkowski*, w: Kalinowski, Kuik-Kalinowska, *Vademecum kaszubskie*, s. 132.

[27] Zob. *Z Kaszub do Austrii. Korespondencja literatów kaszubskich do Ferdinanda Neureitera*, red. A. Kuik-Kalinowska, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk–Słupsk 2017.

[28] Por. tamże, s. 324, 339-341.

[29] Zob. E. B u g a j n a, *Jan Trepczyk na tle twórczości zrzeszyńców*, „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego” 2019, s. 132-150; M. C y b u l s k i, *Alternacje morfologiczne w kaszubszczyźnie Jana Trepczyka*, „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego” 2019, s. 150-163; D. K a l i n o w s k i, *Jan Trepczyk i kaszubska literatura dla dzieci*, „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego” 2019, s. 163-176; J. L e m a n, D. S t a n u l e w i c z, *Nazwy barw w „Słowniku polsko-kaszubskim” Jana Trepczyka*, „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego” 2019, s. 176-201; A. M a j k o w s k a, *Tradycja, przyroda i miłość w tomiku „Odécknienie”*, „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego” 2019, s. 201-215;

Jan Trepczyk miał szczególny dar oddziaływania na środowisko Kaszubów. Czynił to poprzez różne formy aktywności. W sposób bardzo sugestywny opiewał ziemię kaszubską i samych Kaszubów, ich wielopokoleniową tradycję, historię oraz język. Dobitnym świadectwem troski o język kaszubski jest jego *Słownik polsko-kaszubski*. Zwłaszcza kaszubszczyźnie poświęcił wiele miejsca w swej twórczości, a jego stosunek do „mowy starków" wynikał z nadania jej szczególnego statusu. Jego zdaniem dzięki trwaniu języka kultura kaszubska mogła się nadal rozwijać, a Kaszubi mogli uzyskać pełne poczucie swej etnicznej tożsamości. W liście do Neureitera, przygotowującego w języku niemieckim *Geschichte der kaschubischen Literatur*[30], pisał: „W okresie powojennym interesowałem się kwestiami kaszubskimi. Małe formy literackie i pieśni są moimi ulubionymi tematami. W latach 1950-60 byłem dyrygentem kaszubskiego koła śpiewaczego, a od 1956 roku, gdy zostało założone «Zrzeszenie Kaszubskie» w Gdańsku przewodniczącym stowarzyszenia w [Wejherowie]. Obecnie piastuję dalej stanowisko przewodniczącego. Z inicjatywy zarządu (Zrzeszenia) zostało założone «Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kasz.» w [Wejherowie]. Badanie rozwoju języka kaszubskiego stanowi dzisiaj mój ulubiony przedmiot pracy, któremu oddaję się z przyjemnością"[31].

Poeta głęboko wierzył w siłę oddziaływania kaszubszczyzny – podobnie zresztą jak inni twórcy literackiego piśmiennictwa Kaszubów. Zakres tematyczny i ideowy twórczości kaszubskiej wiąże się z ideami regionalizmu i wspólnoty wyrażonymi w haśle „małej ojczyzny": „Literatura kaszubska, język kaszubski jest wciąż podstawowym wyznacznikiem wspólnoty kaszubskiej, świadectwem jej ciągłości i trwania w swojej małej pomorskiej ojczyźnie na południowym brzegu Bałtyku"[32]. Idea „małej ojczyzny" podkreślała podmiotowość twórczości kaszubskiej.

Trepczyk sięga w swej poezji do dawnych, utrwalonych tradycją form języka kaszubskiego, a równocześnie zachowuje prostotę wyrazu, dzięki czemu jego utwory zyskują walory liryczne. Niemniej jednak poezja ta dobitnie wypowiada idee i postawy mające ochronić i utrwalić kaszubszczyznę, której rodowód rozpatrywał poeta w kontekście dawnej tradycji słowiańskiej. Jednocześnie jest to liryka pełna czułości i tęsknoty wyrażonej poprzez poetyc-

---

E. P r y c z k o w s k i, *Jan Trepczyk – kierownik i patron szkoły w Miszewie*, „Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego" 2019, s. 215-229.

[30] Zob. F. N e u r e i t e r, *Geschichte der kaschubischen Literatur*, Sagner, München 1978 (drugie wydanie tej książki ukazało się w roku 1991 w oficynie Sagnera jako tom 272 serii „Slavistische Beiträge"); zob. też: t e n ż e, *Historia literatury kaszubskiej. Próba zarysu*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1982.

[31] Tamże, s. 341 (tłum. fragm. listu z języka niemieckiego – J. Flinik).

[32] J. B o r z y s z k o w s k i, *Literatura Kaszubów – jej rozwój historyczny i stan obecny*, „Acta Cassubiana" 3(2001), s. 146n.

ką realizację mitu arkadyjskiego. Spośród figur retorycznych poeta wybiera mowę żywą, najbardziej zbliżoną do rzeczywistej i naturalnej. Język kaszubski z jego bogactwem słowa pełni w liryce Trepczyka kilka znaczących ról. Przede wszystkim słowo poetyckie tworzy rzeczywistość, nie stanowi tylko jej odbicia. Bardzo istotna funkcja języka odnosi się też do pamięci, której jest on nośnikiem. Język to również synonim ojczyzny (w języku kaszubskim „tatczëzna"). Jak pisze poeta: „Tczëwôrtnô jes, jak dzejów duch, / Co w tobie sã przezérô"[33] Dlatego właśnie w swojej twórczości Trepczyk przypisuje tak wielkie znaczenie językowi kaszubskiemu, który postrzega jako jedną z najwyższych wartości, a nawet go apoteozuje. Jego głębokie przeświadczenie o mocy słowa rodzimego wypływa z przekonania, że trwanie historii, tradycji i kultury Kaszubów opiera się na przekazie języka. Poeta miał świadomość zagrożenia kaszubszczyzny, stąd jego wielkie zaangażowanie w ideę odrodzenia regionalizmu kaszubskiego, którą realizował w wielu obszarach swojej twórczej aktywności, a także w pracy społeczno-organicznikowskiej, kontynuując tradycje przekazane Kaszubom przez Floriana Ceynowę, Aleksandra Majkowskiego i Jana Karnowskiego.

Trepczyk poszukiwał przy tym takich środków wyrazu artystycznego, które przemawiałyby do czytelnika w sposób sugestywny. Stąd wiersze-apele, wiersze-hymny i wiersze-pieśni. W swojej twórczości poeta łączył słowo z muzyką. Elementy muzyczne są jednak widoczne również w tekstach poetyckich: z jednej strony odnoszą się do doświadczania sensualnego i poznawania świata poprzez zmysł słuchu, z drugiej zaś swą dynamiką i rytmem wierszowanej formy nawiązują do tanecznej i muzycznej tradycji ludowej Kaszub. Istotne są stosowane przez poetę onomatopeiczne formy leksykalne mające naśladować melodykę wiatru i morskich fal. Trepczyk pisał wiersze, które często stawały się utworami śpiewanymi, zwłaszcza w środowiskach kaszubskich. Słynne są śpiewnik *Kaszebskji pjesnjôk*, a zwłaszcza *Lecë choranko* Méstra Jana; pieśni z tego drugiego zbioru śpiewane są do dziś podczas spotkań okolicznościowych. „Spod pióra Trepczyka wyszło ok. 130 pieśni kaszubskich, zróżnicowanych pod względem treści. Są wśród nich pieśni patriotyczne, odnoszące się do historii Pomorza, religijne (w tym kolędy), pieśni humorystyczne, sławiące piękno *rodny zemi*"[34]. „Osiemdziesiąt pięć pieśni zebrano w dwóch edycjach śpiewnika *Lecë choranko* (1980, 1997), wybrane utwory znalazły swe miejsce także w innych zbiorach. Były to *Pieśni z Kaszub*

[33] J. T r e p c z y k, *Kaszëbskô mòwa*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 383.

[34] W. F r a n k o w s k a, E. K a m i ń s k i, hasło „Trepczyk Jan", w: *Muzyka Kaszub. Materiały encyklopedyczne*, red. W. Frankowska, Oficyna Czec, Gdańsk 2005, s. 241.

Władysława Kirsteina i Leona Roppla (1958), *Kaszëbsczié kolędë ë godowé spiéwë* pod red. Władysława Kirsteina (1982)"[35].

Trepczyk zasłynął nie tylko jako muzyk, autor pieśni i poeta, lecz także jako jeden ze współtwórców grupy zrzeszyńców, której program silnie akcentował podmiotowość Kaszubów. Dokonane przez generała Józefa Hallera słynne zaślubiny z morzem, które odbyły się także w asyście ludności kaszubskiej, zwłaszcza rybaków z okolic Pucka i Helu[36], przyniosły ważne dla kraju zmiany. Bałtyk stał się dla Polski „oknem na świat", tak istotnym dla jej rozwoju politycznego, handlowego i gospodarczego. Kaszubi znaleźli w nowej rzeczywistości niepodległej Polski własne miejsce – byli tą rdzenną grupą etniczną, która od wieków strzegła dostępu do Bałtyku. W twórczości Jana Trepczyka również ten fakt został wyraźnie wypowiedziany, zwłaszcza w słowie poetyckim.

„TATCZËZNA" JAKO „RÔDNO ZEMIA" I MORZE[37]

Dla poety ziemia kaszubska to przestrzeń morza i lądu, gdzie rozegrały się wielkie wydarzenia historyczne, a także dokonało się wtajemniczenie w świat natury, którego zrozumienie (i poczucie jedności z nim) prowadzi do identyfikacji ze społecznością kaszubską. Kaszuby w ujęciu Trepczyka to przestrzeń o wyjątkowych walorach, łącząca malowniczy krajobraz – często przedstawiany za pomocą plastycznej metaforyki, symboli oraz odniesień mitycznych (w tym sensie Kaszuby postrzegane są jako ziemia sakralna) – i ludzi żyjących według określonych wartości (takich jak patriotyzm, religijność czy oddanie ziemi i pracy). W opisach dokonanych przez Trepczyka ziemia kaszubska ukazywana jest zawsze jako silnie związana z jej gospodarzem: ukazuje to wiersz *Mòja chëcz*[38], dotyczący więzi emocjonalnej, egzystencjalnej i duchowej człowieka z bliskim mu miejscem. W zbiorze poezji *Òdecknienié* znajdują się wiersze opiewające pracę i trud rybaków oraz ludzi morza, wyrażony zwłaszcza w piątej części tomiku. Już same tytuły liryków wskazują, jak ważne miejsce w poetyckiej świadomości poety zajmują rybacy i morze, które jest przestrzenią ich żmudnej, trudnej pracy, często wiążącej się z niebezpieczeństwem, a nawet utratą życia. Tak często obecna w twórczości Trepczyka

[35] S. B r o n k, *Pieśni Jana Trepczyka w opracowaniach chóralnych. Próba charakterystyki na przykładzie wybranych utworów*, w: *Méster Jan (1907-1989)*, s. 120.

[36] Świadczą o tym między innymi prace plastyczne Mariana Mokwy. Zob. M. M o k w a, *Malarstwo*, red. W. Zmorzyński, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2003.

[37] Szerzej na ten temat w perspektywie literatury kaszubskiej zob. A. K u i k - K a l i n o w s k a, *Tatczëzna. Przestrzenie literackie Kaszub.*

[38] Zob. T r e p c z y k, *Mòja chëcz*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 82n.

tematyka marynistyczna w literaturze kaszubskiej ma swoją tradycję[39]. Topika morska obecna jest chociażby w twórczości jego poprzedników, na przykład Floriana Ceynowy[40], Hieronima Derdowskiego[41], Aleksandra Majkowskiego[42], Jana Karnowskiego[43], ks. Leona Heyke[44], Alojzego Budzisza[45], Stanisława Pestki[46] czy Jana Rompskiego[47]. Jan Trepczyk kontynuuje tradycję literatury kaszubskiej, lecz jego ujęcie topiki morskiej wyróżnia się na tle innych literackich ujęć tego tematu. Będąc jednym z przedstawicieli pokolenia zrzeszyńców, wybiera patetyczną i dostojną formę wyrazu. Jego wiersze to poezja-hymn, której zadaniem jest ocalić kaszubszczyznę – przede wszystkim poprzez zachowanie języka kaszubskiego i oddziaływanie na czytelnika w celu umocnienia tożsamości kaszubskiej. Przykład patetycznej poezji Trepczyka stanowi wiersz *Hej, mòrze, mòrze!*, który jest swoistym hymnem ku czci morza, podkreślającym jego doniosłość dla egzystencji Kaszubów. Pieśniowe zawołanie, które otwiera liryk: „Hej, mòrze, mòrze!", powtórzone w kilku różnych konfiguracjach znaczeniowych, wskazuje na emocjonalną więź z przestrzenią morza, a także przyjmowaną przez mieszkańca ziemi pomorskiej postawę patriotyczną[48].

Ò, naji morze! Të jes nóm chëczą,
Kòl ce le mieszkac chcemë, żëc.
Czë jes nóm gladą, czë wałë rëczą,
Kól ce na wasze wôrt je bëc.

[39] Szerzej na temat najnowszych badań zob. A. B e d n a r e k - B o h d z i e w i c z, *Morze uczy lądu. Rozważania o kaszubskim Bałtyku*, w: *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona, trwanie, rozwój*, red. E. Kocój, C. Obracht-Prondzyński, K. Barańska, M. Kuklik, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego – Instytut Kaszubski w Gdańsku, Kraków 2021.

[40] Zob. F.S. C e y n o w a, *Rozmòwa Pòlôcha z Kaszëbą. Rozmòwa Kaszëbë z Pòlôchã*, red. J. Treder, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2007.

[41] Zob. H. D e r d o w s k i, *Ò panu Czôrlińszczim co do Půcka pò sécë jachôł*, red. J. Samp, J. Treder, E. Gołąbek, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2007.

[42] Zob. A. M a j k o w s k i, *Żëcé i przigodë Remusa. Zvjercadło kaszubskji*, red. J. Treder, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2010; por. A. M a j k o w s k i, J. K a r n o w s k i, L. H e y k e, *Poezja młodokaszubów*, red. H. Makurat, A. Kuik-Kalinowska, J. Borzyszkowski, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2012, s. 145-204.

[43] Por. M a j k o w s k i, K a r n o w s k i, H e y k e, dz. cyt., s. 205-299.

[44] Por. tamże, s. 301-383.

[45] Zob. A. B ù d z y s z, *Zemia kaszëbskô*, w: tenże, *Dokôzë*, red. R. Drzéżdżón, Wydawnictwo Region, Gdiniô 2007.

[46] Zob. *Stanisław Pestka. Twórczość liryczna*, red. J. Borzyszkowski, A. Kuik-Kalinowska, B. Ugowska, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2020.

[47] Por. T r e p c z y k, L a b u d a, R o m p s k i, B i e s z k, G r u c z a, M a r s z a ł k o w s k i, dz. cyt., s. 537-644.

[48] Por. J. T r e p c z y k, *Hej, mòrze, mòrze!*, w: t e n ż e, *Òdecknienié*, s. 101; por. też: t e n ż e, *Hej, mòrze, mòrze!*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 429.

Hej, mòrze, mòrze, zybiącé morze!
Na twòjich wałach nasz je môl.
Głãbòką brózdą bôt pò ce òòrze.
Zdżinąc za ce nóm nie mdze żôl[49].

Za pomocą zaimka „naji" poeta podkreśla więzi występujące w zbiorowości tych, którzy jednoczą się z żywiołem Bałtyku i nazywają morze „domem" („chëczą"), a także uznają je za jedną z najwyższych wartości, wyrażając gotowość – gdyby okazało się to konieczne – złożenia „Bôłtu" ofiary ze swojego życia.

Emocjonalna, refleksyjna i ideowa sfera wyrazu głębokiej więzi z „ziemią i mową starków" zdecydowała o charakterze twórczości autora tomu *Òdecknienié*, będącego poetyckim wyrazem szerokiej gamy przeżyć – od najwyższych uczuć patriotycznych, przez lirycznie wyrażone stany emocjonalne podmiotu: tęsknotę, radość, miłość, zachwyt czy też uniesienie, po odczucia wpisane w sytuacje powszednie, w trud pracy rybaka i gospodarza ziemi. Najczęściej są to bardzo pozytywne stany uczuciowe ukazujące człowieka w jego prostocie, a także wewnętrznym spełnieniu, które możliwe jest dzięki przeżywaniu świata jako jedności. Wiele też jest w tej poezji z romantycznego ducha uniesienia i zapału młodych do działania, przekształcania świata, na wzór chociażby słynnej *Ody do młodości* Adama Mickiewicza czy też *Ody do wolności* Juliusza Słowackiego. Pokoleniowe manifesty młodych i ich dążenia ideowe wybrzmiewają w sposób dobitny w wierszach Trepczyka *Do młodëch*[50] oraz *Më*. W tym drugim nastąpiło utożsamienie podmiotu lirycznego ze zbiorowością Kaszubów:

Më stojimë cwiardë
Kòl naszi idé
Chòc sztormë, grzëmòtë
W nas biją téj-séj.

[...]

Z naj prôwdą jidącë
Dali midzë lud,
Më dómë mù barnie:
Nasz miecz ë nasz wid[51].

Zatrzymajmy się nad tytułem tomu poezji Trepczyka, z którego pochodzi przytoczony wiersz. *Òdecknienié* to forma rzeczownikowa utworzona od cza-

[49] Tamże.

[50] Zob. t e n ż e, *Do młodëch,* w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 386.

[51] T e n ż e, *Më*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 21.

sownika „odecknąc są", czyli „obudzić się", „zbudzić się" bądź „przebudzić się". Wskazuje ona na stan duchowej aktywności, ideowego zaangażowania – bo przecież nie o sens dosłowny chodzi w tytule tego zbioru poezji. Interpretację tę potwierdza także inny zawarty w tym tomie wiersz:

Wszëtkò ze spikù sã bùdzy,
Zewsządka czëc zymkù wiéw,
Słuńce wstôwô wiele chùdzy,
Czëc je wkół redosny spiéw.
Hej, w kòleczkò, hej, dali!
Chcemë tańcować, młodi!
Je nas wiele, całé rzmë,
Hej, dali do rozegrë!
Strëga w dołë płënie drawò
Jakbë sã pòspiéwa rzec,
Że ju zymk nadchôdô prawie,
Wkół rozdôwô żëcô moc.
Hej, w kòleczkò, hej, dali,
Chcemë tańcowac młodi!
Je nas wiele, całé rzmë,
Hej, dali do rozegrë![52]

W radosnym uniesieniu, zabawie i tańcu młodzi ludzie oczekują na przyjście wiosny (kaszub. zymku), która przebudzi świat z zimowego uśpienia i stagnacji do życia i aktywności. Jest to zachęta dla młodych do wspólnego działania i wyraz wiary w wykonywaną razem pracę. Poezja „Méstra Jana" ma zatem cechy pedagogiczne, do jej zadań należy również wychowywanie młodego pokolenia.

Liryka Jana Trepczyka zawiera zróżnicowane tak pod względem formy, jak i rozwiązań treściowych utwory, wśród których wyróżniają się wiersze patriotyczne, manifesty pobudzające Kaszubów do troski o kaszubską tradycję językową i kulturową. W zbiorze *Òdecknienié* znajdują się również utwory, w których historia średniowiecznej tradycji Kaszub, ich sławnych książąt i rycerzy ukazywana jest jako nieodłączny element tożsamości narodowej Kaszubów.

Literaturę kaszubską charakteryzują pewne stałe motywy, wśród których znajdują się właśnie rodzinna ziemia i mowa ojców. Dla pisarzy i poetów wartości te mają znaczenie mityczne i sakralne. Przed laty jeden z badaczy, ujmując syntetycznie literaturę kaszubską, wskazywał na dwa motywy konstytuującę tę twórczość: „Na czoło motywów wysuwa się p r z y w i ą z a n i e d o

[52] T e n ż e, *Òdecknienié*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 401.

m o w y r o d z i n n e j. [...] Drugim motywem, który bardzo często odzywa się w wypowiedziach poetów kaszubskich jest k r a j r o d z i n n y”[53].

Każdy z tych motywów otrzymuje odrębną poetycką realizację, chociaż są one ze sobą powiązane. Ich cechą wspólną jest osadzenie w tej samej tradycji historycznej, poddawanej zabiegom mitologizacyjnym, aby potwierdzić tezę o minionej sławie, heroizmie i wielkości szczepu kaszubskiego – pisze Jerzy Samp[54]. Zajmijmy się teraz mową kaszubską, warunkującą trwałość kaszubskiej tożsamości, która wyzwala tak wielkie zainteresowanie wśród twórców.

Idea ocalania dziedzictwa kultury Kaszub wiąże się przede wszystkim z ocalaniem języka kaszubskiego. Tego typu myślenie jest tym bardziej zasadne, że w przypadku grup etnicznych zagrożonych zanikiem (a obawę taką twórcy kaszubscy wyrażają wprost) podjęcie działalności literackiej we własnym języku staje się konieczne, aby zachować i przekazać tradycję, dziedzictwo kulturowe i wyznaczniki odmienności dla współczesnych i potomnych.

W wierszu *Namienienié* Trepczyk przypisuje „starków mòwie” – obok „zemi” i „chëczë” – wartość o znaczeniu sakralnym. Słowami, które brzmią jak jego – i jego pokolenia – życiowe credo, obwieszcza:

> Mòje doma, mòja chëcz,
> Ògniszcze swiãté!
> Starków mòwa, snôżô zwëcz,
> Płomem we mie żgli[55].

W takim nawiązaniu do postawy romantycznej bardzo istotny jest element pojmowania roli poety w kategoriach posłannictwa, misji i proroctwa – obdarowywania narodu objawioną wieszczowi prawdą. Ethos kaszubskiego twórcy wyraża się zatem w pielęgnowaniu ojczystej mowy. Tego typu postawa, rozumiana jako szczególna misja, odpowiedzialność zarówno indywidualna, jak też zbiorowa, zanurzona jest w światopoglądzie romantycznym oraz w pozytywistycznym modelu działania „tu” i „teraz” na rzecz dobra ogółu. Dla przykładu podać można jeszcze jeden z utworów poetyckich Jana Trepczyka – *Marsz Naszińców*[56], który zarówno w warstwie ideowej, jak i pod względem poetyckiej techniki przedstawiania nawiązuje do *Ody do młodości* Adama Mickiewicza.

---

[53] Por. A. B u k o w s k i, *Regionalizm kaszubski: ruch naukowy, literacki i kulturalny. Zarys monografii historycznej*, Instytut Zachodni, Poznań 1950, s. 344, 346.

[54] Por. J. S a m p, *Zanim staniesz się niemy w mowie ojców*, w: *Poezja rodnej mowy*, Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, Gdańsk 1985, s. 38.

[55] J. T r e p c z y k, *Namienienié*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 439.

[56] Por. t e n ż e, *Marsz Naszińców*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 480.

W podobnym duchu jak w *Odzie do młodości* podmiot liryczny z *Marszu Naszińców* wypowiada się w imieniu zbiorowości i w radosnym okrzyku: „Héj, ma młodi – z Wendów rodu”[57], w pieśniowym rytmie zachęca do podtrzymania tradycji kaszubskiej. Poeta sięga do symboliki i mitów Kaszubów i Pomorzan, aby podkreślić wartość historyczną ziemi pomorskiej[58]. Na planie treści symbolicznych wielokrotnie pojawia się godło Pomorza i Kaszub: Gryf, oraz wzmianka o starym pomorskim plemieniu Wendów. W utworze *Piesniô Wendów* poeta nawołuje:

Naj przeszedł z nowa swiãti wèlë wiéw,
Jak chaja i grzëmòt!
Czó, swójsczich stanic szëmòt czëc i Grif
W Pòmòrsce kanie wnet.
Ò Wendowie, Pòmòrzani!
Më, dzecë macë słowiańszczi!
Ò Wendowie, Pòmòrzani!
Nóm słuńce wòlë zaskléni![59]

Poezja Trepczyka odwołuje się również do „zemi naji starków”[60] („ziemi naszych przodków”). „Pamięć przeszłości”, „pamięć tradycji” oraz „pamięć pokoleń” to słowa kluczowe, otwierające wielkie przestrzenie znaczeniowe w literaturze kaszubskiej. „Tatczëzna” oznacza ziemię przodków, ziemię ich prochów, skarbnicę mowy i źródło języka. Jest świętością. Tej ziemi nie wolno bezcześcić niepamięcią, ponieważ kryje ona prochy „starków” i ma duchową moc umożliwiającą odrodzenie.

Jak pisałam, tom poezji *Òdecknienié* to bogata tematycznie próba literacka, ponieważ gros wierszy odnosi się do dawnej melicznej tradycji kaszubskiej, wyrażonej poprzez śpiew i taniec, nawiązującej do pięknej, prastarej tradycji ludowych wierzeń, zwyczajów i obyczajów, odwołujących się do kalendarza świąt związanych z przesileniem dnia i nocy, a także kalendarza liturgii chrześcijańskiej. Oto w słowie poetyckim Méster Jan splótł dzieje ludu kaszubskiego począwszy od jego dumnej historii, przez sferę mitycznych doświadczeń różnych przestrzeni duchowo-religijnych, obrzędowych i zwyczajowych, prastary

[57] Tamże.

[58] Inny ze zrzeszyńców – Aleksander Labuda – również wywodzi pamięć o rodzimej mowie z dawnych przedchrześcijańskich czasów, co widoczne jest w liryku *Z Weletów* (zob. A. L a b u d a, *Z Weletów*, w: tenże, *Kaszëbsczim jesmë lëdã*, Wydawnictwo Szos S.C., Gdynia 1996, s. 29n.). Szerzej na ten temat zob. A. K u i k -K a l i n o w s k a, *W świecie poezji Aleksandra Labudy. „Kaszëbsczim jesmë lëdã”*, „Nasze Pomorze” 2008, nr 10, s. 153-159.

[59] J. T r e p c z y k, *Piesniô Wendów*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 379.

[60] T e n ż e, *Më* , w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 22.

świat pogańskich wierzeń przenika przestrzeń chrześcijańskiego porządku po czasy współczesne poecie.

Poezja Jana Trepczyka zawiera się w nurcie literatury kaszubskiej o charakterze patriotyczno-ludycznym, a tematy jego utworów należą do wielu przestrzeni poetyckiego obrazowania i przeżycia. Wiersze te odnoszą się między innymi do tradycji ludowej oraz kalendarza liturgicznego, jak wiele powszechnie znanych kolęd (*Bibi, bibi*[61], *Żużkôj synku*[62], pieśni religijnych na Boże Narodzenie (*Na Godë*[63]) czy też na Wielkanoc (*Na Jastrë*[64]), a także pieśni sławiących kult Maryi (*Kaszëbskô Królewô*[65]). Sporą grupę liryków stanowią utwory o tematyce patriotycznej, wychwalające piękno ziemi kaszubskiej, a także wyrażające umiłowanie tatczëznë i chëczë starków (*Bëlnota*[66], *To lubi mie*[67], *Namienienié*, *Moja chëcz*[68], *Doma*[69]). Wiele miejsca poświęca poeta pracy i trudowi rybaków oraz ludzi morza, zwłaszcza w czwartej części tomu *Òdecknienié*, zatytułowanej *Na zôloju* (*Rëbôk*[70], *Przodë, dali*[71], *Hej mòrze, mòrze!*, *Dënëga*[72], *Mòrze*[73], *Hej, na mòrze*[74], *Pòjuga*[75],

[61] Zob. t e n ż e, *Bibi, bibi...*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 425.

[62] Zob. t e n ż e, *Żużkôj synku*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 425n.

[63] Zob. t e n ż e, *Na Godë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 422.

[64] Zob. t e n ż e, *Na Jastrë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 421n.

[65] Zob. t e n ż e, *Kaszëbskô Królewô*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 414.

[66] Zob. t e n ż e, *Bëlnota*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 417n.

[67] Zob. t e n ż e, *To lubi mie*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 418n.

[68] Zob. t e n ż e, *Moja chëcz*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 440.

[69] Zob. t e n ż e, *Doma*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 440-442.

[70] Zob. t e n ż e, *Rëbôk*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 426n.

[71] Zob. t e n ż e, *Przodë, dali*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 427.

[72] Zob. t e n ż e, *Dënëga*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 428n.

[73] Zob. t e n ż e, *Mòrze*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 429n.

[74] Zob. t e n ż e, *Hej, na mòrze*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 430.

[75] Zob. t e n ż e, *Pòjuga*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 430n.

Na wałë[76], *Rëbôcë*[77], *Na łów*[78], *Mësla rëbôka*[79], *Na sztrądze*[80]). Obok rybaków obecni są gospodarze przedstawieni podczas ciężkiej pracy, na przykład w czasie żniw (*Grabiorczi*[81], *Ożniwinë*[82]).

Wychwalanie piękna przyrody kaszubskiej stanowi najczęstszy temat lirycznego przeżycia i opisu. Poeta sięga do zdrobniałych form, pieszczotliwie i z serdecznością wypowiada w języku kaszubskim strofy sławiące piękno natury Kaszub. W świecie poetyckiego obrazowania pojawiają się odniesienia do jasnych, świetlistych kolorów oraz do bieli, a także pełne czułości formy językowe oddające miłość podmiotu do swej najbliższej ojczyzny. Przykład stanowi druga część tomu *Òdecknienié*, nosząca tytuł *Zdłużą niwë* (*Wanoga*[83], *Zëmowi wiater*[84], *Sniegówczi*[85], *Òdeckł dzéń*[86], *Westrzód gór*[87], *Ob zymk*[88], *Ju sã zymk*[89], *Zymk*[90], *Kùkówka*[91], *Môj*[92],

[76] Zob. t e n ż e, *Na wałë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 431.

[77] Zob. t e n ż e, *Rëbôcë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 432.

[78] Zob. t e n ż e, *Na łów*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 432-434.

[79] Zob. t e n ż e, *Mësla rëbôka*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 434.

[80] Zob. t e n ż e, *Na sztrądze*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 434n.

[81] Zob. t e n ż e, *Grabiorczi*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 405.

[82] Zob. t e n ż e, *Ożniwinë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 405.

[83] Zob. t e n ż e, *Wanoga*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 393n.

[84] Zob. t e n ż e, *Zëmowi wiater*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 394n.

[85] Zob. t e n ż e, *Sniegówczi*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 395.

[86] Zob. t e n ż e, *Òdeckł dzéń*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 395.

[87] Zob. t e n ż e, *Westrzód gór*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 400n.

[88] Zob. t e n ż e, *Ob zymk*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 401n.

[89] Zob. t e n ż e, *Ju sã zymk*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 402.

[90] Zob. t e n ż e, *Zymk*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 402n.

[91] Zob. t e n ż e, *Kùkówka*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 403.

[92] Zob. t e n ż e, *Môj*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 404.

Chodzy gach[93], *Jeséń*[94], *Las*[95]. Na różnorodność liryki Trepczyka składają się także wiersze pokoleniowe: *Do Floriana Ceynowë*[96], *Òddzëkowanié Méstra (na odińdzenié Aleksandra Majkowscziégo)*[97], *Më*, *Zrzeszińc (wdôr na odińdzenié J. Rompscziégo)*[98] czy też *Méster snôżotë (z uwôżanim ë tczą w. M. Mokwie dedëkuję)*[99].

Temat miłości i szczęścia dwojga zakochanych również znalazł swój poetycki wyraz w twórczości Trepczyka. Obrazy obdarzającej się szczerym uczuciem pary ludzi występują w wierszach takich, jak: *Żëczbë*[100], *Òddzëkòwanié*[101], *Ògródk*[102], *Jô chcã le ce*[103], *Marika*[104], a także *Naożeni*[105] czy też *Szczeslëwi żeniałi*[106], będącym tłumaczeniem wiersza Johanna W. Goethego *Die glücklichen Gatten*.

Zapoznając się bliżej z poezją Trepczyka, czytelnik uświadamia sobie, jak bardzo twórczość ta zespolona jest z tradycją Kaszub i językiem kaszubskim. Zwłaszcza w odniesieniu do tomu *Òdecknienié* określenie „nieskażona poezja kaszubska" nabiera nowego znaczenia i wartości.

Cechę charakterystyczną twórczości lirycznej Trepczyka stanowi jej bogactwo tematyczne oraz muzyczna, nawiązująca do ludowej tradycji forma pieśniowo-taneczna. Różnorodność tematyczna tomu *Òdecknienié* kształtuje

---

[93] Zob. t e n ż e, *Chodzy gach*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 404.

[94] Zob. t e n ż e, *Jeséń*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 406.

[95] Zob. t e n ż e, *Las*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 406n.

[96] Zob. t e n ż e, *Do Floriana Ceynowë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 382.

[97] Zob. t e n ż e, *Òddzëkowanié Méstra (na odińdzenié Aleksandra Majkowscziégo)*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 383-386.

[98] Zob. t e n ż e, *Zrzeszińc (wdôr na odińdzenié J. Rompscziégo)*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 391n.

[99] Zob. t e n ż e, *Méster snôżotë (z uwôżanim ë tczą w. M. Mokwie dedëkùjã)*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 396-398.

[100] Zob. t e n ż e, *Żëczbë*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 419-421.

[101] Zob. t e n ż e, *Òddzëkòwanié*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 438.

[102] Zob. t e n ż e, *Ògródk*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 442.

[103] Zob. t e n ż e, *Jô chcã le ce*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 443.

[104] Zob. t e n ż e, *Marika*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 443n.

[105] Zob. t e n ż e, *Naożeni*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 444n.

[106] Zob. t e n ż e, *Szczeslëwi żeniałi*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 445-447.

kilka przestrzeni znaczeniowych, pośród których należy wskazać przestrzeń historii, w której poeta sięga do przeszłości słowiańskiej, tworzonej przez Wendów i zachodnich Pomorzan, i tam poszukuje kaszubskich korzeni. W utworze *Piesnio Wendów* przywołuje poeta postaci Warcisława i Świętopełka (z jego mieczem), a także plemię Pomorzan. Następnie wymienia kronikarza zachodniopomorskiego Kantzowa, dalej ideologów i twórców literatury kaszubskiej: Floriana Ceynowę, Aleksandra Majkowskiego, Jana Karnowskiego czy Jana Rompskiego. Te odniesienia do tradycji są ważne, ukazują bowiem ciągłość pokoleniową i ideową dzieł twórców regionalizmu kaszubskiego.

IDEA OCALENIA KASZUBSZCZYZNY

Edmund Puzdrowski, pisząc o pierwszych wydanych lirykach poety, stwierdza, że szybko zyskały one popularność. Dzisiaj nie sposób wyrażać tradycji kaszubskiej bez znanych, cenionych, często recytowanych i śpiewanych utworów autora tomu *Òdecknienié*, takich jak: *Kaszëbskô mòwa*[107], *Rodnô zemia*, *Mòja chëcz*, *Bibi, bibi*, *Żużkôj synku*, a także *Kaszëbskô Królewô*, wykonywanej w radosnym uniesieniu przy celebracji świąt liturgicznych oraz przy pożegnaniach tych, którzy kończą ziemską pielgrzymkę.

W pieśni *Kaszëbskô Królewô* wybrzmiewa głębokie, całościowe przeżywanie manifestującej się w rozmaitych przestrzeniach tatczëzne:

> Kaszëbskô Królewô! Boży, snôżi kwiat!
> Panëjesz ju nama hewò òd stalat.
> Do Ce më sã żôlimë, wiedno mòdlimë,
> Ò bòkadosc wiarë co dzéń prosymë[108].

Dlatego też podmiot liryczny z pełnym przekonaniem mówi o wartości swego życia, zrośniętego w jedno z rodzinną ziemią:

> Gdze mòja chëcz, gdze tatków môl,
> Tam zaòstôł mój cały żôl!
> [...]
> Tam mój ùbëtk i mir mój bél,
> Tam na klinie jô rodnym żił.
> [...]
> Bo të jes jak nôdrogszô z nënk,
> Z tobą na wiedno rzeszã zdënk[109].

---

[107] Zob. J. T r e p c z y k, *Kaszëbskô mòwa*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 405.

[108] T e n ż e, *Kaszëbskô Królewô*, s. 414.

[109] T e n ż e, *Mòja chëcz*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 440.

Liryk ten stanowi jedno z najbardziej wyrazistych samookreśleń kaszubskich: tatczëzna stała się tutaj nie tylko przestrzenią indywidualną, ale i społeczną, uzyskała określony zakres i granice. Duchową ojczyznę – wedle słów liryku – można ocalić jedynie przez używanie rodzimego języka: nie tylko wskutek zabiegów mających na celu jego konserwację, lecz także dzięki postawom aktywnym, przekształcającym żywą mowę. Kiedy bowiem umiera język, wraz z nim umiera naród i jego kultura.

Dla Trepczyka idea ocalenia kaszubszczyzny stawała się możliwa do realizacji dzięki przetrwaniu języka kaszubskiego. W zasadzie całość poezji i muzyki Méstra Jana wyraża troskę poety o ocalenie dziedzictwa kulturowego Kaszub. „Mowa starków" jest w nim wartością nadrzędną, przekazywaną w tradycji pokoleniowej: „Liryki Jana Trepczyka to pod względem ilości utworów zbiór najliczniej reprezentowany wśród dokonań poetyckich zrzeszyńców. Poeta-pieśniarz od samego początku swej drogi artystycznej ukierunkował się na pisanie w kaszubszczyźnie, gdyż sądził, że adekwatnie świadczy ona przed Kaszubami i innymi narodami Pomorza, że na południowych brzegach Bałtyku mówią, śpiewają i piszą we własnym języku. Co więcej jak każdy język, tak i kaszubski zanurzony jest w historię miejsca oraz w system wartości, a zatem przynosi ze sobą rozległy światopogląd, który warto utrwalić dla następnych pokoleń"[110].

Każdemu z pokoleń poeta wyznaczył określoną rolę w wypełnianiu zadania dbałości o wartość mowy, której trwanie jest wyrazem trwania narodu, w tym przypadku – Kaszubów. Z pewnością pokolenie zrzeszyńców miało tę świadomość: z niej rodził się hart ducha i przekonanie, że należy za wszelką cenę troszczyć się o kaszubszczyznę. Stąd wiersze przeradzające się w liryczne apele, manifesty czy też pieśni zagrzewające do czynu, do aktywnego zaangażowania w sprawy dotyczące tożsamości kaszubskiej i jej zachowania. Zrzeszyńcy – co warto podkreślić – działali w trudnym dla Polski, Pomorza i Kaszub okresie historycznym. Były to lata międzywojenne, a także powojenne, a zatem działania na polu społecznym i kulturalnym oraz aktywizacja innych do ich podejmowania przybierały zdecydowaną i jednoznaczną formę. Jan Trepczyk ideę ocalenia kaszubszczyzny wyraził w dobitnych, pełnych ekspresji wersach jednego z utworów o znaczącym tytule – *Kaszëbskô mowa*. Z głębokim przejęciem porównywał w nim mowę kaszubską do najpiękniejszego kwiatu i najdroższego skarbu oraz ukazywał ją jako wiecznie trwającą wartość:

Tczëwôrtnô jes, jak dzejów duch,
Co w tobie sã przezérô
Bò slôdë wdôr i rodny chèch
Wespół z tobą ùmiérô.
Tczëwôrtnô jes, jak naji gón

[110] D. K a l i n o w s k i, *Trepczyk portretujący*, w: *Méster Jan (1907-1989)*, s. 77.

