

ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 138
kwiecień-czerwiec 2022

WIDZENIE

W numerze m.in.

Aleksander BAŃKA

* Two Dimensions of Seeing

Szymon WRÓBEL

* Poza metafizyką
jednoznaczności i wieloznaczności

Anna CEGLARSKA

* Od widza do uczestnika

Magdalena SZPUNAR

* Niewidoczna kultura

Hanna RATUSZNA

* Możliwość innej jawy

Katarzyna SOKOŁOWSKA

* "... a nade wszystko,
byście zobaczyli"



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
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

James DODD, Inka DOWLASZ, Grzegorz DZIAMSKI, ks. Tadeusz DZIDEK, Krzysztof DYBCIAK
Ewa E. GŁĘBICKA, Michał GUSIN, Michał HAAKE, David HERSHENOV, Andrzej KAPUSTA
Anna KAROŃ-OSTROWSKA, Wioletta KAZIMIERSKA-JERZYK, Magdalena KEMPNA-PIENIAŻEK
Tadeusz KOBIERZYCKI, Ryszard KULESZA, Tadeusz KORNAŚ, ks. Marek LIS, ks. Janusz MARIANŃSKI
Mirosława MICHALSKA-SUCHANEK, Michał MILCZAREK, Anna OPIELA-MROZIK
Wojciech OWCZARSKI, Paweł PANAS, ks. Sławomir PAWŁOWSKI, Daniel PRZASTEK
Brygida PUDEŁKO, Kazimierz PAWŁOWSKI, Wawrzyniec POPIEL-MACHNICKI, Adam SAWICKI
Dariusz SKÓRCZEWSKI, Barbara SOSIEŃ, Brendan SWEETMAN, Piotr ŚNIEDZIEWSKI
David TORRIJOS-CASTRILLEJO, Juliusz TYSZKA, Elżbieta TYSZKOWSKA-KASPRZAK
Jacek WCIÓRKA, Aleksander WÓJTOWICZ, ks. Andrzej ZWOLIŃSKI, Jolanta ŻELAZNA

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.



ETHOS

Rok 35
2022 nr 2(138)

WIDZENIE

- * Od Redakcji – Jakby w zwierciadle... (P.M.) **5**
- * From the Editors – As in a Mirror... (P.M.) **11**
- * JAN PAWEŁ II – Chwała Trójcy Świętej jaśnieje w stworzeniu (Przemówienie podczas audiencji generalnej, Watykan, 26 I 2000) **19**
- * JOHN PAUL II – The Glory of the Trinity is Resplendent in Creation (Address presented in the Vatican during the General Audience of 26 January 2000) **23**

UJRZEĆ TRANSCENDENCJĘ

- * Aleksander BAŃKA – Two Dimensions of Seeing: Gabriel Marcel's Philosophy and the Existential and Anthropological Background of Synodality **29**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-05
- * Michał KRUSZELNICKI – Nikołaj Fiodorow wobec teologii i tradycji prawosławnej. Źródła i perspektywy krytyki **48**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-06
- * Marta KWAŚNICKA – Literatura jako teologia naturalna? Wątki post-sekularne w późnych tekstach Andrzeja Kijowskiego **80**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-07

ZOBACZYĆ NIEWIDOCZNE

- * Szymon WRÓBEL – Poza metafizyką jednoznaczności i wieloznaczności. Wokół ontologii Gilles'a Deleuze'a **105**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-08
- * Anna CEGLARSKA – Od widza do uczestnika. Rola mitu w kształtowaniu postaw obywatelskich **138**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-09

- * Magdalena SZPUNAR – Niewidoczna kultura. O znaczeniu i wartości po-
dejścia kulturowego w psychiatrii **156**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-10
- * Andrzej KORCZAK – Niebezpieczeństwa zapożyczeń dalekowschodnich
w kulturze masowej Zachodu **180**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-11

PATRZEĆ UWAŻNIE

- * Hanna RATUSZNA – Możliwość innej jawy. Ukryty wymiar poetyckiego
świata Gérarda de Nerval’a **203**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-12
- * Adam FITAS – „Wszystko się zmieniło, a wszystko jest jak było”. Russów
w snach Marii Dąbrowskiej **227**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-13
- * Katarzyna SOKOŁOWSKA – „...a nade wszystko, byście zobaczyli”. Podmiot
i wzrok w opowiadaniu Josepha Conrada *U kresu sił* **245**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-14
- * Joanna TARKOWSKA – Żydowskie uniwersum i echa Zagłady w eposie
Pamięci pamięci Marii Stiepanowej. Wybrane aspekty **265**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-15

WIDZIEĆ POPRZEZ SZTUKĘ

- * Marcin KĘPIŃSKI – Matka Ziemia, dom i raj utracony. Transcendentne kino
Darrena Aronofsky’ego. O symbolicznej wymowie *Mother!* **287**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-17
- * Małgorzata ABASSY – Narracje o prawosławiu we współczesnej Rosji.
O serialu *Zbawiciel pod brzożami* **309**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-18

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- * Michał ŁUKOWICZ – Widowiska przeszłości i próby zaleczenia „zbiorowej
amnezji”. Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego **327**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-19

OMÓWIENIA I RECENZJE

- * Maciej RAJEWSKI – Hokusai: obrazy świata, który przeminął (rec. T. Clark, *Hokusai: The Great Picture Book of Everything*, The British Museum Press, London 2021) **345**
- * Dorota CHABRAJSKA – Radość, która poprzedza radość? (rec. A. Potkay, *Hope: A Literary History*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – New Delhi 2022) **351**
- * Marek BERNACKI – Braterstwo poezji w czasie marnym (rec. C. Miłosz, T. Różewicz, *Braterstwo poezji. Korespondencja, wiersze i inne dialogi 1947-2013*, oprac. E. Pasierski, Wydawnictwo Literackie – Wydawnictwo Warstwy, Kraków 2021) **359**
- * Marcin WALCZAK – Radykalna ofensywa (rec. J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2020) **365**
- * Propozycje „Ethosu” (*Filozofia kultury*, t. 11, red. ks. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021) **371**

SPRAWOZDANIA

- * Ryszard ZAJĄCZKOWSKI – Ku nowym perspektywom interpretacyjnym (Konferencja „Cyprian Norwid – nowe rozpoznania”, KUL, Lublin, 5-6 XI 2021) **373**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- * Mirosława CHUDA – Widzenie i wizja **379**

BIBLIOGRAFIA

- * Maria FILIPIAK – „Starajcie się «widzieć»”. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o teologicznych, antropologicznych i etycznych aspektach patrzenia i widzenia. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2022 **383**
DOI 10.12887/35-2022-2-138-27

- * Noty o autorach **401**

- * Contents **405**

JAKBY W ZWIERCIADLE...

Wiele podstawowych kategorii, za pomocą których człowiek próbuje ująć świat i samego siebie, prowadzi jego myśli w przeciwnych kierunkach, a przy bliższej refleksji pojęcia te odsłaniają ukrytą w nich dwoistość. Tak jest w przypadku pamięci: myślimy o niej na przykład jako zarazem zbyt ulotnej i zbyt trwałej bądź jako o źródle pocieszenia i o trudnym do zniesienia obciążeniu¹. Podobnie kategoria widzenia przywołuje przeciwstawne sensory i wyobrażenia.

Z jednej strony widzenie, w podstawowym sensie działania zmysłu wzroku, traktowane jest jako metafora poznania w ogóle. Widzenie w tym znaczeniu to odmiana bezpośredniego kontaktu poznawczego z przedmiotem, co więcej – źródło pewności. Ujrzenie przedmiotu „na własne oczy” zmienia to, co Platon nazywał sądem prawdziwym (gr. doksa), w wiedzę (gr. episteme) we właściwym sensie tego słowa²: na przykład przekonanie ukształtowane na podstawie informacji uzyskanych od innych, wywnioskowane z przesłanek, pochodzące z dowolnego kontekstu³, uzyskuje potwierdzenie w oglądzie przedmiotu obecnego przed poznającym. Z drugiej strony – jak uczy powszechne doświadczenie – bezpośredniemu świadectwu zmysłów nie należy bezkrytycznie ufać. Jego niewiarygodność stanowi jedno ze źródeł obecnego w dziejach filozofii od jej zarania sceptycyzmu. Chociaż w błąd wprowadzać mogą wszystkie zmysły, wzrok jest naszym zmysłem dominującym⁴ – dlatego złudzenia wzrokowe bywają w tym kontekście przywoływane jako pierwsze.

¹ Por. P. M i k u l s k a, *Obecność rzeczy przeszłych*, „Ethos” 34(2021) nr 3(135), s. 10.

² Por. P l a t o n, *Menon*, 97 d-e, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty 2021, s. 47.

³ „Pytanie, jak to się dzieje, że ktoś wpada na nowy pomysł – czy będzie nim temat muzyczny, intryga dramatu, czy teoria naukowa – może być niezmiernie interesujące dla psychologii empirycznej, jest jednak bez znaczenia dla logicznej analizy wiedzy naukowej”. K. R. P o p p e r, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, PWN, Warszawa 1977, s. 32.

⁴ Udział poszczególnych zmysłów w percepcji rzeczywistości pozostaje przedmiotem badań w różnych dyscyplinach nauki. Na temat dominacji zmysłu wzroku nad zmysłem dotyku i ich wzajemnymi powiązaniami zob. np. D. S t r o k e s, S. B i g g s, *The Dominance of the Visual*, w: *Per-*

Tak przynajmniej czyni Kartezjusz w pierwszej swojej *Medytacji* zatytułowanej *O czym można wątpić*, wspominając o zawodności świadectwa wzroku w odniesieniu do przedmiotów niewielkich rozmiarów i znajdujących się w dużej odległości od patrzącego⁵. W myśli Kartezjusza wątplenie uzasadniane jest jednak także innymi racjami, na przykład „plastycznością” naszych snów („Trzeba – pisze – z przykrością przyznać, że senne widziadła są jak gdyby jakimiś malowidłami, które mogły zostać utworzone jedynie na podobieństwo rzeczy prawdziwych”⁶), i stanowi nie punkt dojścia, lecz początkowy etap jego intelektualnej drogi: element metody, która ma prowadzić do uzyskania wiedzy prawdziwej i pewnej. Za kryterium takiej wiedzy myśliciel uznaje jasność i wyrazność prezentowania się przedmiotu umysłowi tak, by nie miał powodu podawania uzyskanej wiedzy w wątpliwość⁷, źródła poznania upatruje zatem Kartezjusz ponownie w widzeniu, lecz już nie w sensie dosłownym, lecz metaforycznym. Zgodnie z tą zakorzenioną również w języku potocznym metaforą spoglądające na przedmiot oko nie jest narządem zmysłu, lecz władzą intelektu umożliwiającą bezpośredni wgląd w istotę przedmiotu. Taki sposób ujmowania przedmiotów Husserl nazwie widzeniem „czystym”⁸ („reine Schauen”⁹) i stwierdzi: „Gdziekolwiek mamy [...] czysty ogląd i ujmowanie czegoś obiektywnego, wprost i jako «ono samo», tam mamy też [...] ten sam brak problematyczności”¹⁰.

Husserl nie przeciwstawia jednak po prostu poznania zmysłowego umysłowemu, lecz poznanie jednostkowe ogólnemu: „Gdy na podstawie naocznie uchwyconego i samoobecnie danego czegoś jednostkowego konstytuuje się czysto immanentna świadomość czegoś ogólnego. Mam jednostkowe naoczne ujęcie czerwieni bądź szereg takich ujęć, utrzymuję czystą immanencję, troszczę się o redukcję fenomenologiczną. Odcinam wszystko, co poza tym czerwień może znaczyć [...] i teraz w sposób czysto oglądowy spełniam sens myśli «czerwień w ogóle», «czerwień *in specie*» coś ogólnego, co jest naocznie uchwycone [jako] identyczne w tym i w tamtym. Nie domniemuję

ception and Its Modalities, red. D. Strokes, M. Matthen, S. Biggs, Oxford University Press, New York 2014, s. 350-378.

⁵ Por. R. D e s c a r t e s, *Medytacje o pierwszej filozofii*, w: tenże, *„Medytacje o pierwszej filozofii”*. „Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora”. „Rozmowa z Burmanem”, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, S. Świeżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 43.

⁶ Tamże, s. 44.

⁷ Por. t e n ż e, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Antyk, Kęty 2002, s. 23.

⁸ E. H u s s e r l, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidoruk, PWN, Warszawa 1990, s. 17, 68.

⁹ T e n ż e, *Gesammelte Werke*, t. 2, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, red. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1950, s. 56.

¹⁰ Tamże, s. 68.

już przypadku jednostkowego jako takiego [...], lecz czerwień w ogóle. Jeśli dokonamy tego w sposób *de facto* oglądowy, czy będziemy mogli sensownie wątpić, czym jest czerwień w ogóle, co ma się tu na myśli, czym może być zgodnie ze swą istotą. Oglądamy ją przecież, oto ona, ta którą domniemujemy, ta oto odmiana czerwieni. Czyż Bóg, intelekt nieskończony, może mieć coś więcej z istoty czerwieni niż to, że ją właśnie w sposób ogólny (*generell*) ogląda?”¹¹.