Do widu ë do słuńca.
Të szërok mdzesz brzëmia, jak zwón,
Na wiedno i bez kùńca.
[...]
Ò, mòwa starków! Më ce w strój
Òbleczemë buszny,
Że mdzesz sklënia jak gwiôzdôw trój
Jak słuńca wid pëszny![111]

Osoba Jana Trepczyka i jego spuścizna literacka oraz muzyczna są nadal cenione i ważne dla dzisiejszego życia kulturalnego Kaszub. Swoją silną osobowością i determinacją oraz konsekwencją głoszonych idei poeta podkreślał, czym są dla niego Kaszuby, ich historia, tradycja, kultura i język. Tym wartościom pozostał wierny do końca życia. W rozmowie z dziennikarzem tak wypowiadał się o sobie i wartościach przez siebie obranych: „Na pytanie: Kim pan jest, panie Janie Trepczyk? – odpowiedź brzmiała: Jestem nauczycielem, Kaszubą, starcem... Na kolejne: A poeta, kompozytor o takim nazwisku? – To jest moja dusza, to olśnienie świadomością, że należę do tego plemienia, przez którego serce Polaka stało się państwem morskim. I te moje myśli zamykałem w poetyckie strofy, w dźwięki naszego sumienia. – Pieśń dźwiękiem sumienia? – Tak proszę pana, pieśń jest ze spiżowego kruszcu. Z opisów bitwy grunwaldzkiej jedno jest pewne: pieśń «Bogu Rodzica Dziewica». Tyle wieków minęło, a pieśń nieskażona. [...] Nasz hymn «Jeszcze Polska» stworzył Kaszuba z Będomina Józef Wybicki. [...] Ja pisałem pieśni o naszej ziemi, naszym trudzie, naszych radościach i niedoli. Ziemia, rzeki, lasy, ludzie są sobie wszędzie podobni. Trzeba je nazwać własnym imieniem, doszukać się w nich prochów praojców, własnego rodowodu. Wtedy, nazwane, stają się własnością ludzi, którzy żyli tu i żyją”[112].

Świadomość etnicznej odrębności Kaszubów i swej małej ojczyzny Trepczyk podkreślał w kontekście ich silnego związku z wielką ojczyzną – Polską. Miał silne poczucie powinności ochrony dziedzictwa kaszubskiego. Powinność tę realizował na wiele sposobów: będąc zrzeszyńcem, poetą, muzykiem i kompozytorem, działaczem i regionalistą. Za swoją działalność był szykanowany przez władze komunistyczne (szczególnie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych); posądzano go również o separatyzm kaszubski. Dla Trepczyka jego kaszubska ojczyzna stanowiła najwyższą wartość. Swoją odpowiedzial-

[111] T r e p c z y k, *Kaszëbskô mòwa*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 383.

[112] B. H o l u b, *Jacy jesteśmy. Pół tonu wyżej*, fot. Z. Grabowiecki, „Wybrzeże” 1987, nr 35, s. 12-14. Por. J. B o r z y s z k o w s k i, *Zrzeszyńcy a Zrzeszenie Regionalne Kaszubów i „Zrzesz Kaszëbskô” w dziejach ruchu kaszubskiego*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*, s. Vn.

ność za losy kaszubszczyzny wyrażał w twórczości artystycznej. Zwłaszcza poezję traktował jako rodzaj misji mającej na celu ocalenie języka i kultury kaszubskiej, kontynuował w ten sposób idee głoszone przez Ceynowę i pokolenie młodokaszubów. Z kolei ze spuścizny Trepczyka inspirację czerpali inni twórcy literatury kaszubskiej, począwszy od klekowców[113], po współczesnych poetów kaszubskich. Zwłaszcza pokolenie klekowców przejęło topikę marynistyczną[114], która wyznaczała krąg tematyczny utworów Trepczyka, a z poetów współczesnych – na przykład Marian Selin[115].

Rekapitulując, należy podkreślić, że Jan Trepczyk pozostaje silnie osadzony w swym kaszubskim „epicentrum", o czym świadczą szczególnie takie utwory, jak *Mòje Wejrowò*[116] oraz *Żukòwò*[117]. Wychodząc od świata zakreślonego granicami rodzinnych stron, poprzez odniesienia historyczne odkrywa on przed czytelnikiem przestrzeń o znacznie zwielokrotnionych rozmiarach chronologicznych, a także geograficznych. Dzięki odejściu od mitu, przywołując dawną Słowiańszczyznę i historię plemion (takich jak Wendowie), które dziś już nie istnieją, buduje wizję historyczną Kaszub i ich mieszkańców jako spadkobierców tradycji sławnych książąt pomorskich (Świętopełka czy Mestwina) i dzielnych rycerzy. Stosując poetykę lirycznego opisu, poeta swobodnie porusza się po dawnych miejscach i czasach Słowiańszczyzny. Łączy bieżące zdarzenia i sytuacje z odległej przeszłości, a losy współczesnego mu człowieka odczytuje w kontekście dziejów jego przodków, osadzając je w tradycji kulturowej (na przykład w wierszu *Je ju czas...*[118]). Historyzm w twórczości Trepczyka ma swoje liryczne uzasadnienie także w kreacji wydarzeń i prezentacji znaczących postaci z przeszłości (na przykład Ceynowy

[113] Klekowcami nazywano kaszubskie środowisko literackie skupione wokół czasopisma „Kleka", które po raz pierwszy ukazało się 8 grudnia 1937 roku i było wydawane z przerwami do 26 marca 1939. Do środowiska tego należeli: Leon Roppel, Józef Ceynowa, Jan Bianga, Klemens Derc oraz Paweł Szefka. Klekowcy wyrażali swój sprzeciw wobec polityki Niemiec. Zarówno ich teksty literackie, poetyckie i publicystyczne, jak i notatki prasowe poświęcone były ówczesnej sytuacji na Kaszubach i Pomorzu. Odnosiły się również do sytuacji polityczno-militarnej ówczesnej Europy. Zob. A. K u i k - K a l i n o w s k a, *Patriotyczne przesłanie niesione wierszem*, w: *Poezja twórców z kręgu „Klëki"*, red. H. Makurat, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2015, s. 33-78; taż, *„Klëka". Tematyka pisma i jego autorzy*, w: *Òd „Skôrbu" do „Stegnë". 150 lat czasopiśmiennictwa kaszubskiego*, red. D. Kalinowski, Akademia Pomorska, Wejherowo 2017, s. 87-101.

[114] Zob. *Poezja twórców z kręgu „Klëki"*.

[115] Zob. M. S e l i n, *Piesniôrz rëbacczégò żëwòta*, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie – Wydawnictwo Region, Wejherowo–Gdynia 2016.

[116] Zob. J. T r e p c z y k, *Mòje Wejrowò*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 398n.

[117] Zob. t e n ż e, *Żukòwò*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 400.

[118] Zob. t e n ż e, *Je ju czas...*, w: Trepczyk, Labuda, Rompski, Bieszk, Grucza, Marszałkowski, dz. cyt., s. 475n.

czy Wybickiego), a także w przywoływaniu symboliki trwania (chëcz to dom i wartości dziedziczone po przodkach), w kultywowaniu tradycji (poprzez odniesienia do przestrzeni sakralno-obrzędowej, apoteozy pracy i wzorców zachowań przekazywanych z pokolenia na pokolenie) oraz w docenianiu wartości religijnych (wyrażonych na przykład w pobożności maryjnej podtrzymywanej na Kaszubach) – lecz nade wszystko w dawaniu świadectwa wartości języka kaszubskiego[119].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Bednarek-Bohdziewicz, Agnieszka. "Morze uczy lądu: Rozważania o kaszubskim Bałtyku." In *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona, trwanie, rozwój*. Edited by Ewa Kocój, Cezary Obracht-Prondzyński, Katarzyna Barańska, and Mirosław Kuklik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego and Instytut Kaszubski w Gdańsku, 2021.

Borzyszkowski, Józef. "Literatura Kaszubów – jej rozwój historyczny i stan obecny." *Acta Cassubiana* 3 (2001): 146–7.

———. "Wszëtkò to jidze za mną." *Pomerania*, no. 1 (1995): 3–5.

———. "Zrzeszyńcy a Zrzeszenie Regionalne Kaszubów i 'Zrzesz Kaszëbskô' w dziejach ruchu kaszubskiego." In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

Bùdzysz, Alojzy. "Zemia kaszëbskô." In Budzisz, *Dokôzë*. Edited by Roman Drzéżdżón. Gdiniô: Wydawnictwo Region, 2007.

Bugajna, Elżbieta. "Jan Trepczyk na tle twórczości zrzeszyńców." *Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego* (2019): 132–50.

Bronk, Sławomir. "Pieśni Jana Trepczyka w opracowaniach chóralnych. Próba charakterystyki na przykładzie wybranych utworów." In *Méster Jan (1907-1989): Praca monograficzna o Janie Trepczyku*. Edited by Witosława Frankowska. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2017.

Ceynowa, Florian Stanisław. *Rozmòwa Pòlôcha z Kaszëbą. Rozmòwa Kaszëbë z Pòlôchã*. Edited by Jerzy Treder. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2007.

Cybulski, Marek. "Alternacje morfologiczne w kaszubszczyźnie Jana Trepczyka." *Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego* (2019): 150–63.

Derdowski, Hieronim. *Ò panu Czôrlińsczim co do Půcka pò sécë jachôł*. Edited by Jerzy Samp, Jerzy Treder, and Edmund Gołąbek. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2007.

[119] Por. J. T r e d e r, *Historia kaszubszczyzny literackiej. Studia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2005, s. 257-260.

Drzeżdżon, Jan. *Piętno Smętka*: *Z problemów kaszubskiej literatury regionalnej lat 1920-1939*. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1973.

———. *Współczesna literatura kaszubska 1946-1980*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1986.

Formella, Sławomir. "Kryptonim 'Działacze': Inwigilacja Jana Trepczyka przez komunistyczny aparat bezpieczeństwa do 1956 r." In *Méster Jan (1907-1989): Praca monograficzna o Janie Trepczyku*. Edited by Witosława Frankowska. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2017.

Frankowska, Witosława. "Muzyka Kaszub – muzyka meandrująca." In *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona, trwanie, rozwój*. Edited by Ewa Kocój, Cezary Obracht-Prondzyński, Katarzyna Barańska, and Mirosław Kuklik. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego and Instytut Kaszubski w Gdańsku, 2021.

———, ed. *Muzyka Kaszub: Materiały encyklopedyczne*. Gdańsk: Oficyna Czec, 2005.

———, ed. *Méster Jan (1907-1989): Praca monograficzna o Janie Trepczyku*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2017.

Frankowska, Witosława, and Edmund Kamiński. "Trepczyk Jan." In *Muzyka Kaszub: Materiały encyklopedyczne*. Edited by Witosława Frankowska. Gdańsk: Oficyna Czec, 2005.

Holub, Bogusław. "Jacy jesteśmy: Pół tonu wyżej." With photographs by Zygmunt Grabowiecki. *Wybrzeże* no. 35 (1987): 12–4.

Kalinowski, Daniel. "Jan Trepczyk i kaszubska literatura dla dzieci." *Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego* (2019): 163–76.

———. "Pieśń i sława: O liryce zrzeszyńców." In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. *Projekt wspólnoty: Literacki krąg zrzeszyńców – Aleksander Labuda, Jan Trepczyk, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, Feliks Marszałkowski*. In Daniel Kalinowski and Adela Kuik-Kalinowska, *Vademecum kaszubskie: Literatura kaszubska; Rekonesans*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie and Akademia Pomorska w Słupsku, 2017.

———. "Trepczyk portretujący." In *Méster Jan (1907-1989): Praca monograficzna o Janie Trepczyku*. Edited by Witosława Frankowska. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2017.

Kalinowski, Daniel, and Adela Kuik-Kalinowska. *Vademecum kaszubskie: Literatura kaszubska; Rekonesans*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie and Akademia Pomorska w Słupsku, 2017.

Kocój, Ewa, Cezary Obracht-Prondzyński, Katarzyna Barańska, and Mirosław Kuklik, eds. *Kaszubskie dziedzictwo kulturowe: ochrona, trwanie, rozwój*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego and Instytut Kaszubski w Gdańsku, 2021.

Kuik-Kalinowska, Adela. *"Klëka": Tematyka pisma i jego autorzy*; *Òd "Skôrbu" do "Stegnë."* Edited by Daniel Kalinowski. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2017.

———. *Tatczëzna: Literackie przestrzenie Kaszub*. Gdańsk and Słupsk: Instytut Kaszubski w Gdańsku and Akademia Pomorska w Słupsku, 2011.

———. "W świecie poezji Aleksandra Labudy: 'Kaszëbsczim jesmë lëdã.'" *Nasze Pomorze*, no. 10 (2008): 153–9.

———, ed. *Z Kaszub do Austrii: Korespondencja literatów kaszubskich do Ferdinanda Neureitera*. Gdańsk and Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 2017.

Labuda, Aleksander. *Kaszëbsczim jesmë lëdã*. Gdynia: Wydawnictwo Szos S. C., 1996.

Leman, Joanna, and Danuta Stanulewicz. "Nazwy barw w 'Słowniku polsko-kaszubskim' Jana Trepczyka." *Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego* (2019): 176–201.

Majkowska, Aleksandra. "Tradycja, przyroda i miłość w tomiku 'Odécknienie.'" *Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego* (2019): 201–15.

Majkowski, Aleksander. *Żëcé i przigodë Remusa: Zvjercadło kaszubskji*. Edited by Jerzy Treder. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2010.

Majkowski, Aleksander, Jan Karnowski, and Leon Heyke. *Poezja młodokaszubów*. Edited by Hanna Makurat, Adela Kuik-Kalinowska, and Józef Borzyszkowski. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2012.

Makurat, Hanna, ed. *Poezja twórców z kręgu „Klëki."* Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2015.

Mokwa, Marian. *Malarstwo*. Edited by Wojciech Zmorzyński. Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum, 2003.

Neureiter, Ferdinand. *Geschichte der kaschubischen Literatur*, München: Sagner, 1978.

———. *Historia literatury kaszubskiej: Próba zarysu*. Translated by Maria Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1982.

Puzdrowski, Edmund. "Poezja prostej mowy." *Pomerania*, no. 1 (1971): 77–81.

———. "Powroty." *Biuletyn Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego*, no. 2 (1967): 29.

Pryczkowski, Eugeniusz. "Jan Trepczyk – kierownik i patron szkoły w Miszewie." *Biuletyn Rady Języka Kaszubskiego* (2019): 215–29.

Samp, Jerzy. *Poezja rodnej mowy*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1985.

Selin, Marian. *Piesniôrz rëbacczégò żëwòta*. Wejherowo and Gdynia: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej w Wejherowie and Wydawnictwo Region, 2016.

Sychta, Bernard. *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1972.

Treder, Jerzy. Historia kaszubszczyzny literackiej: Studia. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2005.

Trepczyk, Jan. "Bëlnota." In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———.“Bibi, bibi....” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———.“Chodzy gach.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———.“Dënëga.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———.“Do Floriana Ceynowë.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———.“Doma.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———.“Grabiorczi.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Hej, mòrze, mòrze!” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. *Hej mòrze: Zbiór pieśni 1*, Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2008.
———. “Je ju czas...” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Jeséń.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Jô chcã le ce.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Ju sã zymk.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Hej, na mòrze.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. *Kaszebskji pjesnjôk: Dzél.* Rogóźno: Stefan Formella, 1935.
———. “Kaszëbskô Królewô.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Kaszëbskô mò.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Kùkówka.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Las.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. *Lecë choranko: Pieśni kaszubskie*. Gdańsk and Wejherowo: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie and Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 1980.

———. *Lecë choranko: Pieśni kaszubskie*. Gdańsk and Wejherowo: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie and Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 1997.

———. “Marika.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. *Marika. Zbiór pieśni 2*. Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, 2008.

———. “Marsz Naszińców.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Méster snôżotë (z uwôżanim ë tczą w. M. Mokwie dedëkùjã.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Më.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Mësla rëbôka.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Môj.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Mòja chëcz.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. *Mòja chëcz. Drugi zbiór pieśni kaszubskich*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1978.

———. *Mòja stegna*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1970.

———. “Mòrze.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Namienienié.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Na Godë.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Na Jastrë.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Na łów.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Naòżeni.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Na szlachu zbrodnjé.” *Chëcz Kaszëbskô*, September 14, 1933.
———. “Na sztrądze.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Na wałë.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Ob zmyk.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Òddzëkowanié.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Òddzëkowanié Méstra (na odińdzenié Aleksandra Majkowscziégo).” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Òdeckł dzéń.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. *Òdecknienié*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1977.
———. “Òdecknienié.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.

———. “Ògródk.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Òżniwinë.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Piesniô Wendów.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Pòjuga.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Rëbôcë.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. *Rodnô zemia: Zbiór pieśni kaszubskich*. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1974.
———. *Słownik polsko-kaszubski*. Vols. 1–2. Edited by Jerzy Treder. Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1994.
———. “Sniegówczi.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Szczeslëwi żeniali.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “To lubi mie.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. *Ukłôdk dlô dzôtk.* Gdańsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie, 1975.
———. “Wanoga.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Westrzód gór.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Zmyk.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Zëmowi wiater.” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. “Zrzeszińc (wdôr na odińdzenié J. Rompscziégo).” In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Mar-

szałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. "Żëczbë." In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
———. "Żużkôj synku." In Jan Trepczyk, Aleksander Labuda, Jan Rompski, Stefan Bieszk, Franciszek Grucza, and Feliks Marszałkowski, *Poezja zrzeszyńców*. Edited by Hanna Makurat. Gdańsk: Instytut Kaszubski, 2013.
Trepczyk, Jan, et al. *Mòrze. Kaszubskie pieśni o morzu*, Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej, Wejherowo 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Adela KUIK-KALINOWSKA – Jan Trepczyk i idea odrodzenia kaszubszczyzny
DOI 10.12887/34-2021-4-136-18

Jan Trepczyk, obok Aleksandra Labudy i Jana Rompskiego, był czołowym przedstawicielem kaszubskiej grupy literackiej nazywanej zrzeszyńcami, której główną ideą było odrodzenie kaszubszczyzny. Celem prezentowanego artkułu jest ukazanie działalności, a przede wszystkim twórczości literackiej i muzycznej Jana Trepczyka, który przejąwszy of Floriana Ceynowy, Aleksandra Majkowskiego i Jana Karnowskiego ideę regionalizmu kaszubskiego, realizował wizję kaszubszczyzny zarówno swoich poprzedników, jak i własną. Przedmiot analizy i interpretacji stanowią założenia ideowe twórczości poetyckiej Méstra Jana, obejmującej różnorodne zakresy tematyczne: historię, tradycję, kulturę i naturę Kaszub oraz język kaszubski. Poeta kładł silny nacisk na wartość i znaczenie języka kaszubskiego, w jego trwaniu widział bowiem gwarancję rozwoju kultury, duchowości i tradycji Kaszub. Spuścizna Trepczyka obejmuje między innymi liryki, różnorodne tak pod względem formy, poetyki, jak i gatunku. Jest to poezja z jednej strony wykorzystująca elementy tradycji muzycznej Kaszub, z drugiej zaś składniki folklorystyczne głęboko zakorzenione w kulturze obrzędowej ludności kaszubskiej. W swoich utworach Trepczyk buduje mit małej ojczyzny – Kaszub, którą scala z wielką ojczyzną – Polską. Sięga także do historii Pomorza i Kaszub, ukazując silny związek kultury kaszubskiej z dawną Słowiańszczyzną. Dla zobrazowania idei ocalenia dziedzictwa kaszubszczyzny poeta stosuje zarówno proste i autentyczne środki językowe, jak i formy patetyczne i wzniosłe, dodające sił i pobudzające do czynu.

Słowa kluczowe: Jan Trepczyk, literatura kaszubska, tradycja ludowa Kaszub, język kaszubski, tożsamość kaszubska

Kontakt: Zakład Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich, Katedra Filologii Polskiej, Instytut Filologii, Akademia Pomorska w Słupsku, ul Arciszewskiego 22 A, 76-200 Słupsk
E-mail: filpol@apsl.edu.pl
Tel. 59 8405326 wew. 326
https://www.apsl.edu.pl/struktura/jednostki-dydaktyczne

Adela KUIK-KALINOWSKA, Jan Trepczyk and the Idea of the Rebirth of the Kashubian Culture

DOI 10.12887/34-2021-4-136-18

Jan Trepczyk, along with Aleksander Labuda and Jan Rompski, was a leading representative of a Kashubian literary group, known as *zrzeszyńcy*, who set themselves the goal to bring about the rebirth of the Kashubian culture. The aim of the present paper is to describe the activities and, above all, the literary and musical output of Trepczyk who, having inherited the principles of Kashubian regionalism from Florian Ceynowa, Aleksander Majkowski, and Jan Karnowski, implemented both the ideas of his predecessors and his own vision of the Kashubian culture. The author analyzes and interprets the ideological presuppositions underpinning Méster Jan's works which addressed a variety of subject areas: history, tradition, culture, and the natural environment of the Kashubian region, as well as the Kashubian language. The poet emphasized the great value and importance of the Kashubian language whose continued existence he perceived as a guarantee for the development of Kashubian culture, spirituality and tradition. Trepczyk's output comprises, among other things, lyric poems varying in form, literary genre, and means of poetic expression. His poetry refers to the tradition of Kashubian music, while being deeply rooted in the folklore and ritual culture of the Kashubians. In his works, the poet creates a myth of Kashubia as a 'little homeland' united with the 'great homeland,' i.e., Poland, and by drawing on the history of Pomerania and Kashubia, demonstrates the close connection of the culture of that region to the ancient Slavic culture. To illustrate the idea of protecting the Kashubian heritage, Trepczyk uses both simple means of expression and solemn and sublime language, giving the readers strength and providing inspiration for action.

Keywords: Jan Trepczyk, Kashubian literature, Kashubian folk tradition, Kashubian language, Kashubian identity

Contact: Zakład Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich, Katedra Filologii Polskiej, Instytut Filologii, Akademia Pomorska w Słupsku, ul Arciszewskiego 22 A, 76-200 Słupsk, Poland
E-mail: filpol@apsl.edu.pl
Tel. + 48 59 8405326 ext. 326
https://www.apsl.edu.pl/struktura/jednostki-dydaktyczne

MYŚLĄC OJCZYZNA...

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 397-415
DOI 10.12887/34-2021-4-136-19

Grzegorz PIĄTEK SCJ

ŻYCIE DLA KOŚCIOŁA
Kardynał Stanisław Nagy (1921-2013)*

W okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II i podczas jego trwania ksiądz Nagy był pomocny przyszłemu Papieżowi w jego dążeniu do pogłębionego rozumienia zagadnień związanych z Kościołem. O zaufaniu do polskiego sercanina świadczy ponadto dwukrotne mianowanie go ekspertem na synodach. Jan Paweł II, powołując go na dwie kadencje do Międzynarodowej Komisji Teologicznej, wprowadził do niej osobę dobrze zorientowaną we współczesnych problemach teologicznych.

W niedzielne przedpołudnie 28 września 2003 roku do kaplicy domu zakonnego Zgromadzenia Księży Sercanów[1] w Krakowie przy ulicy Saskiej wszedł ubrany w sutannę ks. Stanisław Nagy. Zdziwiło to zgromadzonych tam współbraci, gdyż zawsze przychodził w tak zwanym krótkim stroju: koszuli z koloratką i garniturze. Przyczyna tego nietypowego zachowania wyjaśniła się wkrótce, gdy wspólnota zakonna zgromadziła się przed telewizorem, by obejrzeć transmisję modlitwy Anioł Pański. Jan Paweł II w tym dniu ogłosił listę trzydziestu jeden nominowanych kardynałów. Na jej końcu wymienił nazwisko naszego współbrata. W życiu osiemdziesięciodwuletniego sercanina rozpoczął się zupełnie nowy etap, który – jak miało się okazać – potwierdził jego całkowite oddanie się Kościołowi[2].

SŁUGA KOŚCIOŁA

Po owej nominacji utraciła aktualność krążąca przez lata wśród sercanów fraszka ułożona przez ks. Zdzisława Letkiewicza: „Mimo z Papieżem zna-

* Niniejszy artykuł publikujemy z okazji setnej rocznicy urodzin kard. Stanisława Nagyego SCJ, wieloletniego przewodniczącego Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL (do roku 2007) i przyjaciela „Ethosu".

[1] Pełna nazwa: Zgromadzenie Księży Najświętszego Serca Jezusowego.

[2] Przez niemal dziesięć lat towarzyszyłem kard. Stanisławowi Nagyemu jako jego kapelan i sekretarz, byłem świadkiem jego modlitwy, pracy, cierpienia i wielu spotkań. Niniejszy tekst starałem się jednak oprzeć nie tyle na moich osobistych wspomnieniach i obserwacjach, ile przede wszystkim na dokumentach znajdujących się w archiwum Kardynała w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie przy ul. Saskiej 2 C oraz na będącej w mojej dyspozycji kronice działalności Kardynała, prowadzonej przeze mnie od 2004 do 2013 roku.

jomości nie doczekał się godności". Ksiądz Nagy oraz trzej inni duchowni (Georges Cottier OP, ks. Gustaaf Joos i Tomas Spidlik SJ), którzy przekroczyli już osiemdziesiąty rok życia i nie mogli być elektorami podczas konklawe, otrzymali godność kardynalską „ze względu na ich służbę Kościołowi"[3]. Tej służbie ksiądz Nagy poświęcił całe swoje życie kapłańskie i profesorskie. W testamencie wyznał: „Prawda o Kościele stanowiła wielką przygodę mojego życia naukowego"[4]. O tej postawie i misji Kardynała tak napisała jego dawna studentka Joanna Lubieniecka: „W centrum naukowych zainteresowań Profesora, a także w samym środku jego serca, był Kościół. On Kościół naprawdę kochał i był do głębi przejęty jego duchową kondycją oraz wszystkim, co Kościoła dotyczy, zarówno w warstwie doktrynalnej, w teologii, w dziele misyjnym, jak i w wymiarze ludzkim. On rzeczywiście Kościołem żył, zapatrzony w obecnego w nim zmartwychwstałego Chrystusa. Tę perspektywę Kościoła postrzegał jako swoje najgłębsze zobowiązanie, fundamentalną życiową odpowiedzialność. Bólem przejmowały go wszelkie uproszczenia, powierzchowność, a zwłaszcza niewierność czy – jak to się teraz w mediach określa – skandale w Kościele. Jednak ból ten go nie demobilizował. Przeciwnie, inspirował do szczególnego, jeszcze bardziej wyrazistego świadectwa dotyczącego istoty Kościoła"[5].

Nominacja na kardynała była wielkim zaskoczeniem, ale jednocześnie niewątpliwym wyróżnieniem dla samego ks. Stanisława Nagyego, zgromadzenia zakonnego, do którego należał, oraz dla środowiska polskich teologów, których Papież w osobie Nominata chciał uhonorować. Jak stwierdzał nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk w specjalnym komunikacie wydanym 28 września 2003 roku: „Nominacja ta jest nie tylko wyrazem uznania dla osoby, zasług i osiągnięć Księdza Profesora Nagyego, ale również wyrazem docenienia polskiej nauki i naukowców, w sposób szczególny teologów i wykładowców w seminariach duchownych, wydziałach teologicznych, katolickich uczelniach akademickich, zwłaszcza Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie Nominat był profesorem"[6].

---

[3] J a n P a w e ł II, *Powierzamy Maryi ich nową misję w Kościele* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", Watykan, 28 IX 2003), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 24(2003) nr 11-12(258--259), s. 24.

[4] S. N a g y, *Moja ostatnia wola*, „WPIS. Wiara, Patriotyzm i Sztuka" 2013, nr 6(32), s. 3.

[5] J. L u b i e n i e c k a, *Profesor – wychowawca – człowiek*, „Ethos" 26(2013) nr 3(103), s. 243. Podobnie wspominał Kardynała zakonny współbrat: „Jego specjalizacją była nauka o Kościele – eklezjologia. Można powiedzieć, że Kościół i jego sprawy były pasją jego życia. Miłość do Chrystusa stała się u niego miłością Kościoła. Dogłębna znajomość eklezjologii owocowała u kard. Nagyego wierną służbą wspólnocie Kościoła. Ta służba wyrażała się przede wszystkim w posłudze myślenia i formowaniu młodych" (J. G a w e ł, *Zaufał Bożemu Sercu*, „Niedziela" nr 23 z 8 VI 2014, s. 19).

[6] *Komunikat nuncjusza apostolskiego abp Kowalczyka w sprawie nominacji kardynalskiej ks. Nagy*, https://archive.is/btR96 (kopia komunikatu, przesłana faksem z nuncjatury, znajduje się

Po decyzji Papieża nastąpiły przygotowania najpierw do święceń biskupich, a następnie do podróży do Rzymu. Ksiądz Nagy przyjął sakrę biskupią – jako tytularny arcybiskup Holar na Islandii – 13 października w katedrze wawelskiej z rąk ówczesnego metropolity krakowskiego kard. Franciszka Macharskiego (współkonsekratorami byli kard. Marian Jaworski i abp Józef Kowalczyk). Wszystkie sprawy na tym etapie koordynował przełożony krakowskiej wspólnoty sercanów ks. Stanisław Mieszczak, który stał się nieocenionym pomocnikiem Nominata.

Wkrótce nastąpił wyjazd do Rzymu na konsystorz, zaplanowany na 21 i 22 października 2003 roku. Było to konsystorz wyjątkowy nie tylko dla Jana Pawła II, który dziękował Bogu za dwadzieścia pięć lat swojego pontyfikatu, ale również dla księży sercanów. Po raz pierwszy bowiem w historii Zgromadzenia jego członkowie zostali wyniesieni do godności kardynalskiej. Papież najpierw wręczył bullę nominacyjną i biret kardynalski brazylijskiemu arcybiskupowi São Sebastião do Rio de Janeiro Eusébiowi Oscarowi Scheidowi (1932-2021), a następnie ks. Stanisławowi Nagyemu. Świadkowie ceremonii zauważyli, że Polakowi jako jedynemu z nominatów nałożył biret osobiście i przez chwilę z nim rozmawiał[7]. Kościołem tytularnym kardynała Nagyego stała się karmelitańska świątynia Santa Maria della Scala na Zatybrzu. To z niej karmelitańscy misjonarze wyruszali do nowych palcówek, między innymi do Polski. Podczas pobytu w Rzymie nowi sercańscy purpuraci wraz ze swoimi bliskimi goszczeni byli w Domu Generalnym Zgromadzenia przy Via Casale San Pio V.

PAPIESKI PRZYJACIEL

Na decyzję o nominacji zapewne miał wpływ fakt, że Jan Paweł II od już kilkudziesięciu lat znał ks. Stanisława Nagyego. Papież wiedział, że w ten sposób doceni wiernego współpracownika, kompetentnego teologa, odważnego i wytrawnego kaznodzieję, wychowawcę wielu pokoleń młodzieży i osób konsekrowanych. Poznali się w roku 1958 w nocnym pociągu relacji Kraków–Lublin, gdy obaj zmierzali na Katolicki Uniwersytet Lubelski, by od rana prowadzić wykłady. Zamiłowanie do nauki, pasja głoszenia Ewangelii, chęć służenia Kościołowi i nauczania zbliżyły dwóch młodych wykładowców. Rozumieli się dobrze również jako przedstawiciele tego samego pokolenia

w archiwum Kardynała). Por. J a n P a w e ł II, *Wstańcie, chodźmy!*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2004, s. 73.

[7] Krótki opis konsystorza por. G. W e i g e l, *Kres i początek. Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*, tłum. M. Romanek, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 374n.

(Karol Wojtyła był tylko o rok starszy), wychowanego w okresie odbudowywania polskiej państwowości, rozmiłowanego w tym, co polskie, i od roku 1939 cierpiącego prześladowania pod panowaniem dwóch wrogich Polakom totalitaryzmów[8].

Znajomość ta przekształciła się w przyjaźń, która zaowocowała współpracą opartą na wzajemnym zaufaniu. W okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II i podczas jego trwania ksiądz Nagy był pomocny przyszłemu Papieżowi w jego dążeniu do pogłębionego rozumienia zagadnień związanych z Kościołem jako takim. „Niejako urzędowo – wspominał – stałem się odpowiedzialny za to, żeby wspierać go w dziedzinie tych wielkich myśli eklezjologicznych, które nurtowały Kościół i które ten Sobór uczyniły soborem Kościoła”[9]. Korzyść z tej współpracy była obopólna, gdyż młody wykładowca eklezjologii nie tylko dzielił się swoją wiedzą, ale na bieżąco wprowadzany był w tematykę soborową, co znalazło odzwierciedlenie w jego publikacjach, zwłaszcza dotyczących nowego wówczas tematu kolegialności oraz kwestii pracy ze studentami[10].

Nie bez znaczenia dla pogłębiania się wzajemnej współpracy była znajomość literatury teologicznej z kręgu języka francuskiego, którą księdzu Nagyemu umożliwili współbracia z Francji i Belgii (ks. René Blavier, ks. Jacques Deseine i ks. Christian Muermans). Jan Paweł II, powołując go na dwie kadencje (1986-1996) do Międzynarodowej Komisji Teologicznej, wprowadził do niej osobę dobrze zorientowaną we współczesnych problemach teologicznych, która mogła wnieść merytoryczny wkład w prace służącej pomocą Papieżowi instytucji, kierowanej przez kard. Josepha Ratzingera. O zaufaniu do polskiego sercanina świadczy ponadto dwukrotne mianowanie go ekspertem na synodach, najpierw w roku 1985, na Synodzie Biskupów zwołanym dla uczczenia dwudziestej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II i potwierdzenia jego ustaleń, a następnie w roku 1991, kiedy podejmowano refleksję nad sytuacją Europy i Kościoła na tym kontynencie.

Kolejnym przykładem współpracy zrodzonej na gruncie przyjaźni była posługa duszpasterska w środowisku medycznym. Na prośbę abp. Eugeniusza Baziaka ksiądz Nagy przejął w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych prowadzenie duszpasterstwa studentów medycyny i pracowników służby zdrowia, stworzonego w Krakowie przez ks. Karola Wojtyłę. Spotkania odbywały się w kościele ss. Felicjanek przy ul. Smoleńsk i w mieszkaniu biskupa Wojtyły przy ulicy Kanoniczej. W owym trudnym czasie ideologicznej indoktrynacji

[8] Por. *Na drogach życia. Kardynał Stanisław Nagy w rozmowie z ks. Zbigniewem Morawcem SCJ*, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2010, s. 368.

[9] Tamże, s. 210.

[10] Por. tamże, s. 207.

i zwalczania Kościoła potrzebna i cenna była „ochrona" zapewniana przez młodego krakowskiego biskupa[11]. Z grona uczestników duszpasterstwa wyszło niemało znanych i cenionych w Krakowie pracowników służby zdrowia. Wielu z nich odwiedzało swojego duszpasterza – do końca jego życia – w sercańskim klasztorze przy ulicy Saskiej, okazując wdzięczność i wsparcie.

Jan Paweł II miał też okazję bliżej poznać swojego przyjaciela w trakcie górskich wędrówek (na przykład na Grzesia w Tatrach[12]) i wspólnego spędzania wolnego czasu, czy to w nieznanej szerzej małej Węglówce w Beskidzie Wyspowym czy w Castel Gandolfo. Czas wypoczynku stanowił okazję, by dyskutować, przeglądać najnowsze publikacje i dzielić się refleksjami na ich temat, poznawać nowych ludzi, modlić się i milczeć, kontemplując piękno natury. Chociaż dla środowiska rodzinnego i zakonnego księdza Nagyego wyprawy te nie stanowiły tajemnicy, to wiadomo było, że towarzysz pieszych i narciarskich wycieczek Karola Wojtyły – Jana Pawła II zachowa dyskrecję i nie będzie o nich mówił. Na pamiątkę tych wypraw otrzymał w prezencie od Papieża parę nowiutkich nart, których jednak nigdy nie użył[13].

Ze względu na znaczenie i wyjątkowość wydarzenia warto tu wspomnieć o wizycie Jana Pawła II w Dolinie Chochołowskiej 23 czerwca 1983 roku. Ksiądz Nagy znalazł się w wąskim gronie czterech osób (obok kard. Franciszka Macharskiego, ks. Adama Kubisia i ks. Bronisława Fidelusa), które towarzyszyły Ojcu Świętemu podczas wypoczynku w Tatrach i wiedziały o nieoficjalnym spotkaniu głowy Kościoła z Lechem Wałęsą w schronisku na Polanie Chochołowskiej[14]. Cenną pamiątkę z tej wyjątkowej wyprawy stanowi kolekcja kilkunastu fotografii autorstwa Artura Mari zachowana w archiwum kardynała.

Ważnym świadectwem przyjaźni jest obejmująca sto jedenaście listów i kartek świątecznych korespondencja Jana Pawła II do kardynała Nagyego, z okresu od października 1978 roku do Wielkanocy roku 2005. Niektóre z nich zostały napisane przez Papieża własnoręcznie. Wszystkie świadczą o serdecznej pamięci i wdzięczności, odnotowują szczegóły znane tylko adresatowi lub odnoszą się do bieżących spraw Kościoła powszechnego czy polskiego, które były przedmiotem wymiany opinii w korespondencji. Ciekawym tego przy-

[11] Por. tamże, s. 202-205. Por. też: J a n P a w e ł II, *Wstańcie, chodźmy!*, s. 73.

[12] List z 28 stycznia 1994 roku Papież adresuje do „Niestrudzonego Kompana wypraw na Grzesia" (J a n P a w e ł II, List do ks. Stanisława Nagyego, Watykan, 28 I 1994, Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie).

[13] Ten i inne prezenty otrzymane od Jana Pawła II można zobaczyć na wystawie w holu hotelu Domus Mater w Krakowie przy ul. Saskiej 2 C.

[14] Pięknym, niemal poetyckim zapisem tej wyprawy jest wspomnienie księdza Nagyego opublikowane w książce *Obecność* (zob. S. N a g y, *Papież w Tatrach*, w: *Obecność. Karol Wojtyła – Jan Paweł II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Dar i odpowiedzialność*, red. M. Filipiak, A. Szostek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 329-337)..

kładem jest list pisany z Watykanu 28 stycznia 1994 roku, w którym Papież ustosunkowuje się do sytuacji związanej z politycznym i światopoglądowym zaangażowaniem środowiska „Tygodnika Powszechnego": „Jakieś tam «discernimento» w tych sprawach, o jakich piszesz posiadam i łatwo kupić się nie dam. Ale dobrze, że to napisałeś, bo jak wiadomo – nie jestem niecierpliwy, a ks. Józef [Tischner – G.P.] ma pewne «poparcie» u naszego Stasia [Dziwisza – G.P.], chociaż nie bezkrytyczne. Jemu zresztą bardziej chodzi w tym wypadku o wiedeński «Instytut człowieka» niż o TP [«Tygodnik Powszechny» – G.P.]. Myślę, że «encyklice Veritatis splendor» nic już nie zaszkodzi. Po Katechizmie poszła szeroko w świat. Ludzie czytają, choć nie jest taka łatwa. Zaczynają rozumieć, że z tym liberalnym relatywizmem nie sposób «ujechać» dalej. Jeśli zaś chodzi o TP, to cóż...? Zawsze powtarzam, że mam tam swój «udział założycielski» i nie chcę go stracić. Oni może też nie chcieliby stracić. Potrzeba jednak jasnych rozliczeń"[15].

Kardynał Nagy regularnie odwiedzał Jana Pawła II. W styczniu i lutym 2004 roku spotkali się sześciokrotnie. W tym samym roku – w okresie wakacji – przez dwa tygodnie Kardynał przebywał z Papieżem w Castel Gandolfo. Pięć spotkań odbyło się w styczniu 2005 roku podczas posiłków w Pałacu Apostolskim, w których uczestniczyli także niektórzy polscy sercanie przebywający wtedy w Rzymie. Ostatnie z nich, z 28 stycznia, miało się okazać spotkaniem pożegnalnym. Swoją znajomość z przyszłym świętym Kardynał podsumował w testamencie: „Wyjątkowym etapem i ogromną przygodą mojego życia było spotkanie z Papieżem [...]. Rozciągało się ono na parędziesiąt lat [...]. Tego się ani opowiedzieć, ani opisać nie da. Niech się zamknie w przygodzie realizowania człowieczeństwa, aż do granic świętości"[16]. Z kolei Papież w liście na osiemdziesiąte urodziny księdza Nagyego napisał: „Twoja życzliwość, mądre słowo zdradzające nie tylko naukową kompetencję, ale również wielką życiową mądrość, jak też przykład kapłańskiego zaangażowania w życie Kościoła i troski o duchowe dobro każdego człowieka, a zwłaszcza Twoja modlitwa zawsze były dla mnie oparciem i umocnieniem. Bogu dziękuję za dar twojej obecności i towarzyszenia na drodze mojej kapłańskiej, biskupiej i papieskiej posługi"[17].