Możliwość ujęcia przedmiotu (czy jest on jednostkowy, czy ogólny, materialny, czy niematerialny, czy stanowi go jakoś owego przedmiotu, czy jego istota) w sposób czysty, bezpośredni i niezależny od jakichkolwiek uwarunkowań – w pewnym sensie taki, w jaki mógłby ujmować go Bóg – spotkała się w historii myśli z szeroką krytyką o charakterze ontologicznym, antropologicznym, epistemologicznym, a także etycznym. Wskazywano, że „bezcieleśne, absolutne oko”¹² nie jest bytem rzeczywistym, lecz stanowi konstrukt indywidualny bądź społeczny, a zarówno fizyczne widzenie przedmiotów w ten sposób poznawalnych, jak i wgląd w istoty wszelkich dostępnych poznaniu przedmiotów (o ile w ogóle jest możliwy) odbywa się w konkretnym kontekście kulturowym, którego wpływu na owo widzenie nie wolno brać w fenomenologiczny „nawias”. Zwracano również uwagę, że spojrzenie podmiotu nie jest wobec przedmiotu neutralne, „niewinne”. By przypomnieć znane przykłady: Jean-Paul Sartre opisywał proces rozpadu „mojego”, ustanawianego przez moje spojrzenie świata wskutek pojawienia się w nim innego patrzącego¹³, Jacques Lacan analizował lęk wywołany przez spojrzenie i uważał je za maskę władzy i narzędzie jej sprawowania¹⁴, krytyka feministyczna zaś denuncjowała „urzeczowiające spojrzenie mężczyzny, które wszystko, na cokolwiek padnie, zmienia w kamień”¹⁵.

Pomimo krytyki i wątplenia, pragnienie bezpośredniego ujżenia przedmiotu nie ustaje. Wciąż jesteśmy jak Platon tęskniący do oglądania „bytu rzeczywistego”¹⁶, nie zaś tylko jego podpadających pod zmysły kopii czy odbić (choćby je również chcemy oglądać); albo jak Kartezjusz podejmujący próbę „przebicia się” za pomocą opracowanej przez siebie metody przez chaos męt-

¹¹ Tamże, s. 68n.

¹² M. J a y, *Scopic Regimes of Modernity*, w: *Vision and Visuality*, red. H. Foster, Bay Press, Seattle 1988, s. 8. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

¹³ Por. J.P. S a r t r e, *Byt i nicłość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kielbasa i in., Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 327-331.

¹⁴ Por. *Le séminaire de Jacques Lacan*, t. 11, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, red. J.A. Miller, Éditions du Seuil, Paris 1973, s. 65-74; por. też: N. B r y s o n, *The Gaze in the Expanded Field*, w: *Vision and Visuality*, s. 108.

¹⁵ J a y, dz. cyt., s. 8.

¹⁶ P l a t o n, *Fajdros*, 248 b, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021, s. 53.

nych koncepcji teoretycznych i niepewnych zasad moralnych; albo wreszcie jak Husserl. Pragnienie to, a także refleksja o właściwym sensie widzenia, przenika całą ludzką kulturę, czy – ściślej mówiąc – biegnie poprzez kultury, doprowadzając do dramatycznych niekiedy spotkań.

Obraz takiego spotkania barwnie odmalowuje Orhan Pamuk w słynnej książce *Nazywam się czerwień*¹⁷, której akcja rozgrywa się w szesnastowiecznym Stambule, w okresie zarazem rozkwitu i nieuchronnego, szybko nadchodzącego kryzysu sztuki iluminacji ksiąg, zakorzenionej w tradycji perskiej i – jak ujął to Piotr Kofta w recenzji powieści – przedstawiającej „świat obserwowany z góry, z punktu widzenia zastrzeżonego jedynie dla Allaha”¹⁸. Wśród źródeł kryzysu borykający się z nim bohaterowie powieści dostrzegają wpływ sztuki europejskiej. Jedną z licznych postaci-narratorów, którym autor udziela głosu – a są wśród nich nie tylko ludzie, lecz także przedstawiane na ilustracjach zwierzęta i rośliny, przedmioty, a także barwa, tytułowa czerwień – stary mistrz tradycyjnej miniatury, który odwiedził niegdyś Wenecję, nie może zapomnieć oglądanych tam malowideł, i to ostatecznie staje się przyczyną jego śmierci. „Kopowanie świata – stwierdza – to coś niegodnego, oburzającego. Lecz w tych obrazach jest jakiś urok. Malują [Wenecjanie – P.M.] to, co widzi oko, i tak jak ono postrzega świat. W istocie malują to, co widzą, podczas gdy my malujemy to, na co patrzymy”¹⁹. Szczególne wrażenie wywarły na miniaturzystę tworzone w ten sposób portrety: „Wystarczy, że raz na nie spojrzysz, a sam zapragniesz być tak przedstawiony i zaczniesz wierzyć, że jesteś kimś wyjątkowym, szczególnym i niepowtarzalnym. Pozwala na to malowanie ludzi nie tak, jak postrzega ich umysł, lecz jak widzi oko. Pewnego dnia wszyscy będą tak malować”²⁰. Słowa te padają w scenie skrajnie dramatycznej – w scenie zabójstwa dokonywanego na mistrzu przez jego współpracownika i dawnego ucznia, w której rozmową o sztuce starzec próbuje powstrzymać mordercę.

Gdy Pamuk pozwala przemówić czerwieni, gdy niejako umożliwia jej językową samoprezentację (co, jak sądzi pewien podsłuchany przez nią niegdyś perski mistrz miniatury, jest w gruncie rzeczy niemożliwe: „Znaczenie barwy polega na tym, iż mamy ją przed sobą i ją widzimy [...]. – Nie można opisać czerwieni komuś, kto nie może jej zobaczyć”²¹), czytelnik otrzymuje opis – można by powiedzieć: fenomenologiczny, chociaż pisarz nie dokonuje

¹⁷ Zob. O. P a m u k, *Nazywam się czerwień*, tłum. D. Chmielowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

¹⁸ P. K o f t a, *Kolor przeznaczenia według Pamuka*, Dziennik.pl, 13 X 2007, <https://kultura.dziennik.pl/ksiazki/artykuly/211263,kolor-przeznaczenia-wedlug-pamuka.html>.

¹⁹ P a m u k, dz. cyt., s. 247.

²⁰ Tamże, s. 247n.

²¹ Tamże, s. 272.

żadnej redukcji – istoty czerwieni: „Słyszę pytanie cisnące się wam na usta: Jak to jest być barwą? Kolor to dotyk oka, muzyka głuchego, słowa płynące z ciemności. [...] Mam wielkie szczęście, że jestem czerwinią. Jestem ognista. Jestem silna. [...] Nie ukrywam się. Według mnie delikatność nie objawia się w słabości i subtelności, lecz w zdecydowaniu i sile woli. Dlatego ściągam na siebie uwagę. Nie boję się innych kolorów, cieni, tłumów czy nawet samotności. To wspaniałe, gdy na jakiejś powierzchni odbiję swoje zwycięskie ego. Gdziekolwiek się pokażę, oczy błyszczą, rośnie namiętność i serca szybciej biją. Jak wspaniałe jest żyć! Jak wspaniałe jest widzieć!”²².

Triumf czerwieni, pokonującej dystans między widzącym a widzianym, tak intensywnie samoobecnej dla oglądającego, że nie może on myśleć o niej jako o odbiciu, że żadna wątpliwość nie ma do niego przystępu, i że – mówiąc słowami Husserla – nawet Bóg nie mógłby mieć więcej jej istoty, dokonuje się jednak w świecie, w którym inni stanowią zagrożenie, w którym można bać się cieni, tłumów i samotności – w świecie, w którym spojrzenie zbyt często niszczy, zniewala i zamienia w kamień. W takim kontekście hymn na cześć życia i widzenia, jaki Pamuk pozwala wyśpiewać czerwini, przywołuje na myśl – chociaż głosi chwałę doczesności – tęsknotę podobnej do tej, którą wyraził św. Paweł w zakończeniu swojego hymnu o miłości: „Teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś [ujrzemy] twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś będę poznawał tak, jak sam zostałem poznany” (1 Kor 13,12).

Patrycja Mikulska

²² Tamże, s. 269n.

FROM THE EDITORS

AS IN A MIRROR...

Fundamental categories human beings apply to capture the world and to understand themselves often incite the mind to move in opposite directions thus enabling, at a closer scrutiny, a discovery of the dual nature of such concepts. We consider, for instance, memory as ephemeral and, at the same time, enduring or as a source of solace and a burden too heavy to be carried.¹ The category of seeing calls to mind similarly opposing representations.

On the one hand, seeing, in its primary sense of the function of physical sight, is regarded as a metaphor of cognition in general. To see means to come into a direct cognitive contact with an object and to know it with certainty. Seeing an object “with one’s own eyes” transforms what Plato called a true belief (*doxa*) into knowledge (*episteme*)² in the proper sense of the word. A belief acquired in any possible manner³, formed, for example, on the basis of information obtained from others or drawn from conclusions, is confirmed by the subject’s vision of the object present before him or her. On the other hand, as common experience teaches, direct evidence of the senses must not be uncritically trusted. The unreliability of such evidence is among the roots of skepticism present in the history of philosophy from its beginnings. Although we may be led astray by all our senses, it is vision, our dominant sense⁴, that is the first to be mentioned among the examples of illusions. At least this is what René Descartes does in his first “Meditation” entitled “On Those Things That May Be Called into Doubt”, by indicating how easily one may be deceived

¹ See Patrycja Mikulska, “The Present of Past Things,” *Ethos* 34, no. 3(135) (2021), 18.

² See Plato, “Meno,” 97 d–e, in Plato, “*Meno*” and *Other Dialogues*, trans. Robin Waterfield (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005), 138.

³ “The question how it happens that a new idea occurs to a man—whether it is a musical theme, a dramatic conflict, or a scientific theory—may be of great interest to empirical psychology; but it is irrelevant to the logical analysis of scientific knowledge.” Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London and New York: Routledge, 2002), 7.

⁴ The role different senses play in the process of perception is investigated by different scholarly disciplines. On the dominance of the sense of sight over that of touch and the interdependence of the two senses, see Dustin Strokes and Stephen Biggs, “The Dominance of the Visual,” in *Perception and Its Modalities*, ed. Dustin Strokes, Mohan Matthen, and Stephen Biggs (New York: Oxford University Press, 2014), 350–78.

by the sense of sight as to things that are little and placed far away from us.⁵ However, he justifies his doubt giving other reasons, such as the vividness of our dreams (he writes: “It must nonetheless be admitted that the things we see in sleep are, so to speak, painted images, which would not be formed except on the basis of a resemblance with real things”⁶). Also, skepticism is not the end of his intellectual path, but its beginning, one of the first stages in the application of his method which is to lead him to true and certain knowledge. The rules he adopted included an admonition to accept nothing other than that which presented itself to his mind so “clearly and distinctly”⁷ that he would have no occasion to doubt it. By the same token, Descartes recognized again the fundamental role of vision, but considered not literally, i.e., as the sense of sight, but, as it were, metaphorically. According to that metaphor, deep-rooted also in everyday language, the eye gazing at an object is not a sense organ, but an intellectual faculty that enables a direct insight into the essence of things. Husserl calls such a way of knowing objects the “pure ‘seeing’”⁸ (“reine Schauen”)⁹ and states: “Whenever we have ... the pure viewing and grasping of something objective directly and in itself, we have ... the same certainties.”¹⁰

However, Husserl does not contrast sense perception with intellectual insight, but individual knowledge and universal knowledge: “Let us now consider some cases in which a universal is given, i.e., cases where a purely immanent consciousness of the universal is built up on the basis of some ‘seen’ and self-given particular. I have a particular intuition of redness, or rather several such intuitions. I stick strictly to the pure immanence; I am careful to perform the phenomenological reduction. I snip off any further significance of redness, any way in which it may be viewed as something transcendent, e.g., as the redness of a piece of blotting paper I on my table, etc. And now I fully grasp in pure ‘seeing’ the meaning of the concept of redness in general, redness *in specie*, the universal ‘seen’ as identical in this and that. No longer is it the particular

⁵ See René Descartes, “*Meditations on First Philosophy*” with *Selections from the Objections and Replies*, trans. Michael Moriarty (Oxford and New York: Oxford University Press, 2008), 13.

⁶ Ibidem, 14.

⁷ René Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One’s Reason and Seeking Truth in the Sciences*, trans. Ian Maclean (Oxford and New York: Oxford University Press, 2006), 17.

⁸ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, trans. William P. Alston and George Nakhnikian (Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers, 1990), 6, 44. The translators deemed it necessary to enclose the term “seeing” in quotation marks; in Husserl’s original text, however, the word “Schauen” is used without them.

⁹ Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. 2, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel (Haag: Martinus Nijhoff, 1950), 56.