---

[15] J a n P a w e ł II, List do ks. Stanisława Nagyego, Watykan, 28 I 1994, Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie (zachowano pisownię oryginalną).

[16] N a g y, *Moja ostatnia wola*, s. 3.

[17] J a n P a w e ł II, List do ks. Stanisława Nagyego, Castel Gandolfo, 29 IX 2001, Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie. Równie ciepłe słowa zawarł Jan Paweł II w liście przesłanym z okazji pięćdziesiątej rocznicy święceń kapłańskich księdza Nagyego (zob. t e n ż e, List do ks. Stanisława Nagyego, Watykan, 12 VI 1995, Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie).

SERCANIN

Ksiądz Stanisław Nagy związał swoje życie ze Zgromadzenia Księży Sercanów. W roku 1937, jako szesnastolatek, wstąpił do nowicjatu w Felsztynie koło Sambora, a 8 lipca 1945 roku przyjął w Krakowie święcenia kapłańskie[18] z rąk bp. Stanisława Rosponda. Mając świadomość, że został uformowany i wykształcony przez sercanów, z zapałem oddał się budowaniu i rozwijaniu struktur formacyjnych tego zgromadzenia, jako naukowiec reprezentował je w świecie akademickim i podczas spotkań w gremiach międzynarodowych. Jego domem stał się dom macierzysty Zgromadzenia w Krakowie-Płaszowie, gdzie przez kilkadziesiąt lat zajmował skromny pokój bez łazienki. Po przyjęciu święceń biskupich i godności kardynalskiej jego postawa w niczym się nie zmieniła, nadal mieszkał w tym samym pokoju (do roku 2007) i przestrzegał zakonnych przepisów. Kontynuował też swoje wykłady z teologii fundamentalnej w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach, zakończył je dopiero w roku 2007, po pięćdziesięciu latach nieprzerwanej pracy.

Pozostał wierny Zgromadzeniu i jego duchowości, czego wyrazem jest symbolika herbu biskupiego, jaką zaproponował projektantowi i wykonawcy Markowi Cholewce z Krakowa. Centralne miejsce w herbie zajmuje Serce Jezusa, a całą kompozycję, na którą składa się kapelusz kardynalski i tarcza z krzyżem, zamyka wstęga z zawołaniem „In Te Cor Jesu speravi" – w Tobie, o Serce Jezusa, mą ufność złożyłem. Tekst ten jest fragmentem modlitwy odmawianej przez sercanów podczas południowego nawiedzenia Najświętszego Sakramentu, a jej dalsza część, „non confundar in aeternum" – nie będę zawiedziony na wieki, wyraża wielką ufność wobec Boga[19]. Pozostałe elementy herbu to otwarta księga Pisma Świętego (symbol teologa) z literami alfa i omega (symbolami Chrystusa), kotwica (symbol niewzruszonej nadziei) i monogram (symbol maryjny).

Więź ze swoim zgromadzeniem zakonnym Kardynał wyrażał poprzez kult Najświętszego Serca Jezusowego, praktykę codziennego ofiarowania wszyst-

[18] Istnieje niejasność co do miejsca święceń kapłańskich Kardynała. W swoich wspomnieniach twierdzi on, że przyjął święcenia w Krakowie w kościele ss. Karmelitanek Bosych przy ul. Kopernika (por. *Na drogach życia*, s. 95), tymczasem w zapiskach bp. Stanisława Rosponda znajduje się informacja, że miało to miejsce w krakowskim kościele oo. Karmelitów Bosych przy ul. Rakowickiej (por. S. R e s p o n d, *Liber Ordinatorum*, t. 1, *Ab anno 1928*, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie). Tę wersję potwierdza życiorys Dionizego Buckiego SCJ, wyświęconego razem z księdzem Nagym (por. S.M. D a d e j, *Ks. Dionizy Bucki. Imię zakonne: Jan Berchmans (1918-1998)*, w: *Życiorysy zmarłych polskich współbraci SCJ*, tom 2, *1998-2017*, Kuria Prowincjalna Księży Sercanów, Warszawa 2018, s. 27-35).

[19] Por. *Godzina południowa*, w: *Modlitewnik sercański. Thesaurus precum*, oprac. Komisja Życia Zakonnego SCJ, Wydawnictwo Księży Sercanów SCJ, Kraków 2001, s. 49n.

kich czynności, modlitw, spotkań, trudności i wydarzeń Bożemu Sercu – w duchu miłości i wynagrodzenia. Swoje choroby i cierpienia ofiarowywał jako zadośćuczynienie za grzechy własne i innych oraz w intencji Kościoła. Podczas pobytów w szpitalu nie narzekał, nie skarżył się, lecz cierpliwie znosił ból, kontemplując Chrystusa wiszącego na krzyżu. Byłem świadkiem napomnień, jakich udzielali mu lekarze, gdy nie prosił o środki przeciwbólowe, by móc ofiarować swoje cierpienie Panu Bogu. Pamiętał o słowach zawartych w sercańskich Konstytucjach: „Jednoczymy się z doskonałą ofiarą, którą Chrystus przedstawia Ojcu, aby połączyć się z nią przez duchową ofiarę naszego życia”[20]. Wyrazem dążenia do tej jedności była też codzienna adoracja Najświętszego Sakramentu i sprawowanie Eucharystii z wielką pieczołowitością.

O szczególnym zaangażowaniu Kardynała w sprawy sercanów świadczą jego starania o sfinalizowanie beatyfikacji wybitnego działacza społecznego i założyciela Zgromadzenia, sługi Bożego ks. Leona Jana Dehona (1843-1925). Po uznaniu heroiczności jego cnót i stwierdzeniu cudu za wstawiennictwem księdza Dehona przez odpowiednie instancje kościelne, Jan Paweł II wyznaczył datę beatyfikacji na 24 kwietnia 2005 roku. Śmierć Papieża i następujące po niej konklawe spowodowały, że uroczystość ta nie mogła odbyć się w przewidywanym terminie. Po wyborze na Stolicę Piotrową kard. Josepha Ratzingera środowiska żydowskie wysunęły pod adresem księdza Dehona zarzut antysemityzmu. Benedykt XVI „polecił zbadać kroki podjęte przeciw beatyfikacji francuskiego kapłana Léona Dehona”[21]. W rezultacie „proces został przerwany z powodu przedstawienia antysemickich wypowiedzi Dehona”[22].

Kardynał Nagy postanowił przedstawić swój pogląd w kwestii postawionych zarzutów i wskazać, że krytyczne wypowiedzi księdza Dehona na temat niektórych przedstawicieli narodu żydowskiego związane były z jego społecznym zaangażowaniem na rzecz obrony robotników, nie miały więc podłoża rasistowskiego i wynikały z moralnej oceny faktów. Gdy sprawa domniemanego antysemityzmu założyciela Zgromadzenia została nagłośniona w mediach, Kardynał skierował listy (datowane na 4 maja 2005 roku) do Benedykta XVI i ówczesnego sekretarza stanu kard. Angela Sodana[23]) tłumaczące niezasadność zarzutów stawianych wobec osoby księdza Dehona i wyjaśnia-

[20] *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie)*, nr 81, w: *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, tłum. M. Daniluk, K. Sławiński, red. D. Salamon, M. Białożyt, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Rzym 2009, s. 72.

[21] P. S e e w a l d, *Benedykt XVI. Życie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2021, s. 766.

[22] Tamże.

[23] Zob. S. N a g y, List do Benedykta XVI, Kraków, 4 V 2005, Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie; t e n ż e, List do kard. Angela Sodana, Kraków, 4 V 2005, Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie.

jące przyjmowaną przez niego postawę. Wyrażał w nich również nadzieję, że jego wnioski przyczynią się do pogłębienia studium zaistniałego problemu i znalezienia rozwiązania sprzyjającego dobru Kościoła świętego.

Interwencja Kardynała nie wpłynęła na zmianę decyzji o odłożeniu beatyfikacji księdza Dehona (i – o ile mi wiadomo – listy nie doczekały się odpowiedzi). Na temat owej niedoszłej beatyfikacji Kardynał rozmawiał osobiście z sekretarzem stanu – którą to funkcję pełnił wówczas kard. Tarcizio Bertone – podczas wizyty w jego watykańskim biurze 28 września 2007 roku. Władze zakonne w Rzymie regularnie informowano o tych staraniach. Podobnie jak w wielu innych przypadkach, kardynał Nagy pokazał, że należy bronić słusznej sprawy, opierać się na faktach i odwoływać do nieprzemijających wartości[24].

Kardynał pozostawał w bliskich relacjach ze współbraćmi, uczestniczył w uroczystościach z okazji ich jubileuszy czy imienin, odwiedzał placówki duszpasterskie. Niejednokrotnie starał się zażegnać pewne animozje, które zdarzają się w życiu wspólnotowym. Na miarę finansowych możliwości emeryta wspierał niektóre inicjatywy zakonne, na przykład ufundował witraż Bożego Serca do kaplicy w domu wydawniczym w Krakowie przy ul. Saskiej 2. Wdzięczny był sercanom za okazywaną mu pomoc, co dobitnie wyraził w swoim testamencie.

STRAŻNIK DZIEDZICTWA JANA PAWŁA II

Na wiadomość o wyborze kard. Jorgego Bergoglia na następcę św. Piotra (przekazaną przeze mnie 13 marca 2013 roku) kardynał Nagy zareagował pełnym troski pytaniem: „Co będzie z dziedzictwem Jana Pawła II?". Jak pokazały następne lata, owo zatroskanie miało głębokie podstawy. Kierunek działań niektórych środowisk w Kościele i w świecie, a także w Polsce okazał się odległy od wartości, którym Kardynał poświęcił swoją pracę naukową, pisarską i duszpasterską. Miał on świadomość, że ostatni etap życia przy-

[24] W tym miejscu warto przywołać wnioski, jakie sformułował ks. Janusz Królikowski, pisząc o odkładaniu beatyfikacji Piusa XII z motywów politycznych. „W świetle przedstawionego zagadnienia jedna rzecz jest nad wyraz oczywista. Nie można pozwolić sobie w Kościele na lenistwo intelektualne i pragmatykę polityczną. Na stawiane zarzuty, skądkolwiek one pochodzą, trzeba reagować szybko i merytorycznie. [...] Nie możemy pozwolić sobie, by naszym życiem kierowała polityka – musi nim kierować Prawda. [...] Kwestia tzw. milczenia Piusa XII z całą pewnością pokazuje nam w swoim rozwoju historycznym i dynamice, że musimy być czujni oraz szybko i zdecydowanie odpowiadać na zarzuty pojawiające się pod adresem Kościoła, papieży i biskupów. [...] Trzeba przygotowywać apologetów, nawet jeśli zabrzmi to staroświecko, by skutecznie bronili prawdy, na której się opieramy w naszych ostatecznych wyborach. [...] nie wystarczy jednak domaganie się prawdy – trzeba zdecydowanie zwalczać fałsz [...]. Tego uczą nas dzieje oskarżeń wobec papieża Piusa XII" (J. K r ó l i k o w s k i, *Czarna, fałszywa legenda Piusa XII uchodzi dziś za fakt*, „WPIS. Wiara, Patriotyzm i Sztuka" 2021, nr 7-8(129-130), s. 75).

szło mu realizować w niesprzyjających Kościołowi warunkach, które trafnie podsumował autor biografii Benedykta XVI, niemiecki dziennikarz Peter Seewald: „Nie można już było nie widzieć, że katolicyzm stracił wpływ na zewnątrz, a wewnętrznie był tak podzielony i pusty jak rzadko kiedy dawniej. Utrata chrześcijańskiej świadomości poczyniła zbyt duże postępy, a styl życia i kultura za bardzo się zmieniły, żeby można było spodziewać się masowych nawróceń. Zmieniło się jeszcze coś innego: w czasie zimnej wojny politycznym mocarstwom Zachodu zależało na tym, żeby w walce z komunizmem mieć Kościół po swojej stronie. To bezpowrotnie minęło. Tymczasem bowiem zaczęto w nim widzieć przeciwnika, który się przeciwstawia postępowi, czyli całkowicie świeckiemu społeczeństwu”[25].

W tej sytuacji kardynał Nagy z jeszcze większym zapałem angażował się w głoszenie i umacnianie nauczania Jana Pawła II, którego uważał za największego z Polaków i jedną z najwybitniejszych postaci na Stolicy Piotrowej. Z pasją propagował myśl Papieża w swoich homiliach, wywiadach prasowych i telewizyjnych, a zwłaszcza poprzez działalność pisarską. Tę ostatnią związał przede wszystkim z tygodnikiem „Niedziela”, krakowskim Wydawnictwem Biały Kruk i Wydawnictwem Księży Sercanów Dehon. W efekcie współpracy z Wydawnictwem Biały Kruk ukazały się między innymi album *Europa krzyżem bogata. Od Golgoty do Strasburga*[26] z esejem wprowadzającym Stanisława Nagyego *Potęga krzyża*, album *Krzyż polski. Przybytek Pański*[27] z tekstem Kardynała *Krzyż Chrystusa fundamentem polskiego narodu* oraz ściśle związana z Janem Pawłem II książka *Tak! Wielki. Czyn i osoba bł. Jana Pawła II*[28]. Z publikowanych w tygodniku „Niedziela” tekstów Kardynała poświęconych pielgrzymkom Jana Pawła II do Polski powstała książka *Jestem z Wami! Przesłanie Jana Pawła II do Polaków*[29], której wydanie stanowiło element przygotowań do beatyfikacji Papieża z Polski. Współpraca z „Niedzielą” zaowocowała ponadto publikacją rozmowy-rzeki z Kardynałem na temat współczesnego Kościoła, przeprowadzonej przez ks. Ireneusza Skubisia; ukazała się ona pod tytułem *Z myślą o moim Kościele*[30]. Szereg informacji o pontyfikacie, osobowości i dokonaniach Jana Pawła II oraz o motywach

[25] S e e w a l d, dz. cyt., s. 768.

[26] Zob. S. N a g y, *Potęga krzyża*, w: A. Bujak, S. Nagy, *Europa krzyżem bogata. Od Golgoty do Strasburga*, Biały Kruk, Kraków 2010, s. 8-23.

[27] Zob. t e n ż e, *Krzyż Chrystusa fundamentem polskiego narodu*, w: A. Bujak, S. Nagy, *Krzyż polski*, t. 2, *Przybytek Pański*, Biały Kruk, Kraków 2011, s. 8-46.

[28] Zob. t e n ż e, *Tak! Wielki. Czyn i osoba bł. Jana Pawła II*, Biały Kruk, Kraków 2011. Książka ta wydana został jako setna książka „papieska” wśród publikacji tego zasłużonego wydawnictwa.

[29] Zob. t e n ż e, *Jestem z Wami! Przesłanie Jana Pawła II do Polaków*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2011.

[30] Zob. *Z myślą o moim Kościele. Z kard. Stanisławem Nagym SCJ rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*, Biblioteka „Niedzieli”, Częstochowa 2011.

zaangażowania Stanisława Nagyego na rzecz Kościoła i papiestwa odnaleźć można w wydanej przez Wydawnictwo Dehon książce *Na drogach życia*, będącej zapisem obszernej rozmowy, którą przeprowadził z Kardynałem Zbigniew Morawiec SCJ[31].

Przekaz Papieskiego nauczania stanowił przedmiot troski kardynała Nagyego do końca jego życia, co znalazło wyraz w jego testamencie: „Jeżeli mam o co prosić moich rodaków i moich współbraci – napisał – to o to, aby dojrzeli wielkość i geniusz Jana Pawła II”[32].

„KARDYNAŁ POLSKICH SERC”

W swojej posłudze dla Kościoła Kardynał nie zapominał o małych społecznościach. Miał świadomość, jak ważne są małe ojczyzny dla budowania tej jednej, obejmującej naród, w której odnajduje swoje miejsce wspólnota ludu Bożego. Dlatego poświęcał czas na odwiedzanie rodzinnego Bierunia, gdzie spędził dzieciństwo i młodość i ukończył szkołę podstawową, ale też starał się wracać do miejsc i ludzi, którzy kształtowali go później, w innych już okolicznościach. Można powiedzieć, że spłacał dług wdzięczności wobec swoich bliskich, współbraci w różnych krajach, wychowawców i profesorów, a także wobec osób, które poznał i z którymi pracował. Wzruszające były na przykład odwiedziny w Świętoniowej – małej wsi pod Przeworskiem – gdzie spotkał się z krewnymi pielęgniarki Stefanii Piątek, która przewiozła go do swojego rodzinnego domu ze szpitala w Przemyślu po inwazji niemieckiej i sowieckiej armii na Polskę we wrześniu 1939 roku. To dzięki niej młody sercanin ocalał, stopniowo wrócił do sił po przebytym zapaleniu otrzewnej, a po ustabilizowaniu się linii frontu mógł powrócić do Krakowa, gdzie spędził resztę okupacji. Właśnie przez swoją prostotę, wdzięczność oraz otwartość i szczere interesowanie się problemami zwykłych ludzi, ale też odwagę wystę-

[31] Odnotujmy kilka przykładów innych publikacji kardynała Nagyego poświęconych Janowi Pawłowi II i jego nauczaniu: S. N a g y, *Ty jesteś Piotr. Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, Kraków 2003; t e n ż e, *Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II – Papieża przełomu tysiącleci*, „Ethos” 16(2003) nr 3-4(63-64), s. 19-32; t e n ż e, *Sens Soboru – Ecclesia quid dicis de te ipsa*?, w: *Sobór bliski. Sobór daleki. Tydzień eklezjologiczny 2001*, red. A. Czaja i in., Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 43-54; t e n ż e, *Gorliwy czciciel Najświętszego Serca Jezusa*, „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 26(2005) nr 4(272), s. 56-58; t e n ż e, *Wolność człowieka w ujęciu Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Państwo i Społeczeństwo” 2004, nr 4, s. 83-87; t e n ż e, „Europa na rozdrożu. Jana Pawła II wizja Europy”, w: *Kościół w czasach Jana Pawła II*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, J. Mastej, Wydawnictwo KUL – Gaudium, Lublin 2005, s. 393-399; t e n ż e, *Po odejściu Wielkiego Ojca*, „Ethos” 2005, numer specjalny, s. 34-36; t e n ż e, *Rok temu odszedł Ojciec...*, „Czas Serca” 16(2006) nr 2(81), s. 4n.

[32] T e n ż e, *Moja ostatnia wola*, s. 3.

powania w obronie podstawowych wartości chrześcijańskich zyskiwał serca rodaków.

Kilka miesięcy po wyniesieniu do godności kardynalskiej, wygłaszając na prośbę kard. Franciszka Macharskiego kazanie podczas Mszy Świętej na Skałce 9 maja 2004 roku, odniósł się do sytuacji moralnej, politycznej i kulturowej Polski, do ścierania się dwóch przeciwstawnych wizji człowieka i świata. Wskazywał na zagubienie rządzących, które „kładzie się na życiu Narodu cieniem kulejącego wymiaru sprawiedliwości, bezczelnej korupcji, taniego, dwuznacznego cynizmu w usprawiedliwianiu popełnionych błędów, praktycznej bierności wobec bezrobocia, karygodnego manipulowania sprawami zdrowia Narodu”[33]. W imieniu słuchaczy, którzy żywo reagowali na jego słowa, upomniał się o ducha służby w postawie rządzących. Pasterzom Kościoła przypomniał, że na wzór św. Stanisława mają być obrońcami ojczyzny i wiary, składając swoje życie w ofierze. Winni kontynuować dzieło Jana Pawła II, umacniając braci w wierze i zabiegając o autentyczny model społeczeństwa chrześcijańskiego. Trzeba to czynić w trudnych czasach: „Bo dzisiaj z wejściem do struktur Europy to zagrożenie [pogaństwem – G.P.] wraca w nowym przyodziewku, ale takie samo. Może jeszcze nie ma odwagi odsłonić przyłbicy pragmatycznego intelektualnie ateizmu, ale nie wstydzi się służyć mniej lub więcej kompromitującym bożkom, które pozwalają żyć tak, jakby Boga nie było”[34]. Wstąpienie Polski do Unii Europejskiej nazwał wielkim dobrem, za które trzeba dziękować Bogu, ale jednocześnie wezwał do zachowania czujności, by nie utracić wiary i tożsamości narodowej. Nawiązując do krakowskiej manifestacji środowisk LGBT, która miała miejsce kilka dni wcześniejszej, nie wahał się powiedzieć, że była to prowokacja, „upokarzająca [...] miasto stu kościołów z jego świętościami: Wawelem, Skałką i świątynią Bożego Miłosierdzia na czele”[35]. Podkreślił, że przed nami jako wspólnotą wierzących stoi wielkie zadanie świadczenia o Bogu w Europie ignorującej czy wypierającej się Boga, i wskazywał na potrzebę wiary przekładającej się na „autentyczny chrześcijański czyn wierności Kościołowi, walki o ochronę życia i jego niezawodny bastion, jakim jest chrześcijańska rodzina”[36].

Po śmierci Kardynała, podczas Mszy Świętej żałobnej w kościele akademickim KUL, Ireneusz S. Ledwoń OFM porównał kaznodziejstwo swojego nauczyciela do oratorstwa Piotra Skargi: „Przemawiał [ks. Stanisław Nagy – G.P.] z mocą i odwagą. Nie lękał się papierowych autorytetów, gdy w grę wchodziło dobro człowieka, rodziny, a zwłaszcza ojczyzny. Budził sumienia,

[33] T e n ż e, *Stawić czoło takiej Europie*, „Niedziela” nr 21 z 23 V 2004, s. 9.
[34] Tamże.
[35] Tamże.
[36] Tamże.

wołał o świadome budowanie Kościoła, zwłaszcza przez świeckich [...]. Nigdy nie pogodził się ze świecką wizją Europy i Polski, negującą prawo Kościoła do ich współbudowania. Był bezkompromisowy, jeśli idzie o wartości chrześcijańskie. Nazywał rzecz po imieniu, piętnował, demaskował, czasem denerwował i oburzał"[37].

Kardynał potrafił „przemawiać do serca", zyskiwał słuchaczy, dając wyraz uczuciom, okazując szczere zainteresowanie czy troskę. Znamiennym tego przykładem jest przemówienie wygłoszone 17 września 2012 roku w gmachu Sejmu Śląskiego, z okazji wręczenia mu Złotej Odznaki Honorowej za Zasługi dla Województwa Śląskiego. Warto przytoczyć większy fragment tego przemówienia, stanowi ono bowiem przykład niepowtarzalnego stylu wypowiedzi, jaki wypracował sobie Kardynał, rozmiłowany w klasyce polskiej literatury. „Zawsze uważałem się i nadal uważam za syna tej ziemi drążonej od spodu a dewastowanej na wierzchu, ziemi górniczych szybów i kominów hut, ziemi z kurczącymi się zagonami pól, ziemi trzech powstań śląskich i krwawej łaźni okupacyjnego losu oraz gorzko opłaconego wyzwolenia. [...] Ta ziemia zawsze z utęsknieniem spoglądała na jasnogórską wieżę i wawelskie wzgórze, zawsze czuła się polska, choć od Polski długo oddzielały ją złe granice. A ziemia ta, przy nasyceniu po brzeg polskością, jest regionem ludzi trudnej pracy, ale i sporej zaradności, który [...] jest entuzjastą w sposób zdrowy praktykowanej zasady pomocniczości. [...] No a teraz nastąpiła ta złota pieczęć na mojej karcie tożsamości syna śląskiej ziemi. Upatruję w tym swoiste zwieńczenie dziejów mojej rodziny związanej na złe i dobre z losami tej ziemi. [...] U schyłku mojego życia widzę w tej promocji wyraz głębokiej życzliwości całego bliskiego memu sercu regionu. W swoisty sposób czuję się przygarnięty na nowo przez tę moją małą ojczyznę"[38].

W przemówieniu tak wspominał swoich bliskich: „Ta rodzina zawsze modliła się i mówiła po polsku. Ojciec wprawdzie walczył za cesarza Wilhelma pod Verdun, a potem mąż siostry przez dwa hitlerowskie fronty doszedł do Armii Andersa, ale już brat Jan brał udział w bitwie pod Górą św. Anny jako uczestnik trzeciego powstania śląskiego. Brat stryjeczny Franciszek Kostyra

[37] I.S. L e d w o ń, *Promotor fidei, Defensor patriae (Homilia podczas Mszy Świętej żałobnej, Lublin, Kościół Akademicki KUL, 10 VI 2013)*, „Ethos" 26(2013) nr 3(103), s. 216. Wypowiedzi kardynała Nagyego nie zawsze były akceptowane. Ks. Andrzej Szostek napisał w swoim wspomnieniu o koledze z Międzynarodowej Komisji Teologicznej: „Miałem wrażenie, że ulega dość powierzchownym, jednostronnym i nieco katastroficznym pogłoskom na temat sytuacji i roli Kościoła w dzisiejszej Polsce" (A. S z o s t e k, *Człowiek pokornego serca*, „Ethos" 26(2013) nr 3(103), s. 241). Czy jednak wydarzenia ostatnich lat nie potwierdzają słuszności diagnoz Kardynała dotyczących zepchnięcia Kościoła na margines życia społecznego?

[38] S. N a g y, Przemówienie z okazji wręczenia mu Złotej Odznaki Honorowej za Zasługi dla Województwa Śląskiego (gmach Sejmu Śląskiego, 17 IX 2012), Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów.

przeszedł przez Oświęcim, sławny blok jedenasty. Sekowani przez sanację, opowiadający się za chadecją z Korfantym na czele”[39].

Kardynał Nagy pasjonował się wszystkim, co polskie. Był patriotą wychowanym w kulcie marszałka Piłsudskiego, jako młodzieniec woził taczkami ziemię na powstający w Krakowie Kopiec Józefa Piłsudskiego[40]. Interesował się dawną i współczesną historią Polski, znał i śledził jej wzloty i dramaty. Podczas podróży po kraju niejednokrotnie nawiązywał do bitew, które miały miejsce w danej miejscowości i wymieniał nazwiska dowódców. Korzystał z okazji, by czerpać wiedzę o wydarzeniach od ich bezpośrednich uczestników. Taką okazją do zdobycia wiedzy i dzielenia się nią była na przykład pielgrzymka Ślązaków do Rzymu z okazji siedemset pięćdziesięciolecia śmierci św. Jacka (w roku 2007). Podczas przyjęcia zorganizowanego 15 października przez ambasador Polski przy Watykanie Hannę Suchocką kardynał Nagy długo wypytywał abp. Ignacego Jeża o jego pobyt w obozie koncentracyjnym w Dachau i motywy przebaczenia oprawcom. Jak się okazało, były to ostatnie wspomnienia zasłużonego kapłana – nazajutrz bowiem zmarł[41].

Na miano „kardynała polskich serc”[42] ks. Stanisław Nagy zasłużył sobie wielką otwartością na ludzkie sprawy i gotowością świadczenia pomocy. Nie szczędził czasu na rozmowy z potrzebującymi wsparcia, interesował się losami zaprzyjaźnionych rodzin i starał się bywać w ich domach, nawet gdy musiał już korzystać z wózka inwalidzkiego. Podczas posługi duszpasterskiej serdecznie rozmawiał z miejscowymi księżmi o ich problemach, odwiedzał starszych i chorych współbraci zakonnych, dyskretnie przekazywał pomoc finansową osobom przewlekle chorym i modlił się szczerze za wszystkich, których Pan Bóg stawiał na jego drodze. Lubił ludzi, a oni to czuli i odwzajemniali. Z wdzięcznością i szacunkiem odnosił się do dobroczyńców swojego zakonu, którzy umożliwili jego rozwój i funkcjonowanie. Przypominał o tym długu wdzięczności swoim współbraciom. Żył ubogo i oszczędnie, pamiętając z własnego doświadczenia czasy głodu i niedobory podstawowych produktów, szanował posiadane środki i dzielił się nimi.

---

[39] Tamże.

[40] Zasługi i znaczenie Wojciecha Korfantego ksiądz Nagy odkrył dopiero jako dorosły człowiek.

[41] Benedykt XVI, doceniając zasługi abp. Ignacego Jeża, zamierzał wynieść go do godności kardynalskiej. Powiedział o tym podczas audiencji środowej na placu św. Piotra 17 października 2007 roku. Nominat – powiadomiony o tym na kilka dni przed śmiercią – miał w swoim rubasznym stylu odpowiedzieć: „Za późno i za mało”.

[42] Tak zatytułowana jest pierwsza i jak dotąd jedyna biografia kardynała Nagyego (zob. J. S o s n o w s k a, *Kardynał polskich serc. Ks. Kard. Prof. Stanisław Nagy SCJ 1921-2013*, Biały Kruk, Kraków 2013).

PRACOWITE, GODNE I PIĘKNE ŻYCIE

Kardynał Nagy zmarł rano 5 czerwca 2013 roku. Pracował do ostatniej chwili. W przeddzień śmierci przygotowywał swoje wystąpienie na Ogólnopolski Kongres Katolików „Stop ateizacji", który miał się odbyć na Jasnej Górze 16 czerwca. Wielka pracowitość i wytrwałość, których Stanisław nauczył się w swoim śląskim domu rodzinnym, należały do wyróżniających go cech. Dzięki nim tak wiele działał dla Kościoła; nawet wówczas, gdy wskutek złamania kości udowej (co miało miejsce 16 grudnia 2007 roku) nie poruszał się już samodzielnie i był zależny od pomocy innych osób, „nie zwalniał – raczej przyspieszał"[43]. Jako rodzaj podsumowania tego pracowitego życia niech posłuży prezentacja niektórych aktywności Kardynała.

Po przyjęciu święceń biskupich z całą powagą potraktował swoje obowiązki pasterskie: trzydzieści pięć razy udzielał sakramentu bierzmowania, co wiązało się z wyjazdami i głoszeniem kazań oraz spotkaniami z młodzieżą, rodzicami i miejscowymi duszpasterzami; osiem razy udzielał święceń prezbiteratu lub diakonatu, poczynając od Stadnik, poprzez Ołtarzew i Kraków, a kończąc na Paryżu; odbył trzynaście bardzo intensywnych podróży zagranicznych (dziewięć do Włoch, dwie do Francji, po jednej na Białoruś i Ukrainę), podczas których spotykał się z miejscowymi hierarchami i udzielał się duszpastersko; wygłosił ponad sześćset homilii podczas różnorakich celebracji liturgicznych; przewodniczył dorocznym pielgrzymkom przedsiębiorców do sanktuarium Bożego Miłosierdzia w krakowskich Łagiewnikach organizowanym przez Duszpasterstwo Przedsiębiorców „Talent", któremu patronował; kilkukrotnie uczestniczył w spotkaniach Konferencji Episkopatu Polski; wygłaszał referaty na uczelniach, regularnie uczestniczył w spotkaniach organizowanych przez Wydawnictwo Biały Kruk z okazji promocji nowych książek lub Dni Patrioty; pisał artykuły i udzielał licznych wywiadów prasowych i telewizyjnych[44].

Tak intensywna działalność była możliwa nie tylko dzięki zaangażowaniu samego Kardynała, ale również dzięki pomocy oddanych współpracowników. Należały do nich przede wszystkim Janina Świerzyńska i Anna Nagi, odpowiedzialne za przepisywanie i tłumaczenie tekstów, które Kardynał przygotowywał ręcznie. Nieocenioną pomoc w codziennym funkcjonowaniu okazywali mu współbracia zakonni ze wspólnot, w których Kardynał mieszkał.

---

[43] L e d w o ń, dz. cyt., s. 215. „Mało kto wie, że od lat powojennych miał tylko jedno płuco" (tamże).

[44] Janina Świerzyńska jest autorką bibliografii pism i wypowiedzi kardynała Nagyego dostępnej w Archiwum kard. Stanisława Nagyego w domu macierzystym Zgromadzenia Księży Sercanów w Krakowie. Ksiądz Nagy wszystkie wystąpienia przygotowywał, pisząc ręcznie, notował ich treść swoim drobnym pismem w starych kalendarzach. Mając fenomenalną pamięć, wygłaszał jednak kazania bez korzystania z notatek.

Jego życie dla Kościoła wspaniale podsumował Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski abp Józef Michalik w homilii wygłoszonej 11 czerwca 2013 roku w sanktuarium bł. Jana Pawła II podczas uroczystości pogrzebowej. Zacytujmy jej ostatni fragment: „Dziękujemy dziś Panu Bogu za piękne kapłaństwo śp. Kardynała Stanisława Nagy'ego, kapłaństwo wypełnione codzienną troską o uświęcenie świata, modlitwą uwielbienia Boga i wynagradzania za zło i grzechy ludzi. Było też troską o przyjście Królestwa Bożego do ludzkich serc, walką o prawo Boga do obecności w życiu ludzi i całych społeczności. Ale nasz Profesor jako teolog fundamentalny z pewnością by dodał, że kapłaństwo to także udział w funkcji prorockiej Chrystusa, a prorocy zawsze są potrzebni, aby przypominali nam prawdy, o których wolelibyśmy raczej zapomnieć, aby mówili, jak wyglądają dzisiejsze sprawy, o których wolelibyśmy nie mówić, a nawet udawać, że ich nie widzimy i nie słyszymy. Dziękujemy Ci, Księże Kardynale Stanisławie za to, że pokazałeś pełne piękno kapłaństwa służebnego, przydatnego Bogu i ludziom, i z całą ufnością polecamy Cię dziś Miłosiernemu Jezusowi, który niech przyjmie Cię do swojej chwały i niech On Sam będzie nagrodą za Twoje godne i piękne życie"[45].

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Dadej, Stanisław Marek. "Ks. Dionizy Bucki; Imię zakonne: Jan Berchmans (1918-1998)." In *Życiorysy zmarłych polskich współbraci SCJ*. Vol. 2. *1998-2017*. Warszawa: Kuria Prowincjalna Księży Sercanów, 2018.

Gaweł, Józef. "Zaufał Bożemu Sercu." *Niedziela*, no. 23 (2014): 18–9.

John Paul II. John Paul II to Stanisław Nagy, January 28, 1994. Stanisław Nagy's private archive in the possession of the Mother House of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart in Cracow.

———. John Paul II to Stanisław Nagy, Watykan, June 12, 1995. Stanisław Nagy's private archive in the possession of the Mother House of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart in Cracow.

———. John Paul II to Stanisław Nagy, Castel Gandolfo, September 29, 2001. Stanisław Nagy's private archive in the possession of the Mother House of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart in Cracow.

———. "Powierzamy Maryi ich nową misję w Kościele." *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 24, nos. 11–12 (258–259) (2003): 24.

———. *Wstańcie, chodźmy!* Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2004.

Katolicka Agencja Informacyjna. *Komunikat nuncjusza apostolskiego abp Kowalczyka w sprawie nominacji kardynalskiej ks. Nagy*. https://archive.is/btR96.

[45] Abp J. M i c h a l i k, Kazanie z 11 VI 2013, w: J. Sosnowska, *Kardynał ludzkich serc*, Kraków 2013, s. 135.

Kowalczyk, Józef. *Telegram do ks. Stanisława Nagyego*. https://archive.is/btR96.
Królikowski, Janusz. "Czarna, fałszywa legenda Piusa XII uchodzi dziś za fakt." *WPIS: Wiara, Patriotyzm i Sztuka*, nos. 7–8 (129–130) (2021): 74–5.
Ledwoń, Ireneusz S. "Promotor fidei, Defensor patriae." Homily at the funeral Mass, Lublin, University Church at the John Paul II Catholic Unversity of Lublin, June 10, 2013. *Ethos* 26, no. 3 (103) (2013): 213–7.
Lubieniecka, Joanna. "Profesor – wychowawca – człowiek." *Ethos* 26, no. 3 (103) (2013): 242–8.
Michalik, Józef. Homily, June 11, 2013. In Jolanta Sosnowska, *Kardynał polskich serc: Ks. Kard. Prof. Stanisław Nagy SCJ 1921-2013*. Kraków: Biały Kruk, 2013.
Nagy, Stanisław. Address delivered at the Silesian Parliament, September 17, 2012. Stanisław Nagy's private archive in the possession of the Mother House of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart in Cracow.
———. "Ćwierćwiecze pontyfikatu Jana Pawła II – Papieża przełomu tysiącleci." *Ethos* 16, nos. 3–4 (63–64) (2003): 19–32.
———. "Europa na rozdrożu: Jana Pawła II wizja Europy." In *Kościół w czasach Jana Pawła II*. Edited by Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, and Jacenty Mastej. Lublin: Wydawnictwo KUL and Gaudium, 2005.
———. "Gorliwy czciciel Najświętszego Serca Jezusa." *L'Osservatore Romano*. The Polish Edition 26, no. 4 (272) (2005): 56-8.
———. *Jestem z Wami! Przesłanie Jana Pawła II do Polaków*. Częstochowa: Biblioteka "Niedzieli", 2011.
———. "Krzyż Chrystusa fundamentem polskiego narodu." In Adam Bujak and Stanisław Nagy, *Krzyż polski*. Vol. 2. *Przybytek Pański*. Kraków: Biały Kruk, 2011.
———. "Moja ostatnia wola." *WPIS: Wiara, Patriotyzm i Sztuka*, no. 6 (32) (2013): 3.
———. "Papież w Tatrach." In *Obecność: Karol Wojtyła – Jan Paweł II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim; Dar i odpowiedzialność*. Edited by Maria Filipiak and Andrzej Szostek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2008.
———. "Po odejściu Wielkiego Ojca." *Ethos*. Special Edition (2005): 34–6.
———. "Potęga krzyża." In Adam Bujak and Stanisław Nagy, *Europa krzyżem bogata: Od Golgoty do Strasburga*. Kraków: Biały Kruk, 2010.
———. "Rok temu odszedł Ojciec..." *Czas Serca* 16, no. 2 (81) (2006): 4–5.
———. "Sens Soboru – *Ecclesia quid dicis de te ipsa*?" In *Sobór bliski. Sobór daleki: Tydzień eklezjologiczny 2001*. Edited by Andrzej Czaja et al. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
———. Stanisław Nagy to Angelo Sodano, Cracow, May 4, 2005. Stanisław Nagy's private archive in the possession of the Mother House of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart in Cracow.
———. Stanisław Nagy to Benedict XVI, Cracow, May 4, 2005. Stanisław Nagy's private archive in the possession of the Mother House of the Congregation of the Priests of the Sacred Heart in Cracow.
———. "Stawić czoło takiej Europie." *Niedziela*, no. 21 (2004): 9.
———. *Tak! Wielki: Czyn i osoba bł. Jana Pawła II*. Kraków: Biały Kruk, 2011.

———. *Ty jesteś Piotr: Srebrny Jubileusz Pontyfikatu Jana Pawła II*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, 2003.

———. "Wolność człowieka w ujęciu Ojca Świętego Jana Pawła II." *Państwo i Społeczeństwo*, no. 4 (2004): 83–7.

[Nagy, Stanisław, and Ireneusz Skubiś]. *Z myślą o moim Kościele: Z kard. Stanisławem Nagym SCJ rozmawia ks. Ireneusz Skubiś*. Częstochowa: Biblioteka "Niedzieli", 2011.

[Nagy, Stanisław, and Zbigniew Morawiec]. *Na drogach życia: Kardynał Stanisław Nagy w rozmowie z ks. Zbigniewem Morawcem SCJ*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, 2010.

Rospond, Stanisław. *Liber Ordinatorum*. Vol. 1. *Ab anno 1928*. The Archive of the Metropolitan Curia in Cracow.

Salamon, Dariusz, and Marek Białożyt, eds. *Reguła życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie): Konstytucje i Dyrektorium generalne*. Translated by Mirosław Daniluk, Kazimierz Sławiński. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów Dehon, 2014.

Seewald, Peter. *Benedykt XVI: Życie*. Translated by Wiesław Szymona. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2021.

Sosnowska, Jolanta. *Kardynał polskich serc: Ks. Kard. Prof. Stanisław Nagy SCJ 1921–2013*. Kraków: Biały Kruk, 2013.

Szostek, Andrzej. "Człowiek pokornego serca." *Ethos* 26, no. 3 (103) (2013): 239–41.

Weigel, George. *Kres i początek: Papież Jan Paweł II – zwycięstwo wolności, ostatnie lata, dziedzictwo*. Translated by Michał Romanek. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2012.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Grzegorz PIĄTEK SCJ – Życie dla Kościoła. Kardynał Stanisław Nagy (1921-2013)
DOI 10.12887/34-2021-4-136-19

Autor artykułu w oparciu o materiały archiwalne i wybrane publikacje przedstawia sylwetkę ks. Stanisława Nagyego oraz przytacza szereg nieznanych szerzej faktów związanych z jego pracą naukową i duszpasterską, służbą Kościołowi, propagowaniem nauczania Jana Pawła II i zaangażowaniem w życie Zgromadzenia Zakonnego Księży Sercanów. Rozważania koncentrują się głównie na ostatnim okresie życia Stanisława Nagyego, po wyniesieniu go do godności kardynalskiej.

Słowa kluczowe: kard. Stanisław Nagy, Kościół, eklezjologia, Jan Paweł II, sercanie, patriotyzm

Niniejszy artykuł publikujemy z okazji setnej rocznicy urodzin kard. Stanisława Nagyego SCJ, wieloletniego przewodniczącego Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL (do roku 2007) i przyjaciela „Ethosu".

Kontakt: Dom zakonny Księży Sercanów, ul. Saska 2, 30-715 Kraków
E-mail: gpiatek@scj.pl
Tel. 12 2906303

Fr. Grzegorz PIĄTEK, SCI, A Life Devoted to the Church: Cardinal Stanisław Nagy (1921–2013)

DOI 10.12887/34-2021-4-136-19

Drawing on archival materials and selected publications, the author presents a profile of Fr. Stanisław Nagy and reports little known facts related to his academic and pastoral activities. In particular, the author describes Cardinal Nagy's commitment to the Catholic Church, to promoting the teachings of John Paul II, and to the Congregation of the Priests of the Sacred Heart. The article focuses on the last stage of Stanisław Nagy's life, i.e., the years after he was created cardinal.

Keywords: Cardinal Stanisław Nagy, Catholic Church, ecclesiology, John Paul II, the Priests of the Sacred Heart, patriotism

The article has been published to commemorate the centenary of birth of Cardinal Stanisław Nagy, SCI, a long-standing President of the Scholarly Board of the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin (until 2007) and a friend of *Ethos*.

Contact: Dom zakonny Księży Sercanów, ul. Saska 2, 30-715 Cracow, Poland
E-mail: gpiatek@scj.pl
Phone: +48 12 2906303

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 417-418

Jacek WOJTYSIAK

DZIEŁO ŻYCIA

Epistemologia[1] Stanisława Judyckiego to dzieło wyjątkowe – dzieło życia autora, który w monumentalny sposób zbiera i systematyzuje swoje dokonania w zakresie teorii poznania, a nawet szerzej, w zakresie całej filozofii. Z pewnością przez najbliższe dziesięciolecia dzieło to będzie punktem odniesienia i przedmiotem licznych szczegółowych dyskusji polskich filozofów (epistemologów). Trudno wyprzedzać je w krótkiej recenzji, dlatego ograniczę się do wypunktowania „atrybutów" monumentalnej (ilościowo i treściowo) książki Judyckiego – atrybutów, które wyróżniają ją spośród innych opracowań teorii poznania.

(1) C a ł o ś c i o w o ś ć. Książka Judyckiego wyczerpuje wszystkie tematy epistemologii ogólnej oraz szczegółowej, a także porusza szereg zagadnień z pogranicza epistemologii i metafizyki, filozofii religii, filozofii języka, filozofii nauki czy filozofii matematyki. Każde zagadnienie zostało opracowane bardzo dokładnie, monograficznie, z uwzględnieniem jego rozmaitych powiązań (także z naukami szczegółowymi). Epistemologia jawi się tu jako centralna część filozofii, współpracująca z innymi jej kluczowymi działami.

(2) W i e l o s t r o n n o ś ć. Judycki czerpie z osiągnięć refleksji nad poznaniem dokonanych w całych dziejach filozofii, w tym także z koncepcji proponowanych przez różne szkoły epistemologii współczesnej (fenomenologię, filozofię analityczną, nurty scjentyzujące, neokantyzm, neotomizm). Omawiana książka stanowi zatem wykład epistemologii uwzględniający różne punkty widzenia, realizując w ten sposób rozpatrywany przez autora ideał intersubiektywnej komunikacji.

(3) E r u d y c j a. Taką wielostronność ujęcia umożliwia niezwykła erudycja autora (bibliografia jego książki liczy czterdzieści stron i zawiera pozycje w kilku językach). Dzięki niej czytelnik uzyskuje dostęp do wiedzy i poglądów różnych filozofów i uczonych zapisanych na dziesiątkach (a może i setkach) tysięcy stron.

(4) P r o b l e m o w o ś ć. Pomimo erudycyjności książka nie stanowi referatu idei, lecz świadectwo mierzenia się wielkiej klasy dojrzałego myśliciela z fundamentalnymi problemami filozofii. Problemy te stają również przed czytelnikiem, który zostaje niejako zmuszony do wspólnego z autorem namysłu. Omówienie ich charakteryzuje się pewną dramaturgią, co pozwala ukazać w pełni ich wagę i złożoność.

(5) O r y g i n a l n o ś ć. Dzieło Judyckiego nie tylko informuje o problemach i ich zastanych rozwiązaniach, lecz

[1] Stanisław J u d y c k i, *Epistemologia*, t. 1-2, W drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020, ss. 1236 (w tym t. 1 – ss. 637, numeracja ciągła).

także przedstawia rozwiązania oryginalne, zaproponowane przez autora. W tekście znajdujemy liczne stwierdzenia ukazujące jego zaangażowanie na rzecz metafilozoficznego maksymalizmu, ontologicznego antynaturalizmu i teizmu. W zaangażowaniu tym Judycki podąża pod prąd głównego nurtu współczesnej filozofii.

(6) T e i z m. Do teizmu autor odwołuje się wielokrotnie. Dzięki niemu rozwiązuje szczegółowe problemy epistemologii (jak problem poznania jakościowego, intersubiektywności oraz uniwersaliów), a także przełamuje sceptycyzm, stanowiący główne wyzwanie dla ludzkiego poznania. Można powiedzieć, że kluczem do lektury jego książki jest podrozdział „Prawdziwe złoto: rozwiązanie problemu sceptycyzmu" (zob. s. 275-296), który znajduje się w rozdziale „Struktura wiedzy" (zob. s. 213-296), poprzedzonym przez zagadnienia wprowadzające. W podrozdziale tym autor odpowiada na sceptycyzm (jako naczelny problem epistemologii), broniąc teistycznego argumentu ontologicznego, a tym samym wprowadzając niepuste pojęcie Boga. Wokół tego właśnie pojęcia zorganizowana została prezentacja preferowanych przez autora rozwiązań, a także idea poznania wielostopniowego (wznoszącego się ku partycypacji w Bożym umyśle). Epistemologię Stanisława Judyckiego można więc śmiało nazwać teistyczną.

(7) E p i s t e m o l o g i a r e l i g i i. W tym kontekście nie dziwi, że książkę wieńczy (objętościowo najobszerniejszy) rozdział zatytułowany „Wiedza i wiara" (zob. s. 1041-1151). Stanowi on pełny i oryginalny wykład epistemologii religii (lub epistemologii religijnej). Judycki wyczerpująco typologizuje w nim i przedstawia rozmaite racje i motywy wiary religijnej oraz skupia się na bezpośrednim poznaniu mistycznym (z uwzględnieniem także „małej mistyki", dostępnej w codzienności zwykłym ludziom). Przy okazji prezentuje różne nowe pomysły, z których najciekawszym wydaje się koncepcja – pomocna w rozpoznawaniu Boga na różnych drogach – Jego „jakości postaciowej". Uważam, że ostatni rozdział książki warto polecić szerszemu gronu czytelników – nie tylko filozofom lub osobom filozofią zainteresowanym.

(8) W i e l o f u n k c y j n o ś ć. Omawianą książkę można wykorzystywać na kilka sposobów. Po pierwsze, możne ona stanowić akademicki podręcznik epistemologii. Po drugie, można ją traktować jako zbiór szczegółowych monografii wielu problemów teorii poznania. Po trzecie, czytelnik znajduje w niej wykład oryginalnego systemu filozoficznego opracowanego przez Stanisława Judyckiego. Po czwarte, niektóre fragmenty książki mogą znakomicie funkcjonować jako wprowadzenie lub zachęta do filozofii. Styl naukowy współwystępuje w nich bowiem ze stylem osobistym, narracyjnym, pełnym pasji, wykorzystującym obrazowe odniesienia do życia i literatury.

Epistemologia Stanisława Judyckiego to dzieło, z którym powinien się zmierzyć każdy polski filozof: i ten początkujący, i ten zaawansowany; pierwszy – by przekonać się, jak trudnym i fascynującym zadaniem jest uprawianie filozofii, drugi – by od doświadczonego myśliciela uczyć się rozwiązywać najważniejsze problemy ludzkiego poznania.

Kontakt: Katedra Teorii Poznania, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, AL. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: wojtys@kul.pl

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 419-425

Maciej RAJEWSKI

KULTURA JAKO ORĘŻ
Renesansowa wyjątkowość i atrakcyjność dawnej Florencji

W książce *The Florentines: From Dante to Galileo*[1] Paul Strathern podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego doniosła zmiana kulturowa, jaką stanowił renesans, rozpoczęła się właśnie we Florencji i dlaczego dokonała się ona w określonym momencie historycznym. Ludzie tamtej epoki – podkreśla – nie byli w pełni świadomi pojawienia się (ani też późniejszego rozwoju) zjawiska kulturowego, którego stali się uczestnikami, zachodzące zmiany zaś, chociaż z jednej strony pobudzały ich wyobraźnię i zainteresowanie, z drugiej wywoływały jednak zakłopotanie, a niekiedy szok, i powodowały egzystencjalną niepewność. Inaczej mówiąc, generowały ambiwalentne nastawienie wobec kształtującej się na ich oczach rzeczywistości. Zresztą samym historykom udało się skonceptualizować fenomen nazwany przez nich renesansem właściwie dopiero po upływie sześciuset lat od jego pojawienia się (por. s. 29).

Kształtowanie się renesansu we Florencji Strathern ujmuje z perspektywy dokonań wybitnych osobowości, których działalność na polach: literackim, malarskim, rzeźbiarskim, a także finansowym, politycznym i częściowo filozoficznym, wyniosła wówczas to niewyróżniające się spośród innych miasto na pozycję niekwestionowanego lidera nowego nurtu kulturowego w Italii i Europie Zachodniej.

Głównym prądem epoki renesansu był humanizm, głoszący, że miarą obserwowanej rzeczywistości jest człowiek. Chociaż humanizm w pełni ukształtował się we Włoszech dopiero w piętnastym stuleciu, jego zaczątki dostrzec można już wielu dziedzinach kultury średniowiecznej. Humanizm zmierzał do odrodzenia znajomości języków klasycznych, a także literatury oraz wiedzy starożytności (por. s. 1-3). W tym kontekście jako źródło epoki renesansu, a następnie czynnik sprzyjający jego rozwojowi, Strathern wskazuje triadę: pieniądz – wolność obywatelska – brak ograniczeń wyobraźni, czyli, innymi słowy: bogactwo–wolność–talent (por. s. 29n.). Wszystkie te elementy, oddziałując wzajemnie na siebie, przyczyniły się do zaskakującego rozwoju indywidualnych uzdolnień na różnych polach ludzkiej działalności, przede wszystkim w obszarze aktywności artystycznej i intelektualnej,

[1] Paul S t r a t h e r n, *The Florentines: From Dante to Galileo*, Atlantic Books, London 2021, ss. 372. Książka obejmuje przedmowę, dziewiętnaście rozdziałów („Dante and Florence", „Wealth, Freedom and Talent", „A Clear Eye Amidst Troubled Times", „Boccacio and Petrarch", „War and Peace", „The Dome", „The Mathematical Artists", „Those Who Paid the Bills", „The Renassaince Spreads Its Wings", „Medici Rising", „A Medici Artist", „*Il Magnifico*", „Leonardo", „Shifting Ground", „Undercurrents", „The Bonfire of the Vanities," „Machiavelli", „Michelangelo", „Galileo") i posłowie.

ale na przykład również w dziedzinie handlu. W porównaniu z innymi ówczesnymi organizacjami politycznymi Florencja bardzo długo pozostawała wolnym miastem o dużych swobodach obywatelskich. Można nawet powiedzieć, że ówczesna sytuacja polityczna Italii, podzielonej na wiele organizmów państwowych, a więc niepodlegającej władzy jednego ośrodka politycznego, sprzyjała – w szerszym kontekście relacji międzypaństwowych – istnieniu wolnego miasta Florencji. Strathern podkreśla, że jej obywatele mieli rozwiniętą świadomość możliwości decydowania o sprawach swojego miasta (por. s. 30). Za uboczny skutek wolności politycznej Florencji oraz sprawczości i indywidualizmu jej obywateli uznaje również ich wiarę w potęgę wykształcenia. Duży procent dzieci obu płci uczęszczał w mieście do szkół podstawowych i wyższych, co sprzyjało otwartości umysłowej, nieustannemu rozwojowi i akceptacji różnego rodzaju nowości, a to z kolei skutkowało zmianami społecznymi i pojawianiem się nowych rodzajów działalności ludzkiej (por. s. 30, 103n., 132n.). Strathern porównuje renesansową Florencję do starożytnych Aten, miejsca dynamicznego rozwoju filozofii, sztuki, architektury, literatury, nauki oraz demokracji (por. 30n., 227).

Strathern stawia również pytanie, dlaczego to właśnie Florencja, a nie inne wolne miasto włoskie czy hanzeatyckie, czy też dwór monarszy, stała się miejscem narodzin i rozwoju renesansu. Elementy postawy renesansowej ujawniały się bowiem – w jego przekonaniu – już choćby na dworze Fryderyka II Hohenstaufa w Neapolu, w Pizie, w Sienie, Genui, Wenecji czy w Brugii, na skutek działania różnych czynników czy zrządzeń losu nie rozwinęły się tam jednak tak bujnie, jak we Florencji, która wiodła prym w rozwoju sztuki oraz literatury. Za esencję renesansu Strathern uważa właśnie sztukę tego okresu, a zwłaszcza malarstwo, odzwierciedlające nowy sposób ujmowania rzeczywistości. W porównaniu do malarstwa Cimabuego, mieszczącego się w schematach bizantyjskiego malarstwa religijnego, dzieło związanego z Florencją Giotta reprezentowało subtelną przedrenesansową tendencję ku przedstawianiu rzeczywistości w sposób realistyczny – zmiana ta zachodziła równocześnie z rozwijaniem się racjonalistycznej postawy charakterystycznej dla założycieli pierwszych banków, z których to instytucji przez długi czas słynęły podzielone politycznie Włochy i które w wiekach trzynastym i czternastym najprężniej rozwijały się właśnie we Florencji. Jak pisze Strathern, rozumowe nastawienie wobec rzeczywistości pozostawiało niewiele miejsca na mistycyzm oraz irracjonalność wiary, tak rozpowszechnione w okresie średniowiecza. Nastawienie to udzielało się także niższym warstwom społecznym, w tym handlarzom i rzemieślnikom, co może stanowić wytłumaczenie faktu, że freski Giotta, charakteryzujące się perspektywicznym ujęciem i realizmem, cieszyły się zrozumieniem i akceptacją ludzi praktycznych, żyjących z handlu i rozwijającego się rzemiosła. Malarstwo religijne Giotta utorowało drogę dalszemu rozwojowi sztuki w kierunku pełniejszego ujmowania przez człowieka otaczającej go rzeczywistości (por. s. 31-33, 38-43, 45-49).

Za prekursorów renesansowego, humanistycznego podejścia do rzeczywistości Strathern uznaje trzech wielkich, piszących w ówczesnym języku włoskim florentyńczyków odpowiedzialnych za narodziny literatury włoskiej: Dantego Alighieri, Giovanniego Boccaccia i Francesca Petrarcę, w których dziełach pojawiły się pogłębione rozważania psychologiczne i realistyczne nad naturą i sensem życia oraz charakterami poszczególnych jednostek ludzkich czy przedstawicieli grup społecznych. Strathern prezentuje przemiany kulturowe i działalność wybitnych floren-

tyńczyków na tle ówczesnych wydarzeń politycznych, społecznych, ekonomicznych i militarnych, opisując na przykład życie i dokonania słynnego czternastowiecznego kondotiera sir Johna Hawkwooda, rozruchy wśród najuboższych wyrobników rzemiosła włókienniczego (wł. ciompi) i wywołane przez nie gwałtowne zmiany rządów czy skutki „czarnej śmierci" (dżumy). Jednocześnie ukazuje – na podstawie zachowanej korespondencji ówczesnego kupca Francesco Datiniego – że mimo tych wydarzeń i innych różnorakich perturbacji życie we Florencji i jej okolicach toczyło się wówczas normalnie. Podkreśla przy tym istotną zmianę, która dokonała się w tym czasie w dziedzinie handlu dziełami sztuki. Wcześniej ich wykonanie zamawiały Kościół i bogate zakony religijne. Datini tymczasem handlował dziełami malarskimi, oferując ich zakup zamożnym przedstawicielom ówczesnego społeczeństwa. W ten sposób, obok pełnienia funkcji religijnej, malarstwo zaczęło również upiększać rezydencje ludzi świeckich (por. s. 5-27, 65-102).

Ujmowanie rzeczywistości w obszarze finansów, ale również malarstwa i architektury, ułatwiał dokonujący się równocześnie rozwój matematyki, zapewniający pomocne narzędzia badawcze. Florentyńczykowi Filippowi Brunelleschiemu, który studiował prace Leonarda Fibonacciego z Pizy, zawdzięczamy rozszyfrowanie tajników konstrukcji kopuły Panteonu w Rzymie oraz konsekwentną realizację i rozwój metody perspektywy, czyli przedstawiania trójwymiarowej przestrzeni na płaszczyźnie dwuwymiarowej – widzenia, które w późniejszym okresie dogłębnie przekształciło sztukę renesansu. W rozwoju architektury motorem postępu okazały się ambicje władz Florencji, które pragnęły ukoronować swoją katedrę Santa Maria del Fiore kopułą, na podobieństwo zwieńczonych kopułami Panteonu w Rzymie czy Hagii Sophii w Konstantynopolu. Florentyńczycy marzyli o tym, by posiadać najwspanialszą katedrę w Italii, i dokonali tego dzięki projektowi opracowanemu przez Brunelleschiego. Jak pisze Strathern, katedra Santa Maria del Fiore miała z założenia stanowić akt zerwania z tradycją średniowiecznej architektury gotyckiej: „Owa protorenesansowa konstrukcja, która z czasem miała się stać symbolem renesansowej Florencji, miała swój początek, jeszcze zanim renesans pojawił się w architekturze. Nacisk na wprowadzanie nowości czy też na tworzenie na sposób florentyński okazały się w późniejszym okresie istotnym czynnikiem sprzyjającym wiodącej roli miasta w okresie renesansu" (s. 113; por. s. 104-111)[2].

Ukazując dynamizm rozwoju renesansu we Florencji, Strathern zręcznie łączy biografie i charakterystykę osobowości jej mistrzów z narracją historyczną i analizą ich dzieł. Opisując sylwetkę konstruktora imponującej kopuły katedry florenckiej Brunelleschiego, wskazuje, że jako bardzo dobry matematyk zapewne dokonał on w trakcie wznoszenia budowli szeregu odkryć w dziedzinie mechaniki stosowanej, zajmując się obliczaniem napięć i naprężeń, czynnością niezbędną przy działaniach budowlanych. Niestety Brunelleschi był zainteresowany realizacją celów praktycznych, nie zaś pionierskimi teoriami i wszelkie zapiski niszczył po ich wykorzystaniu. Architekt ten niewątpliwie stanowił przykład człowieka wczesnego

[2] Tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.R.

Florencja jako pierwsze miasto w Italii ufundowała ochronkę dla porzuconych dzieci Ospedale degli Innocenti (Szpital Niewiniątek). Wzniesiono ją również według projektu Brunelleschiego. Jak pisze Strathern, „rząd eleganckich wąskich filarów podtrzymujących dziewięć doskonale wyglądających półkolistych łuków [...] czyni z tego budynku najwspanialszy przykład wczesnego florenckiego renesansu" (s. 114).

renesansu, a jego wiedza i umiejętności znalazły odzwierciedlenie między innymi w konstrukcji podwójnej kopuły katedry. Średnica tej kopuły przekraczała nawet wielkość przekroju sklepienia rzymskiego Panteonu (por. s. 114-117). Santa Maria del Fiore była w swoim czasie największą ceglaną konstrukcją architektoniczną w Europie[3].

Strathern opisuje osiągnięcia przedstawicieli renesansu zajmujących się zarówno matematyką, jak i sztuką, między innymi Antonia Manettiego, Paola Uccellego i Piera della Francesca. Proces „matematyzacji" (perspektywicznego ujęcia) rozpoczął w sztuce Brunelleschi, a punktem kulminacyjnym tego procesu stało się (dzięki wpływowi Manettiego i Uccella) malarstwo Piera della Francesca, który był również autorem pracy *O perspektywie w malarstwie*[4]. Owo zainteresowanie perspektywą stanowiło pochodną architektonicznych dociekań twórców. Skoro budynki konstruowane są według precyzyjnych planów opartych na wzorach, proporcjach i równowadze oraz stosunkach liczbowych, to czy podobnego podejścia nie można by stosować w przypadku przedstawień malarskich? Wiedziony tym pytaniem, Uccello w obrazie *Nocne polowanie*[5] zastosował perspektywę podwójną: gotycką, wykorzystującą kolor i wielkość postaci, oraz renesansową, ujmującą przestrzeń na sposób geometryczny. Jego dzieło łączy w sobie zatem dwie epoki. Czysto renesansowe zaś, perspektywiczne, geometryczne, harmonijne proporcje *Biczowania Chrystusa*[6] Piera della Francesca zostały ponownie odkryte w dwudziestym stuleciu przez przedstawicieli malarstwa abstrakcyjnego i kubistycznego. Strathern widzi w tym rozwoju malarstwa jeszcze jeden przykład przejścia od myślenia średniowiecznego do myślenia humanistycznego, od mistycznego ujmowania rzeczywistości do wskazania na psychologiczny wymiar człowieka jako miary wszystkich rzeczy. W ten sposób akcentować zaczęto rolę indywidualnej świadomości i faktycznego ludzkiego doświadczenia, odchodząc zarazem od ujmowania wszystkich rzeczy, w tym człowieka, jako części ogromnego mistycznego kosmosu. W przekonaniu Stratherna osiągnięcia twórców renesansu oraz dokonane równolegle przez Kolumba odkrycie Ameryki znacząco poszerzyły wyobraźnię ludzi Europy Zachodniej (por. s. 117-137).

Strathern nie kryje ciemnych stron epoki renesansu: zabójstw władców, ubóstwa wykorzystywanych ekonomicznie przedstawicieli niższych warstw społecznych, okrucieństw wojen i barbarzyństwa rozpasanego żołdactwa. Przedstawia też dzieje banków florenckich, których właściciele finansowali, między innymi dla umocnienia swojej pozycji społecznej i politycznej, rozwój sztuki i architektury w mieście. Ukazuje przy tym, że to innowacyjny duch

[3] Interesujące jest spostrzeżenie Stratherna dotyczące wszechstronności zainteresowań i umiejętności twórców renesansowych osiągnięć: „Faktem jest, że od wczesnorenesansowych artystów, takich jak Brunelleschi, oczekiwano, że będą wprawni w szerokim zakresie umiejętności. Ich mistrzostwo (art) miało obejmować wszystkie dziedziny ludzkiej działalności, począwszy od wytwarzania biżuterii, poprzez sztukę malarską, rzeźbiarstwo i architekturę, po inżynierię wojskową i cywilną. Specjalizacja w tych dziedzinach nie została jeszcze wówczas w pełni rozwinięta, a odrodzenie wiedzy klasycznej dotyczyło całego dziedzictwa kultury" (s. 117).

[4] Zob. P i e r o d e l l a F r a n c e s c a, *De prospectiva pingendi. O perspektywie w malarstwie*, tłum. Z.M. Siwecka, Universitas, Kraków 2016.

[5] Paolo Uccello, *Caccia notturna*, ok. 1470, Ashmolean Museum, Oxford, Wielka Brytania.

[6] Piero della Francesca, *Flagellazione di Cristo*, 1445-1460, Galleria Nazionale delle Marche, Urbino, Włochy.

renesansu pozwolił wprowadzić w życie prawo patentowe i rozpowszechnić finansowanie handlu morskiego poprzez zakup akcji i udziałów. Można powiedzieć, że oferowany wówczas przez banki zaawansowany system finansowania, obejmujący akcje, udziały, giełdę i transfer kapitału w ramach kontynentu, położył podstawy pod ustrój kapitalistyczny, jaki dziś znamy. Zyski z działalności handlowej stały się wówczas jednym z czynników umożliwiających rozwój sztuki renesansu (por. s. 136, 139-141, 150n.).

Na przykładzie kolei życia i osiągnięć trzech Florentyńczyków – Leona Battisty Albertiego, Paola Toscanelliego i Amerigа Vespucciego – Strathern przedstawia, w jaki sposób mieszkańcy miasta poszerzali możliwości odziaływania renesansu poza jego florenckie, a nawet italskie granice. Alberti był autorem słynnych traktatów *De re aedificatoria*[7] i *De pictura*[8], które wywarły duży wpływ na rozwój architektury i malarstwa. Z kolei mapa świata sporządzona przez florentyńskiego kartografa Paola dal Pozzo Toscanellego skłoniła Krzysztofa Kolumba do podróży na zachód, aby dotrzeć tą drogą do Indii. Amerigo Vespucci zaś, nie tylko opracował nową metodę nawigacji, ale jako pierwszy zorientował się – dzięki własnym podróżom współfinansowanym częściowo przez bank Medyceuszy – że Kolumb odkrył nowy kontynent (Nowy Świat – Mundus Novus), nazwany później na cześć Vespucciego Ameryką (por. s. 154-173).

Na tym tle Strathern ukazuje proces wzrostu potęgi finansowej i politycznej rodu Medyceuszy, którzy, tak jak inne rodziny bankierskie, aktywnie patronowali rozwojowi sztuki i architektury. Jednym z sukcesów tego rodu było zorganizowanie soboru we Florencji w roku 1439. W trakcie obrad między bizantyjskim cesarzem i przedstawicielami Kościoła wschodniego a stroną papieską dochodziło do wymiany zdań także na tematy filozoficzne, czego rezultatem stała się inicjatywa Kosmy Medyceusza, gospodarza soboru, dotycząca przekładu z języka greckiego na łacinę wszystkich dzieł Platona oraz stworzenia, na wzór Akademii Platońskiej, tak zwanej Akademii Florenckiej. To właśnie w tym ośrodku naukowym Marsilio Ficino, protegowany Medyceusza, prezentował przed zebranymi słuchaczami swoje kolejne przekłady dzieł starożytnego filozofa (por. s. 181-185). Pod kuratelą Kosmy Medyceusza powstawały nowatorskie konstrukcje architektoniczne, na przykład pełen światła, odnowiony klasztor San Marco, którego dziedzińce otoczone są smukłymi kolumnami, czy surowy Pałac Medyceuszy, odzwierciedlający „renesansowego ducha racjonalności, porządku i klasycyzmu" (s. 188). Dalekosiężna polityka Kosmy Medyceusza doprowadziła między innymi do wieloletniego pokoju w Italii, okresu, w którym pięć jej największych potęg (Rzym, Neapol, Mediolan Wenecja i Florencja) uznawało istniejącą równowagę sił i na dowód tego sygnowało powołanie Świętej Ligi przez papieża Mikołaja V. To w czasie tego okresu pokoju renesans w Italii osiągnął szczyty swojego rozwoju, promieniując na cały świat katolicki (por. s. 194). Wnuk Kosmy Wawrzyniec Wspaniały, świadomy militarnej słabości Florencji, w swojej polityce utrzymania równowagi politycznej i pokoju we Włoszech wykorzystywał jedyną siłę, której Florencji zazdrościła cała Italia – jej kulturę. Kultura – jak pisze Strathern – stanowiła oręż jego dyplomacji i to właśnie w tym okresie florencki renesans święcił swoje największe triumfy. Wawrzyniec Wspaniały – dodaje – wręcz uosabiał renesansową

[7] Zob. L.B. A l b e r t i, *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania*, tłum. I. Biegańska, PWN, Warszawa 1960.

[8] Zob. t e n ż e, *O malarstwie*, tłum. L. Winniczuk, Ossolineum, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1963.

Florencję w okresie jej największych osiągnięć (por. s. 214, 249). Strathern wskazuje jednocześnie na zadziwiające podobieństwo Florencji do starożytnych Aten: „Jedna z największych transformacji zachodniej kultury trwała pomimo wewnętrznych konfliktów politycznych i waśni z innymi miastami-państwami" (s. 227).

Dalekosiężna polityka Medyceuszy – Kosmy i Wawrzyńca Wspaniałego – stanowiła zręczną grę, wykorzystującą posiadany atut: sztukę. Wysyłali oni swoich artystów na inne dwory, wykorzystywali Akademię Florencką do oddziaływania intelektualnego, pozyskiwali informacje wywiadowcze zbierane przez zarządców oddziałów banku medycejskiego za granicami Italii i w samej Italii, a posiadane środki finansowe wykorzystywali do zachęcania kondotierów, by ci przechodzili na ich stronę wraz ze swoimi prywatnymi armiami, a także do zawierania sojuszy z innymi potęgami politycznymi i do uzyskiwania nominacji, na przykład nominacji kardynalskiej dla trzynastoletniego Giovanniego, syna Wawrzyńca, który przewidywał, że wraz z upływem lat i doświadczeniem, wiedzą oraz dyplomatycznymi zdolnościami, jakie chłopiec uzyska w Rzymie, zajmie on z czasem dominującą pozycję w Kolegium Kardynalskim. W istocie po dwudziestu jeden latach od swojej nominacji Giovanni został wybrany papieżem i przyjął imię Leona X (por. s. 256-262).

Dużo miejsca poświęca Strathern Leonardowi da Vinci, wynalazcy, eksperymentującemu malarzowi, badaczowi ludzkiej anatomii, twórcy całego szeregu nigdy niewprowadzonych w życie (często niedopracowanych bądź niedokończonych) innowacji oraz projektów architektonicznych. Ciekawostkę może stanowić fakt, że w oparciu o jeden ze szkiców Leonarda w roku 2001 wzniesiono most w miejscowości Å̊s w Norwegii (por. 233-256, 325).

Strathern barwnie opisuje też postać i działalność Girolama Savonaroli, reformatora religijno-politycznego, który swoją postawą uratował Florencję przed złupieniem jej przez maszerujące w stronę Neapolu wojska króla Francji Karola VIII. Piętnastoletni okres republikańskich rządów we Florencji po upadku Savonaroli dał zdaniem Stratherna światu trzy osoby, których prace całkowicie przemieniły w ramach renesansowego rozwoju politykę i sztukę, a w dalszej perspektywie również naukę. Byli to: Niccolo Machiavelli, Michał Anioł Buonarroti oraz Galileusz (por. s. 266-294).

Machiavelli, urzędnik i wysłannik Florencji do króla Francji, nabył kompetencji w sprawach politycznych zarówno w teorii, studiując między innymi pamiętniki Cezara, jak i w praktyce, jako świadek wzlotu i upadku Savonaroli, a także jako jeden z ważniejszych urzędników miasta. Siła jego analiz sytuacji politycznej leżała w tym, że zawsze poszukiwał zasad leżących u podłoża zjawisk. Mówiąc językiem współczesnym, do zjawisk historycznych i politycznych podchodził z naukowego punktu widzenia. Zdaniem Stratherna, *Książę* Machiavellego doprowadził humanistyczną myśl renesansu do jej logicznej konkluzji – krańcowego indywidualizmu, którego uosobieniem stał się niestety opisywany władca, symbol bezwzględnego postępowania, przez co paradoksalnie *Książę* faktycznie niesie przesłanie antyhumanistyczne (por. s. 298-311).

Podobnie wysoce indywidualistyczny efekt osiągnął zdaniem Stratherna w sztuce Michał Anioł Buonarroti, człowiek dumny, pełen sprzeczności, który do końca życia pozostawał pod wpływem osobowości i kazań Savonaroli (por. 312). Głęboko wierzącym Michałem Aniołem targał przez całe życie konflikt z powodu jego motywowanej własnymi osiągnięciami wyniosłości, która kłóciła się z pokorą Jezusa. *Dawida* Strathern uznaje za jedyny w swoim rodzaju symbol człowieczeństwa („the ultimate symbol of humanity"

– s. 311). Oryginalne freski, którymi artysta ozdobił Kaplicę Sykstyńską, stały się z kolei źródłem archetypów dla późniejszej sztuki Zachodu. Najsłynniejszym zapewne symbolem tego rodzaju jest przedstawienie niemal stykających się palców Adama i Boga, przekazującego pierwszemu człowiekowi życie (por. s. 326). Prezentację słynnych florentyńczyków zamyka charakterystyka postaci Galileusza – pierwszego badacza, który łącząc w swoich badaniach wyobraźnię, eksperyment oraz pomiar matematyczny, przyczynił się do kontynuacji procesu rewolucji naukowej zapoczątkowanej przez Kopernika (por. s. 331-344).

Książka Stratherna w interesujący sposób przedstawia postacie wybitnych florentyńczyków, którym kultura europejska zawdzięcza rozwój matematyki i bankowości (tak ważnej w ekonomii), a także architektury, malarstwa, literatury oraz w mniejszym stopniu filozofii. Strathern ukazuje, że we Florencji każda dziedzina ludzkiej działalności przynosiła arcydzieła niejednokrotnie przewyższające – dzięki wysiłkom ich twórców – osiągnięcia starożytnych, u których poszukiwano wiedzy, natchnienia i pomysłów. Autor wyraźnie ukazuje pewną ciągłość procesu rozwoju kulturowego w tym mieście, dokonującego się mimo zaburzeń politycznych, wojen, epidemii, rewolt ludności czy kryzysów gospodarczych. Omawiana praca nie tylko prezentuje wyjątkowość Florencji w kulturowym procesie rozwoju renesansu, rekonstruowaną poprzez analizę dokonań jej wybitnych przedstawicieli i twórców, ale jednocześnie zarysowuje sposób, w jaki stopniowe odradzanie się i kultywowanie wiedzy antycznej przemieniało światopogląd ludzi Zachodu. Pokazuje również, jak istotnym czynnikiem w rozgrywkach politycznych, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, jest atrakcyjność kulturowa podmiotu politycznego.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: maciej_rajewski@yahoo.com
https://wydzial.historyczny.amu.edu.pl/strona-glowna/doktoraty-i-habilitacje/habilitacje/dr-hab.-maciej-rajewski

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 426-432

Katarzyna BUGANIK

OSOBOWOŚĆ – BIOGRAFIA – PISARSTWO
O splocie życia i dzieła Zofii Kossak-Szczuckiej

W swojej najnowszej pracy *Zofia Kossak-Szczucka. Służba*[1] Dariusz Kulesza pisze: „Dla Zofii Kossak najważniejszy był Bóg, Pan historii – dlatego służyć mu można wszędzie i w każdych warunkach. Na rewolucyjnym Wołyniu, *W Polsce Podziemnej*[2] i w Auschwitz" (s. 94)[3]. Książka stanowi swoiste studium przypadku, oparte na analizie indywidualnego doświadczenia egzystencjalnego, obejmującego sumę przeżyć duchowych Zofii Kossak-Szczuckiej, wiążących się z wydarzeniami społecznymi i historycznymi, których pisarka była świadkiem bądź w których uczestniczyła. Opisując rodzaj strategii badawczej, jaką w swojej pracy przyjął Kulesza, Izabela Sobczak zauważa: „Case study [...] wyróżnia się określonymi cechami. Do takich z pewnością należy zarówno opis, jak i kwestia doświadczenia rozumianego podwójnie: związanego z przedmiotem badania, który stoi blisko życia, aktualnych wydarzeń, jest wyjątkowy i osobliwy; oraz doświadczenia zaangażowanego badacza, który wchodzi w relację z przedmiotem, który analizuje"[4]. Kulesza spogląda zatem na fenomen pisarstwa Kossak-Szczuckiej, jej dzieło, egzystencję, doświadczenia życiowe i światopogląd, wzbogacając swoją analizę o konteksty historyczne i literac-

[1] Dariusz K u l e s z a, *Zofia Kossak-Szczucka. Służba*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021, ss. 250. Książka stanowi kolejny tom serii wydawniczej „Projekt: Egzystencja i Literatura" poświęconej twórczości pisarzy polskich ujmowanej jako projekt egzystencjalny. W ramach serii ukazały się również następujące pozycje: A. K a ł o w s ka, *Witkacy. Etyka*, Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016; A. L e g e ż y ń s k a, *Julia Hartwig. Wdzięczność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017; T. G a r b o l, *Czesław Miłosz. Los*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018; A. G l e ń, *Andrzej Stasiuk. Istnienie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019; J. O l e j n i c z a k, *Witold Gombrowicz. Ja!*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021; M. T o m c z o k, *Irit Amiel. Życie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021; K. K u c z y ń s k a - K o s c h a n y, *Julian Tuwim. Pęknięcie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2021.

[2] Zob. Z. K o s s a k, *W Polsce Podziemnej. Wybrane pisma dotyczące lat 1939-1944*, wybór i oprac. S. Jończyk, M. Pałaszewska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1999 (przypis pochodzi od autorki).

[3] Kulesza podkreśla, że mimo wielu dramatycznych przeżyć osobistych, jak doświadczenie rewolucji na Wołyniu, pobyt w Auschwitz czy śmierć syna w tym obozie, Zofia Kossak-Szczucka nie zmieniła swojego światopoglądu. Wszelkie trudności życiowe przyjmowała jako próby zsyłane przez Stwórcę, które musiała przetrwać bez względu na czas, miejsce i dramatyzm sytuacji (por. K u l e s z a, dz. cyt., s. 94).

[4] I. S o b c z a k, *Case study (studium przypadku)*, „Forum Poetyki" 2020, nr 20, s. 91.

kie. Przywołuje wydarzenia z historii Polski i świata, które miały wpływ na życiowe i pisarskie decyzje Kossak-Szczuckiej[5]. Całokształt jej życia zamyka w słowie „służba".

Omawiana tu praca nie jest pierwszą publikacją Kuleszy na temat pisarki. W studium *Dwie prawdy*[6] poddawał on analizie spór między Zofią Kossak-Szczucką a Tadeuszem Borowskim. Przeanalizował ujęcie tematu wojny, okupacji i pobytu w obozie Auschwitz zarówno w twórczości Kossak, jak i w dziele Borowskiego, ale także w utworach innych powojennych pisarzy, takich jak Jerzy Andrzejewski, Roman Brandstaetter, Seweryna Szmaglewska czy Gustaw Herling-Grudziński. Zarówno w pracy *Dwie prawdy*, jak i *Kossak-Szczucka. Służba* Kulesza opisywał również powojenną debatę dotyczącą literatury katolickiej (tekstów pisarzy takich, jak Jerzy Zawieyski, Antoni Gołubiew czy Stefania Skwarczyńska).

Już na wstępie pracy Kulesza przywołuje słowa Kossak „Jestem pisarką katolicką" (s. 9), wskazujące na jej pisarską tożsamość. Badacz zwraca uwagę, że chociaż terminologia tego rodzaju funkcjonowała w latach powojennych[7], nie pojawiała się w literaturoznawstwie lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku (por. s. 9-45, 204--212). Dlaczego zatem Kossak jej używała? Analizując dorobek literacki pisarki i wyrażony w nim światopogląd religijny, Kulesza tak formułuje cel badawczy: „Interesuje mnie to, w jaki sposób Zofia Kossak realizuje reguły swojego katolickiego pisarstwa wobec Polski. Jak, odwołując się do uświadomionego w Genewie potencjału chrześcijaństwa, wychowywała Polaków, a także w jaki sposób pomagała im/nam odnaleźć się w historii, i to zarówno w tej, o którą upominała się w *Nieznanym kraju*, jak i tej, która skazała Polaków na konfrontację z bezprecedensową katastrofą Holokaustu" (s. 50).