¹⁰ Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology*, 6.

as such which is referred to, not this or that red thing, but redness in general. If we really did this in pure ‘seeing,’ could we then still intelligibly doubt what redness is in general, what is meant by this expression, what it may be in its very essence? We truly ‘see’ it; there it is, the very object of our intent, this species of redness. Could a deity, an infinite intellect, do more to lay hold of the essence of redness than to ‘see’ it as a universal?”¹¹

The possibility to grasp an object (be it individual or universal, material or non-material, the object’s property or its essence) purely, in a manner free from any contextual determinants—as it were, in the way in which the object could be grasped by a deity—met with extensive criticism made from ontological, anthropological, epistemological, and ethical perspectives. It was pointed out that a “disincarnated, absolute eye”¹² does not exist in reality, but is a social, or individual, construct, while physical objects that can be known through the sense of sight and essences of all cognizable objects are grasped (if they can be grasped at all) within a particular cultural context whose influence upon such cognition must not be put between phenomenological brackets. Some critics observed that the gaze, being anything but innocent, is not indifferent to the object. To cite well-known examples: Jean-Paul Sartre described the process of disintegration of “my” world, i.e., the world constituted by my gaze, as a result of the intrusion of another gazing subject¹³; Jacques Lacan analyzed fear caused by the gaze and believed the latter to be a disguise of power and a tool to exercise it¹⁴; while feminist theorists denounced “a reifying male look that turned its targets into stone.”¹⁵

Despite criticism and doubt, the desire for direct vision persists. We continue to be like Plato longing to see “things as they really are,”¹⁶ and not just their sensibly perceptible copies or reflections (those, however, we also wish to behold); or like Descartes who attempts, with the method he developed, to break through the chaos of vague theories and unreliable moral precepts; or like Husserl. The desire, accompanied by reflection on what it really means

¹¹ Edmund H u s s e r l, *The Idea of Phenomenology*, trans. William P. Alston and George Nakhnikian (Dordrecht, Boston, and London: Kluwer Academic Publishers, 1990), 44f.

¹² M. J a y, “Scopic Regimes of Modernity,” in *Vision and Visuality*, ed. Hal Foster (Seattle: Bay Press, 1988), 8.

¹³ See Jean Paul S a r t r e, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel E. Barnes (New York: Pocket Books, 1978), 254–9.

¹⁴ See *The Seminar of Jacques Lacan*, Book XI, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. Jacques-Alain Miller, trans. Alan Sheridan (New York and London: W. W. Norton & Company, 1998), 67–78; see also Norman B r y s o n, “The Gaze in the Expanded Field,” in *Vision and Visuality*, 108.

¹⁵ See J a y, “Scopic Regimes of Modernity,” 8.

¹⁶ P l a t o, *Phaedrus*, 248 b, trans. Robin Waterfield (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), 31.

to see, pervades all human culture, or—more exactly—runs through different cultures, sometimes leading to dramatic clashes.

Such a violent encounter is described by Orhan Pamuk in his famous book *My Name Is Red*.¹⁷ The novel is set in sixteenth-century Stambul, at the time when the art of book illumination both flourished and faced an imminent crisis. Rooted in the Persian tradition, the art of illumination depicted the world as if “watched from above, from the vantage point reserved for Allah alone.”¹⁸ Struggling with the first signs of the crisis, the characters in the novel identify the influence of Western art as a factor contributing to the decline of their tradition. One of the numerous personages-narrators (they include not only human beings but also animals and plants represented in miniatures, inanimate objects, and the eponymous color red) employed by the author to tell the story, is an old master of traditional miniature painting. He had once visited Venice and could not forget, nor reject, the pictures he had seen there, for which he ultimately pays with his life. „Attempting to imitate the world directly through painting,” the master says, “seems dishonorable to me. I resent it. But there’s an undeniable allure to the paintings they make by those new methods. They [Venetian painters] depict what the eye sees just as the eye sees it. Indeed, they paint what they see, whereas we paint what we look at.”¹⁹ He was particularly impressed by the Venetian portraiture: “Just a glance at those paintings and you too would want to see yourself this way, you’d want to believe that you’re different from all others, a unique, special and particular human being. Painting people, not as they are perceived by the mind, but as they are actually seen by the naked eye, painting in the new method, allows for this possibility.”²⁰ The miniaturist speaks those words in an intensely dramatic scene—it is the scene of murder, and the old man, by holding a conversation on art, vainly attempts to stop his collaborator and former pupil from killing him.

When Pamuk allows the color red to speak, to present itself in a language (which a Persian miniaturist red had one day overheard believed essentially impossible: “The meaning of color is that it is there before us and we see it. ... Red cannot be explained to he who cannot see”²¹), the reader is given a description—one might call it “phenomenological,” albeit the writer is careful not to perform any reduction—of the essence of redness. “I hear the question upon your lips: What is it to be a color? Color is the touch to the eye, music to

¹⁷ See Orhan P a m u k, *My Name is Red*, trans. Erdağ M. Göknar (London; Faber and Faber, 2001).

¹⁸ Piotr K o f t a, *Kolor przeznaczenia według Pamuka*, Dziennik.pl, 13 October 2007, <https://kultura.dziennik.pl/ksiazki/artykuly/211263,kolor-przeznaczenia-wedlug-pamuka.html>. Translation mine.

¹⁹ P a m u k, *My Name is Red*, 272.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, 301.

the deaf, a word out of the darkness ... I am so fortunate to be red! I'm fiery. I'm strong. ... I do not conceal myself. I'm not afraid of other colors, shadows, crowds or even loneliness. How wonderful it is to cover a surface that awaits me with my own victorious being! Wherever I'm spread, I see eyes shine, passions increase, eyebrows rise and heartbeats quicken. Behold how wonderful it is to live! Behold how wonderful to see!"²²

The triumph of red over the distance between the seeing and the seen, its self-givenness so intense that a subject cannot consider it a mere reflection and finds doubt impossible, or, to use Husserl's words, so evident that even a deity could do no more to lay hold of the essence of redness—that victory is gained in the world where others still pose a threat and where one can reasonably be afraid of shadows, crowds, and loneliness; it is the world in which the gaze all too often destroys, enslaves, and turns others into stones. In such a context the song in praise of life and seeing that Pamuk makes the color red sing, calls to mind, while extolling earthly life, the longing similar to that expressed by St. Paul in the conclusion of his hymn to love: "At present we see indistinctly, as in a mirror, but then face to face. At present I know partially; then I shall know fully, as I am fully known." (1 Cor 13: 12).

Patrycja Mikulska

²² Ibidem, 298.

JAN PAWEŁ II
CHWAŁA TRÓJCY ŚWIĘTEJ JAŚNIEJE W STWORZENIU

JOHN PAUL II
THE GLORY OF THE TRINITY IS RESPLENDENT IN CREATION

JAN PAWEŁ II

CHWAŁA TRÓJCY ŚWIĘTEJ JAŚNIEJE W STWORZENIU*

„Jakże godne ukochania są wszystkie Jego dzieła, i zaledwie iskierką są te, które poznajemy. [...] i nie mają żadnego braku; [...] a któż się nasyci, patrząc na Jego chwałę? [...] Wiele moglibyśmy mówić, ale do końca byśmy nie doszli, zakończeniem zaś mów niech będzie: «On jest wszystkim!» Jeżeli zechcemy jeszcze Go chwalić, gdzie siłę znajdziemy: Jest On bowiem większy niż wszystkie Jego dzieła” (Syr 42,22.24-25; 43,27-28). Wypowiadając te pełne podziwu słowa, mędrzec biblijny Syracydes patrzył na piękno stworzenia i głosił chwałę Boga. Jest to mały fragment nurtu kontemplacji i medytacji płynącego przez całe Pismo Święte, poczynając od pierwszych wersetów Księgi Rodzaju, kiedy w ciszy okrywającej pustkę pojawiają się stworzenia powołane do istnienia pełnym mocy Słowem Stwórcy.

„Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!». I stała się światłość” (Rdz 1,3). Już w tej części pierwszego opowiadania o stworzeniu możemy dostrzec działanie Słowa Bożego, o którym św. Jan powie: „Na początku było Słowo, [...] i Bogiem było Słowo. [...] Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało” (J 1,1.3). Św. Paweł powtórzy w hymnie z Listu do Kolosan, że „w Nim (Chrystusie) zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy Trony, czy Panowania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone. On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie” (Kol 1,16-17). Jednakże w pierwszym momencie stworzenia pojawia się również w ciemnościach Duch Święty: „Duch Boży unosił się nad wodami” (Rdz 1,2). Zgodnie z tradycją chrześcijańską możemy stwierdzić, że chwała Trójcy Świętej jaśnieje w stworzeniu.

W świetle Objawienia można bowiem dostrzec, że akt stwórczy przynależy w pierwszym rzędzie do „Ojca światel, u którego nie ma przemiany ani cienia zmienności” (Jk 1,17). Jak śpiewa psalmista, Jego blask jaśnieje na całym

* Przemówienie podczas audiencji generalnej (Watykan, 26 I 2000). Tekst publikujemy za „L’Osservatore Romano” wyd. pol. 21(2000) nr 3(221), s. 49n. Tytuł pochodzi od redakcji.

nieboskłonie: „O Panie, nasz Boże, jak przedziwne Twe imię po wszystkich ziemi! Tyś swój majestat wyniósł nad niebiosy” (Ps 8,2). Bóg „umocnił świat, by się nie poruszył” (Ps 96 [95],10), a w obliczu nicości przedstawianej symbolicznie przez „wzburzone wody, podnoszące swój głos” unosi się Stwórca, zapewniając trwałość i bezpieczeństwo: „Podnoszą rzeki, o Panie, rzeki swój głos podnoszą, rzeki swój szum podnoszą. Ponad szum wód rozległych, ponad potęgę morskiej kipieli, potężny jest Pan na wysokościach” (Ps 93 [92],3-4).

W Piśmie Świętym stworzenie związane jest również ze Słowem Bożym, które zostaje wypowiedziane i działa: „Przez słowo Pana powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego. [...] Bo On przemówił, a wszystko powstało; On rozkazał, a zaczęło istnieć. [...] Na ziemię zsyła swoje orędzie, mknie chyżo Jego słowo” (Ps 33 [32],6.9; 147 [146-147],15). W starotestamentalnej literaturze sapiencjalnej uosobiona Boża Mądrość daje początek wszechświatu, urzeczywistniając zamysł Boży (por. Prz 8,22-31). Powiedzieliśmy już, że św. Jan i św. Paweł widzą w Słowie i Mądrości Bożej zapowiedź działania Chrystusa, „od którego wszystko pochodzi i dla którego my istniejemy” (1 Kor 8,6), ponieważ „przez Niego też [Bóg] stworzył wszechświat” (Hbr 1,2).

Gdzie indziej znów Pismo Święte podkreśla rolę Ducha Bożego w akcie stwórczym: „Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi” (Ps 104 [103],30). Tenże Duch przedstawiony jest symbolicznie przez tchnienie ust Bożych. Daje ono człowiekowi życie i świadomość (por. Rdz 2,7) oraz przywraca mu życie poprzez zmartwychwstanie, jak zapowiada prorok Ezechiel w znaczącym fragmencie swej księgi, w którym Duch pomaga ożywić wyschnięte już kości (por. Ez 37,1-14). To samo tchnienie unosi się nad wodami morskimi, kiedy Izrael wychodzi z Egiptu (por. Wj 15,8.10). Duch również odradza stworzenie ludzkie, jak mówi Jezus podczas nocnej rozmowy z Nikodemem: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3,5-6).

Tak więc w obliczu chwały Trójcy Świętej widocznej w stworzeniu człowiek powinien oddać się kontemplacji, śpiewać i odnaleźć zdolność zachwytu. W dzisiejszym społeczeństwie człowiek staje się oschły „nie dlatego, że brakuje rzeczy budzących zachwyt, lecz z braku zachwytu” (G.K. Chesterton). Dla człowieka wierzącego kontemplacja stworzenia to również wsłuchiwanie się w treść posłania, słuchanie jego tajemniczego i niesłyszalnego głosu, jak mówi „Psalm słońca”: „Niebiosy głoszą chwałę Boga, dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza. Dzień dniowi głosi opowieść, a noc nocy przekazuje wiadomość. Nie jest to słowo, nie są to mowy, których by dźwięku nie usłyszano; ich głos się rozchodzi na całą ziemię i aż po krańce świata ich mowy” (Ps 19 [18],2-5).

Przyroda staje się zatem ewangelią mówiącą nam o Bogu: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). Św. Paweł poucza nas, że „od stworzenia świata niewidzialne Jego [Boga] przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20). Jednakże ta zdolność kontemplacji i poznania, to odkrycie transcendentnej obecności w stworzeniu powinno nas doprowadzić do odkrycia na nowo braterskich więzi z ziemią, z którą jesteśmy złączeni, poczynając od naszego stworzenia (por. Rdz 2,7). Stary Testament łączył właśnie ten cel z jubileuszem żydowskim, bo ziemia wtedy odpoczywała, a człowiek zbierał to, co samo urosło na polu (por. Kpł 25,11-12). Jeśli nie stosujemy wobec przyrody przemocy i nie poniżamy jej, staje się ona na powrót siostrą człowieka.