Kulesza nie tworzy opowieści biograficznej, choć odwołuje się do wydarzeń z życia pisarki. Jako znaczący i mający ogromny wpływ na ukształtowanie światopoglądu Kossak-Szczuckiej i przyjęcie przez nią określonej strategii pisarskiej przywołuje jej pobyt w Genewie w roku 1913 i wygłoszoną wówczas przez francuskiego publicystę Georges'a Goyau prelekcję dotyczącą „chrześcijańskiej, katolickiej filozofii dnia codziennego" (s. 32). Wysłuchanie wykładu było momentem przemiany w życiu Kossak: przejścia od wiary motywowanej emocjonalnie, „atawistycznej", do chrześcijaństwa realnego, które w jej przekonaniu ma zdolność przeobrażania świata w królestwo Boże. Kulesza podkreśla, że autorską prozę pisarki określały dwie zasady, pozwala-

[5] Za przykład takiego wydarzenia można uznać prelekcję francuskiego publicysty Georges'a Goyau, wygłoszoną w L'Institut Jean--Jacques Rousseau w Genewie w roku 1913 w kontekście ogłoszonej przez ten instytut ankiety badającej, która z wielkich religii świata stwarza najlepsze warunki duchowe dla ukształtowania człowieka jako obywatela i pożytecznej jednostki (szerzej na ten temat por. K u l e s z a, dz. cyt., s. 28-32). Innym znaczącym faktem z życia pisarki była odmowa przyjęcia przez nią indywidualnej Nagrody Państwowej I Stopnia przyznanej jej w roku 1966 przez Prezydium Komitetu Nagród Państwowych za wybitne osiągnięcia w dziedzinie powieści historycznej.

[6] Zob. D. K u l e s z a, *Dwie prawdy. Zofia Kossak i Tadeusz Borowski wobec obrazu wojny w polskiej prozie lat 1944-1948*, Wydawnictwo Uniwersyteckie Trans Humana, Białystok 2006.

[7] Na temat nurtu katolickiego w literaturze polskiej w latach 1944-1956 zob. m.in. J. S t a r n a w s k i, *Kilka uwag o nurcie katolickim w literaturze i ofensywie marksistowskiej w nauce o literaturze*, w: *Potrzeba sacrum. Literatura polska okresu PLR-u*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, ks. W. Felski, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2012, s. 113-129.

jące jej realizować przyjętą misję życiową. Pierwsza z nich dotyczyła tworzenia utworów, w których świat przedstawiony ma charakter katolicki, mający odniesienie transcendentne. Druga nakazywała wnoszenie wkładu w wychowanie – poprzez literaturę – „nowego" człowieka, służącego rodzinie, Polsce i Bogu.

Kulesza wskazuje, że w przekonaniu Kossak-Szczuckiej tworzenie literatury katolickiej, opartej na miłości do Stwórcy i ludzi, stanowiło służbę Bogu i krajowi, otwierając zarazem najwyższe możliwości artystyczne i wychowawcze dla pisarza[8]. Podkreśla jednak, że z literaturoznawczego punktu widzenia trudno w wypowiedzi pisarki znaleźć wyjaśnienie terminu „literatura katolicka", i stwierdza, że standardy nauki o literaturze okazują się niewystarczające tam, gdzie literaturę traktuje się jako narzędzie służby (por. s. 41-44)[9].

Kulesza podejmuje też próbę sprawdzenia, w jaki sposób w twórczości Kossak-Szczuckiej funkcjonują odmienne, rządzące się innymi prawami perspektywy: religijna i historycznoliteracka. Dokonawszy wyboru dzieł pisarki, które stanowić będą przedmiot analizy, wskazuje na realizowane przez nie trzy zasadnicze tematy, jakimi są rodzina, Polska i wiara. Tak określony szczególny przypadek literacki – pisarstwo religijne Kossak-Szczuckiej i związaną z nim życiową misję (służbę) pisarki – Kulesza omawia w trzech rozdziałach rozprawy.

W pierwszym z nich („Rodzina" – zob. s. 47-95) rozważane jest tytułowe pojęcie. Do omówienia tego tematu autor wybrał trzy utwory: *Pożogę*[10], *Ku swoim*[11] i *Dziedzictwo*[12]. Okazuje się, że rodzina rozumiana jest przez pisarkę w niezwykle szerokim sensie, w analizowanych powieściach pojęcie to obejmuje bowiem również dom, postrzegany jako fundament rodziny, a zarazem jako ostoja polskości. W tych kategoriach Kossak-Szczucka pisze też o południowo-wschodnich Kresach Rzeczypospolitej czy o katolickiej tożsamości. W narrację tę wpisują się także jej wspomnienia z Kresów, najpierw o charakterze sielankowym, a później opisujące dramatyczne losy Wołynia. Powieść *Pożoga* – podkreśla Kulesza – ma poniekąd charakter sowietologiczny, a jednocześnie wykazuje cechy perykopy biblijnej: jej przesłanie dotyczy nie tyle polsko-bolszewickich walk na Wołyniu, ile walki sowieckiego reżimu z Bogiem, zmagań zła z dobrem. Z kolei w skierowanej do młodzieży powieści *Ku swoim* treściom dotyczącym rodziny i wspomnień, mającym walory wychowawcze oraz edukacyjne, towarzyszy motyw pamięci o polskości Kresów. *Dziedzictwo* to zaś utwór przedsta-

[8] Szerzej o poglądach Zofii Kossak-Szczuckiej na temat pisarstwa chrześcijańskiego i zadań twórcy zob. np. Z. K o s s a k - S z c z u c k a, *Służba pisarza*, „Albertinum" 1939, nr 1, s. 2.

[9] Próbę zdefiniowania terminu „literatura katolicka" podjęła w roku 1953 Stefania Skwarczyńska w książce *Studia i szkice* (zob. S. S k w a r c z y ń s k a, *Studia i szkice*, Pax, Warszawa 1953). Kulesza przytacza zaproponowaną przez nią definicję: „Ogół dzieł literackich, których treści wynikają z oparcia o katolicką teorię rzeczywistości, proponujemy nazwać literaturą katolicką" (t a ż, *„Literatura katolicka" jako termin w nauce o literaturze*, w: taż, dz. cyt., s. 19; zob. K u l e s z a, *Zofia Kossak-Szczucka. Służba*, s. 17). Podobną próbę podjął w roku 1963 Jerzy Ziomek w publikacji *Wizerunki polskich pisarzy katolickich*, w której w konkluzji pisał, że nie sposób podać apriorycznej definicji terminu „literatura katolicka", a określenie „pisarz/pisarka katolicki/katolicka" wyraża twórcze samookreślenie (por. J. Z i o m e k, *Wizerunki polskich pisarzy katolickich*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1963, s. 6).

[10] Zob. Z. K o s s a k - S z c z u c k a, *Pożoga*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2017.

[11] Zob. t a ż, *Ku swoim: powieść dla młodzieży*, Wydawnictwo LTW, Łomianki 2016.

[12] Zob. t a ż, *Dziedzictwo*, cz. 1-3, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974.

wiający losy rodziny Kossaków, opowieść familijna, skupiona wokół szlacheckiego dworu i powstania styczniowego[13].

Obraz Kresów, domu, rodziny i narodu przedstawiony w powieściach Kossak-Szczuckiej stanowi w przekonaniu Kuleszy przekaz wyidealizowany i zmitologizowany, konsekwentnie utrzymywany w zaangażowanym emocjonalnie duchu narodowym i patriotycznym. Do jego strukturalnych elementów należą między innymi szlachecki dwór, widziany jako ostoja polskości, i wielki zryw narodowościowy, jakim było powstanie styczniowe[14]. Dydaktyzm i mesjanistyczne przesłanie o wielkości narodu polskiego obecne w prozie Kossak odnaleźć można również w postawie intelektualnej Stanisława Pigonia[15].

W rozdziale drugim („Polska" – zob. s. 97-147) Kulesza analizuje *Nieznany kraj*, *Protest!* oraz *Z otchłani* i zauważa, że Polska Kossak-Szczuckiej jest trzyaspektowa: to mała ojczyzna (Lubelszczyzna, Wołyń i Śląsk Cieszyński), a zarazem dom i rodzina, lecz także jedność i całość Polski, której realność ujawnia się szczególnie w momentach zagrożenia, co miało miejsce na przykład podczas drugiej wojny światowej. Dom, kraj i wiara stanowią jedno – to tradycja, historia i chrześcijaństwo. Jako pojęcia szczególnie bliskie Kossak-Szczuckiej w kontekście tego zagadnienia jawią się „tożsamość", „pamięć" i „służba". Pisarka realizowała projekt edukacyjno-wychowawczy, który wyrastał z umiłowania wiary i ojczyzny, a jego celem było kształtowanie jednostki ludzkiej użytecznej dla Polski i świata. Przesłanie to ujawnia się w sposób szczególny w powieści *Nieznany kraj*, opowiadającej o dziejach Śląska i jego polskości.

Kulesza wskazuje też, że *Protest!* w bezpośredni sposób wyrastał z wojennej biografii Zofii Kossak-Szczuckiej. Okupacyjne doświadczenie pisarki to bowiem nie tylko pobyt w obozie Auschwitz, ale przede wszystkim zaangażowanie w działalność konspiracyjną i pomoc Żydom. Weronika[16] organizowała paczki przekazywane więźniom na Pawiaku i w obozach koncentracyjnych, opiekowała się rodzinami zamordowanych działaczy podziemia, a także kierowała komórką konspiracyjną. Ratowała żydowskie dzieci, zabiegała o fundusze dla uciekinierów z getta, stała na czele Tymczasowego Komitetu im. Konrada Żegoty i angażowała się w działalność Rady Pomocy Żydom[17].

[13] Kulesza zwraca uwagę, że powieść ta była w przeszłości marginalizowana, nie odpowiadała bowiem na potrzeby literatury polskiej po przełomie 1956 roku. Wraz z końcem stalinizmu i socrealizmu pojawiła się potrzeba przywracania pamięci o Polsce przedwojennej oraz odnowienia przerwanej w roku 1949 historycznoliterackiej ciągłości z tamtym okresem. Tymczasem przeszłość opisywana przez Kossak-Szczucką nie była tą, której ówczesny czas potrzebował: akcja jej utworu rozwijała się wokół historii powstania styczniowego. Zainteresowaniu powieścią nie sprzyjały również peerelowskim kontekst polityczny i ujawniające się w nim napięcia polityczno-religijne.

[14] Tego rodzaju obraz familii i domu rodzinnego kontrastuje na przykład z wizją rodziny obecną w prozie Gombrowicza, w której najbliższe otoczenie (rodzice, dom, dzieciństwo) okazuje się źródłem cierpienia, buntu i ucieczki (zob. A. K o w a l c z y k, *Rodzina jako źródło cierpień. O motywie rodziny w twórczości Witolda Gombrowicza*, „Pamiętnik Literacki" 2004, nr 4, s. 75-92).

[15] O neomesjanizmie, fascynacji romantyzmem i narodowo-wychowawczej intencji twórczości mickiewiczologa pisał krytycznie Grzegorz Wołowiec (zob. G. W o ł o w i e c, *Filologia i nacjonalizm. Stanisław Pigoń jako ideolog kultury ludowo-narodowej*, „Teksty Drugie" 2017, nr 6, s. 107-141).

[16] Weronika i Ciotka to konspiracyjne pseudonimy Zofii Kossak-Szczuckiej.

[17] Pomoc ta polegała między innymi na zbiórce odzieży i żywności, a także na poszuki-

Nie poprzestawała jednak na działalności pomocowej i dobroczynnej. Współredagowała podziemną prasę i konspiracyjne broszury. Publikowała między innymi w piśmie „Polska Żyje" i w „Biuletynie Informacyjnym". W roku 1940 wraz z Witoldem Bieńkowskim i Janem Włodarkiewiczem założyła tajną organizację społeczno-katolicką Front Odrodzenia Polski (w zamyśle okupacyjną kontynuację Akcji Katolickiej). Działała też w Społecznej Organizacji Samoobrony i Unii Kobiet. Pragnąc zwrócić uwagę na sytuację Żydów, opublikowała ulotkę *Protest!* będącą reakcją na powszechne milczenie wobec Zagłady, wzywając Polaków, katolików, do porzucenia postawy obojętności. Kulesza zwraca uwagę nie tylko na przesłanie *Protestu!*, ale także na jego niekiedy kontrowersyjną treść[18]. Swoje rozważania podsumowuje jednak w następujący sposób: „Zofia Kossak jako osoba, jako polska pisarka katolicka, była przerażona Zagładą i zdawała sobie sprawę z jej wyjątkowego, bezprecedensowego charakteru. Reagowała na nią tak, jak mogła; tak, jak potrafiła. Poprzez *Protest!* starała się uchronić swoich rodaków od uczestniczenia w niej. Oznaczało to piętnowanie zarówno współudziału w zbrodni, jak i tego, co nazwała w odezwie «nikczemną radością z nieszczęścia bliźniego»" (s. 129).

Zamykająca rozdział analiza lagrowej prozy *Z otchłani* stanowi poniekąd kontynuację wspomnianego już studium porównawczego Kuleszy *Dwie prawdy. Zofia Kossak i Tadeusz Borowski wobec obrazu wojny w polskiej prozie lat 1944--1948*. Autor przywołuje niektóre fakty z wojennych biografii pisarzy[19], wskazując na porażkę Kossak w jej historycznoliterackiej konfrontacji z Borowskim. Podkreśla jednak, że przegrana ta nie wynikła ze słabości prozy pisarki. Na „wygraną" Borowskiego złożyło się kilka wydarzeń i przyczyn. Po pierwsze, Zofia Kossak-Szczucka spędziła w obozie jedynie dwa miesiące i przebywała tam we względnie dobrych warunkach[20]. Pobyt w lagrze postrzegała jako niezwykłe doświadczenie zesłane przez Boga i jako czas ocalania człowieczeństwa. Pisarz tymczasem spędził w obozie ponad rok, widząc w lagrze piekło, z którego nigdy się nie wychodzi i które na zawsze pokonuje człowieka, niszcząc wszelkie wartości. Odmienne doświadczenie obozu koncentracyjnego spowodowało odmienny sposób opisywania przeżyć wojennych. Kossak pozostała przy stylu tradycyjnym, romantycznym i martyrologicznym. Borowski był twórcą nowego, antyliterackiego i antyroman-

waniu pracy i noclegów oraz wyrabianiu fałszywych dokumentów dla Żydów oraz na udzielaniu doraźnych zasiłków pieniężnych. Za tę działalność Kossak została pośmiertnie uhonorowana medalem Sprawiedliwy wśród Narodów Świata.

[18] W broszurze *Protest!* obecne są fragmenty mówiące między innymi o wrogiej akcji Niemców i „międzynarodowego żydostwa" wobec Polaków czy o Żydach jako politycznych, ideowych i gospodarczych wrogach Polski (por. Z. K o s s a k, *Protest!*, w: *Polacy-Żydzi 1939--1945. Wybór źródeł*, oprac. A.K. Kunert, Wydawnictwo Rytm, Warszawa 2001, s. 213).

[19] Fakty te dotyczą pobytu Kossak-Szczuckiej i Borowskiego w Auschwitz, a przede wszystkim publikacji przez Borowskiego pamfletu *Alicja w krainie czarów* (zob. T. B o r o w s k i, *Alicja w krainie czarów*, w: tenże, *Utwory wybrane*, oprac. A. Werner, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 487-497) dotyczącego powieści *Z otchłani*. Pierwsza wersja tekstu Borowskiego ukazała się w roku 1947, a druga w 1949. Pierwsze wydanie *Z otchłani* przypadło na rok 1946, a wydanie drugie, poprawione, opublikowano w roku 1958.

[20] Zofia Kossak-Szczucka została w Auschwitz otoczona opieką i pomocą współwięźniarek, które wiedziały o jej działalności konspiracyjnej.

tycznego, „behawioralnego" sposobu pisania o wojnie. Kossak-Szczucka twierdziła: „Gdyby przeżycie lagru było ponad siły, toby Bóg tego nie żądał, bo On wie, na ile nas stać. A skoro żąda, to znaczy, że wytrzymać można..."[21]. Na taki stosunek do rzeczywistości obozowej oraz na wiele innych tez Kossak-Szczuckiej[22] autor *Pożegnania z Marią* nie mógł się zgodzić. Dariusz Kulesza zwraca uwagę na osobisty wymiar obozowego doświadczenia autorki *Z otchłani*. Podkreśla wyjątkowość jej religijnej interpretacji pobytu w lagrze[23]: jego zwycięskie przejście i misję, która się w przekonaniu Kossak z tym doświadczeniem wiązała, a mianowicie przywrócenie człowieczeństwa i wychowanie przyszłych pokoleń.

Rozdział trzeci pracy Kuleszy („Wiara" – zob. s.149-196) zawiera omówienie trzech utworów Kossak-Szczuckiej, które autor interpretuje w kontekście określonych pojęć. W przypadku *Szaleńców Bożych* jest to „hagiografia", w przypadku *Krzyżowców* – „historiozofia", a w przypadku *Przymierza* – „egzystencja". Pierwszy z utworów stanowi cykl legend i portretów świętych, ukazujący obraz miłości Stwórcy do człowieka i ludzką służbę Bogu dokonującą się poprzez ascetyczny tryb życia, pustelnictwo oraz opiekę nad Bożymi stworzeniami, ale również na drodze ofiary życia i męczeńskiej śmierci. *Krzyżowcy* to z kolei chrześcijańska epopeja o wyprawie krzyżowej i ludziach poszukujących Boga, o podążaniu za historią świętą, historią zbawienia, czyli o kroczeniu za Jezusem i uwolnieniu się od grzechów. *Przymierze* zawiera zaś historię Abrahama, opis egzystencji ukształtowanej przez wiarę, obraz człowieka poszukującego Boga miłosiernego. To także tekst o poszukiwaniu prawdy o sobie samym. We wszystkich trzech dziełach Kossak-Szczucka zawiera uniwersalne przesłanie soteriologiczne dotyczące relacji Boga i człowieka oraz miłości miłosiernej Stwórcy. Relacja ta pociąga za sobą wiarę opartą na czynach, służbie i całkowitym poświęceniu oraz zaufaniu Bogu. Taką właśnie religię wyznawała pisarka. Pozostawała oddana Bogu i bliźnim, gotowa do poświęceń, a nawet do ofiary z własnego życia.

W ostatniej części rozprawy Kulesza nawiązuje też do kwestii, którą postawił na początku książki, a mianowicie „katolickości" pisarstwa Kossak-Szczuckiej, podkreślając, że stałą cechą jej twórczości było podporządkowanie „doświadczeniu wiary, zależnemu od Objawienia i nauki Kościoła katolickiego oraz od Biblii" (s. 149), że Kossak była osobą „skupioną na kwestiach społecznych, nastwioną na zmienianie rzeczywistości, a więc budowanie królestwa Bożego, także przy użyciu literatury" (tamże).

Dla Zofii Kossak-Szczuckiej pisarstwo nie było jedynie zawodem, ale przede wszystkim życiową misją prowadzoną w celu wychowania i edukacji przyszłych pokoleń. Pisarka postrzegała je w kategoriach obowiązku, służby społecznej, a podczas okupacji stanowiło ono dla niej formę walki i sprzeciwu wobec wojny i Zagłady.

W tym kontekście już na początku swojej książki Kulesza zwraca uwagę, że potrzeba ofiarnego poświęcenia jawi

[21] Z. K o s s a k, *Z otchłani*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2019, s. 160.

[22] W prozie *Z otchłani* pisała ona między innymi o lagrowym cierpieniu jako naśladowaniu Chrystusa, a także o potrzebie wychowania „nowego człowieka" (por. tamże, s. 127, 205). Borowski zarzucał pisarce niechlujny, bezosobowy styl lagrowej prozy, a także błędy merytoryczne dotyczące na przykład słownictwa lagrowego (por. B o r o w s k i, dz. cyt., s. 488n., 493, 497).

[23] W utworze *Z otchłani* znaleźć można nawiązania do postaci biblijnych, jak Mojżesz, Hiob czy Łazarz, a także odniesienia do walki dobra ze złem czy interpretacji lagru w kategoriach próby zesłanej przez Boga.

się jako istotne przesłanie dzieła pisarki: „Z perspektywy pisarstwa i losu Zofii Kossak kluczowa okazuje się wartość ofiarnego poświęcenia: ostatecznego, heroicznego, męczeńskiego urzeczywistnienia wiary. Taka postawa wymaga literackiego udokumentowania i świadectwa życia, tekstu pokazującego konieczność i bezcenność ofiary oraz egzystencji zdolnej taki tekst potwierdzić" (s. 39). To właśnie owo całkowite poświęcenie stanowi istotę służby jako pojęcia najlepiej opisującego życie pisarki. „Szczególnie ważne okazuje się mówienie do ludzi i dla ludzi; mówienie, które określa słowo «służba», ponieważ jego cel to edukacja, wychowanie i socjalizacja – co w praktyce oznacza dzielenie się wiedzą, wiarą i Polską" (s. 71).

Podsumowując, Kulesza pisze, że o miejscu Kossak-Szczuckiej w kulturze polskiej i w literackim świecie tej kultury zdecydowały: historyczna tematyka jej utworów, w których (jak na przykład w *Pożodze* czy w *Z otchłani*) pisarka sięgała także do doświadczeń osobistych, przywiązanie do przeszłości i do Kresów Wschodnich i deklaracja katolickiej tożsamości patriotycznej. Tożsamość ta – twierdzi Kulesza – w polskiej literaturze współczesnej nie ujawnia się nazbyt czytelnie, a można wręcz powiedzieć, że literatura chrześcijańska jest w literaturze polskiej nieobecna. „Polska literatura powojenna i współczesna nie dysponują swoją chrześcijańską odmianą, bo brakuje w nich dzieł wiarygodnych estetycznie i wiernych postawom chrześcijaństwa, czyli fundujących królestwo Boże na ziemi" (s. 212) – pisze. Tymczasem współczesna Polska potrzebuje literatury chrześcijańskiej, która stanowiłaby wyraz uczestnictwa w debacie publicznej.

Autor recenzowanej pracy docenia twórczość Kossak-Szczuckiej i wielokrotnie podejmuje jej obronę przed zarzutami formułowanymi pod jej adresem w różnych okresach twórczości pisarki. Do narzędzi tej obrony należy dogłębna analiza jej dzieł, odwołania do bogatego zbioru faktów historycznoliterackich oraz znajomość biografii i światopoglądu Kossak. Kulesza zgromadził obszerny materiał źródłowy, stanowiący kontekst i istotne uzupełnienie jego rozważań. Sięga do korespondencji autorki *Pożogi*, do licznych opracowań biograficznych, tekstów krytycznoliterackich i publikacji traktujących o powojennej literaturze lagrowej czy o tekstach tworzonych w epoce PRL-u. Cenny jest także zamieszczony w książce aneks zawierający wyjaśnienia podjętych w tekście głównym problemów szczegółowych.

Kulesza przeprowadza czytelnika przez trzy niezwykle bogate w doświadczenia egzystencjalne i literackie obszary twórczości Kossak-Szczuckiej. Przybliża realia powstawania jej dzieł i ich często niełatwego, bo poddanego ostrej krytyce funkcjonowania w świecie literatury. Z jednej strony ukazuje fenomen religijnego pisarstwa Kossak-Szczuckiej, pisarstwa skazanego na marginalizację i niezrozumienie. Z drugiej – ogromną siłę jej wiary i konsekwentne realizowanie przez pisarkę w celów życiowych oraz przyjętej misji egzystencjalnej, którą mimo licznych przeszkód udało się jej urzeczywistnić.

Kontakt: Szkoła Doktorska Uniwersytetu Szczecińskiego al. Mickiewicza 16, 70-383 Szczecin
katarzyna.buganik@phd.usz.edu.pl
ORCID: 0000-0001-9775-9395

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 433-438

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Jacek Jaśtal, *Nadzieja z Melos. Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021, ss. 192.

W swoim eseju filozoficznym Jacek Jaśtal stawia sobie za cel „lepiej zrozumieć, co czuje człowiek, kiedy odwołuje się do nadziei i jaką funkcję pełni ona w naszym życiu" (s. 9). Chociaż realizując ów cel, Jaśtal odwołuje się głównie do starożytnych koncepcji filozoficznych, jego książka nie jest monograficznym omówieniem greckich koncepcji nadziei (gr. elpis), nie przedstawia też stanu współczesnych badań nad tymi ujęciami ani nad nadzieją jako taką (chociaż się do tych badań odwołuje, a także włącza do dyskusji filozofów dwudziestowiecznych, między innymi Gabriela Marcela, Alberta Camusa i Bernarda Williamsa). Swoje rozważania autor organizuje wokół wydarzeń historycznych: obrony i zagłady Melos na przełomie 416 i 415 roku przed naszą erą, analizując tę sytuację z punktu widzenia odczuć, postaw i decyzji uwikłanych w nią konkretnych ludzi; równocześnie jednak wyraża nadzieję, że napisał książkę „o każdym z nas" (s. 9). Wydaje się, że oba zamierzenia: lepszego zrozumienia zjawiska i pojęcia nadziei oraz oddania – przynajmniej w pewnym aspekcie – sytuacji ludzi żyjących dzisiaj, udało się autorowi zrealizować. Jego esej stanowi ponadto wyraz swego rodzaju jedności, czy też ciągłości, refleksji nad człowiekiem w kulturze europejskiej: pokazuje, że kategorie zaczerpnięte z myśli starożytnej i przez wieki żywe w dyskursie filozoficznym wciąż okazują się przydatne w rozumieniu nas samych.

Wybór jako punktu wyjścia analiz sytuacji historycznej: położenia Melijczyków wobec agresji Aten – tak jak opisał je Tukidydes w *Wojnie peloponeskiej* – pozwala autorowi z jednej strony ukazać specyfikę konkretnych okoliczności tych wydarzeń, ich osadzenia geograficznego, politycznego, społecznego i intelektualnego, z drugiej – zarysować na tym tle sytuację uniwersalnie ludzką. Możemy niejako przejrzeć się w doświadczeniu mieszkańców małej wyspiarskiej polis na Morzu Egejskim, odnaleźć w nim doświadczenie własne: być może indywidualne, a być może zbiorowe, dotyczące szerszej społeczności, do której należymy („To, co zdarzyło się [...], zdarzało się w historii setki, tysiące

razy" – s. 17). Przywódcy Melos (polis ta była oligarchią) i jej obywatele odrzucili ultimatum Ateńczyków, a następnie bronili miasta, daremnie oczekując zewnętrznej pomocy. Po upadku polis agresorzy zabili Melijskich mężczyzn, kobiety i dzieci wygnali bądź sprzedali w niewolę, a na wyspę sprowadzili własnych osadników. Kilka lat później, po klęsce Aten w toczonej wówczas wojnie, ci, którzy ocaleli z ludobójstwa, mogli powrócić na wyspę.

W kontekście refleksji o fenomenie nadziei, czyli refleksji należącej do antropologii i etyki filozoficznej, taki wybór punktu wyjścia wydaje się szczególnie trafny: zagłada Melos jest wydarzeniem rzeczywistym, konkretnym, lecz także paradygmatycznym. Opis tej sytuacji, jakiego dostarcza Tukidydes, zawiera wprawdzie luki, wypełniane przez autora informacjami z innych źródeł oraz wyobraźnią (czerpiącą z filozoficznego namysłu i doświadczenia), nie jest jednak opisem eksperymentu myślowego, którego składniki można zmieniać dowolnie, coraz bardziej upraszczając, a więc i odrealniając przedstawianą w nim sytuację – aż straci znaczenie dla refleksji nad faktycznymi dylematami moralnymi. Ponieważ autora interesują – jak pisze – przede wszystkim poszczególni ludzie, wprowadza on do swoich rozważań (przybierających niekiedy formę opowieści) fikcyjną postać najważniejszego z przywódców i nadaje mu znaczące imię: „Agathon" (s. 17); charakteryzuje go jako człowieka być może niewybitnego, ale przyzwoitego, starającego się dbać o dobro polis, a także wrażliwego na wartości i przywiązanego do tradycji (por. s. 183). Wprowadzenie takiego konkretnego bohatera to także zabieg związany z charakterem etyki starożytnej, w przypadku której zrozumieniu, czym jest dobre życie, nie służyło przede wszystkim poznanie i przestrzeganie norm, lecz obserwacja i naśladowanie ludzi cnotliwych.

Przyjąwszy optykę autora, o wydarzeniach na Melos nie można myśleć, nie myśląc o przeżyciach i losie jej mieszkańców oraz o nadziei, jaką żywili. Nadzieja ta – tak się przynajmniej wydaje – okazała się nie tylko daremna, ale i zwodnicza. Czy wobec tego da się obronić nadzieję rozumianą jako wyraz pewnej postawy wobec świata? Czy – inaczej mówiąc – jest ona dobrem, czymś, co prowadzi do stanu, który starożytni Grecy nazywali eudajmonią (czyli swoiście pojmowanego szczęścia) lub stanowi jego składową?

Zanim udzieli odpowiedzi na te pytania, Jaśtal analizuje sensy, w jakich nadzieję można postrzegać jako dobro bądź jako zło. Czyni to, interpretując różne wersje mitu o Pandorze i jej dzbanie (przyzwyczailiśmy się nazywać go „puszką"), w którym – obok różnych „niecnych darów" (s. 36) Zeusa: trudu, cierpienia, chorób i wszelkiego rodzaju nieszczęść – zamknięta została nadzieja. Dalej autor postępuje, jak gdyby konstruował kwestię średniowiecznej summy i ukazuje najpierw rozwiązania negatywne, których prezentacja mogłaby rozpoczynać się słowami „videtur quid non", „wydaje się, że nie" – nadzieja nie jest dobrem. Taką odpowiedź sugerował Tukidydes: nadzieja zaślepia, prowadząc do niefrasobliwości, nieliczenia się z realiami (por. s. 96), chociaż w ten sposób czyni też znośniejszą grozę życia, której dojmująca świadomość przenikała starożytną kulturę grecką. Podobnie nadzieję postrzegali stoicy (którzy jednak nie zgodziliby się, jak zauważa Jaśtal, z Tukidydesa negatywną oceną decyzji Melijczyków – por. s. 78): jako emocję, czyli coś, co utrudnia bądź uniemożliwia rozumną postawę wobec życia i pogodzenie się z losem.

Interesująca jest w tym kontekście dyskusja ze stoicyzmem, który spośród przeżywających dzisiaj renesans starożytnych koncepcji etycznych, cieszy się chyba największą popularnością – jako swoista szkoła dobrego życia i lekarstwo na bolączki człowieka współczesnego. Autor nie odrzuca idei stoickich w całości, dostrzega jednak – za Izaakiem Berlinem – możliwe negatywne skutki dla życia społecznego i politycznego programowej beznamiętności, wycofania się z zaangażowania w świat do własnego wnętrza (por. s. 77n.).
Jaśtal analizuje też postawy, w których nadzieja wydaje się podmiotom działania zbędna, a zastępuje ją hybris, grecki odpowiednik późniejszego pojęcia pychy. Grecy, jak pisze autor, uważali tę postawę za zawsze złą, gdyż wyrażała ona przekonanie działającego podmiotu o nieskończonej wolności – wolności, jakiej człowiek w istocie nie ma (por. s. 84). Hybris „łudzi obrazem pełnej kontroli nad wszystkimi istotnymi aspektami życia" (s. 86), a ogarnięty nią człowiek żywi nadzieję „monstrualnie przerysowaną" (s. 87). Taki karykaturalny obraz nadziei pozwala autorowi lepiej ukazać istotę nadziei właściwej.
Czyni to, analizując prawdopodobne uczucia, pragnienia i motywacje Agathona, a w refleksjach tych podąża za swoimi greckimi przewodnikami – w tym wypadku Arystotelesem (włącza przy tym nadzieję do Arystotelesowskiego katalogu cnót, w którym dotąd nie była obecna), Platonem, lecz także stoikami. Konstruuje w ten sposób pojęcie nadziei jako cnoty (predyspozycji do żywienia pewnych uczuć i podejmowania pewnego rodzaju działań) odnoszącej się do ludzkiego poszukiwania sensu i pragnienia dobra. W tym kontekście ważne okazuje się rozróżnienie nadziei „na coś" i nadziei „po prostu" (czy też nadziei fundamentalnej). Nadzieja fundamentalna związana jest z życiem wewnętrznym człowieka (czyli tym obszarem, który – jak się zdaje – w większym stopniu od niego zależy niż okoliczności zewnętrzne), postrzeganiem wartości i dobrym moralnie działaniem. Bez takiej nadziei życie w przenikniętym grozą świecie byłoby niemożliwe: „Nie możemy nie ześlizgiwać się w stronę bezsensu i poczucia tragiczności, jeśli nie towarzyszy nam nadzieja, że istnieje ostatecznie jakaś opowieść utkana z części naszych doświadczeń, w której to opowieści nasze przeżycia jawią się jako celowe, a to, co się nam przydarzyło, *ma znaczenie*" (s. 169). Tak rozumiana nadzieja to warunek osiągnięcia eudajmonii, czyli – w interpretacji Jaśtala – „poczucia sensu wypływającego z doświadczenia wewnętrznej integracji elementów poznawczych, afektywnych i wolicjonalnych" (s. 172). Nadzieja fundamentalna przekracza, zdaniem autora, ramy jednostkowego życia, a jej „gwarancję" znajdujemy poza nim: w tak czy inaczej rozumianym Bogu (Bogu osobowym czy boskości świata jako całości). Jak jednak zauważa autor: „Tego rodzaju nadzieję żywił z pewnością także zadeklarowany ateista Diagoras z Melos [postać historyczna – P.M.]. Każdy ma prawo mieć nadzieję, że zrobił *niemal wszystko*, co należało. Tym bardziej, im bardziej jest przekonany, że nigdy się tego nie dowie" (s. 182).
Nadzieja z Melos to interesujący esej, którego lektura może przynieść satysfakcję nie tylko filozofom, jego autor bowiem umiejętnie łączy analizę pojęć z literacką opowieścią. To także dobra książka na trudne czasy, w których przejawy grozy życia przybierają globalny charakter, książka, która może stanowić intelektualne wsparcie dla tych, którzy pragną przeciwdziałać „ześlizgiwaniu" się w zwątpienie, ale nie łudzi czytelnika łatwymi zapewnieniami, że

„wszystko będzie dobrze". W pewnym sensie jest niepokojąca – chociaż może lepiej byłoby powiedzieć: odzwierciedla nieodłączny od ludzkiego życia niepokój, a w zdaniu zamykającym esej, które wydaje się mówić o roli przypadku w biegu dziejów, przypomina o odpowiedzialności człowieka: „Losy Agathona i Melos mogłyby jednak potoczyć się zupełnie inaczej, gdyby nie kaprys Tyche – wyspa upadła nie w wyniku ataku Ateńczyków, ale przez zdradę jednego z jej mieszkańców" (s. 184).

P.M.

Tomasz Nowicki, Grzegorz Misiura, *Spuścizna archiwalna Księdza Profesora Tadeusza Stycznia SDS. Inwentarz*, cz. 1, *Dokumentacja aktowa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, ss. 152.

W tomie „Ludzie i miejsca" pragniemy zwrócić uwagę czytelników na interesującą publikację o charakterze dokumentacyjnym, która wykracza jednak poza ramy swojego gatunku. Książka ta obejmuje informacje o spuściźnie archiwalnej ks. Tadeusza Stycznia (1931-2010) – filozofa, przede wszystkim etyka, którego dzieło trwale związane jest z określonym miejscem, a zarazem środowiskiem naukowym: Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Zgromadzone w pracy dane o charakterze faktograficznym pozwalają zbudować niezwykle interesujący obraz kształtowania się myśli Stycznia, „urabiania" i precyzacji przez tego filozofa stworzonej przez niego koncepcji etyki, toku jego konkretnych refleksji i podejmowanego przezeń trudu ich możliwie jednoznacznego, pisemnego sformułowania. Praca ukazuje zarazem ciągłość dzieła Stycznia – konsekwentnie budowanego wokół pojęć prawdy i wierności prawdzie, będących elementami organizującymi jego koncepcji etyki i stanowiących zarazem jej stałą inspirację.

W przedmowie Agnieszka Lekka-Kowalik podkreśla, jak głęboko życie i myśl Tadeusza Stycznia – długoletniego kierownika Katedry Etyki KUL i dyrektora Instytutu Jana Pawła II KUL, a także przyjaciela Karola Wojtyły – Jana Pawła II i kontynuatora jego myśli – splotły się z dziejami środowiska naukowego KUL-u i dziejami rozwoju filozofii na tym uniwersytecie. Główna teza stanowiąca punkt wyjścia – niejako podłoże – myśli Stycznia, głosi, że prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej. Uznanie – w akcie poznawczym – czegoś za prawdę jest dla podmiotu zobowiązaniem do respektowania siebie (i każdego drugiego) jako powiernika prawdy (por. s. 7). Styczeń podkreślał, że człowiek – poprzez akty poznawcze – wiąże się z prawdą i rozpoznaje siebie jako kogoś, kto nie może prawdzie zaprzeczyć, nie podważając zarazem swojej podmiotowości. W przekonaniu Stycznia wiążąca moc prawdy w sposób szczególny ujawnia się w obszarze życia społecznego, którego stanowi ona jedyną adekwatną podstawę, będąc zarazem gwarantem wolności jego uczestników. „W dobie postprawdy, fake newsów, wszechobecnego PR-u, «kreowania wizerunków» i przekonania, iż «każdy ma własną prawdę» koncepcja [...] o poznawalności i wiążącej mocy prawdy nabiera wyjątkowego znaczenia" (s. 8) – pisze Lekka-Kowalik.

Inwentarza spuścizny lubelskiego filozofa, jego prywatnego archiwum przechowywanego w Ośrodku Badań nad Myślą Jana Pawła II – Instytucie Jana Pawła II KUL, dokonał, pod kierownictwem Tadeusza Nowickiego, zespół historyków i archiwistów z Instytutu Historii KUL i ośrodka badań nad dziejami tej uczelni. Prace rozpoczęto w roku 2014, skupiając się w pierwszym rzędzie na opracowaniu właśnie dokumentacji aktowej.

We wstępie do książki jej autorzy przedstawiają tło zrealizowanego projektu i szczegółową biografię Tadeusza Stycznia, zawierającą zarys jego działalności naukowej i ukazującą, jak intensywnie towarzyszyło jej zaangażowanie społeczne tego badacza. Następnie autorzy charakteryzują między innymi dzieje inwentaryzowanych archiwaliów, ich kategorie, granice chronologiczne i strukturę, a także ich formę oraz stan zachowania. Zwracają uwagę, że zgromadzone materiały zostały napisane w kilku językach: polskim, niemieckim, włoskim, angielskim, francuskim i hiszpańskim – w językach tych Styczeń publikował swoje teksty, wygłaszał odczyty na różnych forach międzynarodowych i prowadził korespondencję. Niekiedy robił też notatki po łacinie, a łączenie kwestii etymologicznych z semantycznymi i poszukiwanie sensu terminów w ich źródłosłowach były specyficznymi cechami jego namysłu filozoficznego, których odzwierciedlenie stanowiła niezwykła precyzja języka jego wypowiedzi.

W kolejnej części pracy czytelnik znajdzie między innymi szczegółowe tabele inwentarzowe obejmujące alfabetyczne wykazy kopii odnalezionych tekstów publikowanych przez Stycznia, jego wystąpień i tekstów niepublikowanych, recenzji i opinii o pracach naukowych innych osób, wywiadów i rozmów ze Styczniem, dokonanych przez niego tłumaczeń z języków obcych, jego zapisków, wypisów i notatek, materiałów z konferencji, sympozjów i kongresów, w których uczestniczył, tekstów będących efektem jego działalności organizacyjno-naukowej, między innymi jego korespondencji służbowej, dokumentów i materiałów związanych z działalnością dydaktyczną, wydawniczą i redakcyjną, tekstów dotyczących jego działalności społecznej (przede wszystkim tej z pierwszego okresu istnienia Solidarności), materiałów dotyczących istotnych wydarzeń, w których uczestniczył, materiałów osobistych, także tych dotyczących spraw gospodarczych i majątkowych, niezwykle bogatej korespondencji i materiałów otrzymanych od osób trzecich.