JOHN PAUL II

THE GLORY OF THE TRINITY IS RESPLENDENT IN CREATION*

“How greatly to be desired are all his works, and how sparkling they are to see!... He has made nothing incomplete.... Who can have enough of beholding his glory? Though we speak much we cannot reach the end, and the sum of our words is: ‘He is the all.’ Where shall we find strength to praise him? He is greater than all his works...” (Sir 42:22,24–25; 43:27–28). With these words full of wonder, Sirach, a biblical sage, contemplated the splendor of creation and sang God’s praises. It is a tiny piece of the thread of contemplation and meditation which runs throughout Sacred Scripture, from the first lines of Genesis when creatures, summoned by the powerful Word of the Creator, spring from the silence of nothingness.

“God said, ‘Let there be light’; and there was light” (Gn 1:3). In this part of the first account of creation the Word of God is already seen in action; John will say of him: “In the beginning was the Word ... the Word was God ... all things were made through him, and without him was not anything made that was made” (Jn 1:1–3). Paul will emphasize in the hymn in the Letter to the Colossians that “in him [Christ] all things were created, in heaven and on earth, visible and invisible, whether thrones or dominions or principalities or authorities—all things were created through him and for him. He is before all things, and in him all things hold together” (Col 1:16–17). But at the very first moment of creation the Spirit also seems to be foreshadowed: “The Spirit of God was moving over the face of the waters” (Gn 1:2). The glory of the Trinity—we can say with Christian tradition—is resplendent in creation.

* Pope John Paul II’s address presented during the General Audience of 26 January 2000. The title has been given by the editors. For the original text see J o h n P a u l I I, “General Audience,” Wednesday, 26 January 2000, The Holy See, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000126.html.

We can see in the light of Revelation how the creative act is appropriated in the first place to the “Father of lights, with whom there is no variation or shadow due to change” (Jas 1:17). He shines resplendently over the whole horizon, as the Psalmist sings: “O Lord, our Lord, how glorious is your name over all the earth! You have exalted your majesty above the heavens” (Ps 8:2). God “has made the world firm, not to be moved” (Ps 96:10), and as he faces nothingness, symbolized by the chaotic waters which lift up their voice, the Creator arises, giving firmness and safety: “The floods have lifted up, O Lord, the floods have lifted up their voice, the floods lift up their roaring. Mightier than the thunders of many waters, mightier than the waves of the sea, the Lord on high is mighty” (Ps 93:3–4).

In Sacred Scripture creation is also often linked to the divine Word which breaks in and acts: “By the word of the Lord the heavens were made, and all their host by the breath of his mouth.... He spoke, and it came to be; he commanded, and it stood forth.... He sends forth his command to the earth; his word runs swiftly” (Ps 33:6.9, 147:15). In the Wisdom literature of the Old Testament it is divine Wisdom personified that brings forth the universe, carrying out the plan God has in mind (see *Prv* 8:22–31). It has been said that in God’s Word and Wisdom John and Paul saw the foretelling of the action of Christ “from whom are all things and for whom we exist” (1 *Cor* 8:6), because it is “through [Christ] also [that God] created the world” (Heb 1:2).

At other times Scripture stresses the role of God’s Spirit in the act of creation: “When you send forth your Spirit, they are created; and you renew the face of the earth” (Ps 104:30). The same Spirit is symbolically described as the breath of God’s mouth. He gives life and consciousness to man (see *Gn* 2:7), and brings him back to life in the resurrection, as the prophet Ezekiel announces in an evocative passage where the Spirit is at work breathing life into dry bones (see *Ez* 37:1–14). This same breath subdues the waters of the sea at Israel’s exodus from Egypt (see *Ex* 15:8.10). Again the Spirit regenerates the human creature, as Jesus will say in his night-time conversation with Nicodemus: “Truly, truly, I say to you, unless one is born of water and the Spirit, he cannot enter the kingdom of God. That which is born of the flesh is flesh, and that which is born of the Spirit is spirit” (*Jn* 3:5–6).

So, in beholding the glory of the Trinity in creation, man must contemplate, sing and rediscover wonder. In contemporary society people become indifferent “not for lack of wonders, but for lack of wonder” (G. K. Chesterton). For the believer, to contemplate creation is also to hear a message, to listen to a paradoxical and silent voice, as the “Psalm of the sun” suggests: “The heavens are telling the glory of God; and the firmament proclaims his handiwork. Day to day pours forth speech, and night to night declares knowledge. There is no speech, nor are there words; their voice is not heard; yet their voice goes out through all the earth, and their words to the end of the world” (Ps 19:1–5).

Nature thus becomes a gospel which speaks to us of God: “From the greatness and beauty of created things comes a corresponding perception of their Creator” (Wis 13:5). Paul teaches us that “ever since the creation of the world his [God’s] invisible nature, namely, his eternal power and deity, has been clearly perceived in the things that have been made” (Rom 1:20). But this capacity for contemplation and knowledge, this discovery of a transcendent presence in created things must lead us also to rediscover our kinship with the earth, to which we have been linked since our own creation (see Gn 2:7). This is precisely the goal which the Old Testament wished for the Hebrew Jubilee, when the land was at rest and man ate what the fields spontaneously gave him (see Lv 25:11–12). If nature is not violated and degraded, it once again becomes man’s sister.

UJRZEĆ TRANSCENDENCJĘ

Aleksander BAŃKA

TWO DIMENSIONS OF SEEING Gabriel Marcel's Philosophy and the Existential and Anthropological Background of Synodality

For Marcel, the necessity of dialogue points to something more than the mere duty of communication; namely, to an ontological need which in the deepest layers of the person manifests itself in the form of some inner mysterious appeal which calls man to transcend himself, to actively open himself to the external reality. The ontological need manifests itself, then, as the necessity of being which for a fully awake individual becomes a desire to be more “at home” and to be for the other: it turns into participation.

If anyone wondered what concepts have been gaining in popularity within recent ecclesiological discourse, synodality would undoubtedly feature prominently among them. This is, *inter alia*, because synodality is precisely one of the issues which have preoccupied Pope Francis in a particular way from the very beginning of his pontificate. Already in 2015, as part of his address on the occasion of the ceremony commemorating the fiftieth anniversary of the institution of the Synod of Bishops by Paul VI, Pope Francis emphasized: “It is precisely this path of *synodality* which God expects of the Church of the third millennium.”¹ However, the questions involved here are not only of the theological nature. As it appears in his teaching and—to offer a wider context—in the teaching of the Church after the Second Vatican Council, synodality also implies serious questions of the philosophical nature. Moreover, it is not just a matter of individual ideas, but of a holistic vision of the Church and how it should function in the future. As Grzegorz Strzelczyk rightly observes, “the Church’s polity is not so much hierarchical as synodal. This conclusion may have been reached at some point by Pope Francis. The synodal process initiated by him may constitute part of a movement that will literally recast ecclesiology, Church structures and canon law.”² Indeed one should also expect the synodal process to significantly influence the shape of the existential and anthropologi-

¹ F r a n c i s, “Address of His Holiness Pope Francis at the Ceremony commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops (17 October 2015),” The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

² Grzegorz S t r z e l c z y k, “Synodalność: musisz iść przez to, czym nie jesteś” [Synodality: You have to go through what you are not], *Więź*, no. 3 (685) (2021): 75. (Unless otherwise noted, all translations are my own.)

cal reflection undertaken within the Church; thus, it may result in unfolding new perspectives for the very reflection.

BETWEEN THE SYNODAL CHURCH AND THE ANTHROPOLOGY OF SYNODALITY

Fundamentally, synodality is nothing new. Although the concept itself did emerge relatively recently as part of the growing post-Vatican II reflection on the nature of the synod as such, it brings us back to the very essence of synodality as an already existing phenomenon. In the document published in 2018 and titled *Synodality in the Life and Mission of the Church*, the International Theological Commission explains as follows:

“Synod” is an ancient and venerable word in the Tradition of the Church, whose meaning draws on the deepest themes of Revelation. Composed of a preposition σύν (with) and the noun ὁδός (path), it indicates the path along which the People of God walk together.... Since the first centuries, the word “synod” has been applied, with a specific meaning, to the ecclesial assemblies convoked on various levels (diocesan, provincial, regional, patriarchal or universal) to discern, by the light of the Word of God and listening to the Holy Spirit, the doctrinal, liturgical, canonical and pastoral questions that arise as time goes by.³

While it is true that in the second millennium of Christianity the synodal model of the functioning of the Church was partly overshadowed by the super-hierarchical model, which reflected the feudal relations that prevailed in the social space to some extent and in the way power was exercised, a change in this respect took place in the second half of the twentieth century. According to Janusz Bujak, an important “discovery of Vatican II and its aftermath in the postconciliar period was synodality. In order to reinvigorate synodal practice at the level of the universal Church, Pope Paul VI established the Synod of Bishops for the universal Church (18 November 1965) directly under the authority of the Pope and its task is to counsel him.”⁴ Moreover, the International Theological Commission stresses that “in the more than fifty years since the last Council ... there have been positive experiences of synodality at diocesan, regional and universal levels.”⁵ Undoubtedly,

³ International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, 2 March 2018, Sections 3–4, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_synodalita_en.html.

⁴ Janusz B u j a k, “The Teaching of Pope Francis About Synodality in the Context of Contemporary Theological and Ecumenical Reflection,” *Collectanea Theologica* 91, no. 5 (2021): 149.

⁵ International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 41.

Francis' pontificate lends new impetus in this regard. Tomasz Wielebski points to the fact that, according to some theologians, the Pope "returns to the authentic thought of the Vatican Council Fathers, making a transition from a 'universalist ecclesiology to the ecclesiology of the local Church.'"⁶ As a result, not only does he frequently address the issue of synodality in his speeches, but he also entrusts the International Theological Commission with preparing a document on synodality in 2014 and promulgates the *Apostolic Constitution "Episcopalis Communio" on the Synod of Bishops* in 2018. Finally, he convenes the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops *For a Synodal Church: Communion, Participation, Mission* and on 9–10 October 2021 inaugurates an extended two-year synodal process to no longer listen to the bishops only, but "to give voice to the entire People of God"⁷ in the form of global consultations. What is to be reflected upon and discerned? This time, synodality itself.

Are the neologisms "synodal" and "synodality," which have appeared in the theological, canonical, and pastoral literature of recent decades, really becoming the key to a fuller understanding of the nature and mission of the Church in contemporary ecclesiology?⁸ First of all, it should be emphasized that they mean a certain way of implementing the synod: a style of gathering its participants, as it was the case at various levels of the early Church, assuming their readiness for dialogue, mutual listening and common discernment of God's will. Consequently, it is not a new idea, but a practical method of proceeding: following a common spiritual path with no intention of fighting opposing views or aggressive rhetoric; the goal is to proceed with openness, in search of consensus. Therefore, according to the International Theological Commission, people speak of synodality as a constitutive dimension of the Church.⁹

Although synodality is not explicitly found as a term or as a concept in the teaching of Vatican II, it is fair to say that synodality is at the heart of the work of renewal the Council was encouraging. The ecclesiology of the People of God stresses the common dignity and mission of all the baptised, in exercising the variety and ordered

⁶ Tomasz Wielebski, "Droga synodalna wyzwaniem dla Kościoła w Polsce" (The Synodal Path as a Challenge for the Church in Poland), *Ateneum Kapłańskie* 177, no. 3 (676) (2021): 535. See Bujak, "The Teaching of Pope Francis About Synodality in the Context of Contemporary Theological and Ecumenical Reflection": 57.

⁷ Francis, *Apostolic Constitution "Episcopalis Communio" on the Synod of Bishops*, Section 6, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html.

⁸ See Sławomir Jeziorski, "'Lex orandi' jako inspiracja dla synodalnego 'modus vivendi' Kościoła" [Lex orandi as an inspiration for the synodal modus vivendi of the Church], *Teologia i Człowiek* 52, no. 4 (2020): 74; International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 5.

⁹ See International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 5.

richness of their charisms, their vocations and their ministries.... In this ecclesiological context, synodality is the specific *modus vivendi et operandi* of the Church, the People of God, which reveals and gives substance to her being as communion when all her members journey together, gather in assembly and take an active part in her evangelising mission.¹⁰

Thus, the question arises as to the extent to which synodality refers to contexts other than the obvious theological connotation, especially to the existential and anthropological ones. This question is all the more pertinent in view of the fact that the understanding of synodality, as articulated in official documents and papal pronouncements, strongly reflects a specific way of looking at *conditio humana*, including in particular the emphasis on the motif of the journey and the dialogical character of human nature. In a sense, the concept of synodality merges *conditio humana* with *conditio ecclesiae* to the extent that the two realities meet in the theological picture of the People of God. Indeed, the preparatory document of the Synod on Synodality initiated by the Pope in 2021 reminds us: "Synodality represents the main road for the Church.... The ability to imagine a different future for the Church and her institutions, in keeping with the mission she has received, depends largely on the decision to initiate processes of listening, dialogue, and community discernment, in which each and every person can participate and contribute. At the same time, the decision to 'journey together' is a prophetic sign for the human family, which needs a shared project capable of pursuing the good of all."¹¹

This perspective signals not only an ecclesial and social dimension, but also a deeply existential and *sui generis* human one. Beyond any doubt, reflection on man is an integral part of the synodal theme. The document prepared by the International Theological Commission states that "synodality manifests the 'pilgrim' character of the Church ... [that] expresses its social, historical and missionary character, which corresponds to the condition and vocation of each human person as *homo viator*. The path is the image that clarifies our understanding of the mystery of Christ as the Way that leads to the Father."¹² At the same time, apart from the mystery, it also constitutes the image that invites questions about the one who walks this path—about human beings themselves and about the possible reinterpretation of their existential experience. Synodal categories

¹⁰ Ibidem, Section 6.

¹¹ Holy See Press Office, *Preparatory Document for the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, 7.09.2012*, Section 9, The Holy See, <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/09/07/210907a.html>.

¹² International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 49.

such as the way or the mystery, but also others—especially dialogue, listening, discernment and hope—are in fact part of a kind of anthropology of synodality; they make it possible to grasp the specificity of human nature, destiny and human self-experience not from a narrow, static, essential perspective, but from a dynamic one in the light of the most recent existential experiences faced by humans and the processes to which they are subjected. This, in turn, seems necessary not only because of the ever-present need to understand their nature all the more fully, but also in order to properly discern the spectrum of further transformations of their way of being in the Church and in the world. What is at stake, then, is also a kind of view, a vision whose nature becomes clear when the synodal categories are integrated into a process of reinterpretation of human self-understanding. What is more, it turns out that their counterparts already appeared earlier in Christian reflection on man; admittedly, it happened at a slightly different time and in a different period of history, but also in connection with a specific kind of existential experience. It is enough to mention here the French philosopher Gabriel Marcel (1889–1973), identifying himself with Christianity, who developed the above-mentioned idea of *homo viator* at a difficult moment in the history of post-war Europe while existential and moral transformations were taking place. The approach he adopted was, as Antoni Podsiad observes, “a concrete philosophy, reduced to defining, or rather taking, a stance that is most worthy of a human on a pilgrimage; it is the philosophy of a fully awakened individual who begins to realize his human condition.”¹³ Thus, it may be worthwhile to scrutinize some elements of this philosophy insofar as they shed some clearer light on the particular kind of seeing that would characterize the synodal man.

HOMO VIATOR

Towards an Existential Seeing

In “*Vademecum*” for the Synod on Synodality,¹⁴ i.e., one of the two key documents introducing the idea of the synodal process launched by Pope Francis

¹³ Antoni Podsiad, “Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu” [Gabriel Marcel, or an attempt at Christian existentialism], in Gabriel Marcel, *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei* [Homo viator: Introduction to a metaphysics of hope], trans. Piotr Lubicz (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984), 291. Podsiad’s essay is the afterword to the Polish translation of Marcel’s work.

¹⁴ See Secretary General of the Synod of Bishops, “*Vademecum*” for the Synod on Synodality: *Official Handbook for Listening and Discernment in Local Churches; First Phase [October 2021–April 2022] in Dioceses and Bishops’ Conferences Leading up to the Assembly of Bishops in Synod in October 2023*, Synod 2021–2023, <https://www.synod.va/en/documents/vademecum.html>.

in 2021, one can find the following diagnosis of the context in which the Synod was taking place:

A global pandemic, local and international conflicts, growing impact of climate change, migration, various forms of injustice, racism, violence, persecution, and increasing inequalities across humanity, to name a few. In the Church, the context is also marked by the suffering experienced by minors and vulnerable people “due to sexual abuse, the abuse of power, and the abuse of conscience perpetrated by a significant number of clerics and consecrated persons.” With all this being said, we find ourselves at a crucial moment in the life of the Church and the world. The COVID-19 pandemic has made existing inequalities explode. At the same time, this global crisis has revived our sense that we are all in the same boat, and that “one person’s problems are the problems of all.”¹⁵

What does the above diagnosis imply? First of all, a certain type of existential view on the situation of contemporary people seen from the perspective of an experience which in a sense redefines their way of being in the world. This is linked to the above-mentioned “crucial moment,” a significant breakthrough that recurs in the history of humankind and always brings a kind of existential *novum* with it. For experience, when duly recognized the ground-breaking, and therefore perceived as specific and unique, is always inscribed in a certain hermeneutics of rupture and continuity. A rupture, because it introduces a new quality into the context of human existence; a continuity, because, between it and the breakthroughs that preceded it, there exists an analogy exceeding the level of metaphor or attributive play on words. It is rather an analogy of the sensations that constitute the said experience, which—although they arise in a different place, time and socio-cultural reality—are characterised by the similarity of the related experiences and, consequently, by the similarity in the way they are described. Existential seeing, i.e., a multifaceted understanding of human existence in the world, cannot therefore be ahistorical. What is more, when set in a concrete moment in history, it almost demands an analogy, so that the recognition it brings may be more complete and its interpretation more adequate. The situation is no different when it comes to the synodal diagnosis concerning the crucial breakthrough moment for the Church and the world. Is it possible to find a historical reference for both the diagnosis and this breakthrough? Among numerous paths, one appears to be particularly attractive. It is the path indicated by the concept of *homo viator*: a way of interpreting the human condition and vocation that is strongly inscribed in the synodal context. Perhaps not by accident, this very concept was developed by the aforementioned Gabriel Marcel at another turning point in the history

¹⁵ Ibidem, Section 8.

of both the world and the Church. Suffice it to say that the first edition of his book was prepared in France during the years of deep German occupation, a dark and difficult period not only for Europe but also for the whole world; it was published in 1944 under the same title as the aforementioned concept. The second edition, on the other hand, saw the light of day at a time when the Catholic Church was initiating a key event in its further history, i.e., the Second Vatican Council. In the preface to the second edition of *Homo Viator*, Marcel writes that if he were to address the issues he wrote about in the first edition, the essential ideas would remain the same, but the tone would certainly be different. Undoubtedly, he argues, he would have highlighted the causes of the hopelessness that the then situation brought his contemporaries and, paradoxically, the obligation incumbent upon people not so much to reject those causes, but at least to contrast them with the certainty that belonged to another order.¹⁶ Today, humankind—stuck between the crisis in the Church on the one hand, and the dilemmas and tensions of the pandemic reality on the other—may have to confront a comparable imperative.

To what type of existential seeing, then, does Gabriel Marcel invite his contemporaries? What connections does it reveal with the situation of the synodal man? In this respect the opinion on Marcel expressed by Roger Troisfontaines, as cited by Tadeusz Gadacz, is of significance:

To an age that anxiously ponders the meaning of human destiny and the role of freedom, Marcel replies: it is commitment based on free will that constitutes the person and creates being.... In the face of all reality and the presence of God himself, I must choose between rejection and invitation, between confinement to complacency and the communion of true *caritas*.... While atheistic existentialism is based on the choice of an absurd and nauseating world in which monads all add up without ever truly meeting each other, Marcel always calls for a commitment to participation with others.... The greatest value of this message is that it is not limited to observation, to an external statement, it does not remain in the world of abstractions. It reflects this personal commitment, it bears witness to life, it gives testimony.¹⁷

One might say: just like the message on synodality. Indeed, it suffices to mention the fact that it is precisely the value of communion and participation extracted by Troisfontaines from Marcel's conception that constitutes, as it were, the heart of the synod initiated by Pope Francis, while synodality itself,

¹⁶ See Gabriel M a r c e l, "Przedmowa do nowego wydania" [Preface to the new edition], in: Gabriel Marcel, *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*, 6.

¹⁷ Tadeusz G a d a c z, *Historia filozofii XX wieku*, vol. 2, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu* [A history of the 20th century philosophy, vol. 2: Neo-Kantianism, philosophy of existence, philosophy of dialogue], Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009, 436. The above translation of the quotation from the Polish language has been introduced by the author of the article due to the lack of access to the original.

as its founding characteristic, demands precisely personal commitment. How does it manifest itself in the existence of Marcel's man in his pilgrim condition? Through a particular kind of view on existence, namely, through a certain existential seeing. One can assume it is connected with a fundamental change of attitude that takes place in one who moves from the level of a distanced observer, who treats existence as an object that one possesses and towards which one faces as if it were a problem, to the level of an involved existence.¹⁸ Michał Węclawski points out that, according to Marcel, "a feature of possession is the autocentricity of the self—even if man concentrates on the object he desires, he does so with exclusive reference to himself."¹⁹ Consequently, according to Marcel, a human being "is at the heart of the city which I form with myself and which, as experience has given tragic proof, retains the power of reducing itself to ashes.... The more we allow ourselves to be the servants of Having, the more we shall let ourselves fall a prey to the gnawing anxiety which Having involves, the more we shall tend to lose not only the aptitude for hope, but ... the very belief, indistinct as it may be, of its possible reality."²⁰ At the level of reflection, this kind of object-oriented approach to existence, which treats it as a problem, characterizes the so-called primary reflection. It constitutes a sort of impersonal speculation, blind to individuality, which absolutizes thinking and separates it from existence, which follows the dictates of an established subject-object dualism and which never transcends it.²¹ Therefore, primary reflection itself does not represent existential seeing. It is so because genuine existential seeing presupposes a transition from the level of dealing with existence as a problem to the level of engaging with it as a mystery.

SYNIDESIS OR THE MIND'S COMPREHENSIVE GAZE

The understanding of mystery as adopted by Gabriel Marcel assumes—according to Michał Węclawski—that "a mystery is built on a problem; in the conceptual dimension, a mystery comes later than a problem and by offering a contradiction to it, the mystery brings the problem to a higher level. Still,

¹⁸ See Gabriel M a r c e l, *Metaphysical Journal*, trans. Bernard Wall (Chicago: Henry Regnery Company, 1952), viii.

¹⁹ Michał W ę c ł a w s k i, "Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna" [Gabriel Marcel and heterocentric ethics], *Roczniki Filozoficzne* 69, no. 2 (2021): 288.

²⁰ M a r c e l, *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*, trans. Emma Craufurd, Chicago: Henry Regnery Company, 1951, 61.

²¹ See G. M a r c e l, *The Mystery of Being*, vol. 1, *Reflection and Mystery*, trans. George S. Fraser (Chicago: Henry Regnery Company, 1960), 92–93; G a d a m e r, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, 446.

if the problem can be pondered over at the abstract level, then the mystery can only be fathomed out in the process of personal thinking, immersed in everyday experience.”²² Thus, it is not a speculative way of thinking. Marcel mentions metaphysical thought as a reflection directed at a mystery. He claims that “an essential part of a mystery [is] that it should be acknowledged; metaphysical reflection presupposes this acknowledgment, which is outside its own sphere.... A problem is something which I meet, which I find complete before me, but which I can therefore lay siege to and reduce. But a mystery is something in which I am myself involved, and it can therefore only be thought of as a sphere where the distinction between what is in me and what is before me loses its meaning and its initial validity.”²³ Marcel turns against the spirit of abstraction²⁴ because he believes that only when the subject–object dualism is overcome, the mystery of existence will be revealed: it will be exposed in the metaphysical reflection, which the French philosopher calls “secondary reflection.”²⁵ Unlike primary reflection, it is not an abstract speculation, but a concrete philosophy (the philosophy of thinking thought) which consists in the constant effort to capture the experience as it is, through the toil of successive approximations to the mystery of existence.²⁶ Joanna Wilkońska points out that “generally speaking, primary reflection dismantles an object (which is often required by methods of analysis) and stops there. Only secondary reflection, as an in-depth way of thinking, has the possibility of uniting and reconciling individual elements. It does not happen, however, as in the case of primary reflection, on the basis of collating or reconciling data, but in an effort to regain a disturbed unity.”²⁷ It is therefore a process which is more insightful than speculative, more intuitive than discursive. In this sense, secondary reflection constitutes seeing rather than reasoning, or an understanding vision of a subject who discovers its existence in experiencing their own “I am” (the “situation” in which they find themselves) and feels it as being one with what exists (with the world).²⁸ This experience of one’s own being is defined by Marcel as existence, and the cognitive depiction co-granted with it appears precisely as existential

²² Węclawski, “Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna”: 287.

²³ Gabriel Marcel, *Being and Having*, trans. K. Farrer (Westminster: Dacre Press, 1948), 100–17.

²⁴ See Gabriel Marcel, *The Existential Background of Human Dignity* (Harvard University Press: Cambridge, MA, 1963), 123.

²⁵ Marcel, *Being and Having*, 121, 125, 140.

²⁶ See Gadacz, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, 446–7.

²⁷ Joanna Wilkońska, “W kierunku nieuwarunkowanego: egzystencja w filozofii Gabriela Marcela” [Towards the unconditional: Existence in the philosophy of Gabriel Marcel], *Kultura i Edukacja*, no. 4 (2004): 31.