Pracę zamyka aneks obejmujący kolorowe fotokopie dokumentów, między innymi pierwszej strony świadectwa maturalnego księdza Stycznia, pierwszej strony jego podania o przyjęcie na studia na KUL-u, listów od kard. Karola Wojtyły i późniejszych – już od papieża Jana Pawła II, fragmentów korespondencji z rodziną książęcą von Liechtenstein, a także wybranych stron artykułów i notatników stanowiących dokumentację jego pracy filozoficznej.

Książkę polecamy nie tylko osobom, które znały ks. Tadeusza Stycznia bądź z nim współpracowały, ale wszystkim zainteresowanym, na czym polegała i jak przebiegała praca naukowa w okresie, kiedy uczelnie wyższe były autentycznymi ośrodkami rozwoju myśli i zanim zaczęto je traktować jako przedsiębiorstwa. Obraz pracy intelektualnej księdza Stycznia jest imponujący – nie podlegała ona biurokratycznym ograniczeniom ani nakazom, jej przebieg dyktował tok myśli badacza, niejednokrotnie nakazujący mu powracać do dokonanych już rozstrzygnięć, dopracowywać je, poszerzać i stosować

w nowych kontekstach. Ponieważ praca ta dotyczyła etyki, przekładała się na zaangażowanie społeczne i uczestnictwo w ważnych dla Polski wydarzeniach. Książka ukazuje, że w biografii księdza Stycznia właściwie nie istniała cezura między życiem zawodowym a prywatnym: oba te wymiary splatały się ze sobą i można powiedzieć, że Styczeń właściwie nie przestawał pracować. Książka ukazuje też, jak bardzo dbał o wysoki poziom metodologiczny swoich prac i o to, by mogły stać się punktem wyjścia dyskusji także z osobami o innym światopoglądzie.

Można pokusić się o refleksję, że Styczeń w zasadzie nie realizował wizji pracownika naukowego, którą narzucono dzisiejszym badaczom. Publikował nie dlatego, że stawał wobec takiego wymogu, ale dlatego, że w jego przekonaniu pewne treści były tak istotne, że należało je wyrazić, rolę autora tekstów traktując przy tym służebnie – najistotniejsza była dla niego prawda i jej wszystko podporządkowywał. Zależność ta przekładała się na jego sposób prowadzenia dyskusji – wśród osób, z którymi pozostawał w kontakcie intelektualnym byli reprezentanci różnych opcji filozoficznych.

Spuścizna księdza Stycznia pokazuje też, że tak jak dawni mistrzowie, kształcił uczniów, którzy z czasem stawali się jego filozoficznymi interlokutorami i współpracownikami. Był badaczem, który w swojej pracy nie potrzebował grantów ani szczególnego finansowania, a jego warsztat naukowy zapewniały biurko, papier i pióro, a w późniejszym okresie – komputer.

Nasuwa się również spostrzeżenie, że warunkach dzisiejszych naukowiec miary Tadeusza Stycznia zmagać musiałby się zapewne z zarzutami o popełnianie autoplagiatu, w wielu jego tekstach powtarzają się bowiem określone sformułowania, a nawet tezy i odniesienia do literatury (książka ukazuje też, że niekiedy tworzył on kilka wersji tego samego tekstu, które wykorzystywał przy różnych okazjach). Jeśli o „oryginalności" treści decyduje procent nowych słów pojawiających się w artykule czy książce (a tego rodzaju rozstrzygnięcia stosowane są w przypadku programów antyplagiatowych), to kolejne teksty Stycznia, w których doprecyzowywał on różne elementy swojej koncepcji etyki, byłyby zapewne dziś dyskwalifikowane jako „nieoryginalne".

Książkę omawiającą spuściznę Tadeusza Stycznia warto więc polecić – jako przyczynek do refleksji – także tym wszystkim, którym nie było dane zaznać doświadczenia profesora-mistrza i badacza ani doświadczenia ucznia mistrza, a którzy forsują dziś model uniwersytetu jako instytucji spełniającej wyłącznie wymagania formalne i wymagania te piętrzą.

Na opracowanie archiwalne i inwentaryzację oczekuje jeszcze ta część archiwum prywatnego księdza Stycznia, na którą składają się materiały o charakterze nieaktowym, przede wszystkim fotografie, kasety magnetofonowe, taśmy szpulowe, płyty CD i dyski komputerowe, a także tomy wycinków prasowych, całe gazety, czasopisma, kserokopie i materiały drukowane z Internetu. To one będą przedmiotem drugiej części publikacji, której z zainteresowaniem oczekujemy.

D.Ch.

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 439-442

Patrycja MIKULSKA

NIE MA POWROTU...

Trwać w jednym miejscu czy się przemieszczać? Pytanie to można zinterpretować na wiele sposobów i stawiać je sobie w wielu kontekstach. Może być ono, przynajmniej na pozór błahe, i przyjąć postać wahania, czy pozostać jeszcze przy biurku czy też od niego wstać i choćby przejść się po pokoju, dając wytchnienie kręgosłupowi i myślom. Może mieć ono też wagę Hamletowego „być albo nie być". Decyzja, by zatrzymać się i pozostawać w jednym miejscu, wyznaczyła – jak się zdaje – kierunek rozwoju cywilizacji zachodniej. Nie znaczy to oczywiście, że zniknęły z niej potrzeba i pragnienie zmiany miejsca, odkrywane jednak w podróżach miejsca nowe stawały się często miejscami pobytu stałego; albo też podróżnicy zawozili wieści o swoich odkryciach tam, skąd wyruszyli, do portu, z którego wypłynęli, do domu. Dzisiaj mówi się jednak o zjawisku nowego nomadyzmu, które wyraża się nie tylko w braku zakotwiczenia czy gotowości do podróży, lecz także w sposobie, w jaki (niektórzy) ludzie współcześni rozumieją siebie[1]. „Chociaż wyobrażenie «nomadycznych podmiotów» – pisze Rosi Braidotti, która nie tylko bada, lecz także praktykuje taki sposób egzystencji – inspirowane jest doświadczeniem ludów czy kultur, które dosłownie są nomadyczne, nomadyzm tutaj rozważany odnosi się do takiego rodzaju krytycznej świadomości, w której sprzeciwiamy się zamknięciu w społecznie zakodowanych sposobach myślenia czy zachowania. Nie wszyscy nomadowie podróżują po świecie; najwspanialsze podróże można odbyć bez fizycznego opuszczenia swojego własnego otoczenia. Stan nomadyczny definiuje obalanie zbioru konwencji, a nie literalnie akt podróżowania"[2].

Wyjściowe pytanie nabrało szczególnej wymowy w czasach pandemii, gdy dla wielu z nas oczywista swoboda wyboru w zakresie pozostawania w miejscu lub jego zmiany (w dosłownym, przestrzennym czy geograficznym sensie) została poważnie – być może na niespotykaną dotąd skalę – ograniczona. To trudne doświadczenie, które wciąż nie należy całkowicie do przeszłości, zapewne uświadomiło nam lepiej znaczenie, a także wady i zalety, miejsc, w których mieszkamy, spotykamy się, pracujemy i wypoczywamy; może pomogło też głębiej doświadczyć niekiedy prostych, lecz istotnych sposobów, w jakich miejsca te – a my w nich – są ze sobą powiązane i od siebie zależne. Wspomagana coraz większą dostępnością coraz efektywniejszych technologii komunikacyjnych inwencja w poszukiwaniu rozwiązań problemów, jakie rodziły różne postacie „lockdownu", okazała

[1] Por. M. S z u b e r t, *Współczesny neonomadyzm a edukacja kulturowa*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia de Cultura" 6(2014), s. 202.

[2] R. B r a i d o t t i, *Poprzez nomadyzm*, tłum. A. Derra, „Teksty Drugie" 2007, nr 6(108), s. 112.

się ogromna[3]. Pomocy i inspiracji szukano również w tradycji – i na tradycyjne sposoby. Sięgano między innymi do historii chrześcijańskiego anachoretyzmu: wzrosnąć miało na przykład zainteresowanie Julianą z Norwich, która również żyła w czasach zarazy (przez Anglię przetoczyły się wówczas dwie fale epidemii dżumy). Czternastowieczna mistyczka dobrowolnie (chociaż nie zdecydowała się na to ze względu na dżumę) spędziła życie w izolacji, nie przekraczając progu swojej celi. Notabene, cela ta znajdowała się przy kościele w samym centrum miasta i chociaż Juliana nie wychodziła do świata, świat znajdował drogę do niej: pod jej oknem licznie zbierali się chętni do jej słuchania[4].

Oderwijmy się jednak od myśli o pandemii i powróćmy do problemu, który jest zarówno praktyczny, jak i metafizyczny: Czy lepiej jest pozostawać w jednym miejscu, czy lepiej miejsce zmieniać? Pytaniu temu można nadać wiele konkretnych form: Czy lepiej pozostawać w swojej „małej ojczyźnie", czy być kosmopolitą? Czy lepsze jest życie domatora, czy podróżnika? Czy lepiej, by mnich siedział w celi[5], czy by wędrował, głosząc słowo Boże i świadcząc uczynki miłosierdzia?

Niezależnie od tego, jak rozumiemy powtarzające się w tych pytaniach słowo „lepiej", żeby udzielić rozsądnej odpowiedzi praktycznej, pytania owe należałoby odnieść do konkretnych osób i okoliczności; ogólnie można by jedynie powiedzieć, że należy poszukiwać w tej sprawie właściwej (lecz niekoniecznie średniej) miary. Taka umiarkowana odpowiedź zadowoli chyba jednak niewielu, a spór nomadów ze zwolennikami życia osiadłego będzie toczyć się dalej. A może spór ten toczy się również w każdym z nas i pozostajemy jak dzieci niezdolne do sprostania wymogom strofujących nas dorosłych, od których słyszymy na przemian: „siedź spokojnie" i „rusz się".

Trudno też stwierdzić, która opcja ma w dzisiejszym świecie przewagę – wydaje się, że jednak ta namawiająca do mobilności. „Ruch jest naszym żywiołem"[6] – stwierdza poeta, a filozof wykazuje, że brak ruchu szkodzi człowiekowi i źle wpływa na jakość jego wytworów: „W nazbyt wielu książkach – pisze Frédéric Gros, który bezruch ciała utożsamia z bezruchem myśli – wyczuwa się ciała zgięte, siedzące, wykrzywione, skurczone. Ciało, które chodzi, jest proste i wyprężone jak łuk: otwarte ku rozległym przestrzeniom jak kwiat ku słońcu. [...] Książki autorów-więźniów czterech ścian, przyrośniętych do swoich krzeseł, są niestrawne i ciężkie. [...] Są jak tuczone gęsi: napchane cytatami, opasłe od przypisów, ciężkie od adnotacji. Dużo ważą, są grube i czyta się je wolno, nudno i z trudem"[7].

Nawet obrońcy stałości uznają, że jej istotą nie jest pozostawanie w dosłownie, geograficznie tym samym miejscu (tak jak istotą nomadyzmu nie jest – jak pisała Braidotti – fizycznie rozumiana zmiana miejsca). Jean Leclercq, benedyktyn i znawca dzieł

[3] Większość czytelników ma w tym zakresie własne doświadczenia. Niech jednak jako symboliczna pamiątka – jedna z wielu możliwych – tamtego czasu posłuży nagranie arii „Nessun dorma" z opery *Turandot* Giacoma Pucciniego, dokonane przez pozostających w izolacji członków chóru Opery Paryskiej (*„Dire merci". Message de soutien des artistes des Choeurs de l'Opéra national de Paris*, YouTube, 20 IV 2020, https://www.youtube.com/watch?v=Eb5PoLQhbYk).

[4] Zob. M. P u d d i s t e r, *Julian of Norwich: 'A theologian of our time'*, „Anglican Journal" z 7 V 2020, https://anglicanjournal.com/julian-of-norwich-a-theologian-for-our-time/.

[5] Szerzej na temat koncepcji stałości (łac. stabilitas) i sensach „siedzenia w celi" zob. np. S. H i ż y c k i, *Kiedy mnisi zaczęli siedzieć w celi*, „Cenobium" 2016, nr 23, s. 25-39.

[6] A.M. W i e r z b i c k i, *** [Ruch jest naszym żywiołem], w: tenże, *jak ciemność w ciemności*, Wydawnictwo Lubelskie, Lublin 1991, s. 64.

[7] F. G r o s, *Filozofia chodzenia*, tłum. E. Kaniowska, Czarna Owca, Warszawa 2021, s. 24.

św. Benedykta, przypomina, że w jego *Regule* nie występuje wyrażenie „stabilitas loci", pojęcie stałości nie jest jednoznaczne i należałoby je rozważać nie w kontekście praktycznym czy prawnym, lecz antropologicznym i zarazem teologicznym – jako cnotę[8].

Wydaje się, że w sporze o stałość i zmienność toczonym na płaszczyźnie metafizycznej szala zwycięstwa również przechyla się na stronę wariabilistów. Wobec dojmującego doświadczenia przemijania być może trudniej uwierzyć Parmenidesowi niż Heraklitowi czy – na przykład – Nietzschemu. Skoro „wszystko płynie", pozostawanie w miejscu jest zadaniem metafizycznie niewykonalnym, bo nawet jeśli my nie zmieniamy miejsca, to zmienia się owo miejsce; czy wówczas możemy powiedzieć, że trwamy w tym samym miejscu? Z drugiej strony filozofia, która upatrywała w zmienności istotę świata, jest filozofią „wiecznego powrotu". Dzieje świata to faktycznie cykliczna przemiana, w której powtarzają się wciąż te same stany: „Z perspektywy czasu jako całości – pisze Krzysztof Michalski, przypominając też myśl Arthura Schopenhauera – we właśnie przeżywanym momencie nie ma nic specjalnego, [...] nie jest on niepowtarzalny, lecz właśnie taki, jak inne, a więc: powtarzalny. Że więc nie przemija, nie znika w nicości raz na zawsze. [...] w gruncie rzeczy «przemijać» znaczy tyle co: «powracać». Co pociesza"[9].

Czy pociesza? Być może większą moc ukojenia niosą innego typu „filozofie powrotu" (zwykle raczej nie określa się ich w ten sposób), które przynoszą nam dzieła Platona i Augustyna. Znajdziemy tam myśl – różne jej wersje, o różnym kulturowym i metafizycznym tle – o przemijaniu jako niełatwym powracaniu do miejsca, z którego przyszliśmy i do którego w istotny sposób należymy. W takim duchu można interpretować Platoński mit o duszy-skrzydlatym zaprzęgu, która – zanim poznała zło i runęła w świat zmysłowy, w egzystencję poddaną czasowi – wraz z bogami oglądała prawdziwy byt, „owe niepokalane, proste, niezmienne i błogosławione tajemnice"[10], a istniejąc w ciele, podejmuje próby powrotu (na przykład przez uprawianie filozofii) na nieboskłon. Wizja zaś dziejów przenikająca *Wyznania* Augustyna to w istocie wizja dynamicznego, pozostającego w ciągłym ruchu świata, w którym wszystko – także serce człowieka – powraca na właściwe, swoje miejsce[11].

Żaden z tych rodzajów powrotu nie należy do doświadczenia człowieka – chociaż ich koncepcje filozoficzne stanowią zapewne tego doświadczenia interpretację. Bezpośrednio doświadczamy raczej przemijania, bezpowrotnej utraty. Znamy też chwile, gdy doświadczenie to wydaje się zawieszone, i nie zawsze jest ono bolesne czy dramatyczne. W codzienności trudno o ciągłą świadomość egzystencjalnej wagi przemijania, trudno każde spojrzenie na zegarek przeżywać jako memento mori. Poza tym przemijanie to również rozwój – utrata zębów mlecznych zapowiada przecież dorosłość.

Wiemy, że przemijanie jest nieuchronne, a pomimo to – a może właśnie dlatego – podejmujemy wciąż działania, które wydają się sprzeciwem wobec tej nieuchronności. Chociaż nie możemy odwrócić biegu czasu, staramy się przechować i utrwalić ślady tego, co minio-

---

[8] Por. J. L e c l e r c q, *Pochwała stałości*, tłum. G. Hawryłeczko, „Cenobium" 2016, nr 23, s. 24.

[9] K. M i c h a l s k i, *Nienasycone pragnienie kolejnych chwil*, w: tenże, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Znak, Kraków 2007 s. 221.

[10] P l a t o n, *Fajdros*, 250 C, tłum. W Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 56.

[11] Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. I, 1, ks. XIII, 10, tłum. Z. Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 23, 338n.

ne, odbudować, to co zniszczone. Gdy w kwietniu 2019 roku płonęła katedra Notre Dame w Paryżu, zanim jeszcze ugaszono pożar, zaczęto mówić o jej odbudowie (a refleksja nad debatą wokół sposobu jej rekonstrukcji również mogłaby nam pomóc lepiej zrozumieć sens naszej przemijalności i niezgody na nią, a także nasze ukierunkowanie ku przyszłości).

Uporczywe, choć ze swej istoty daremne przeciwdziałanie przemijaniu, często dotyczy właśnie miejsc. Sprawiają one wrażenie trwalszych niż ludzie i wydaje się nam, że wprawdzie „rzeka czasu płynie tylko w jedną stronę”[12], to jednak do ważnych dla nas miejsc można powrócić – choćby w tym zwyczajnym, geograficznym sensie. I wciąż takie próby podejmujemy – podróżujemy, pielgrzymujemy, oglądamy, starając się przez to, co pozostało, co niekiedy pieczołowicie zakonserwowaliśmy lub odtworzyliśmy, powrócić do dawnych wydarzeń i ich bohaterów. W tym kontekście przypomina się szczególne muzeum, dom Michaiła Bułhakowa przy Andrijewskim Spusku, najstarszej bodaj ulicy Kijowa. Wnętrze tego domu jest w przeważającej części białe, tylko niektóre jego elementy – jak ciemna gałka stanowiąca część białego łóżka czy ciemny stopień białych schodów – mają swoją „naturalną” barwę; tylko one są „autentyczne”, tylko one należały do wyposażenia domu zamieszkiwanego przez rodzinę pisarza.

Niekiedy jednak po naszych miejscach nie pozostaje nic – lub prawie nic. Mogą się one dosłownie zapaść pod ziemię – i takie przypadki nie należą wcale do bardzo odległej przeszłości. Tak stało się z Kupferbergiem, czy Miedzianką, dolnośląskim miasteczkiem z siedmiowiekową historią, niegdyś górniczym, lecz także turystycznym, którego dzieje odtworzył w swoim reportażu Filip Springer[13]. Książka ta, nosząca podtytuł *Historia znikania*, nie jest po prostu opowieścią o tym, jak miasteczko ginęło, grzebane przez rozstępującą się, zrytą szybami kopalni ziemię, lecz także ułamkiem dramatycznej historii – również politycznej – Europy dwudziestego wieku. W jej odtwarzaniu pomogli pisarzowi miedzy innymi dawni mieszkańcy Kupferbergu:

> Gdyby Karl Heinz Friebe zapłakał, stojąc na środku upstrzonej krowimi plackami łąki, która niegdyś była rynkiem jego ukochanego miasteczka, byłoby to zapewne zbyt melodramatyczne. [...] Nic z tego – Karl Heinz stoi w pokrzywach i spokojnie pokazuje parasolem:
>
> – Tam była restauracja Breuera, tam apteka Haenischa. Tutaj, gdzie stoimy, był salon mojej babci, wchodziło się tędy do sieni i dalej, na zewnątrz, pod piękną jabłoń. Kupferberg był kiedyś piękny i zielony.
>
> Teraz jest tylko zielony[14].

Dziękując wszystkim, którzy wspierali go w pisaniu książki, Springer stwierdza: „Mógłbym tylko chodzić po tym, co zostało z Miedzianki, i nawet nie wiedzieć, jaka historia się za tym kryje...”[15]. Często – może nawet: zwykle – nie znamy historii miejsc, po których chodzimy, a nawet jeśli ją znamy, nie pobudza nas ona ani do myślenia, ani do działania. Niektórzy jednak – może w przypływie buntu wobec niemożności powrotu – na przykład piszą książkę. I tak od wieków powstaje ludzka kultura.

---

[12] M i c h a l s k i, dz. cyt., s. 217.

[13] Zob. F. S p r i n g e r, *Miedzianka. Historia znikania*, Wydawnictwo Czarne 2011, Wołowiec 2011.

[14] Tamże, s. 239.

[15] Tamże, s. 241.

„Ethos" 34(2021) nr 4(136) 443-471
DOI 10.12887/34-2021-4-136-25

Maria FILIPIAK

MIEJSCA CZŁOWIEKA
Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o obszarach odpowiedzialności człowieka w świecie w współczesnym
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2021

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI. (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I(2005) ss. 1326
II(2006) t. 1, ss. 1008
II(2006) t. 2, ss. 1065
III(2007) t. 1, ss. 1405
III(2007) t. 2, ss. 1065
IV(2008) t. 1, ss. 1280
IV(2008) t. 2, ss. 1099
IX(2013), ss. 336
V(2009) t. 1, ss. 1439
V(2009) t. 2, ss. 980
VI(2010) t. 1, ss. 1166
VI(2010) t. 2, ss. 1390
VII(2011) t. 1, ss. 1072
VIII(2012) t. 1, ss. 960
VIII(2012) t. 2, ss. 952

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. *Służba Kościoła dla ludzkości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 20 X), NP I, s. 9-11; toż: *Il servizio della Chiesa all'umanità*, IGP I, s. 26-30.

2. *Odpowiedzialność rodziny za ludzkie i chrześcijańskie wychowanie* (Przemówienie do uczestników III Międzynarodowego Kongresu do Spraw Rodziny, 30 X), NP I, s. 34-36; toż: *La responsabilità della famiglia nell'educazione umana e cristiana*, IGP I, s. 80-82.

3. *Siostry zakonne światłością Kościoła i ludzkości* (Przemówienie do przełożonych generalnych sióstr zakonnych, 16 XI), NP I, s. 75-77; toż: *Le religiose, luce per la Chiesa e per l'umanità*, IGP I, s. 165-168.

4. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-119; toż: *Nella libertà religiosa il fondamento dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.

5. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia podczas Mszy św. w noc Bożego Narodzenia, 24 XII), NP I, s. 192-194; toż: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-424.

6. *Najcenniejszy dar Ojca dla ludzi* (Przemówienie do dzieci i młodzieży, 27 XII), NP I, s. 197-199; toż: *Il dono più prezioso del Padre agli uomini*, IGP I, s. 426-429.

7. *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 XII), NP l, s. 210-211; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453-454.

1979

8. *Myślę dziś o ludziach cierpiących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 11 II), NP II, l, s. 154-155; toż: *Conto molto sulla preghiera dei malati*, IGP II, 1, s. 391-393.

9. Encyklika [...] *Redemptor hominis* (15 III), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1979; toż: Lettera Enciclica *Redemptor Hominis*, IGP II, 1, s. 550-660.

10. *Wasze światło niech będzie orędziem pokoju dla ludów europejskich* (Przemówienie do sportowców, 18 III), NP II, 1, s. 275-276; toż: *Dalla vostra luce un messaggio di pace per i popoli europei*, IGP II, 1, s. 675-676.

11. *Budujemy dom Boży razem z domami dla ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Józefa na Forte Boccea, 18 III), NP II, 1, s. 276-279; toż: *Costruiamo la casa di Dio insieme alle case degli uomini*, IGP II, 1, s. 677-682.

12. *Z Ewangelii wypływa obowiązek obrony praw ludzkich* (Przemówienie do kierowników Międzynarodowego Instytutu Praw Człowieka, 22 III), NP II, 1, s. 284-285; toż: *Nasce dal Vangelo l'impegno per la difesa dei diritti umani*, IGP II, 1, s. 692-694.

13. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Rozważanie podczas Drogi Krzyżowej, 13 IV), NP II, 1, s. 375-376; toż: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.

14. *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Warszawa, plac Zwycięstwa, 2 VI), NP II, 1, s. 598-601.

15. *Ludzie pracujący na roli* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 15 VII), NP II, 2, s. 31-32; toż: *Incessante gratitudine per la gente dei campi*, IGP II, 2, s. 65-67.

16. *Módlmy się za ludzi cierpiących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 VII), NP II, 2, s. 44-45; toż: *Stare accanto ai malati e ai sofferenti*, IGP II, 2, s. 91-94.

17. *Wiara i nadzieja na przyszłość ludzkości* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki, 22 IX), NP II, 2, s. 168-171; toż: *La fede e la speranza per il futuro dell'umanità*, IGP II, 2, s. 342-347.

18. *Zgromadźcie w Chrystusie wszystkich ludzi* (Przemówienie do biskupów Kolumbii, 25 IX), NP II, 2, s. 182-185; toż: *Riunite in Cristo tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 368-373.

19. *Bóg przeznaczył ziemię dla wszystkich ludzi* (Homilia wygłoszona przy Living History Farms w Des Moines, 4 X), NP II, 2, s. 302-305; toż: *Dio ha destinato la terra a tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 610-615.

20. 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.

21. *Wspólnota parafialna żyje wokół kapłaństwa Chrystusowego* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Piusa V, 28 X), NP II, 2, s. 475-478; toż: *La comunità parrochiale vive intorno al sacerdozio di Cristo*, IGP II, 2, s. 988-992.

22. *Rekolekcje kuźnią ludzi nowych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 XII), NP II, 2, s. 690-692; toż: *La grazia del Natale tocchi i cuori dei rapitori*, IGP II, 2, s. 1433-1441.

23. *Chrystus jest źródłem i podstawą godności wszystkich ludzi* (Orędzie z okazji rocznicy Europejskiego Trybunału oraz Komisji Praw Człowieka, 27 XII), NP II, 2, s. 740-742; toż: *Cristo è sorgente e fondamento della dignità di tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 1531-1533.

1980

24. *Więcej prawdy i więcej miłości w sercach ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), NP III, 1, s. 4; toż: *Più verità è più amore nei cuori degli uomini*, IGP III, 1, s. 9-10.

25. *Stawiajcie ludziom dzisiejszym przed oczy ideał miłości społecznej* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 9 II), NP III, 1, s. 139-142; toż: *Presentate agli uomini d'oggi l'ideale dell'amore sociale*, IGP III, 1, s. 351-358.

26. *Kapłani dla Kościoła i dla ludzi dzisiejszych* (Przemówienie do kleru z Valneriny, 23 III), NP III, 1, s. 290-293; toż: *Sacerdoti per la Chiesa e per gli uomini d'oggi*, IGP III, 1, s. 699-703.

27. *Oby kamienie nie zawstydzały żywych ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 30 III), ORpol. 1(980) nr 4, s. 3; toż: *Il significato messianico dell'ingresso di Gesù a Gerusalemme*, IGP III, 1, s. 768-772.

28. *Należy raczej słuchać Boga niż ludzi* (Homilia podczas wizytacji w parafii w Ostii, 20 IV), NP III, 1, s. 404-407; toż: *Bisogna obbedire a Dio piutosto che agli uomini*, IGP III, 1, s. 964-970.

29. *Budujcie w światłości chrześcijańskiej wielorasową społeczność ludzką* (Homilia podczas Mszy św., Salvador Da Bahia, 7 VII), NP III, 2, s. 92-96; toż: *State costruendo nella luce cristiana una comunità umana multi-razziale*, IGP III, 2, s. 170-176.

30. *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w Recife do pracujących na roli, 7 VII), NP III, 2, s. 96-101; toż: *La terra è dono di Dio per tutti gli uomini*, IGP III, 2, s. 177-186.

31. *Szczególna misja starszych w życiu rodziny ludzkiej* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego forum poświęconego aktywności ludzi starych, Rzym, 5 IX), NP III, 2, s. 291-293; toż: *Speziale missione degli anziani nella vita della famiglia umana*, IGP III, 2, s. 537-540.

32. *Ochraniać rodzinę, miejsce, gdzie miłość rodzi życie* (Homilia podczas Mszy św., Velletri, 7 IX), NP III, 2, s. 298-300; toż: *Proteggere la famiglia, luogo dove l'amore genera la vita*, IGP III, 2, s. 557-561.

33. *Wkład środków społecznego przekazu w kulturę ludzką* (Przemówienie do uczestników Kongresu Katolickiej Międzynarodowej Unii Prasy, 25 IX), NP III, 2, s. 383-385; toż: *Contributo della comunicazione sociale all'edificazione dell'uomo*, IGP III, 2, s. 729-733.

34. *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.

35. *W spotkaniu ludzi w drodze odradza się doświadczenie katolickości* (Przemówienie podczas spotkania z robotnikami cudzoziemskimi, Moguncja, Republika Federalna Niemiec, 17 XI), NP III, 2, s. 648-653; toż: *Nell'incontro degli uomini in cammino rinasce l'esperienza della cattolicità*, IGP III, 2, s. 1262-1271.

36. 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.

37. *Solidarność ludzka i poszukiwania naukowe dla zwyciężenia cierpienia i odosobnienia* (Przemówienie do międzynarodowej Federacji Stowarzyszeń do Walki z Trądem, 13 XII), NP III, 2, s. 835-837; toż: *Solidarietà umana e ricerca scientifica per vincere sofferenza e isolamento*, IGP III, 2, s. 1680-1683.

1981

38. *Stolica Apostolska wobec problemów ludzkości* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 12 I), NP IV, 1, s. 26-35; toż: *Solidarietà verso tutte le grandi iniziative che tendono a risolvere i problemi dell'umanità*, IGP IV, 1, s. 54-71.

39. *We wspólnocie parafialnej Pan staje się światłem i zbawieniem* (Homilia podczas Mszy św., Santa Gala, 25 I), NP IV, 1, s. 83-86; toż: *Nella comunità parrocchiale il Signore diventa luce e salvezza*, IGP IV, 1, s. 167-173.

40. *Ziemia jest darem Bożym dla ludzi* (Homilia podczas Mszy św. dla rolników, 21 II), NP IV, 1, s. 214-217; toż: *Il dono della terra e il mistero del lavoro*, IGP IV, 1, s. 439-444.

41. *Służyć człowiekowi w całej jego ludzkiej i religijnej rzeczywistości* (Przemówienie do grupy francuskich parlamentarzystów, 3 III), NP IV, 1, s. 290-294; toż: *Servire l'uomo nell'integralità umana e religiosa*, IGP IV, 1, s. 598-605.

42. *Odpowiedzialność za los ludzi niepełnosprawnych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 29 III), NP IV, 1, s. 388-389; toż: *Garantire e consolidare la pace in Europa nel rispetto dei diritti degli uomini e delle nazioni*, IGP IV, 1, s. 804-806.

43. *Nadzieja stania się nową ludzkością w duchu przymierza chrześcijańskiego* (Przemówienie do młodzieży, 26 IV), NP. IV, 1, s. 492-495; toż: *Nello spirito dell'alleanza cristiana la speranza di divenire un'umanità nuova*, IGP IV, 1, s. 1028-1032.

44. *List Jana Pawła II z okazji pielgrzymki ludzi pracy do Matki Bożej Piekarskiej* (31 V), ORpol. 19(1998) nr 8,9, s. 49-50.

45. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981; toż: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

46. *Mądrość ludzkości niech zawsze towarzyszy badaniu naukowemu* (Przemówienie do Papieskiej Akademii Nauk, 3 X), NP IV, 2, s. 134-136; toż: *La saggezza dell'umanità accompagni sempre la ricerca scientifica*, IGP IV, 2, s. 330-338.

47. *W dobrych rodzinach rodzą się dobrzy ludzie* (Przemówienie do biskupów, 20 X), NP IV, 2, s. 196-202; toż: *Dalle buone famiglie nascono gli uomini che saranno il lievito della società*, IGP IV, 2, s. 466-468.

48. Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym (22 XI), NP IV, 2, s. 432-493; toż: Esortazione Apostolica *Familiaris consortio*, IGP IV, 2, s. 948-1045.

49. *Świadectwo nadziei, którą Kościół chce zwiastować wszystkim ludziom* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice Matki Boskiej Większej, 8 XII), NP IV, 2, s. 394-396; toż: *Affidandosi a Maria la Chiesa vuole testimoniare a tutti gli uomini la speranza*, IGP IV, 2, s. 871-875.

50. *Poświęcenie się bez zastrzeżeń obronie zdrowia i życia ludzkiego* (Przemówienie do personelu szpitala Królowej Małgorzaty, 20 XII), NP IV, 2, s. 516-518; toż: *Dedizione senza riserve alla difesa della salute e della vita umana*, IGP IV, 2, s. 1177-1181.

51. *Pokój – dar Boga powierzony ludziom* (Orędzie na XV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1982 r., 21 XII), NP IV, 2, s. 519-527; toż: *La pace, dono di Dio affidato agli uomini*, IGP IV, 2, s. 1182-1197.

1982

52. *Pochylmy głowy przed ludźmi starymi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 I), NP V, 1, s. 9-10; toż: *Insostituible ruolo degli anziani nella famiglia e nella società*, IGP V, 1, s. 18-21.

53. *Niech parafia staje się coraz bardziej ośrodkiem łączności ludzkiej i chrześcijańskiej* (Homilia podczas Mszy św. w kościele św. Teresy na Porta Salaria, 24 I), NP V, 1, s. 95-98; toż: *La parrocchia diventi sempre di più un centro di aggregazione umana e cristiana*, IGP V, 1, s. 199-204.

54. *Pomagajcie ludziom potrzebującym, byście czuli się protagonistami służby, którą im świadczycie* (Przemówienie do Rzymskiej Rady Prowincjalnej, 1 II), NP V, 1, s. 133-135; toż: *Aiutate le persone bisognose a sentirsi protagoniste del servizio che rendete*, IGP V, 1, s. 275-277.

55. *Być światłem dla ludzi we wspólnocie życia z Chrystusem* (Przemówienie do biskupów hiszpańskich, 6 II), NP V, 1, s. 150-152; toż: *Essere luce per gli uomini in comunione di vita con Cristo*, IGP V, 1, s. 307-311.

56. *Miejsce modlitwy i skupienia dla pracowników i pasażerów* (Przemówienie w kaplicy na lotnisku Fiumicino, 12 II), NP V, 1, s. 173-174; też: *Luogo de preghiera e raccoglimento per lavoratori e i passeggeri*, IGP V, 1, s. 355-356.

57. *Pojednanie z Bogiem i między ludźmi jest właściwym orędziem Porcjunkuli* (Przemówienie do ludności Asyżu, 12 III), NP V, 1, s. 366-370; też: *La riconciliazione con Dio e trag li uomini è il messaggio specifico della Porziuncola*, IGP V, 1, s. 848-854.

58. *Człowiek – miarą sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do robotników „Solvay", Rosignano, 19 III), ORpol. 3(1982) nr 3, s. 12-13; też: *La dignità del lavoro fa parte della dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 911-922.

59. *Matka ludzi i ludów* (Rozważanie przed modlitwą „Regina Coeli", 9 V), NP V, 1, s. 660-661; też: *A Fatima per vegliare con tutta la Chiesa*, IGP V, 2, s. 1460-1461.

60. *Środki przekazu społecznego a problemy ludzi starszych* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 10 V), NP V, 1, s. 668-671; też: *Le comunicazioni sociali e i problemi degli anziani*, IGP V, 2, s. 1475-1480.

61. *Aby to, co nowe służyło wspólnemu dobru, powinno dojrzewać w sercach ludzi* (Orędzie do władz Portugalii, 12 V), NP V, 1, s. 687-689; też: *Affinché la novità serva al bene comune essa deve maturare nel cuore degli uomini*, IGP V, 2, s. 1528-1535.

62. *Podstawowy problem ludzkiego życia* (Homilia podczas Mszy św. dla młodzieży, Lizbona, 14 V), NP V, 1, s. 729-734; też: *Ogni persona deve sentirsi protagonista della propria salvezza*, IGP V, 2, s. 1668-1685.

63. *List Jana Pawła II z okazji pielgrzymki ludzi pracy do Matki Bożej Piekarskiej* (31 V), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 49-50.

64. *Przemówienie na 68. Sesji Międzynarodowej Organizacji Pracy* (Genewa, 15 VI), NP V, 2, s. 76-86; też: *Solo una nuova solidarietà fondata sul vero significato del lavoro umano può costruire una società più giusta e aperta all'autentico progresso*, IGP V, 2, s. 2250-2267.

65. *Parafia jest wspólnotą ludzi włączonych przez chrzest w kapłaństwo Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. dla robotników, 3 XI), NP V, 2, s. 692-695; też: *La parrocchia è una comunità di persone collegate, per il battesimo, al sacerdozio di Cristo*, IGP V, 3, s. 1107-1113.

66. *Twórcza rola ludzi starszych w Kościele i społeczeństwie* (8 XI), NP V, 2, s. 749-750; też: *Il ruolo creativo degli anziani nella Chiesa e nella società*, IGP V, 3, s. 1213-1215.

67. *Pierwszymi przyjaciółmi Jezusa byli ludzie morza, tacy jak wy* (Przemówienie do ludzi morza, 9 XI), NP V, 2, s. 769-772; też: *I primi amici di Gesù erano gente di mare, come voi*, IGP V, 3, s. 1252-1256.

68. *Stała zgodność z wymaganiami wypływającymi z miejscowych rzeczywistości* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami uniwersytetu, Palermo, 20 XI), NP V, 2, s. 820-823; też: *Costante sintonia con le esigenze emergenti dalle realtà locali*, IGP V, 3, s. 1354-1358.

69. *Fakultet teologii jest uprzywilejowanym miejscem wielkiego dialogu między Kościołem a światem* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami teologii, Palermo, 21 XI), NP V, 2, s. 837-840; też: *La facoltà di teologia è il luogo privilegiato del grande dialogo tra la Chiesa e il mondo*, IGP V, 3, s. 1387-1392.

1983

70. *Jesteście tymi, którzy mają kształtować ludzi wolnych* (Przemówienie do nauczycieli i wychowawców, 4 III), NP VI, 1, s. 266-269; toż: *Consideratevi continuatori di una secolare e feconda opera educativa*, IGP VI, 1, s. 561-566.

71. *Ludziom i ludom Ameryki Środkowej pragnąłem dać świadectwo miłości i solidarności Kościoła* (Audiencja generalna, 16 III), NP VI, 1, s. 344-346; toż: *Ho testimoniato in America Centrale l'amore e la solidarietà della Chiesa*, IGP VI, 1, s. 715-723.

72. *Program ewangelicznej odnowy świata, ludzi i struktur* (Przemówienie do uczestników I Miedzynarodowego Kongresu Ruchu „Umanità nuova", 20 III), NP VI, 1, s. 370-374; toż: *Il vangelo è vita per le anime e per l'intera società*, IGP VI, 1, s. 774-780.

73. *Ewangeliczna nadzieja i odwaga dla ludności Zairu* (Przemówienie do biskupów, 12 IV), NP VI, 1, s. 438-443; toż: *Infondete nelle popolazioni zairesi speranza ed audacia evangeliche*, IGP VI, 1, s. 928-933.

74. *Pojednanie z Bogiem i pojednanie między ludźmi* (Audiencja generalna, 18 V), NP VI, 1, s. 596-598; toż: *Riconciliazione con Dio e riconciliazione fra gli uomini*, IGP VI, 1, s. 1261-1271.

75. *Sumienie – miejsce dialogu Boga z człowiekiem* (Audiencja generalna, 17 VIII), NP VI, 2, s. 109-113; toż: *La coscienza morale è il luogo del dialogo di Dio con l'uomo*, IGP VI, 2, s. 255-263.

76. *Kościół jest miejscem, w którym sumienie ludzkie wzrasta i dojrzewa* (Audiencja generalna, 24 VIII), NP VI, 2, s. 126-130; toż: *La coscienza morale della persona cresce e matura nella Chiesa*, IGP VI, 2, s. 292-302.

77. *Maryja jest znakiem nadziei dla Ludu Bożego* (Przemówienie z okazji kongresu mariologicznego i kongresu maryjnego, 26 VIII), NP VI, 2, s. 133-136; toż: *Maria, segno di speranza per il popolo di Dio*, IGP VI, 2, s. 309-313.