²⁸ See Gadacz, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, 447–8; Marcel, *Reflection and Mystery*, 93.

seeing. In fact, it is, in its nature, a view that unites the four aspects that fall under the experience of existence which Marcel describes as follows: "Person—engagement—community—reality: there we have a sort of chain of notions which, to be exact, do not readily follow from each other by deduction ... but of which the union can be grasped by an act of the mind. It would be better not to call this act by the much abused term of intuition, but by one which on the contrary is too little used—that of synopsis [orig. *synidèse*, translated as *synidesis* elsewhere], the act by which a group is held together under the mind's comprehensive gaze."²⁹ However, it is not an act separated from this whole, because in the experience of the mystery—and this is what the experience of one's own existence essentially is—the subject—object relation (separation of thinking from existence) disappears. "The opposition of subject and object," writes Marcel using the example of the relation of consciousness to existence in the body, "is found to be transcended from the start. Inversely, if I start from the opposition, treating it as fundamental, I shall find no trick of logical sleight of hand which lets me get back to the original experience, which will inevitably be either eluded or (which comes to the same thing) refused."³⁰ Understood as existential seeing, *synidesis* (or *synopsis*) does not lead to conceptual diversification, intellectual problematisation and speculation, but in the opposite direction: towards participation.

Marcel's conviction is that being reveals itself in an individual existence that feels and experiences it, and therefore not in an impersonal way, but through an intimate bond with it, making the association between the experience of existence and its direct cognition (*synidesis* or *synopsis*) and participation.³¹ As a consequence, according to Joanna Wilkońska, "participation will consist in the attitude of unprejudiced openness on the one hand and in cooperation with the surrounding world on the other; however, this world should not be treated as an object, but as 'you' with whom I am to enter into dialogue."³² For Marcel, though, this necessity of dialogue points to something more than the mere duty of communication; namely, to an ontological need which in the deepest layers of the person manifests itself in the form of some inner mysterious appeal which calls man to transcend himself, to actively open himself to the external reality.³³ The ontological need manifests itself, then, as the necessity of being which for a fully awake individual (an existence seeking the meaning of its being) becomes a desire to be more "at home" and to be for the other: it turns

²⁹ Marcel, *Homo Viator*, 22.

³⁰ Marcel, *Being and Having*, 12.

³¹ See Gadacz, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, 447–8.

³² Wilkońska, "W kierunku nieuwarunkowanego: egzystencja w filozofii Gabriela Marcela": 34.

³³ See Ignacy Dec, "Homo viator jako kategoria antropologiczna" [Homo viator as an anthropological category], *Collectanea Theologica* 55, no. 2 (1985): 8.

into participation. “The ontological need,” emphasizes Marcel, “in the effort to explain itself, is found not to be comparable with the search after a solution.... The metaproblematic is a participation on which my reality as subject is built (WE DO NOT BELONG TO OURSELVES).”³⁴ Elsewhere, the French philosopher writes about it as follows: “The best part of my personality does not belong to me. I am in no sense the owner, only the trustee.... Indeed, if we come to think of it, there is nothing in me which cannot or should not be regarded as a gift.”³⁵ Thus, participation appears as a satisfaction to the ontological need of the human “I” realised through the person’s inner opening to a person.³⁶ Moreover, thanks to participation, existence becomes coexistence, and synidesis (synopsis)—a vision embracing also the existential situation of the other in its drama and specificity. According to Karol Tarnowski, “Marcel comes to an increasing realisation that this participation par excellence is ontological in nature: closeness to the human and divine ‘you’ is ‘co-esse,’ i.e., co-existence, in the bosom of the deepest dimension of participation.... The path to discover this dimension runs through the ‘requirement of the Transcendent,’ which unconsciously penetrates us from the beginning, through all life experiences.”³⁷ Tadeusz Gadacz writes in this context: “At the same time, existence, or the feeling of our own being, reveals to us the feeling that we do not truly exist yet.... The ontological need also assumes the requirement of Transcendence. For Marcel, transcending does not mean crossing all limits (for example cognitive ones) in order to possess (have) something, but to be fuller... Being is given in a participation that cannot be objectivised, in communion of a person with themselves, with others, with God.”³⁸ Thus, communion becomes the fullest manifestation of participation, a kind of “where to” of the human existence, and at the same time it constitutes the kind of encounter in which synopsis has a chance to be transformed into a spiritual vision. However, while the former is primarily related to existential experience, the latter dimension of seeing—built on the former—becomes reality, among others, in a synodal experience.

SENSUS FIDEI AS SPIRITUAL SEEING

Synidesis (or, in other translations to English, synopsis) as the first, existential dimension of seeing, revealed in the reflection on the condition of

³⁴ Marcel, *Being and Having*, 111.

³⁵ Marcel, *Homo Viator*, 19.

³⁶ See Dec, “Homo viator jako kategoria antropologiczna”: 8.

³⁷ Karol Tarnowski, “Gabriela Marcela filozofia wiary” [Gabriel Marcel’s philosophy of faith], *Analecta Cracoviensia*, nos. 21–22 (1989–1990): 104.

³⁸ Gadacz, *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, 448–9.

contemporary man, does not limit itself to his individual situation. On the contrary, the requirement of transcendence both orientates participation towards a communion of people and opens the human self to a kind of cognition which reveals itself in a synodal context as a second dimension of seeing, i.e., a specific spiritual epiphenomenon of the believer's existential journey. Thus, a seamless transition occurs between Gabriel Marcel's concrete philosophy and the synodal theology of *homo viator*. As Tadeusz Gadacz reminds us, it was Marcel who

expressed the situation of existence that yearns for being and strives for it in the metaphor of the road (*via*). Man is *homo viator*. The requirement of transcendence also constitutes another name for hope, which serves as a hidden drive of the journeying man.... We cannot experience others as their-selves by merely thinking about them, but rather by meeting them.... A real encounter is only possible when "he" ceases to be "him" and becomes "you." To refer to someone as "you" implies being with him and for him.... The encounter between "I" and "you" is possible thanks to the communion of "we." What constitutes the expression of communion is a gift and fidelity.³⁹

It is precisely in this perspective that the synodal concept of communion of persons fits. The International Theological Commission writes about it as follows: "Exercising synodality makes real the human person's call to live communion, which comes about through sincere self-giving, union with God and unity with our brothers and sisters in Christ."⁴⁰ Significantly, this experience of communion and gift, when set in the reality of a living faith, results in a new dimension of spiritual seeing. One could say that it elevates synidesis to a new level. According to Antoni Podsiad, Marcel himself was aware of this to the extent that he believed that concrete philosophy,

by bringing the mysteries of existence, as it were, to the fore, faces the mysteries of faith. By opening the way for the existentialist thinker—through the mysteries in the full philosophical sense of the word—to the mysteries of faith, it enables him to accept them.... Thus the two orders, namely of philosophical mysteries and of the revealed mysteries, are connected in the depths of the soul, which is created for God and seeks him, often without knowing it. Man, in so seeking, finds in his existential experience the One who is more than he is and who embraces and surpasses him.⁴¹

Podsiad emphasizes that "in such a way, then, the metaphysics of mystery leads to the philosophy of faith. Faith here would consist in a living commun-

³⁹ Ibidem.

⁴⁰ International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 43.

⁴¹ Podsiad, "Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu": 312.

ion with the mystery and would thus presuppose an active, dynamic attitude.”⁴² What follows from this for the spiritual seeing itself and for the concept of synodality? When this attitude is realized in the ecclesial community through the communion of the baptized and their coexistence in an essential union with the doctrine of the Church or with particular elements of Christian religious life, it manifests itself in a particular kind of spiritual vision, which is called *sensus fidei*.

As part of His mysterious love for humanity, God furnishes the totality of the faithful with an instinct of faith—*sensus fidei*—which helps them to discern what is truly of God. The presence of the Spirit gives Christians a certain connaturality with divine realities, and a wisdom which enables them to grasp those realities intuitively. This connaturality shows itself in a *sentire cum Ecclesia*: to feel, sense and perceive in harmony with the Church. This is required not just of theologians, but of all the faithful; it unites all the members of the People of God as they make their pilgrim journey. It is the key to their “walking together”⁴³

—and, at the same time, the essence of synodality.

Then, what is *sensus fidei*? Basically, in theology, it is defined—in literal translation—as the “sense of faith”, i.e., a kind of specific, spiritual cognition taking the form of the individual consciousness of each believer, but correlated with the communal consciousness of the Church as a whole.⁴⁴ It would then be, as Marek Pyc writes, “the ability of every believer for an intuitive, experiential and pre-conceptual cognition of love in revealed truth, abiding in it and understanding what he believes.”⁴⁵ However, this ability, as a kind of direct, supernatural perception of the content of faith and morality in a manner most consistent with God’s plan, would enable their adequate recognition only in unity with the entire community of the faithful, therefore, it is considered a kind of specific spiritual insight: the charism of consistency in faith received by all members of the Church.⁴⁶ This is extremely important since “the sense of faith of an individual (*sensus fidei*) converges with the sense of faith of all

⁴² Ibidem, 300.

⁴³ International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 56. See also International Theological Commission, “*Sensus fidei*” in *the Life of the Church*, Section 90, The Holy See, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html; Francis, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, Section 119, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

⁴⁴ See Leon Siwec ki, “*Sensus fidei* jako dar Ducha Świętego dla Kościoła” (*Sensus fidei* as a gift of the Holy Spirit to the Church), *Studia Theologica Varsaviensia* 43, no. 1 (2005): 80–81.

⁴⁵ Marek Pyc, “Pobożność ludowa a *sensus fidei*” (Popular piety versus *sensus fidei*), *Studia Gnesnensia* 27 (2013): 50.

⁴⁶ See ibidem, 50–51.

believers (*sensus fidelium*), i.e., there is conformity amongst them in matters of faith. The charism in question is therefore both individual and collective, the sense of faith of the faithful being the sense of the whole people of God. This means that the sense of faith is a supernatural capacity given to the entire community of the Church, both to the clergy and to the lay, allowing for a deeper understanding of the revealed reality and an accurate distinction between truth and error in faith.⁴⁷ On the one hand, *sensus fidei* illuminates the life path chosen by the believer and gives it the direction: by prompting the faithful to follow the dictates of faith and morality, it leads them to a deeper, life-changing understanding of faith. On the other hand, however, *sensus fidei* cannot be separated from *sensus fidei fidelium*, or *sensus Ecclesiae*, because the beliefs shared by individual believers are not of a purely private nature, but are always a matter of the community of the Church in the sense that they are related to all the faithful, the teachings of the theologians and the decisions of the Magisterium of the Church.⁴⁸ This is also how they verify themselves. What does this mean in practice? That the sense of faith, properly accepted and recognized in the bosom of the ecclesial community, becomes an invaluable tool for examining the signs of the times and perspectives facing the Church of the future. That is why *sensus fidei* is such an important aspect of synodality. The International Theological Commission stresses that “it is possible to go deeper into the theology of synodality on the basis of the doctrine of *sensus fidei* of the People of God and the sacramental collegiality of the episcopate in hierarchical communion with the Bishop of Rome.... The dynamic of synodality thus joins the communitarian aspect which includes the whole People of God, the collegial dimension that is part of the exercise of episcopal ministry, and the primatial ministry of the Bishop of Rome,”⁴⁹ which is in practice expressed by the fact that “the renewal of the Church’s synodal life demands that we initiate processes for consulting the entire People of God.”⁵⁰ The point is not, however, futile speculation, but meeting, listening together and discerning, and therefore initiating a kind of circulation between the *sensus fidei* of all the faithful. It is about dialogue taking place on various levels of the synodal path and the authority of the Magisterium of the Church examining whether the effect of this spiritual vision remains consistent with the Tradition taken from the apostles.⁵¹

⁴⁷ Ibidem, 51.

⁴⁸ See International Theological Commission, “*Sensus fidei*” in *the Life of the Church*, Sections 59, 65–66.

⁴⁹ International Theological Commission, *Synodality in the Life and Mission of the Church*, Section 64.

⁵⁰ Ibidem, Section 65.

⁵¹ See *Preparatory Document of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops...*, Sections 14, 30; International Theological Commission, “*Sensus fidei*” in *the Life of the Church*, Section 77.

But there is more to it. There is a risk that, even if a favourable space for engagement is created in the synodal Church, a certain constructive style of participation through dialogue will develop, as well as listening and mutual openness of the Church hierarchy and the faithful, up to the experience of the real communion of persons: an instinctive, natural and direct reaction that comes from the sense of faith will prove to be spiritually accurate and valuable, but existentially fruitless. Admittedly, spiritual vision can reveal the actual difference between what is consistent with the truth of faith and what is contrary to it, but at the same time it can reveal the impotence in the skilful and creative translation of this recognition into the reality of contemporary human existence. As a result, it may—and in fact it more and more often does—emerge that correct doctrinal convictions are not followed in the Church by appropriate pastoral solutions that can boldly face the life turmoil and the dilemmas and tragedies of a specific individual. Why is this happening? Perhaps because the truths of faith and morals seem to be increasingly detached from the realities of human existence today and, as such, are unable to enter into a dialogue with the current conditions of the human predicament, as well as with the changing perception of man himself? Antoni Nadbrzeźny observes: “The search for reliable answers to the question about the essence, functions and manifestations of the ecclesiastical ‘sense of faith’ cannot be carried out disregarding the cultural, social and religious context of contemporary man.”⁵² Therefore, it seems that the future of the Church requires not only a penetrating spiritual vision and a courageous theology, but also a deepened existential vision and a renewed anthropology. The point is not changing the way of understanding human nature, but adopting a perspective that will allow us to recognize and interpret the complex determinants of the human condition in recent times more adequately. Perhaps, then, the theology of synodality, if it is really to give an adequate answer to the challenges of the future facing the Church, must re-connect the two dimensions of vision (synidesis, or synopsis, and *sensus fidei*) and the two perspectives (the pastoral and theological one along with the existential and philosophical one) in one deepened anthropological reflection. Perhaps the time is coming when the ecclesial reflection on the nature of man and his present condition in the Church and in the world should be more constructively enriched with the rethought intuitions of Christian existentialism, in particular those that can help us better understand human fate today? These questions seem all the more important as the synodal process has the potential to deal with the most pressing, current challenges that arise at the

⁵² Antoni N a d b r z e ż n y, “Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne. Kontekst teologiczno-historyczny” [The sense of faith as an ecclesial phenomenon: The theological and historical contexts], *Theological Research: A Journal of Systematic Theology* 5 (2017): 56.

intersection of reflection on human nature and the living condition of modern man. An example is the 2018 Synod on Marriage and the Family, which, without changing the traditional teaching of the Church, recognized that in special cases it is possible for people living in non-sacramental relationships to receive Holy Communion. This was undoubtedly the result of a synodal discernment reflected in the Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*.⁵³ This shows that future synods can be called not only to be aware of current problems, but also to look for answers on how to respond to them. In the future, a synod envisaged as a process may be called, for instance, to reflect on how the Church should respond to changing sexual attitudes. It is not only about repeating an already established position, but also about finding new ways of understanding the problem—at least in some areas. Moreover, synodality presupposes an active involvement of the laity in this process. For even if the most essential matters are ultimately decided by the Pope (the Church believes that his decision reflects the most adequate understanding of the situation), the voice of the laity ceases to be a second-class opinion and acquires an advisory character, on a par with the opinions of the clergy. After all, synodality is not about the division into states in life, but about the person. Synodal thinking is fully in line with the words that John Paul II made the leitmotif of his Encyclical Letter *Redemptor Hominis*: “Man is the primary route that the Church must travel in fulfilling her mission.”⁵⁴ It seems that in the ecclesial realities of the present day, the deepest meaning of these words is still to be discovered.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bujak, Janusz. “The Teaching of Pope Francis About Synodality in the Context of Contemporary Theological and Ecumenical Reflection.” *Collectanea Theologica* 91, no. 5 (2021): 147–73.
- Dec, Ignacy. “Homo viator jako kategoria antropologiczna.” *Collectanea Theologica* 55, no. 2 (1985): 5–18.
- Francis. “Address of His Holiness Pope Francis at the Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops, 17 October 2015.” The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.

⁵³ See Francis, Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, The Holy See, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.

⁵⁴ John Paul II, Encyclical Letter *Redemptor Hominis*, Section 14. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.

- . Apostolic Constitution *Episcopalis Communio* on the Synod of Bishops. The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html.
- . Apostolic Exhortation *Amoris Laetitia*, The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html.
- . Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- Gadacz, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku*. Vol. 2. *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2009.
- The Holy See Press Office. *Preparatory Document for the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, 7.09.2012*. The Holy See. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2021/09/07/210907a.html>.
- International Theological Commission. “*Sensus fidei*” in the Life of the Church. The Holy See. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html.
- . *Synodality in the Life and Mission of the Church, 2 March 2018*. The Holy See. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_en.html.
- Jezierski, Sławomir. “Lex orandi jako inspiracja dla synodalnego modus vivendi Kościoła.” *Teologia i Człowiek* 52, no. 4 (2020): 73–86.
- John Paul II. Encyclical Letter *Redemptor Hominis*. The Holy See. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html.
- Marcel, Gabriel. *Being and Having*. Translated by Katherine Farrer. Westminster: Dacre Press, 1948.
- . *The Existential Background of Human Dignity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963.
- . *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Translated by Emma Craufurd. Chicago: Henry Regnery Company, 1951.
- . *Metaphysical Journal*. Translated by Bernard Wall. Chicago: Henry Regnery Company, 1952.
- . *The Mystery of Being*. Vol. 1, *Reflection and Mystery*. Translated by George S. Fraser. Chicago: Henry Regnery Company, 1960.
- . “Przedmowa do nowego wydania.” In Gabriel Marcel, *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.
- Nadbrzeżny, Antoni. “Zmysł wiary jako zjawisko eklezjalne: Kontekst teologiczno-historyczny.” *Theological Research: A Journal of Systematic Theology* 5 (2017): 55–70.

- Podsiad, Antoni. "Gabriel Marcel, czyli próba chrześcijańskiego egzystencjalizmu". In Gabriel Marcel, *Homo viator: Wstęp do metafizyki nadziei*. Translated by Piotr Lubicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1984.
- Pyc, Marek. "Pobożność ludowa a *sensus fidei*." *Studia Gnesnensia* 27 (2013): 47–57.
- Secretary General of the Synod of Bishops. '*Vademecum*' for the Synod on Synodality: *Official Handbook for Listening and Discernment in Local Churches; First Phase [October 2021–April 2022] in Dioceses and Bishops' Conferences Leading up to the Assembly of Bishops in Synod in October 2023*. Synod 2021–2023. <https://www.synod.va/en/documents/vademecum.html>.
- Siwecki, Leon. "*Sensus fidei* jako dar Ducha Świętego dla Kościoła." *Studia Theologica Varsaviensia* 43, no. 1 (2005): 79–98.
- Strzelczyk, Grzegorz. "Synodalność: musisz iść przez to, czym nie jesteś." *Więź*, no. 3 (685) (2021): 75–84.
- Tarnowski, Karol. "Gabriela Marcela filozofia wiary." *Analecta Cracoviensia*, nos. 21–22 (1989–1990): 99–114.
- Węclawski, Michał. "Gabriel Marcel i etyka heterocentryczna." *Roczniki Filozoficzne* 69, no. 2 (2021): 285–303.
- Wielebski, Tomasz. "Droga synodalna wyzwaniem dla Kościoła w Polsce." *Ateneum Kapłańskie* 177, no. 3 (676) (2021): 533–49.
- Wilkońska, Joanna. "W kierunku nieuwarunkowanego: Egzystencja w filozofii Gabriela Marcela." *Kultura i Edukacja*, no. 4 (2004): 29–39.

ABSTRACT / ABSTRAKT

Aleksander BAŃKA, Two Dimensions of Seeing: Gabriel Marcel's Philosophy and the Existential and Anthropological Background of Synodality

DOI 10.12887/35-2022-2-138-05

The concept of "synodality" has become very popular in recent theological debates. Not only does it bring many new highlights to the already classic discourse on the nature of the Church, but it also makes it possible to raise important questions about her future. Moreover, as a mode of dialogue and discernment in the Church—a style of "journeying together" of the People of God—synodality also invites reflection on the subject of that journey, i.e., on contemporary man and his place in the ecclesial community. Not without reason, what constitutes an important aspect of synodality is also anthropological reflection, at the centre of which stands the idea of *homo viator* (the journeying man, the pilgrim): the idea which also lies at the centre of the philosophical creed developed by the great Christian existentialist Gabriel Marcel. The relationship between these two perspectives—the existential and anthropological contexts of synodality and Marcel's metaphysics of hope—is not accidental. This article aims to show that the two perspectives in question entail two essential types of insight, existential and spiritual seeing, which can and should complement each other. What is

more, it seems that their fruitful meeting could result not only in a renewal of the Christian thinking about man, which is needed today, but also in a better recognition of the directions which the Church of the future should follow while seeking space for the difficult dialogue with the modern world.

Keywords: synodality, Christianity, existence, seeing, faith, cognition, experience

Contact: Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Silesia in Katowice, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: aleksander.banka@us.edu.pl

Phone: +48 32 359 18 09

<https://us.edu.pl/instytut/ifil/osoby/aleksander-banka/>

Aleksander BAŃKA – Dwa wymiary widzenia. Filozofia Gabriela Marcela wobec egzystencjalno-antropologicznego kontekstu synodalności

DOI 10.12887/35-2022-2-138-05

Pojęcie synodalności często powraca w najnowszej debacie teologicznej. Nie tylko wnosi ono wiele nowych akcentów do klasycznego już dyskursu nad naturą Kościoła, ale pozwala także postawić ważne pytania dotyczące jego przyszłości. Ponadto synodalność jako pewien sposób prowadzenia dialogu i rozeznawania w Kościele – styl „wspólnego wędrowania” ludu Bożego – skłania również do refleksji nad podmiotem owej wędrówki, a więc nad współczesnym człowiekiem i jego miejscem w eklezjalnej wspólnotie. Nie bez powodu jednym z ważnych aspektów synodalności jest namysł antropologiczny, w którego centrum staje idea *homo viator* (człowieka drogi, pielgrzyma), leżąca zarazem w sercu filozofii wielkiego chrześcijańskiego egzystencjalisty Gabriela Marcela. Zbieżność tych perspektyw – egzystencjalno-antropologicznego kontekstu synodalności i Marcelowskiej metafizyki nadziei – nie jest przypadkowa. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie, że niosą one z sobą dwa istotne typy oglądu, egzystencjalnego oraz duchowego widzenia, które mogą i powinny się uzupełniać. Co więcej, wydaje się, że ich umiejętne spotkanie mogłoby zaowocować nie tylko potrzebną dziś odnową chrześcijańskiego myślenia o człowieku, ale także lepszym rozpoznaniem kierunków, w jakich powinien podążać Kościół przyszłości, szukając przestrzeni niełatwego dialogu ze światem współczesnym.

Słowa kluczowe: synodalność, chrześcijaństwo, egzystencja, widzenie, wiara, poznanie, doświadczenie

Kontakt: Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice

E-mail: aleksander.banka@us.edu.pl

Tel. 32 359 18 09

<https://us.edu.pl/instytut/ifil/osoby/aleksander-banka/>

Michał KRUSZELNICKI

NIKOŁAJ FIODOROW
WOBEC TEOLOGII I TRADYCJI PRAWOSŁAWNEJ
Źródła i perspektywy krytyki

Fiodorow wielokrotnie mówił o wewnętrznej regulacji, a nawet o przemienieniu, w wyniku których nastąpiłaby amelioracja „gatunkowych” cech człowieka, miał jednak na myśli głównie udoskonalenie ludzkich zmysłów i układów narządów, czyli parametry fizyczno-biologiczne (nowy, wskrzeszony i przeobrażony człowiek potrafiłby wytwarzać dla siebie nowe tkanki i organy, zmieniać swój kształt, a może nawet latać), nie zaś przemienienie duchowo-cielesne w chrześcijańskim rozumieniu tego pojęcia.

Niezwykła myśl Nikołaja Fiodorowicza Fiodorowa o wskrzeszaniu zmarłych przodków została już w Polsce dobrze przyswojona. W przeprowadzonych dotąd badaniach – jak się wydaje – brakuje jednak szczegółowszej rekonstrukcji i analizy krytyki, jakiej stworzona przez niego koncepcja już od chwili powstania poddawana była przez wielkich rosyjskich teologów i myślicieli religijnych¹. Wypełnienie tej luki stanowi cel niniejszego artykułu. Skupimy się na klasycznych i najbardziej znaczących przykładach rosyjskiej krytyki Fiodorowa. Wskażemy na ich punkty węzłowe, zweryfikujemy zasadność stawianych zarzutów w oparciu o pełny tekst „Dzieł zebranych” Fiodorowa², a także rozszerzymy przestrzeń dociekań o istotne również z naszego punktu widzenia wątpliwości teologiczne i filozoficzne. Analiza kolejnych głosów

¹ Praca Michała Milczarka – polskiego komentatora i tłumacza wyboru najważniejszych pism Fiodorowa – zawiera taką próbę, ale jest ona pobieżna (por. M. M i l c z a r k, *Z martwych was wskrzesimy. Filozofia Nikołaja Fiodorowa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 165-167). Nad historią krytycznych dysput z Fiodorowem pochylają się dokładniej czołowe rosyjskie badaczki jego dzieła – Swietłana Siemionowa i Anastazja Gaczewa, ale dokonana przez nie analiza wydaje się dość tendencyjna, skupiona na dyskwalifikowaniu głosów krytycznych lub wydobywająca z nich głównie przychylne wobec myśli Fiodorowa momenty (zob. S. Grigorevna S e m e n o v a, A. Georgevna G a ċ e v a, *Filosofbudušego veka (ličnost', učenie, sud'ba idej)*, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra. K 175-letiu so dnia roždeniâ i 100-letiu so dnâ smerti N.F. Fedorova. Antologîâ*, t. 1, red. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta, Sankt Peterburg 2004, s. 23-42).

² Zob. N. Fedorovič F e d o r o v, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppa Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1995-2005. Wybór tekstów Fiodorowa ukazał się w przekładzie na język polski (zob. t e n Ź e, *Filozofia wspólnego czynu*, tłum. C. Wodziński, M. Milczarek, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012).

krytycznych pozwoli dostrzec pewien powtarzający się w ich obrębie schemat argumentacyjny, który po dziś dzień stanowi wyzwanie dla komentatorów myśli Fiodorowa. Zamiarem autora tego tekstu nie jest jednak deprecjonowanie koncepcji wypracowanej przez rosyjskiego filozofa poprzez jej analizę z pozycji „ortodoksyjnego” chrześcijaństwa, lecz raczej przygotowanie gruntu dla przyszłych jej badań. Ponadto spróbujemy pokazać pewien paradoks: dopiero po poddaniu poglądów Fiodorowa krytyce teologicznej możliwe staje się uchwycenie znaczenia jego projektu dla refleksji nad aktualnością chrześcijańskiego mitu – dla nas, tutaj i teraz.