78. *Również ludzie kultury są solidarnie wciągnięci w proroczy obowiązek kształtowania sumień* (Przemówienie do intelektualistów europejskich, Rzym 15 XII), NP VI, 2, s. 631-636; toż: *Anche gli uomini di cultura sono coinvolti solidalmente in un impegno profetico di formazione di coscienze sensibili e capaci di dire «no» all'odio, alla violenza, al terrore*, IGP VI, 2, s. 1352-1360.

1984

79. List apostolski „Salvifici doloris" [...] O chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (11 II), NP VII, 1, s. 135-162, toż: Lettera Apostolica *Salvifici Doloris*, IGP VII, l, s. 279-359.

80. *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.

81. *Społeczne zapotrzebowanie na ludzi niezmordowanie poszukujących prawdy* (Przemówienie do francuskich parlamentarzystów, 5 III), NP VII, 1, s. 288-289; toż: *La società ha bisogno di instancabili ricercatori della verità*, IGP VII, 1, s. 626-628.

82. *Solidarność i rozwój ludzki stanowią strukturę nośną asocjacjonizmu* (Przemówienie do uczestników zjazdu Konfederacji Spółdzielni, 30 III), NP VII, 1, s. 407-409;

toż: *Solidarietà e crescita umana costituiscono la struttura portante dell'associazionismo*, IGP VII, 1, s. 880-883.

83. *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu* (Uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), NP VII, 1, s. 409-412; toż: *L'handicappato è un soggetto con i diritti sacri e inviolabili*, IGP VII, l, s. 884-889.

84. *„Sale wspólnoty" miejscem dla kultury i zaangażowania* (Przemówienie do przedstawicieli Katolickiego Stowarzyszenia Producentów Filmowych, 24 V), NP VII, 1, s. 675-677; toż: *Le „sale della comunità' luoghi per la cultura e l'impegno*, IGP VII, 1, s. 1486-1489.

85. *Cenni w oczach Pana, zajmujecie zaszczytne miejsce w Kościele* (Przemówienie do chorych i starców, Huronia, Kanada, 15 IX), NP VII, 2, s. 261-262; toż: *Preziosi agli occhi del Signore occupate un posto d'onore nella Chiesa*, IGP VII, 2, s. 541-543.

86. *Ludzie przynoszą wam niepokoje swojego człowieczeństwa. Wy pozwólcie im odkryć, że Bóg jest źródłem prawdziwego pokoju* (Przemówienie do mnichów kartuzjańskich, 5 X), NP VII, 2, s. 372-375; toż: *Gli uomini vi offrono le inquietudini della loro umanità. Voi fate loro scoprire che Dio è la sorgente della vera pace*, IGP VII, 2, s. 763-767.

1985

87. *Dialog dotyczący jedności chrześcijan powinien zostać wprowadzony w życie ludzi i Kościołów lokalnych* (Przemówienie do grupy ekumenicznej, 7 I), NP VIII, 1, s. 18-19; toż: *Il dialogo per l'unità dei cristiani deve essere incarnato nella vita del popolo e delle Chiese locali*, IGP VIII, 1, s. 32-33.

88. *Motywami duchowymi i idealnymi ożywiajcie każde spotkanie, każdy dialog z ludźmi* (Przemówienie do policjantow, 19 I), NP VIII, 1, s. 76-77; toż: *Animate con motivi spirituali e ideali ogni incontro, ogni dialogo con la gente*, IGP VIII, 1, s. 136-137.

89. *Ukazujcie ludziom „prawdę dla życia*" (Przemówienie do uczestników Krajowego Zjazdu Kościelnego Ruchu Zaangażowania Kulturalnego, 9 II), NP VIII, 1, s. 249-252; toż: *Offrire agli uomini „verità per la vita",* IGP VIII, 1, s. 453-458.

90. *Ziemia jest darem Boga Stwórcy na korzyść wszystkich ludzi* (Przemówienie do rolników indywidualnych, 12 II), NP VIII, 1, s. 263-266; toż: *La terra è un dono di Dio creatore a beneficio di tutti gli uomini*, IGP VIII, 1, s. 481-486.

91. *Wspólnota parafialna otrzymuje od Boga siły nadprzyrodzone, aby na swoim terytorium była zaczynem podnoszenia poziomu moralnego* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Tarsycjusza, 3 III), NP VIII, 1, s. 319-321; toż: *La comunità parrocchiale riceve da Dio le forze soprannaturali per essere nel suo territorio fermento di elevazione morale*, IGP VIII, 1, s. 586-590.

92. *Przez Słowo pisane życie ludzi może się* zmienić (Przemówienie do przedstawicieli Unii Prasy Katolickiej, 22 III), NP VIII, 1, s. 377-378; toż: *Attraverso la parola scritta la vita degli uomini può cambiare*, IGP VIII, 1, s. 685-687.

93. *Pojednanie chrześcijańskie i ludzka wspólnota* (Przemówienie do Zgromadzenia Kościoła Włoskiego w Loreto, 11 IV), NP VIII, 1, s. 494-503; toż: *La forza unitiva della verità*, IGP VIII, 1, s. 989-1005.

94. *Parafia – wspólnota wiary, nadziei i miłości* (Przemówienie do księży, Utrecht, 12 V), NP VIII, 1, s. 658-663; toż: *Vocazioni, famiglia, difesa della vita sono gli impegni prioritari per una efficace azione pastorale*, IGP VIII, 1, s. 1285-1293.

95. *Kościół pragnie współdziałać w ratowaniu godności ludzi i narodów* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 V), NP VIII, 1, s. 666-667; toż: *Servitori della pace*, IGP VIII, 1, s. 1301-1302.

96. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św., Esch-Alzette, 15 V), NP VIII, 1, s. 709-714; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386.

97. *Niech świeci wasze światło przed ludźmi* (Homilia podczas Mszy św., Gandawa, 17 V), NP VIII, 1, s. 750-755; toż: *Domandiamo allo Spirito Santo la forza di saper sempre dar conto della fede*, IGP VIII, 1, s. 1455-1464.

98. *Slavorum apostoli* (Encyklika o Apostołach Słowian, 2 VI), ORpol. 6(1985) nr 4-5, s. 3-6; toż: Lettera Enciclica *Slavorum Apostoli*, IGP VIII, 2, s. 3-33.

99. *Każda diecezja i każda parafia winna czuć się zainteresowana losem ludzi zmuszonych do emigracji* (Przemówienie do uczestników sympozjum Konferencji Biskupów Włoskich na temat migracji, 6 IX), NP VIII, 2, s. 304-306; toż: *Ogni diocesi e ogni parrocchia devono sentirsi interpellate da quanti sono costretti ad emigrare*, IGP VIII, 2, s. 590-593.

100. *Prawa człowieka są wspólne dla całej ludzkości* (Przemówienie do osób deportowanych w okresie drugiej wojny światowej, 26 IX), NP VIII, 2, s. 395-396; toż: *La causa per i diritti dell'uomo appartiene all'intera umanità*, IGP VIII, 2, s. 772-774.

1986

101. *Pokój ludziom dobrej woli* (Homilia podczas Mszy św., 1 I), NP IX, 1, s, 1-4; toż: *Occorre che l'uomo possa essere sicuro dell'uomo. La pace: condizione del nostro pensare al futuro*, IGP IX, 1, s. 3-9.

102. *Naród włoski uprzywilejowanym stróżem spuścizny apostołow Piotra i Pawła* (Przemówienie w czasie wizyty u prezydenta państwa włoskiego, 18 I), NP IX, 1, s. 65-67; toż: *Il popolo italiano custode privilegiato dell'eredità degli Apostoli Pietro e Paolo*, IGP IX, 1, s. 137-145.

103. *Wasz dom jest najlepszym miejscem przeżywania miłości Bożej* (Spotkanie modlitewne, Triczur (Indie), 7 II), NP IX, 1, s. 179-182; toż: *Il progresso non può essere diritto esclusivo di alcuni individui o di nazioni privilegiate*, IGP IX, 1, s. 355-360.

104. *Ludzie Bożego upodobania* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 8 II), NP IX, 1, s. 189-193; toż: *Padre Kuriakose e Suor Alphonsa testimoniano la bellezza e la grandezza della vocazione religiosa*, IGP IX, 1, s. 373-380.

105. *Zawsze trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 13 IV), NP IX, 1, s, 513-515; toż: *Fedele all'integrità della dottrina, instancabile apostolo del confessionale*, IGP IX, 1, s. 1015-1019.

106. Encyklika *Dominum et Vivificantem* o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18 V), Watykan 1986; toż: Lettera Enciclica *Dominum et Vivificantem*, IGP IX, 1, s. 1470-1550.

107. *Sappiano gli uomini riconoscere di nuovo nella cultura la „Via Regia" della liberazione dalle diverse schiavitù* [Oby ludzie na nowo rozpoznali w kulturze „królew-

ską drogę" ku wyzwoleniu z różnych zniewoleń] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury, Florencja, 18 X), IGP IX, 2, s. 1083-1094.

1987

108. *Muzyka łączy ludzi i uszlachetnia* (Audiencja dla Akademickiego chóru z Zagrzebia, 17 I), ORpol. 8(1987) nr 1, s. 4; tож: *La musica avvicina gli uomini ai valori dello spirito*, IGP X, 1, s. 127-128.

109. Encyklika *Redemptoris Mater* o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła (25 III), ORpol. 8(1987) nr 3, s. 3-13; тож: Lettera Enciclica *Redemptoris Mater*, IGP X, 1, s. 678-803.

110. *Biedni ludzie nie mogą dłużej czekać* (Przemówienie do przedstawicieli Komisji Gospodarczej ONZ dla Ameryki Łacińskiej, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 23-24; тож: *Costruire un'economia della solidarietà: i poveri non possono più attendere!*, IGP X, 1, s. 1010-1017.

111. *Ludzkie życie nadal jest zagrożone: eutanazja, zabijanie nienarodzonych* (Przemówienie podczas Liturgii Słowa, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 24; тож: *Il diritto alla vita é il più fondamentale e il più sacro di tutti i diritti umani*, IGP X, 2, s. 1499-1506.

112. *Służyć Bogu – służyć ludziom* (Homilia podczas Mszy św., Lublin, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 15-16; тож: *Servite Dio, servite gli uomini in questa terra che ha urgente bisogno del servizio della verità*, IGP X, 2, s. 2073-2080.

113. *Powołanie, na które składa się dom, rodzina, małżeństwo, dzieci i praca* (Przemówienie do włókniarek, Łódź, 13 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 13-14; тож: *I compiti materni e familiari della donna: valore superiore a qualunque professione pubblica*, IGP X, 2, s. 2203-2213.

114. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 1, s. 7-15; тож: Lettera Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

115. *Avete nelle vostre mani la responsabilità di fare del Perù un luogo dove tutti vivano secondo la loro dignità di persone* [W waszych rękach spoczywa odpowiedzialność za uczynienie z Peru miejsca, w którym wszyscy ludzie żyją na miarę swojej osobowej godności] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i odpowiedzialnymi za seminarium „San Toribioa", Lima, 15 V), IGP XI, 2, s. 1448-1458.

116. *Nie wolno dzielić ludzkiego życia na wartościowe i bez wartości* (Przemówienie do chorych, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19; тож: *È nella partecipazione che la Chiesa si rivela comunità dei figli di Dio e dimora di Dio*, IGP XI, 2, s. 2178-2183.

117. *Postępujcie na swej drodze jako ludzie radośni* (Spotkanie z młodzieżą, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 21; тож: *Giovani: costruite la Chiesa della pienezza e della condivisione perché sia nel mondo la via verso la pace e verso la libertà*, IGP XI, 2, s. 2194-2200.

118. *Chrystus wyzwala człowieka i ludzkość do „nowego życia”* (Audiencja generalna, 10 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 13-14; toż: *Cristo libera l'uomo e l'umanità verso una „nuova vita”*, IGP XI, 3, s. 222-231.

119. *Miejsce młodzieży w Kościele i w świecie* (Spotkanie z młodzieżą, Turyn, 3 IX), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 23-24; toż: *Siete indispensabili per quello che potrete fare attraverso la fede nel Dio della pace che si fa cultura e impegno di pace”*, IGP XI, 3, s. 557-566.

120. *L'Università deve essere un luogo di coerenza intellettuale che formi all'autonomia, alla responsabilità e al vivere autenticamente* [Uniwersytet powinien być miejscem rzetelności intelektualnej, które wychowuje do autonomii, odpowiedzialności i autentycznego życia] (Homilia podczas Mszy św. dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 13 XII), IGP XI, 4, s. 1854-1860.

121. Encyklika *Christifideles laici* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 11-12; toż: Lettera Enciclica *Christifideles Laici*, IGP XI, 4, s. 1967-2175.

1989

122. *I wyprowadził swój lud z domu niewoli* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 25 III), ORpol. 10(1989) nr 3, s. 6; toż: *Sull'orizzonte di noi tutti si svela la verità su di lui, il vivente*, IGP XII, 1, s. 658-659.

123. *Il debito estero: una minaccia al progresso della famiglia umana* [Zadłużenie międzynarodowe: zagrożenie dla rozwoju rodziny ludzkiej] (Przemówienie do przedstawicieli Manhattan Bank, 19 VI), IGP XII, 1, s. 1694-1695.

124. *Pięćdziesiątnica – lud Boży, lud święty* (Audiencja generalna, 16 VIII), ORpol. 19(1989) nr 8, s. 10; toż: *Pentecoste: popolo di Dio, popolo santo*, IGP XII, 2, s. 253-261.

125. *La scuola cattolica luogo privilegiato per un apello personale alla vocazione* [Szkoła katolicka uprzywilejowanym miejscem odczytania osobistego powołania] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami plenarnego zebrania Kongregacji do spraw Wychowania Katolickiego, 23 X), IGP XII, 2, s. 1001-1005.

126. *Lo sfruttamento irrazionale dell'ambiente è una minaccia per l'intero genere umano* [Nierozumne wykorzystanie środowiska naturalnego jest złem dla całego rodzaju ludzkiego] (Przemówienie do uczestników spotkania zorganizowanego przez „Nova Spes”, 14 XII), IGP XII, 2, s. 1530-1534.

1990

127. *Macie się stać objawieniem Pana dla ludów i kultur afrykańskich* (Przemówienie do kapłanów i zakonnic, Bamako, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 18-19; toż: *La Chiesa in Africa sia una vera epifania del Signore per i popoli di ogni cultura che vivono nel continente*, IGP XIII, 1, s. 260-265.

128. *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.

129. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 8 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10;

toż: *La solidarietà tra i popoli si rivela come il punto di partenza imprescindibile per affrontare i grandi crocevia della storia*, IGP XIII, 1, s. 1167-1171.

130. *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę* (Przemówienie podczas rzymskiego spotkania „Kraj – Emigracja", 29 X), ORpol. 11(1990) nr 10-11, s. 1, 18; toż: *Il volto dell'Europa è cambiato e continua a trasformarsi: la Polonia ha dato un contributo particolare a tali cambiamenti*, IGP XIII, 2, s. 968-971.

131. *Oggi più che mai gli uomini sono pellegrini della parola di Dio* [Dzisiaj jak nigdy dotąd ludzie są pielgrzymami słowa Bożego] (Przemówienie podczas inauguracji roku akademickiego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, 14 XI), IGP XIII, 2, s. 1194-1197.

132. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego *Redemptoris missio* (7 XII), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 4-37; toż: Lettera Enciclica *Redemptoris Missio*, IGP XIII, 2, s. 1398-1486.

1991

133. *Prawa ludzi pracy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 17 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 53; toż: *Implorare da Dio la grazia della conversione dei cuori e il dono della pace nella giustizia per tutti i popoli*, IGP XIV, 1, s. 394-397.

134. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

135. *Bądźcie mocni duchem, kochajcie Boga i ludzi* (Przemówienie podczas ceremonii poświęcenia budynku Wyższego Seminarium Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej, Koszalin, 1 VI), ORpol. 1991, nr spec., s. 5-6.

136. *Świątynia Boga dla ludzi* (Homila podczas Mszy św. w kościele św. Piotra, Wadowice, 14 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 16-17.

137. *Sanktuaria maryjne są zawsze miejscami szczególnego uwielbienia Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św., Máriapócs, 18 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 13-16; toż: *Maria aiuti a trovare reciproca comprensione tra persone di culture diverse, appartenenti alla stessa famiglia umana*, IGP XIV, 2, s. 328-337.

1992

138. *Musimy być ludźmi dialogu* (Przemówienie podczas spotkania z muzułmańskimi przywódcami religijnymi, Dakar, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 16-18; toż: *Cristiani e musulmani hanno uno speciale dovere di agire attraverso il dialogo in favore della pace*, XV, 1, s. 391-396.

139. Posynodalna adhortacja *Pastores dabo vobis* o promocji kapłanów we współczesnym świecie (25 III), ORpol. 13(1992) nr 3-4, s. 4-63; toż: Esortazione Apostolica *Pastores Dabo Vobis*, IGP XV, 1, s. 700-957.

140. *Rodzina uprzywilejowanym miejscem wychowania człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Gorycja (Włochy), 2 V), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 18-20; toż: *Superate tutte le divisioni che potrebbero vanificare le concrete aspirazioni di pace*, IGP XV, 1, s. 1302-1304.

141. *Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami międzynarodowej konferencji zorgnizowanej przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 21 XI), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 39-41; toż: *I disabili hanno il diritto di essere accolti nella società*, IGP XV, 2, s. 665-671.

1993

142. *Umacniajcie w ludziach dobra duchowe i moralne* (Przemówienie do biskupów Ugandy, 7 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 27-29; toż: *In questo momento della storia la Chiesa deve essere una comunità riconciliatrice*, IGP XVI, 1, s. 343-350.

143. *Nieście ludziom nadzieję* (Przemówienie do Kapituły Generalnej księży marianów, 22 VI), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 36; toż: *La vostra missione deve essere come luce che brilla di verità e di soprannaturale carità*, IGP XVI, 1, s. 1621-1624.

144. *Encyklika „Veritatis splendor"* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 48; toż: *Annuncio della pubblicazione della nuova Enciclica „Veritatis splendor" durante la recita della preghiera mariana*, IGP XVI, 2, s. 1045-1047.

145. *Kapłaństwo darem Boga dla ludzi* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji do Spraw Duchowieństwa, 22 X), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 30-32; toż: *Il sacerdote mette a disposizione di tutti gli uomini la vita eterna*, IGP XVI, 2, s. 1082-1088.

1994

146. *Budujmy mosty między ludźmi i narodami* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 15 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 15-20; toż: *È tempo dell'audacia della fraternità*, IGP XVII, 1, s. 112-125.

147. *Rodzina należy do dziedzictwa ludzkości* (List do głów państw, 19 III), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 4-5; toż: *La famiglia appartiene al patrimonio dell'umanità*, IGP XVII, 1, s. 763-766.

148. *Przesłanie [...] z okazji pielgrzymki Ludzi Pracy do Matki Bożej Piekarskiej* (25 V), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 44.

149. *Musicie pojednać ludzi z Bogiem i między sobą* (Przemówienie podczas spotkania z duchowieństwem, Zagrzeb, 10 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 19-21; toż: *In questo duro momento storico un grande compito grava su tutti voi: riconciliare gli uomini con Dio e fra loro*, IGP XVII, 2, s. 275-280.

150. *Z miłości do ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 X), ORpol. 15(1994) nr 12, s. 31; toż: *La vita consacrata: rinuncia per amore*, IGP XVII, 2, s. 498-499.

1995

151. Encyklika *Evangelium Vitae* (25 III), ORpol. 16(1995) nr 4, s. 4-50; toż: Lettera Enciclica *Evangelium Vitae*, IGP XVIII, 1, s. 605-840.

152. *Szafarze miłości Boga do wszystkich ludzi* (Homilia podczas Mszy św. w czasie której Papież udzielił święceń kapłańskich, 14 V), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 46-47; toż: *Il sacerdote è il ministro dell'amore divino tra gli uomini*, IGP XVIII, 1, s. 1285-1289.

153. *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia* (Homilia podczas Mszy św. na wzgórzu Kaplicówka, Skoczów, 22 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 26-28; toż: *Oggi la Polonia ha urgente bisogno sopratutto di uomini di coscienza!*, IGP XVIII, 1, s. 1382-1390.

154. 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.

155. *Podziały i bariery między ludźmi mogą zostać usunięte* (Przemówienie do członków ruchu Pax Christi, 29 V), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 42-43; toż: *I paesi produttori di armi sono moralmente responsabili per il grave indebitamento delle nazioni in via di sviluppo*, IGP XVIII, 1, s. 1593-1597.

156. *W tym miejscu Maryja modli się z nami* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium, Šaštín, Słowacja, 1 VII), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 36-37; toż: *In questo Santuario, casa di Maria, ogni abitane della Slovacchia, di qualsiasi etnia, si senta a casa propria*, IGP XVIII, 2, s. 1-4.

157. *Dom wszystkich ludzi i wszystkich rodzin* (Homilia podczas Mszy św., Loreto, 10 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 36-39; toż: *Sentiamoci impegnati, ad essere casa per chi è senza casa, famiglia per chi è senza famiglia*, IGP XVIII, 2, s. 357-360.

158. 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.

159. *Dobra stworzone są przeznaczone dla wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników Konferencji Generalnej FAO, 23 X), ORpol. 17(1996) nr 2, s. 33-34; toż: *L'umanità potrà intraprendere un duraturo cammino di pace solo quando, invece di ammassare armi, provvederà a fornire a ciascuno il pane quotidiano*, IGP XVIII, 2, s. 928-933.

1996

160. *Nieśli Ewangelię ludziom nie znającym Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Daniela Comboniego i Gwidona Marii Confortiego Watykan, 17 III), ORpol. 17(1996) nr 5, s.46-47; toż: *Due generosi apostoli dell'evangelizzazione*, IGP XIX, 1, s. 567-571.

161. Posynodalna adhortacja *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 *Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

162. *Nasza epoka domaga się ludzi świętych* (Homilia podczas Mszy św., Maribor, 19 V), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 14-15; toż: *La santità è la vera forza capace di trasformare il mondo*, IGP XIX, 1, s. 1288-1293.

163. *Prawo wszystkich ludzi do godziwego mieszkania* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 14-15; toż: *Per tutti casa, famiglia, lavoro: tre punti fermi di una grande strategia*, IGP XIX, 1, s. 1524-1527.

164. *Żydzi i chrześcijanie muszą bronić godności wszystkich ludzi* (Przemówienie podczas spotkania z Centralną Radą Żydów, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 27-28; toż:

L'esperienza del terrore nazionalsocialista ha dimostrato che senza il rispetto di Dio si perde anche il rispetto dell'uomo, IGP XIX, 1, s. 1603-1607.

1997

165. *Kościół prowadzi ludzi do Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 I), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 28; toż: *Vogliamo invocare la grazia di un ulteriore approfondamento delle relazioni di comunione tra i cristiani d'Oriente e d'Occidente*, IGP XX, 1, s. 19-21.

166. *Telegram [...] z okazji pielgrzymki ludzi pracy* (25 III), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 51-52.

167. *Służcie ludziom z miłością i poświęceniem* (Homilia podczas Mszy św., w czasie której papież udziel święceń kapłańskich, 20 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 42-43; toż: *La Chiesa chiede per voi la santificazione affinché, a vostra volta, possiate santificare gli altri*, IGP XX, 1, s. 738-741.

168. *Rodzina wspólnotą życia i miłości* (Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium św. Józefa, Kalisz, 4 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 34-36; toż: *Siate solidali con la vita indipendentemente dalle convinzioni religiose. Una Nazione che uccide i propri figli è una Nazione senza futuro!*, IGP XX, 1, s. 1394-1400.

169. *Rodzina nadzieją ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 14 IX), ORpol. 18(1997) nr 11, s. 28-29; toż: *Suscitare una grande mobilitazione delle coscienze, perché l'umanità si orienti e cammini secondo l'ordine che Dio ha impresso nella creazione*, IGP XX, 2, s. 325-329.

170. *Wierzący w Boga budowniczymi pokoju* (Przesłanie do uczestników XI Międzynarodowego Spotkania „Ludzie i religie", 1 X), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 6-7; toż: *Le religioni levino alta la voce contro le guerre e affrontino coraggiosamente i rischi che da esse derivano*, IGP XX, 2, s. 470-473.

171. *Walka z narkomanią sprawą wszystkich ludzi* (Przemówienie do uczestników kongresu nt. narkomanii, 11 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 24-25; toż: *La lotta contro il flagello della tossicomania è dovere di ciascuno, secondo le proprie responsabilità*, IGP XX, 2, s. 531-535.

172. *Aby ludzie uwierzyli w Chrystusa* (Audiencja generalna, 16 XI), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 48; toż: *L'obiettivo del Sinodo è di diffondere sempre più il messaggio evangelico, perché Cristo sia conosciuto e accolto dapperttuto come il vero Redentore*, IGP XX, 2, s. 825-826.

173. *Kościół głosi ludziom orędzie zbawienia* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 19(1998) nr 2, s. 16-18; toż: *Cristo è „il punto che divide la storia del mondo": ecco perché la Chiesa si prepara a celebrare l'anno Duemila*, IGP XX, 2, s. 1080-1087.

1998

174. *Rzymie, mój Rzymie...* (Przemówienie do Rady Miejskiej Wiecznego Miasta, 15 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 55-56; toż: *Roma, mia Roma, ti benedico*, IGP XXI, 1, s. 115-120.

175. *Polska potrzebuje ludzi ukształtowanych w szkole miłości Chrystusa* (Przemówienie do biskupów, 16 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 30-32; toż: *Le ferite provocate dal sistema comunista possono essere guarite soltanto dall'amore divino e umano, il cui segno è il Cuore di Cristo*, IGP XXI, 1, s. 128-136.

176. *Chrystus nadal cierpi w ludziach* (Droga Krzyżowa, 10 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 29-30; toż: *Sui volti degli „sconfitti della vita" i lineamenti di Cristo morente sulla Croce*, IGP XXI, 1, s. 733-737.

177. *Naszym mieszkaniem jest niebo* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 23 V), ORpol. 19(1998) nr 10, s. 35-36; toż: *Rendiamo grazie al Signore per il dono di questo Beato, esempio concreto di eroismo nella quotidiana fatica del ministero*, IGP XXI, 1, s. 1021-1026.

178. *List Jana Pawła II z okazji pielgrzymki ludzi pracy do Matki Bożej Piekarskiej* (31 V), ORpol. 19(1998) nr 8,9, s. 49-50.

179. *Polska potrzebuje ludzi żywej wiary* (Przemówienie podczas audiencji dla pielgrzymów z archidiecezji przemyskiej, 18 VI), ORpol. 19(1998) nr 8-9, s. 53-54.

180. Encyklika *Fides et ratio* (14 IX), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 4-40; toż: Lettera Encilica *Fides et Ratio*, IGP XXI, 2, s. 277-374.

181. *Myślimy o ludziach, którzy cierpią* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 4 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 13-14.

182. *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 31 X), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 18-19.

183. *Chrystus objawia miłość Ojca do ludzi* (Audiencja generalna, 23 XII), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 33; toż: *Possa la luce del Redentore risplendere nella vita di tutti i credenti e recare il dono della pace divina*, IGP XXI, 2, s. 1334-1335.

1999

184. *Społeczeństwa i narody potrzebują ludzi pokoju* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 30-32.

185. *Odpowiedzialność ludzi nauki i kultury za prawdę* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Toruń, 7 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 28-29; toż: *Il compito degli uomini di cultura oggi: offrire al mondo la speranza che nasce dalla verità*, IGP XXII, 1, s. 1233-1239.

186. *Ubodzy duchem to ludzie otwarci na wielkie sprawy Boże* (Homilia podczas Mszy św., Ełk, 8 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 35-37.

187. *Służcie wielkiemu dziełu zbliżania ludzi do siebie* (Przemówienie podczas spotkania z pracownikami LOT-u, Warszawa, 13 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 83.

188. *Świat pracy potrzebuje ludzi prawego sumienia* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Sosnowiec 14 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 93-95; toż: *Il mondo del lavoro ha bisogno di uomini di retta coscienza. Il mondo del lavoro attende dalla Chiesa il servizio della coscienza*, IGP XXII, 1, s. 1356-1362.

189. *Po synowsku całuję próg domu rodzinnego* (Homilia podczas Liturgii Słowa, Wadowice, 16 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 113-115.

190. *Ojczyzno moja, ziemio umiłowana, bądź błogosławiona* (Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach, Kraków, 17 VI), ORpol. 20(1999) nr 8, s. 122-123.

191. List [...] o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia (29 VI), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 4-8; tож: *Il significato del pellegrinaggio ai luoghi legati alla storia della salvezza*, IGP XXII, 1, s. 1501-1512.

192. List [...] do osób w podeszłym wieku (1 X), ORpol. 20(1999) nr 12, s. 4-11; тож: Lettera agli anziani, IGP XXII, 2, s. 515-534.

193. *Miłujcie Chrystusa i głoście Jego orędzie innym ludziom* (Homilia podczas Mszy św. i przekazania posynodalnej adhortacji apostolskiej „Ecclesia in Asia". New Delhi, 7 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 16-17; тож: *Nel Terzo Millennio la luce sia saldamente piantata nel continente asiatico in cui Cristo ha preso la carne*, IGP XXII, 2, s. 827-831.

194. *Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje!* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000, 8 XII), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 4-9; тож: *Pace in terra agli uomini, che Dio ama!*, IGP XXII, 2, s. 1099-1112.

2000

195. *Kultura ludzi pracy musi pozostać kulturą solidarną* (List do uczestników zgromadzenia generalnego Światowego Ruchu Chrześcijańskich Ludzi Pracy, 7 V), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 9-10; тож: *È necessario tendere alla globalizzazione della solidarietà e alla mondializzazione senza tuttavia emarginare persone e popoli*, IGP XXIII, 1, s. 790-794.

196. *Współpracujmy z Bogiem, który chce zbawić wszystkich ludzi* (Przemówienie z okazji Światowego Dnia Misyjnego, 22 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 17-18; тож: *Sulle frontiere avanzate del Regno di Dio*, IGP XXIII, 2, s. 680-684.

197. *Kościół jest dla was „gościnnym domem"* (Przemówienie z okazji Jubileuszu Niepełnosprawnych, 3 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 43-44; тож: *Guardo a voi come a portatori di un'abilità differente*, IGP XXIII, 2, s. 1024-1026.

198. *Przygotujmy Chrystusowi miejsce w naszym sercu* (Audiencja generalna, 20 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 57; тож: *È un Natale speciale, il Natale dei duemila anni di Cristo*, IGP XXIII, 2, s. 1176-1178.

2001

199. *Przyszłość ludzkości idzie przez rodzinę* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, 31 V), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 46-47; тож: *Il contesto dell'amore sponsale e la mediazione corporea dell'atto coniugale sono l'unico luogo in cui è pienamente riconosciuto e rispettato il valore singolare del nuovo essere umano, chiamato alla vita*, IGP XXIV, 1, s. 1104-1107.

200. *Uniwersytet miejscem zdobywania wiedzy i kształtowania sumienia* (Przemówienie podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni w Polsce, Castel Gandolfo, 30 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 11-13; тож: *L'autonomia delle scienze finisce là dove la retta coscienza dello scienziato riconosce il male del metodo, dell'esito o dell'effetto*, IGP XXIV, 2, s. 223-228.

2002

201. *Należycie całkowicie do Boga i ludzi* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Dnia Życia Konsekrowanego, 2 II), ORpol. 23(2002) nr 4, s. 37-38; toż: *Voi siete chiamati ad essere luce di verità e di giustizia; testimoni di solidarietà e di pace*, IGP XXV, 1, s. 150-153.

202. *Ludzie starsi w życiu społeczeństwa* (List [...] do uczestników II Światowego Zgromadzenia poświęconego problemom starzenia się ludności, 3 IV), ORpol. 23(2002) nr 6, s. 8-9; toż: *La dignità della persona anziana si difende con il principio di solidarietà, con l'interscambio tra le generazioni, con l'aiuto reciproco*, IGP XXV, 1, s. 488-491.

203. *Pieśń Iz 12, 1-6 – radość wyzwolonego ludu* (Audiencja generalna, 17 IV), ORpol. 23(2002) nr 7-8, s. 47-48; toż: *Cantico: Isaia 12, 1-6: Esultanza del popolo redento*, IGP XXV, 1, s. 567-573.

204. *L'apostolato tra le genti del mare: una grande sfida da affrontare in un singolare cantiere missionario* [Apostolstwo ludzi morza: wielkie wyzwanie misyjne w szczególnych warunkach] (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady do spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 29 IV), IGP XXV, 1, s. 644-646.

205. *Nieście ludziom Ewangelię miłosierdzia i nadziei* (Przemówienie do uczestników V Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 2 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 25-26; toż: *Le nuove frontiere del progresso delle scienze della vita siano improntate alla cultura della vita per dare all'uomo risposte valide e profonde*, IGP XXV, 1, s. 660-662.

206. *Civis romanus sum – jestem Rzymianinem* (Przemówienie do delegacji władz miejskich Rzymu, 31 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 41-42; toż: *Invoco l'intercessione di Maria, Salus populi romani, e dei santi Pietro e Paolo su quanti abitano in questa nostra meravigliosa Città*, IGP XXV, 2, s. 651-652.

207. *Pieśń Jr 14, 17-21 – skarga udręczonego ludu* (Audiencja generalna, 11 XII), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 34-35; toż: *Cantico: Geremia 14, 17-21: Lamento del popolo in tempo di fame e di guerra*, IGP XXV, 2, s. 865-871.

2003

208. *Ukazujcie ludziom piękno* Ewangelii (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 24(2003) nr 2, s. 29-30; toż: *Pienezza del dono pienezza dell'impegno*, IGP XXVI, 1, s. 14-16.

209. Encyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17 IV), ORpol. 24(2003) nr 5, s. 4-24; toż: Lettera Enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, IGP XXVI, 1, s. 468-512.

210. *Psalm 108 – Bóg nadzieją swego ludu* (Audiencja generalna, 28 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 50; toż: *Salmo 107: Lode a Dio e invocazione di aiuto*, IGP XXVI, 1, s. 846-852.

211. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; toż: Esortazione Apostolica *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

212. Adhortacja Apostolska *Pastores gregis* (16 X), ORpol. 25(2004) nr 1, s. 4-48; toż: Esortazione Apostolica *Pastore Gregis*, IGP XXVI, 2, s. 392-598.

213. *Prawda, która rządzi światem i kieruje życiem ludzi* (Przemówienie podczas spotkania z członkami Papieskiej Akademii Nauk, 10 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 26-27;

tож: *Siamo uniti nel nostro comune desiderio di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti*, IGP XXVI, 2, s. 728-730.

214. *Jak pomagać ludziom cierpiącym na depresję?* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia, 14 XI), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 28-29; тож: *La malattia depressiva può essere una via per scoprire altri aspetti di se stessi e nuove forme d'incontro con Dio*, IGP XXVI, 2, s. 745-747.

2004

215. *Pokój ludziom* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 I), ORpol. 36(2005) nr 2, s. 21; тож: *La pace dono celeste e quotidiana conquista degli uomini*, IGP IGP XXVII, 1, s. 4-6.

216. *Prowadźcie ludzi po drogach świętości* (Przemówienie do biskupów amerykańskich, 14 V), ORpol. 25(2004) nr 7-8, s. 20-22; тож: *La pace e l'armonia tanto anelate dagli individui, dalla famiglia, dalla società, possono essere conquistate solo attraverso la conversione e la riconziliazione*, IGP XXVII, 1, s. 602-606.

217. *O dialog ze wszystkimi ludźmi dobrej woli* (Przemówienie do Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 7 X), ORpol. 26(2005) nr 1, s. 32; тож: *La rivelazione cristiana illumina la ricerca del dialogo e della convivenza tra gli uomini su una base etica comune*, IGP XXVII, 2, s. 353-354.

218. *Ukazujcie ludziom prawdziwe wartości* (Przemówienie do uczestników kongresu poświęconego duszpasterstwu pracowników cyrków i lunaparków, 16 XII), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 52-53; тож: *Voi potete offrire un singolare esempio di Chiesa viaggiante che prega, che ascolta, che annunzia e che coltiva la fraternità*, IGP XXVII, 2, s. 726-727.

219. *Cała ludzkość potrzebuje Ciebie* (Homilia podczas Pasterki, 25 XII), ORpol. 36(2005) nr 2, s. 17; тож: *L'adorazione del Bambino Gesú diventa, in questa notte Santa, adorazione eucaristica*, IGP XXVII, 2, s. 747-748.

2005

220. *Wszyscy ludzie powołani są do zbawienia* (Audiencja generalna, 5 I), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 22; тож: *Vegli la Vergine Santa sul mondo intero*, IGP XXVIII, 1, s. 11-14.

221. *Wyzwania stojące przed ludzkością: życie, chleb, pokój i wolność* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 21-24; тож: *La vita, il pane, la pace, la libertà: le grandi sfide dell'umanità di oggi*, IGP XXVIII, 1, s. 25-32.

222. *Wkład ludzi wierzących w kształtowanie społeczeństwa* (List do biskupów francuskich, 11 II), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 5-9; тож: *Lettera a Monsignor Jean-Pierre Ricard, Arcivescovo di Bordeaux e Presidente della Conferenza dei Vescovi di Francia, e a tutti i Vescovi di Francia*, IGP XXVIII, 1, s. 143-151.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Niebo naszym mieszkaniem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 15 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 50; toż: *A Colonia per vivere insieme uno straordinario evento ecclesiale*, IB I, s. 397-400.

2. Encyklika *Deus caritas est* [...] o miłości chrześcijańskiej (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21; toż: Lettera Enciclica *Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1125.

2006

3. *Śladami Dobrego Samarytanina w służbie cierpiącej ludzkości* (Przemówienie do chorych z okazji Światowego Dnia Chorego, 11 II), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 13-14; toż: *La tenerezza di Dio per i sofferenti*, IB II, 1, s. 176-178.

4. *Zbliżajcie ludzi do serca Dobrego Pasterza* (Homilia podczas Mszy św. i święceń kapłańskich, 7 V), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 30-32; toż: *„Io sono la porta": è attraverso Cristo che si deve entrare nel servizio di pastore*, IB II, 1, s. 550-555.

5. *Wobec tajemnicy ludzkiego cierpienia* (Przemówienie w sanktuarium Bożego Miłosierdzia, Łagiewniki, 27 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 31; toż: *Il mistero della sofferenza umana e il mistero della Divina Misericordia*, IB II, 1, s. 708-709.

6. *Serce Jezusa mówi o miłości Boga do ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 VI), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 47; toż: *Irrigare i deserti dell'anima, far rifiorire la speranza*, IB II, 1, s.833-837.

7. *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijańskiej* (Homilia podczas Nieszporów, Monachium, 10 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 18-19; toż: *Maria è la Donna dell'ascolto, la Vergine col cuore aperto verso Dio e verso gli uomini*, IB II, 2, s. 236-237.

8. *Bądźcie uczniami Chrystusa i głoście Go ludziom* (Nieszpory i spotkanie z seminarzystami oraz osobami konsekrowanymi, Altötting, 11 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 21-23; toż: *Solo sacerdoti che stanno sempre con il Signore imparano a conoscerlo e possono annunciarlo veramente*, IB II, 2, s. 247-251.

9. *Bądźcie ludźmi modlitwy i apostołami Chrystusa* (Przemówienie podczas spotkania z kapłanami i diakonami stałymi, 14 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 32-34; toż: *Nel sacerdote lo zelo di annunciare Cristo agli altri deve collegarsi all'umiltà di accettare i propri limiti*, IB II, 2, s. 276-281.

10. *Świat cierpienia przyzywa świat ludzkiej miłości* (Przemówienie do uczestników konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 24 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 23-24; toż: *Il bacio al lebbroso, oggi*, IB II, 2, s. 676-679.

11. *La centralità dell'Eucaristia come pilastro fondamentale della domenica e di tutta la vita ecclesiale* [Centralne miejsce Eucharystii jako podstawowy filar niedzieli i całego życia kościelnego] (List do kard. Francisa Arinze z okazji rocznicy ogłoszenia Konstytucji *Sacrosanctum Consilium*, 27 XI), IB II, 2, s. 690-692.

2007

12. *Aby ludzie wszystkich narodów i religii uwierzyli w Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol 28(2007) nr 2, s. 55-57; tож: *Dio in pellegrinaggio verso l'uomo: si è fatto storia nella nostra storia*, IB III, 1, s. 21-25.

13. *Pomagajcie ludziom budować lepsze życie* (Przemówienie do uczestników paryskiej Akademii Nauk Moralnych i Politycznych, 10 II), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 36-37; тож: *Il coraggio della veritá sull'uomo libera da catene esteriori come la confusione nel campo del matrimonio*, IB III, 1, s. 199-201.

14. Adhortacja Apostolska *Sacramentum caritatis* (22 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 4-42; тож: Esortazione Apostolica *Sacramentum Caritatis*, IB III, 1, s. 292-451.

15. *Wspólnota parafialna miejscem, w którym przyjmuje się drugiego* (Homilia podczas Mszy św. w rzymskiej parafii św. Felicyty, 25 III), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 47-49; тож: *Parrocchia di Santa Felicita e figli martiri, alla borgata Fidene*, IB III, 1, s. 559-566.

16. *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzi* (Przemówienie do młodzieży, São Paulo, 10 V), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 18-21: тож: *Voi siete i giovani della Chiesa. Vi in vio verso la grande missione di evangelizzare i ragazzi e le ragazze del mondo*, IB III, 1, s. 806-815.

17. *Gdy ludzie żyją w pokoju, ziemia przypomina raj* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 VII), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 56-57; тож: *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.

18. *Ludzie, którzy przypłacili życiem wierność Chrystusowi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 42; тож: *Uomini e donne che hanno pagato con la vita la fedeltà a Cristo e alla Chiesa*, IB III, 2, s. 515-519.

19. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24; тож: Lettera Enciclica *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

20. *Męczeństwo jest aktem miłości do Boga i ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 20; тож: *Anche oggi il martire cristiano vince l'odio e la morte con l'amore*, IB III, 2, s. 911-914.

21. *Współcześni ludzie cierpią na brak nadziei* (Nieszpory na zakończenie 2007 r., 31 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 22-23; тож: *Il deficit di speranza e di fiducia nella vita è il male oscuro della moderna civiltà occidentale*, IB III, 2, s. 920-923.

2008

22. *To miejsce jest domem narodów* (Przemówienie podczas spotkania z pracownikami Organizacji Narodów Zjednoczonych, 18 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 13-14; тож: *La „responsabilità di proteggere" base morale per esercitare l'autorità*, IB IV, 1, s. 627-629.

23. *Bójcie się Boga, nie bójcie się ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 44-45: тож: *Chi teme Dio non ha paura*, IB IV, 1, s. 1054-1058.

24. *Odkupiciel włącza do swojej misji ludzi gotowych wziąć krzyż* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VIII), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 58-59; toż: *La forza disarmata e disarmante dell'amore che vince l'odio*, IB IV, 2, s. 205-209.

25. *Lourdes jest miejscem jedności, nadziei i nawrócenia* (Procesja ze świecami, 13 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 25-27; toż: *In comunione con le vittime innocenti di violenza, ingiustizie e oppressione*, IB IV, 2, s. 301-306.

26. *Kościół znakiem i narzędziem nadziei dla ludzi* (Nieszpory I Niedzieli Adwentu, 29 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 28-29; toż: *La Chiesa deve diventare speranza per se stessa e per il mondo*, IB IV, 2, s. 735-738.

27. *Dzięki wam wielu ludzi czuje się bliżej Boga i Kościoła* (Przemówienie z okazji 25-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego, 18 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 15-16; toż: *Sinergie e convergenza fra i media della Santa Sede*, IB IV, 2, s. 892-894.

2009

28. *Jak gwiazda Mędrców, tak Kościół prowadzi ludzi do Jezusa* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 18-20; toż: *La speranza cristiana di fronte a crisi ed egoismi*, IB V, 1, s. 17-21.

29. *Rodzina szkołą wartości ludzkich i chrześcijańskich* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami VI Światowego Spotkania Rodzin, Meksyk, 18 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 22-24; toż: *A Milano il prossimo Incontro Mondiale*, IB V, 1, s. 86-89.

30. *Życia ludzkiego należy strzec i otaczać je troską* (Przemówienie do chorych i ich opiekunów, 11 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 21-22; toż: *La vita umana va sempre custodita e curata*, IB V, 1, s. 230-233.

31. *Męka Pana trwa nadal w cierpieniach ludzi* (Audiencja generalna, 8 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 16-18; toż: *Cristo si carica del dolore e del male dell'umanità*, IB V, 1, s. 569-577.

32. *Celebrując Eucharystię, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi* (Homilia podczas Mszy św. Krzyżma w Wielki Czwartek, 9 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 18-20; toż: *Il sacerdote uomo donato a Dio per servire gli altri*, IB V, 1, s. 578-583.

33. *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.

34. *Uniwersytet miejscem dialogu i zgłębiania prawdy* (Przemówienie podczas uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego pod uniwersytet katolicki, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Pregiudizio e violenza sfigurano la religione*, IB V, 1, s. 756-759.

35. *Tajemnica miłości Boga do ludzi* (Nieszpory na rozpoczęcie Roku Kapłańskiego, 19 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 36-38; toż: *Il mistero di un Dio che riversa il suo amare sull'umanità*, IB V, 1, s.1033-1037.

36. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35; toż: Lettera Enciclica *Caritas in Veritate,* IB V, 1, s. 1105-1246.

37. *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur* (Przemówienie powitalne, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 11-12; toż: *La verità del Vangelo fa prosperare la società*, IB V, 2, s. 257-260.

38. *Mądrość Boża objawia się ludziom pokornym i prostym* (Homilia podczas Mszy św., 17 XII), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 34-35; toż: *L'uomo è mistero di amore e libertà, che si realizza nella comunione*, IB V, 2, s. 716-719.

2010

39. *Bądźmy bezkompromisowi wobec grzechu, ale wyrozumiali dla ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 21 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 58; toż: *Intransigenti con il peccato, indulgenti con le persone*, IB VI, 1, s. 390-394.

40. *Życie gospodarcze to działalność prowadzona „przez" i „dla" ludzi* (Przemówienie do uczestników XVI Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 30 IV), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 40-41; toż: *Senza intervento pubblico e criteri morali il mercato non può autoregolarsi*, IB VI, 1, s. 594-596.

41. *Twórzcie piękno, ale przede wszystkim niech w waszym życiu będzie miejsce dla piękna* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Lizbona, 12 V), ORpol. 31(2010) nr 7, s. 12-13; toż: *È l'ora di indicare nuovi mondi al mondo*, IB VI, 1, s. 678-681.

42. *Pomóż nam, kapłanom, przekazywać ludziom Twoje światło w mrocznych czasach* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Kapłańskiego, 11 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 35-38; toż: *Il sacerdote non è il detentore di un ufficio ma colui che manifesta la premura divina per gli uomini*, IB VI, 1, 900-907.

43. *Sakrament kapłaństwa wyraża troskę Boga o ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 20 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 57-58; toż: *Gesù ci ricorda che per essere suoi discepoli è necessario appropriaci del potere della sua Croce*, IB VI, 1, s. 948-952.

44. *Jedna rodzina ludzka* (Orędzie na 97. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2011 r., 27 IX), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 4-6; toż: *Tutti hanno diritto a emigrare e a usufruire dei beni della terra*, IB VI, 2, s. 308-312.

45. *Upadek bogów i wiara ludzi prostych* (Medytacja na rozpoczecie I kongregacji generalnej, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 20-22; toż: *La caduta degli dei e la fede dei semplici*, IB VI, 2, s. 594-599.

46. *Nauka jest miejscem spotkania człowieka z naturą i potencjalnie ze Stwórcą* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 28 X), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 31-32; toż: *La scienza per il bene dell'uomo e lo sviluppo dei popoli*, IB VI, 2, s. 708-710.

47. *Siła, która jednoczy Kościół i ludzi między sobą* (Przemówienie do Papieskiego Komitetu ds. Międzynarodowych Kongresów Eucharystycznych, 11 XI), ORpol 32(2011) nr 1, s. 28-29; toż: *La forza che genera unità nella Chiesa e tra gli uomini*, IB VI, 2, s. 826-828.

2011

48. *Ziemia należy do całej rodziny ludzkiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 42-43; toż: *Una sola famiglia umana*, IB VII, 1, s. 81-85.

49. *Mówmy ludziom o Bogu, posługując się nowymi językami cyfrowymi* (Przemówienie z okazji zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 28 II), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 16-18; toż: *Nuovi linguaggi digitali per parlare di Dio all'uomo*, IB VII, 1, s. 266-269.

50. *Miejsce braterskiego dialogu wierzących z niewierzącymi* (Przesłanie wideo z okazji inauguracji Dziedzińca Pogan w Paryżu, 25 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 10-11; toż: *Spazi di dialogo e di fraternità tra credenti e non credenti*, IB VII, 1, s. 370-373.

51. *Tylko Chrystus jest nadzieją ludzkości* (Przemówienie powitalne w Akwilei, 7 V), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 19-20; toż: *Solo da Cristo l'umanità può ricevere speranza e futuro*, IB VII, 1, s. 593-596.

52. *Oby nigdy więcej wasz lud nie był gnębiony, traktowany z nieufnością i pogardą!* (Przemówienie do przedstwicieli Cyganów, 11 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 24-26; toż: *Voi siete nel cuore della Chiesa*, IB VII, 1, s. 827-830.

53. *Współczucie i pomoc dla ludzi głodujących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 31 VII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 51.

54. *Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej* (Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca, 19 VIII), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 13-15.

55. *Przybyłem tutaj, by spotkać ludzi i rozmawiać z nimi o Bogu* (Przemówienie podczas ceremonii powitalnej w berlińskim zamku Bellevue, 22 IX), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 37-38.

56. *Aniołowie wyrażają troskę Boga o ludzi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 2 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 49.

57. *Modlitwa umacnia naszą więź z Bogiem Ojcem i otwiera serca na potrzeby ludzi* (Audiencja generalna, 14 XII), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 48-50.

2012

58. *Jezus wszedł na zawsze w historię ludzką i wciąż w niej żyje* (Przesłanie na międzynarodowy kongres na temat „Jezus nasz współczesny", 9 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 22-23; toż: *Gesù spezza la solitudine dell'uomo*, IB VIII, 1, s. 163-165.

59. *Bądźcie świadkami miłości Boga do ludzi* (Homilia podczas Mszy św., Arezzo, 13 V), ORpol. 33(2012) nr 6, s. 4-6.

60. *Modlitwa sprawia, że ludzie potrafią kochać* (Audiencja generalna, 20 VI), ORpol. 33(2012) nr 9-19, s. 35-37.

61. *Zasoby miłości – ludzie, którzy dają nadzieję cierpiącym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 VII), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 46-47; toż: *Riserve di amore per i sofferenti*, IB VIII, 2, s. 1-5.

62. *Zbawcza misja Chrystusa obejmuje całą ludzkość* (Przemówienie na rozpoczęcie Konsystorza, 24 XI), ORpol. 34(2013) nr 1, s. 20-21.

2013

63. *W poszukiwaniu znaków Boga w roztargnionym świecie* (Audiencja generalna, 12 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 40-42.

FRANCISZEK

2013

1. *Kiedy młodzi ludzie nie mają nadziei, społeczeństwo nie ma przyszłości* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury, 7 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 21-23.

2. *Nie bądźcie nigdy ludźmi smutnymi* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową i Światowy Dzień Młodzieży, 24 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 29-31; toż: *Non lasciarsi rubare la speranza*, IF I, 1, s. 33-36.

3. *Domem Jezusa są ludzie* (Audiencja generalna, 27 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 32-34; toż: *Essere la presenza di amore di Dio*, IF I, 1, s. 40-46.

4. Encyklika *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI); toż: Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, IF I, 1, s. 410-508.

5. *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu, historii* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Roku Wiary, 24 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 21-22; toż: *Messa per la chiusura dell'Anno della Fede,* IF I, 2, s. 533-536.

6. *„Busola" ludu Bożego* (Przemówienie do członków Instytutu „Dignitatis humanae", 7 XII), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 38; toż: *Riscoprire dignità umana in una società efficientista che scarta deboli, nascituri, poveri, malati*, IF I, 2, s. 732-733.

2014

7. *Zbrodnia przeciwko ludzkości* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat handlu ludźmi, 10 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 24; toż: *La tratta di esseri umani è un delitto contro l'Umanità*, IF II, 1, s. 393-394.

8. *Dzieci i dziadkowie są nadzieją ludu* (Przemówienie do członków włoskiego Ruchu na Rzecz Życia, 11 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 27-28; toż: *La vita in tutte le sue fasi è Sacra e inviolabile, bimbi e nonni sono la speranza*, IF II, 1, s. 400-402.

9. *Kto sprzedaje broń tym ludziom?* (Przemówienie podczas spotkania z uchodźcami, chorymi dziećmi i młodzieżą niepełnosprawną w Betanii za Jordanem, 24 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 7-8; toż: *Pace in Siria, Dio converta i violenti*, IF II, 1, s. 594-595.

10. *Potrzeby ludzi ubogich* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 3 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 56-58; toż: *Gesù ci insegna ad anteporre le necessità dei poveri*, IF II, 2, s. 79-81.

11. *Jeżeli nie jest się blisko ludu, kazania są daremne* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 16 IX), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 213-215.

12. *Szatan chce zniszczyć ludzkość* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 IX), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 232-234.

13. *Słuchanie ludzi* (Audiencja generalna, 12 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 45-46; toż: *I Vescovi non siano autoritari, ascoltino anche i lontani*, IF II, 2, s. 526-533.

2015

14. *Mędrcy reprezentują ludzi poszukujących Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol 36(2015) nr 1, s. 24-25.

15. *Ludzie starsi to my* (Audiencja generalna, 4 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 39-40.

16. *Dzieci są bogactwem dla ludzkości* (Audiencja generalna, 18 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 42-43.

17. *Pierwsze ludobójstwo XX stulecia* (Homilia podczas Mszy św. w 100. rocznicę zagłady Ormian, 12 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 31-33.

18. *Niech wasze homilie trafiają do serca ludzi* (Homilia podczas Mszy św. ze święceniami kapłańskimi, 26 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 37-38.

19. Encyklika *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V).

20. *To miejsce śmierci przemienia się w miejsce życia* (Spotkanie międzyreligijne w Ground Zero Memorial w Nowym Jorku, 25 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 44-45.

21. *Od początku stworzenia Bóg błogosławi ludzką miłość* (Homilia podczas Mszy św. na rozpoczęcie Synodu, 4 X), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 15-17.

2016

22. *Miejsce ludzi, którzy się nie liczą* (Homilia podczas Mszy św., Guadalupe, 13 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 27-28.

23. *Bóg zażąda zdania sprawy od tych, którzy zniewalają ludzi* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Ciudad Juàrez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 32-34.

24. *Krzyże ludzkości* (Modlitwa na zakończenie Drogi Krzyżowej, 25 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 9-10.

25. *Boże miłosierdzie uchroni ludzkość przed duchową i moralną pustką* (Orędzie Wielkanocne „Urbi et Orbi", 27 III), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 12-13.

26. *Marzyciele o nowej ludzkości* (Homilia podczas Mszy św. na Campus Misericordiae, 31 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s 28-30.

27. *Musimy walczyć, aby nie było ludzi odrzuconych* (Przemówienie do uczestników Kongresu Europejskiego Towarzystwa Kardiologicznego, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 18-19.

28. *Niech jaśnieje w was miłość Chrystusa i troska Kościoła o wszystkich ludzi* (Przemówienie do biskupów z terenów misyjnych, 9 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 42-43.

29. *Zbrodnia przeciwko ludzkości* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia RENATE, 7 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 43.

30. *Stawajmy się ludźmi zdolnymi do przebaczenia i pojednania* (Alokucja Papieża Franciszka podczas Konsystorza, 19 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 32-33.

31. *Cnota ludzi małych* (Audiencja generalna, 7 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 46-47.

2017

32. *Dzieło św. Dominika pomogło ludziom stać się światłem i solą* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie jubileuszu Dominikanów, 21 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 12.

33. Aby dawać ludziom radość (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 18 V), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 23-26.

34. *Kościół nie jest Kościołem ludzi letnich* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 23 V), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 27-28.

2018

35. *Społeczeństwo, które nie akceptuje cierpiących, jest społeczeństwem nieludzkim* (Homilia podczas Mszy św., Lima, 21 I), ORpol. 39(2018) nr 2, s. 32-33.

36. *Jezus przygotowuje nam miejsce i pokarm* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożego Ciała, 3 VI), ORpol. 39(2018) nr 6, s. 23-24.

37. *Syn Boży przełamuje wszystkie ludzkie schematy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 VII), ORpol. 39(2018) nr 7, s. 52.

38. *Czujemy się solidarni z ludnością i historią Litwy* (Homilia podczas Mszy św. w parku Sàntakos w Kownie, 23 IX), ORpol. 39(2018) nr 10, s. 22-23.

2019

39. *W Jezusie Bóg poślubił ludzkość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 20 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 56-57.

40. *Nadając ludziom etykietki, wznosimy mury, które izolują i dzielą* (Homilia podczas liturgii pokutnej w zakładzie karnym dla nieletnich w Pacorze, 25 I), ORpol. 40(2019) nr 2, s. 21-23.

41. *Relacje międzyludzkie winna cechować bezinteresowna wielkoduszność* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 IX), ORpol. 40(2019) nr 10, s. 34-35.

42. *Prześladowanie Żydów jest nieludzkie i niechrześcijańskie* (Audiencja generalna, 13 XI), ORpol. 40(2019) nr 12, s. 28-29.

2020

43. *Dom otwarty dla wszystkich serc* (Audiencja generalna, 15 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 25-26.

44. *Migranci to nie liczby ani zagrożenie* (Audiencja generalna, 22 I), ORpol. 41(2020) nr 2-3, s. 26-27.

45. *Kiedy żyje się w domu, ale nie czuje się w domu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 14 III), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 40-41.

46. *Spotkanie z innym jest spotkaniem z Chrystusem* (Homilia podczas Mszy św. w 7. rocznicę wizyty na Lampeduzie, 8 VII), ORpol. 41(2020) nr 9, s. 4-5.

47. *Troska o wspólny dom i postawa kontemplacyjna* (Audiencja generalna, 16 IX), ORpol. 41(2020) nr 10, s. 20-22.

48. *Niczym pomost między narodami* (Przesłanie wideo do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, 25 IX), ORpol. 41(2020) nr 19, s. 5-9.

49. *Rodzina ewangelizuje własnym życiem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 27 XII), ORpol. 42(2021) nr 1, s. 35-36.

2021

50. *Braterstwo nowym wyznacznikiem ludzkości* (Przesłanie wideo na Międzynarodowy Dzień Braterstwa Ludzkiego, 4 II), ORpol. 42(2021) nr 3, s. 4-5.

NOTY O AUTORACH

Piotr A. G r u s z c z y ń s k i OFM, doktor, teolog, duszpasterz i katecheta. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Kalwarii Zebrzydowskiej oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (doktoranckie).

Od 2016 r. wykładowca, a obecnie wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego oo. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej.

Członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce.

Główne obszary zainteresowań badawczych: pogranicza teologii i literatury oraz teologii i nauk ścisłych.

Publikacje książkowe: *Chrześcijaństwo w epoce smartfonów* (współred., 2015); *Legendy uświęcone. Twórczość J.R.R. Tolkiena a chrześcijaństwo* (współred., 2016); *Problematyka zła w twórczości J.R.R. Tolkiena. Ocena w świetle teologii katolickiej* (2018).

Anna K o ś c i o ł e k, doktor habilitowany, profesor UMK, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu,

Od 1992 r. pracownik UMK, obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Literatur Słowiańskich Instytutu Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Członkini Wydziału II Towarzystwa Naukowego w Toruniu oraz Polskiego Towarzystwa Rusycystycznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: myślowa i ideowa spuścizna literatury rosyjskiej, filozofia człowieka oraz problematyka sacrum w twórczości pisarzy rosyjskich (przede wszystkim XIX w.), duchowość prawosławna, konteksty kulturowe literatury rosyjskiej, twórczość A. Murawjowa.

Publikacje książkowe: *Człowiek Ewangelii w „Dzienniku pisarza" Fiodora Dostojewskiego* (1994); *„Dziennik pisarza" Fiodora Dostojewskiego. Próba monografii* (2000); *„Wybrane fragmenty z korespondencji z przyjaciółmi". O ideowych poszukiwaniach Mikołaja Gogola* (2004); *Andrzeja Murawjowa peregrynacje do kolebek chrześcijaństwa (Jerozolima, Rzym, Kijów)* (2020).

Dobrosław K o t, doktor habilitowany, prof. UEK, filozof, pisarz. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 r. pracownik Katedry Filozofii Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Współzałożyciel Instytutu Myśli Józefa Tischnera w Krakowie (od założenia w 2003 do 2010 r. wicedyrektor do spraw programowych).

Główne obszary badań: filozofia dialogu, fenomenologia, filozofia człowieka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016); *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach* (2020).

Jarosław K r a j k a, doktor habilitowany, profesor UMCS, językoznawca. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 2001 r. pracownik UMCS, w latach 2013-2019 kierownik Zakładu Lingwistyki Stosowanej, 2018-2019 dyrektor Instytutu Germanistyki i Lingwistyki Stosowanej, obecnie kierownik Katedry Lingwistyki Stosowanej. W latach 2005-2012 adiunkt w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, 2012-2019 profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Humanistycznospołecznego SWPS.

Członek Lubelskiego Towarzystwa Naukowego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: nauczanie języków obcych wspomagane komputerowo, socjokulturowe uwarunkowania procesu nauczania i uczenia się języków obcych, komunikacja interkulturowa w mediach elektronicznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *English Language Teaching in the Internet-Assisted Environment* (2007); *The Language Teacher in the Digital Age – Towards a Systematic Approach to Digital Teacher Development* (2012); *Monolingualism – Bilingualism – Multilingualism: The Teacher's Perspective* (współautor, 2016); *Can Very Young Learners of Foreign Language Understand Modern Art? The Implementation of Modern Visual Arts in Foreign Language Vocabulary Instruction to Very Young Learners* (współautor, 2019); *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie* (współautor, 2019); *The Culture of Language Education. Foreign Language Teaching in Diverse Educational Contexts* (współautor, 2020); *Cultural and Social Diversity in Language Teacher Education* (współautor, 2021).

Wojciech K r u s z e w s k i, doktor habilitowany, profesor KUL, edytor, tekstolog. Studia z zakresu filologii polskiej i teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1998 r. pracownik KUL, obecnie kierownik Katedry Tekstologii i Edytorstwa w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Członek European Society for Textual Scholarship.

Główne obszary badań: edytorstwo, krytyka genezy dzieł.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Deus desideratus: sacrum w poetyckim dziele Tadeusza Różewicza* (2005); *Rękopisy i formy: badanie literatury jako sztuka odnajdywania pytań* (2010). Wydawca trzytomowych *Poezji zebranych* oraz *Notatnika* Anny Kamieńskiej (2020). Współedytor tomu: K. Wojtyła, *Katolicka etyka społeczna* (2018).

Adela K u i k - K a l i n o w s k a, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Słupsku oraz na Uniwersytecie Gdańskim (doktoranckie). Od 1993 zatrudniona w WSP w Słupsku (przekształconą w Akademię Pomorską). Obecnie profesor w Zakładzie Antropologii Kultury i Badań Kaszubsko-Pomorskich Instytutu Filologii AP. Członkini Instytutu Kaszubskiego w Gdańsku, Rady Języka Kaszubskiego przy Zarządzie Głównym Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, Zespołu do spraw Oświaty przy Radzie Naczelnej Zrzeszenia Kaszubsko-Pomorskiego, Society for the Study of the Multi-Ethnic Literatures of the World (MELOW) w Delhi.

Laureatka nagrody australijskiej Fundacji „Polcul" im. Jerzego Bonieckiego za społeczną działalność na rzecz ochrony języka i kultury kaszubskiej (2018).

Główne obszary zainteresowań badawczych: idee i styl literacko-artystyczny XIX wieku, (w szczególności twórczość A. Mickiewicza i C. Norwida), kultura regionu Kaszub i Pomorza (kategoria pamięci i post-pamięci, regionalizm i neoregionalizm, kategoria pogranicza w literaturze i literatury na pograniczu, związki literatury kaszubskiej z tradycją slawistyki europejskiej), zagadnienia kultury i literatury buddyjskiej w Polsce.

Publikacje książkowe: C. Norwid, *„Czarne kwiaty" i „Białe kwiaty". Wydanie krytyczne* (red., 2002); *Cypriana Norwida „Czarne kwiaty" i „Białe kwiaty". Konteksty – poetyka – idee. Studium monograficzne* (2002); *Genologia Cypriana Norwida* (red., 2005); *Od Smętka do Stolema. Wo-*

kół literatury Kaszub (współautor, 2009); *Wielkie Pomorze. Mit i literatura* (red., 2009); *Tatczëzna. Literackie przestrzenie Kaszub* (2011); *Edukacja kaszubska. Tradycje, aktualność, perspektywy* (współred., 2012); *Trzy Skarby. Motywy buddyjskie w kulturze polskiej*, (współautor, 2013); *Wielkie Pomorze. Kultura i sztuka* (współred., 2013); *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni* (współred., 2014); *Zapisane i ocalone. Twórczość literacka Anny Łajming* (red., 2016); *Literatura kaszubska. Rekonesans* (współautor, 2017); *Wielkie Pomorze. Społeczności i narody* (współred., 2017); *Z Kaszub do Austrii. Korespondencja literatów kaszubskich do Ferdinanda Neureitera* (oprac., 2017); *Piórem i stylem. Norwidowskie toposy i techniki artystyczne* (2019); *Święty Otton – Apostoł Pomorza* (red., 2021).

Tomasz M a r k i e w k a, doktor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Śląskim (doktoranckie).

Od 2007 r. adiunkt w Instytucie Neofilologii na Wydziale Humanistyczno-Społecznym Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej. W 2015 roku wykładowca Polish Studies w Cleveland State University (USA).

Członek Towarzystwa Literackiego im. Teodora Parnickiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: twórczość Teodora Parnickiego, biografistyka, przekładoznawstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: T. Parnicki, *Dzienniki z lat osiemdziesiątych* (oprac., 2008, nagroda czasopisma „Książki"); T. Parnicki, *Trzy minuty po trzeciej. Powieść egzotyczno-sensacyjna* (oprac., 2015); T. Parnicki, *Ja, Eurypides. Wywiady, wypowiedzi i autokomentarze z lat 1957-1988* (współred., 2020); T. Parnicki, *Listy do Konstantego Symonolewicza z lat 1928-1949* (oprac., 2021).

Joanna M i c h a l c z u k, doktor habilitowany, literaturoznawca, badacz teatru. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 2000 r. pracownik KUL, obecnie (od 2008 r.) adiunkt w Katedrze Dramatu i Teatru w Instytucie Literaturoznawstwa KUL.

Główne obszary zainteresowań badawczych: sacrum w literaturze, dramat i teatr XX wieku, najnowsza polska twórczość sceniczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dramat obcy w Polsce w XIX i XX wieku* (współred., 2004); *W kręgu polskiego teatru i dramatu religijnego XX wieku* (współred., 2007); *Dramat i teatr religijny. Wyróżniki i paradygmaty. W stulecie urodzin profesor Ireny Sławińskiej* (współred., 2014); *Dramaturgia Tymoteusza Karpowicza* (2015); *Między zwątpieniem a nadzieją. Wokół problematyki sakralnej w dramacie polskim po roku 1989* (2018); *Wobec nadziei. Aksjologiczne problemy dramatu i teatru XX i XXI wieku* (współred., 2018); *Człowiek w sieci dramatycznych napięć. Interpretacje polskiego dramatu najnowszego* (2020).

Witold M. N o w a k, doktor habilitowany, profesor UR, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1995 r. pracownik Uniwersytetu Rzeszowskiego, obecnie kierownik Zakładu Kulturoznawstwa w Instytucie Historii.

Przewodniczący Rzeszowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia filozoficzna, filozofia kultury (w szczególności problem relacji człowieka i rzeczy), filozofia historii, estetyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Robina G. Collingwooda filozofia historii* (1999); *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna* (2008); *Rzecz, ciało, pamięć. Eseje i rozprawy z filozofii historii* (red., 2017).

Zdzisław P a w ł o w s k i, profesor, teolog. Studia z zakresu egzegezy i teologii biblijnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie.

Od 1990 r. wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, od 2001 r. również pracownik Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, obecnie profesor w Katedrze Teologii Historycznej na Wydziale Teologicznym UMK.

Członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz publicznego stowarzyszenia Dzieło Biblijne im. Jana Pawła II.

Główne obszary zainteresowań badawczych: hermeneutyka biblijna, egzegeza tekstów narracyjnych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Opowiadanie, Bóg i początek. Teologia narracyjna Rdz 1-3* (2003, nagroda Ministra Szkolnictwa Wyższego i Sportu); *Genesis 1-3. Tekst, interpretacje, przemyślenia* (red., 2009); *Narracja i egzystencja. Genesis w hermeneutyce opowieści* (2013).

Grzegorz P i ą t e k SCJ, magister, teolog, duszpasterz. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach oraz z zakresu teologii moralnej w Accademia Alfonsiana w Rzymie.

W latach 1991-2007 wykładowca teologii moralnej ogólnej w WSM w Stadnikach, w latach 1992-1993 dyrektor biblioteki w tejże uczelni. Od 1998 do 2001 r. dyrektor Wydawnictwa Księży Sercanów, od 2002 do 2018 moderator Duszpasterstwa Przedsiębiorców i Pracodawców Talent. W latach 2003-2013 sekretarz i kapelan kard. Stanisława Nagyego. Obecnie duszpasterz przedsiębiorców.

Dorota R o c h e c k a- S e m b r a t o w i c z, studentka filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Główne obszary zainteresowań badawczych: współczesna proza polska, proza epicka Czesława Miłosza, twórczość Edwarda Stachury.

Autorka artykułów o twórczości Szczepana Twardocha.

Małgorzata R u t k o w s k a, doktor habilitowany, literaturoznawca, amerykanistka. Studia z zakresu filologii angielskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1997 zatrudniona na UMCS, obecnie kierownik Katedry Anglistyki i Amerykanistyki w Instytucie Neofilologii na Wydziale Filologicznym.

Członkini Laboratorium Animal Studies – Trzecia Kultura.

Główne obszary badań: anglojęzyczna literatura podróżnicza, współczesna memuarystyka amerykańska, studia nad zwierzętami, relacja człowiek – zwierzęta domowe w literaturze.

Najważniejsze publikacje książkowe: *In Search of America: The Image of the United States in Travel Writing of the 1980's and 1990's* (2006); *Psy, koty i ludzie. Zwierzęta domowe w literaturze amerykańskiej* (2016).

Magdalena Z d u n, doktor habilitowana, profesor UEK, socjolog. Studia z zakresu geodezji i kartografii w Akademii Górniczo-Hutniczej, z zakresu socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II (doktoranckie).

Od 2013 r. pracownik Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, obecnie kierownik Katedry Geografii Społeczno-Ekonomicznej Instytutu Studiów Miejskich i Gospodarki Przestrzennej.

Członkini Polskiego Towarzystwa Socjologicznego (członek zarządu sekcji Socjologii Ekonomicznej oddziału krakowskiego) i oddziału krakowskiego Polskiego Towarzystwa Geograficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia kultury i gospodarki, teoria socjologiczna, etyka społeczno-gospodarcza, socjologia regionu, geografia społeczno-ekonomiczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Innowacje. Perspektywa społeczno-kulturowa* (2016, Nagroda Anieli hr. Potulickiej); *(Super)Nowe Atlantydy. Regionalna dywersyfikacja kultur rozwoju gospodarczego* (2018); *Aksjologiczne podstawy ładu społeczno-gospodarczego* (współautorka, 2019).

Ireneusz Z i e m i ń s k i, profesor, filozof. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1990-1991 asystent redaktora w Zeszytach Naukowych KUL. W latach 1991-2000 pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Techniczno-Rolniczej w Bydgoszczy, w latach 1999-2000 kierownik Zakładu Filozofii i Socjologii. Od 2000 r. zatrudniony na Uniwersytecie Szczecińskim, od 2002 do 2019 r. kierownik Zakładu Filozofii Współczesnej, obecnie pracownik Instytutu Filozofii i Kognitywistyki. W latach 2001-2008 profesor Wyższej Szkoły Humanistycznej Towarzystwa Wiedzy Powszechnej w Szczecinie (w latach 2003-2006 prorektor do spraw nauki).

Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Central European Society for Philosophy of Religion. Członek Kolegium Redakcyjnego kwartalnika „Ethos".

Główne obszary badań: filozofia współczesna, filozofia religii, w szczególności zagadnienie śmierci.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej* (1999, nagroda Ministra Edukacji Narodowej); *Moralność i religia. Poglądy filozoficzne Josepha Butlera* (2004, dodruk 2015); *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina* (2006); *Metafizyka śmierci* (2010); *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej* (2013); *Eschatologia filozoficzna* (2016, Nagroda Znaku i Hestii im. Ks. Józefa Tischnera); *Religia jako idolatria* (2020).

CONTENTS
Ethos 34, no. 4 (136) (2021)

PEOPLE AND PLACES

From the Editors, Magia miejsc (D. Ch.). 5
From the Editors, The Magic of Place (D. Ch.). 13
J o h n P a u l II, Przestrzenie tajemnicy Wcielenia (Fragmenty *Listu o pielgrzymowaniu do miejsc związanych z historią zbawienia*, Watykan, 29 VI 1999) 23
J o h n P a u l II, Spaces of the Mystery of the Incarnation (Extracts from John Paul II's Letter concerning Pilgrimage to the Places Linked to the History of Salvation, Vatican, 29 June 1999) 33

ROOTEDNESS

Fr. Zdzisław P a w ł o w s k i, From Gilgal to Gilgal: The Sites of Memory in Elisha's Biography (2 Kings 2:1–4:38) 45
DOI 10.12887/34-2021-4-136-05
Witold M. N o w a k, The World as Home—Home as a World: On the Philosophy of Architecture and Design 71
DOI 10.12887/34-2021-4-136-06
Jarosław K r a j k a, Teachers and Englishes: Using Do-it-yourself Concordancing to Raise Teachers' Awareness of Linguistic Diversity 96
DOI 10.12887/34-2021-4-136-07

CITIES AND TEXTS

Tomasz M a r k i e w k a, Berlin—Moscow—Harbin—Lviv: People and Places, as seen in the Biography of Teodor Parnicki 121
DOI 10.12887/34-2021-4-136-08
Anna K o ś c i o ł e k, On Andrey Muravyov's 'Reading' of Venice. 147
DOI 10.12887/34-2021-4-136-09

Joanna M i c h a l c z u k, “A good, wise text is our refuge”: On the Correspondence of Tymoteusz Karpowicz and Kazimierz Braun 168
DOI 10.12887/34-2021-4-136-10

LITERARY WORLDS

Ireneusz Z i e m i ń s k i, Hans Castorp in the Trenches 197
DOI 10.12887/34-2021-4-136-11
Dorota R o c h e c k a - S e m b r a t o w i c z, Was Stachura a Lublin Poet? On Edward Stachura’s Early Works 249
DOI 10.12887/34-2021-4-136-12
Fr. Piotr A. G r u s z c z y ń s k i, OFM, New Worlds, Old Problems: Frank Herbert on *conditio humana* 269
DOI 10.12887/34-2021-4-136-13
Wojciech K r u s z e w s k i, A Redeeming Faithfulness: Some Remarks on Anna Kamieńska’s Poem “Kiedy odchodzą wielcy” (When the great ones pass away) 286
DOI 10.12887/34-2021-4-136-14

THE SHAPE OF PLACE

Dobrosław K o t, An Errant University 307
DOI 10.12887/34-2021-4-136-15
Magdalena Z d u n, *Homo regionalis*: Regions as Places where Human Beings Live and Act . . . 321
DOI 10.12887/34-2021-4-136-16
Małgorzata R u t k o w s k a, Lost in the “Wild East”: Poland of the 1990s in the Memoirs of Michael Moran and Tom Galvin 346
DOI 10.12887/34-2021-4-136-17
Adela K u i k - K a l i n o w s k a, Jan Trepczyk and the Idea of the Rebirth of the Kashubian Culture 366
DOI 10.12887/34-2021-4-136-18

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Fr. Grzegorz P i ą t e k, SCJ, A Life Devoted to the Church: Cardinal Stanisław Nagy (1921–2013) 397
DOI 10.12887/34-2021-4-136-19

NOTES AND REVIEWS

Jacek W o j t y s i a k, A magnum opus (review of S. Judycki's *Epistemologia*, vols. 1 and 2, Poznań and Warszawa: W drodze and Instytut Tomistyczny, 2020) 417

Maciej R a j e w s k i, Culture as Weapon: On the Uniqueness and Appeal of Florence in the Renaissance (review of P. Strathern's *The Florentines: From Dante to Galileo*, London: Atlantic Books, 2021) 419

Katarzyna B u g a n i k, Personality—Biography—Writing: On the Nexus of the Life and Work of Zofia Kossak-Szczucka (review of D. Kulesza's *Zofia Kossak-Szczucka: Służba*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2021) 426

Books recommended by *Ethos* (J. Jaśtal, *Nadzieja z Melos: Przyczynek do debaty nad pojęciem elpis*, Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021; T. Nowicki and D. Misiura, *Spuścizna archiwalna księdza Profesora Tadeusza Stycznia SDS: Inwentarz*, Part 1, *Dokumentacja aktowa*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021) 433

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Patrycja M i k u l s k a, No Return... 439

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k, Human Places: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2021, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on the Realms of Human Responsibility in the Contemporary World 443
DOI 10.12887/34-2021-4-136-25

Notes about the Authors. 473

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. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos".

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, 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, wraz z bibliografią i abstraktami, 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 abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

jącą pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy i redaktorów oraz pełnymi nazwami wydawnictw).

Abstrakt powinien być napisany w metajęzyku i zawierać informacje, jaki jest cel artykułu i jaki problem został w nim poruszony, jakie metody badawcze autor wykorzystał, do jakich wniosków doszedł i w jakich kierunkach badania przedstawione w tekście mogą być kontynuowane w przyszłości.

W przypadku tekstów nadsyłanych w języku angielskim prosimy stosować zasady edytorskie rekomendowane przez The Chicago Manual of Style.

Artykuły niedostosowane do stylu edytorskiego „Ethosu" nie będą przyjmowane.

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania (wraz z artykułem) 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 równocześnie 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 guest authorship 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 do 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 „śledź 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 górnym.

FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy 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, *Myśl 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. 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, *Myśl 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. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami 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: 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 tekstów 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.

ETHOS
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE
ISSN 0860-8024
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute
Faculty of Philosophy
The John Paul II Catholic University of Lublin
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
Fax +48 81 4453217
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

SUBMISSION GUIDELINES

The themes of the forthcoming volumes of *Ethos* can be found on the back cover of every volume and on the journal's website. Submissions are subject to double-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 double-blind peer review process, 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

The suggested length for *Ethos* articles is 4,000 to 8,000 words, including notes. Review and report articles should not exceed 4,000 words.

An article should be followed by a bibliography comprising a full list of the references, an abstract (up to 1,800 characters), and keywords.

The abstract should define the goal of the paper and outline the problem it discusses, as well as the methods applied throughout the scrutiny, the conclusions the author has reached, and the proposed further research on the subject.

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 a declaration that the text in question has not been published elsewhere, either in print or online, and that it is not being considered for publication in any other periodical or monograph.

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. Format your paper following the latest edition of the *Chicago Manual of Style*. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page.

Notes should be used primarily for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the body of the paper.

IMAGES

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimiles, art reproductions) used in their articles. 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)
Rocco Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. Jarosław Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL, 2010).

(journal article)
Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.
(article in a monograph)
Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

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, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *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 license 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 in an 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 fee payment. 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 copyright or acknowledgment notes before making your request.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 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), pracownie 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. Beata PISKORSKA – 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 2022: 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. Racławickie 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)
Pamięć (135)

W najbliższych numerach:

* O jedzeniu
* Widzenie
* Samotność
* Wolność
* Oswoić sztuczną inteligencję

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024

www.ethos.lublin.pl