KU ISTOCIE WSKRZESZENIA?

Zacznijmy od reakcji nestora filozofii rosyjskiej Władimira Sołowjowa. W roku 1882 wysłał on do Fiodorowa dwa listy, a w pierwszym z nich pisze, że „projekt” adresata przyjmuje „bez żadnych wątpliwości”³ oraz że postrzega Fiodorowa jako swojego „nauczyciela i duchowego ojca”⁴ – i są to najczęściej przytaczane słowa z tej korespondencji. Drugi list, z lata tego samego roku, zawiera zaledwie kilka wątpliwości i uwag Sołowjowa, stworzyły one jednak pewną matrycę pojęciową, do której nawiązywać będą przyszli polemici Fiodorowa. Merytoryczny ciężar krytyki dokonanej przez Sołowjowa nie leży – jak to później oceni Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – w zarzucie, że Fiodorow projektuje zmartwychwstanie bez cielesnej i duchowej transformacji. Pisał bowiem Sołowjow, że takie „proste, fizyczne wskrzeszanie umarłych nie może być celem”⁵, gdyż byłoby ono „zarówno niemożliwe, jak i absolutnie niepożądane”⁶, i dodawał: „Z tym Pan się zupełnie zgadza – to Pana właściwa myśl”⁷. Przedstawił jednak trzy inne kwestie. Po pierwsze, pokazał, że Fiodorow usiłuje zrównać wolę i możliwości ludzkie z wolą Boga, co de facto czyni Boga „niewidocznym zza ludzi”⁸. Po drugie, skierował uwagę na mało obecne w myśli Fiodorowa, a niezwykle ważne dla prawosławia pojęcie łaski, która objawiać się może w „formach tym cudniejszych (cudowniejszych), im mniej my sami odpowiadamy Bogu”⁹. Po trzecie wreszcie, wskazał, że nauka Cerkwi

³ V. Sergeevič Sołow'ev, List do N. Fiodorowa z dnia 12 stycznia 1882 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra*, t. 1, s. 100. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.K.

⁴ Tamże.

⁵ Tenże, List do N. Fiodorowa datowany na czerwiec-lipiec 1882 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra*, t. 1, s. 101.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże.

prawosławnej nie tylko daje „podstawę i praobraz zmartwychwstania”¹⁰, lecz także ukazuje „autentyczną (praktyczną) drogę i realne środki do osiągnięcia tego celu”¹¹, toteż zupełnie niepotrzebne jest odwoływanie się do nauki i techniki po to, by zrealizować dzieło, którego charakter jest i powinien pozostać religijny. To niewiele, ale przestrzeń krytycznej dyskusji z Fiodorowem i jego stosunkiem do wschodniej tradycji chrześcijańskiej została w czytelny sposób otwarta.

WSKRZESZENIE POWSZECHNE?

W roku 1913, dziesięć lat po śmierci Fiodorowa, głos zabiera książę Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – znawca i kontynuator filozofii Sołowjowa. W głośnym artykule *Neskol’ko slov o Soloveve i Fedorove (Otvét N. P. Peter-sonu)*¹² Trubieckoj postanowił obalić przekonanie, że Sołowjow był entuzjastą Fiodorowskiej filozofii wspólnego czynu. Wskazuje zrazu na rozdziew między tymi myślicielami w pojmowaniu środków mających prowadzić do zmartwychwstania: według Fiodorowa – co wywołało niepokój i sprzeciw Sołowjowa – byłyby to dostępne człowiekowi środki naturalne, według Sołowjowa natomiast środki mistyczne – z kolei ku niezadowoleniu Fiodorowa, który najwyraźniej uważał je za bezproduktywne „czary-mary”. Gdy Sołowjow mówi o zmartwychwstałym ciele, o tym, jakie ono „winno być” – przekonuje Trubieckoj – to mówi o ciele duchowym, przemienionym, do którego odnoszą się słowa apostoła Pawła (por. 1 Kor 15,44), podczas gdy Fiodorow „marzy, by za pomocą wiedzy złożyć ojców w ciała – takie, jakie mieli w chwili zgonu”¹³. Taki jednak „naturalny, naukowy sposób wskrzeszania nie może prowadzić do innego rezultatu oprócz ożywiania trupów”¹⁴ – stwierdza. Widzimy zatem, że paradygmatyczny zarzut dotyczący „wskrzeszania bez przemienienia” w istocie formułuje Trubieckoj, dopisując niejako do listu Sołowjowa treści ważne dla niego samego. Sołowjow, pisząc krytycznie o „prostym, fizycznym wskrzeszaniu umarłych”¹⁵, był przekonany, że wypowiada głośno coś, co Fiodorow doskonale wie.

Trubieckoj podkreśla dalej za Sołowjowem konieczność współpracy człowieka z Bogiem w dziele wskrzeszenia; uważa, że sam człowiek nie może

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 102.

¹² Zob. E. Nikolaevič T r u b e c k o j, *Neskol’ko slov o Soloveve i Fedorove (Otvét N. P. Petersonu)*, „Voprosy filosofii” 1913, nr 4, s. 412-426.

¹³ Tamże, s. 418.

¹⁴ Tamże, s. 418n.

¹⁵ S o l o v’ e v, List do N. Fiodorowa datowany na czerwiec-lipiec 1882 roku, s. 101.

tego dokonać: „Nowego życia udziela mu Ten, Kto jest wyższy i lepszy od świata, [...] dlatego nazywa się je łaską”¹⁶. Książę nie do końca słusznie zarzuca Fiodorowowi zupełne pomijanie nauki o łasce, albowiem zaufanie, jakim Fiodorow darzy naukę, nie musi wykluczać wiary w Bożą wszechmoc i w łaskę Chrystusa, którą to wiarę moskiewski filozof otwarcie deklarował¹⁷. Miał on jednak poważny problem z ideą zmartwychwstania jako efektu i dzieła łaski. Bezpodstawny wydaje się również zarzut, że ciała przywrócone do życia metodami naukowymi nadal podlegać będą tym samym fizycznym prawom wzrostu, odżywiania oraz walki o byt, a zatem o przetrwanie kosztem innych stworzeń. To ten problem miał na myśli Sołowjow, mówiąc o „wskrzeszaniu ludzkości na poziomie kanibalizmu”¹⁸, nie zaś „kanibali, morderców, czy po prostu ludzi złych”¹⁹, jak to błędnie interpretuje Julia Żylina-Chudzik. Ani Sołowjow, ani Trubieckoj w tej kwestii nie oddali sprawiedliwości nauce Fiodorowa, który uważał, że wskrzeszone ciała zostaną udoskonalone, czyli poddane „regulacji wewnętrznej”²⁰. Pozostaje jednak pytanie, na czym to udoskonalenie ma polegać i jak Fiodorow wyobraża sobie przywrócenie ciała w aspekcie fizycznym i duchowym jednocześnie. Spróbujemy odnieść się do tej kwestii w dalszej części niniejszego tekstu.

Jak pisze Trubieckoj, Sołowjow „przez powszechne wskrzeszenie rozumie totalne przeobrażenie wszechświata”²¹: „Do tak pojętego wskrzeszenia potrzebna jest całkowita i źródłowa przemiana nie tylko praw życia, lecz także samych praw władających substancją za sprawą twórczej Boskiej siły. Stworzenie powstałe w taki sposób musi być całkowicie *nowym stworzeniem*. Zrozumiałe jest, że do tego celu nie może wieść nauka, zajmująca się poznawaniem istniejących praw wszechświata”²². A wszak na ową naukę liczy Fiodorow. W tej argumentacji Trubieckoj gubi z pola widzenia fakt, że Fiodorow przemyślał również i przewidział konieczność metafizycznego przeobrażenia (uduchowienia) samej nauki, która miałaby włączyć w duchowo odmienionym świecie. Nie byłoby wtedy zapewne mowy o bałwochwalczym stosunku do jedynie racjonalno-technicznych możliwości ludzkiej wiedzy. Na pytanie, dla-

¹⁶ Trubieckoj, dz. cyt., s. 423.

¹⁷ Por. np. N. Fedorovič Fedorov, *O pravoslavii i simbole very*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppâ Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1995, s. 44.

¹⁸ Sołow'ev, List do N. Fiodorowa datowany na czerwiec-lipiec 1882 roku, s. 101.

¹⁹ Zob. J. Żylina-Chudzik, *Nikołaj Fiodorow i jego „filozofia wspólnego czynu”*, cz. 3, <https://minos-minal-omfalos.blogspot.com/2013/03/mikoaj-Fedorov-i-jego-filozofia.html>.

²⁰ N. Fedorovič Fedorov, *Vnutrennââ regulaciâ ili preobrażenie živuših*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 3, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppâ Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1997, s. 356.

²¹ Trubieckoj, dz. cyt., s. 420.

²² Tamże.

czego Sołowjow określił się mianem „ucznia” Fiodorowa i dlaczego uznał go za swego „ojca duchowego”, Trubieckoj odpowiada, że wynikało to z pospiesznej lektury Fiodorowa, a także ze specyficznej cechy charakteru Sołowjowa, który zawsze przedkładał najgłębszą prawdę danej myśli nad jej niedostatki – dlatego „pozostawił bez uwag cudactwa i dziwactwa tego projektu”²³.

Wkrótce po publikacji cytowanego tu artykułu Trubieckoj otrzymał dwa listy od Nikołaja Petersona, najwierniejszego ucznia Fiodorowa. Peterson usiłował w nich przekonać księcia, że Sołowjow na fundamentalnym poziomie zgadzał się z moskiewskim myślicielem, a gdy pisał doń o projekcie wspólnego dzieła jako „pierwszym kroku ludzkiego ducha na drodze Chrystusowej”²⁴, to słowa te z pewnością „nie były przesadą czy rezultatem pospiesznej, powierzchownej znajomości twórczości Fiodorowa”²⁵. Trubieckoj nie dał się jednak przekonać i w krótkiej odpowiedzi podkreślił tylko jeden, jego zdaniem kluczowy zarówno dla Sołowjowa, jak i dla niego samego wątek – wątek „nowego stworzenia”. Wskazując na św. Pawła jako autora tej koncepcji (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17), stwierdził, że apostoł odrzuciłby Fiodorowską myśl o wskrzeszaniu, zmartwychwstaniu musi bowiem towarzyszyć całkowita przemiana rzeczywistości (por. 1 Kor 15,51-52), ma ono być wynikiem „współpracy Boga z człowiekiem, w następstwie której nastąpi anulowanie śmierci”²⁶. Jak to zaś będzie konkretnie wyglądać, pozostaje skryte przed nauką – przekonuje Trubieckoj, po czym puentuje swój list słowami o dużym ciężarze retorycznym: „Jeśli miałbym wybierać między Fiodorowem a Ewangelią, [...] nie wahałbym się ani chwili, wybrałbym to drugie”²⁷.

NOWE STWORZENIE CZY ODTWORZENIE?

Rok 1913 oraz kilka następnych lat miało duże znaczenie dla przyszłych losów myśli Fiodorowa. W tym bowiem czasie z jednej strony pojawiły się próby dalszego pogłębienia zarzutów postawionych mu wcześniej przez Sołowjowa i Trubieckoję oraz poszerzenia pola krytycznej dyskusji z Fiodorowem o argumenty nowe i również paradygmatyczne dla przyszłej recepcji jego myśli,

²³ Tamże, s. 426.

²⁴ N. Pavlovič Peterson, List do E. Trubieckoję z 21 czerwca 1913 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra. K 175-letiu so dniâ roždeniâ i 100-letiu so dnâ smerti N.F. Fedorova. Antologija*, t. 2, red. A. Georgjevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'stvo Russkogo Hristianskogo humanitarnogo instituta, Sankt Peterburg 2008, s. 201.

²⁵ Tamże.

²⁶ E. Nikolaevič Trubeckoj, List do N. Petersona z 21 lipca 1913 roku, w: *N.F. Fedorov: Pro et Contra*, t. 2, s. 202.

²⁷ Tamże.

z drugiej zaś dwaj uczniowie i wydawcy pierwszego zbioru pism Fiodorowa – Władimir Kożewnikow i Nikołaj Peterson – czynili starania, by uchronić myśl swojego mistrza od zarzutów o radykalne odejście od chrześcijaństwa.

W tymże roku młody teolog Siergiej Andriejewicz Gołowanienko opublikował kilka artykułów, które mimo towarzyszącej im aury rewerencji dla koncepcji Fiodorowa kryją w sobie istotne wobec niej wątpliwości. Gołowanienko zarzuca Fiodorowowi świeckie, materialistyczne myślenie o śmierci i zmartwychwstaniu: „Życie i śmierć [według Fiodorowa – M.K.] są czymś zwyczajnym, pospolitym. I wskrzeszenie również powinno być całkiem zwyczajną drogą: we wskrzeszeniu nie ma nic mistycznego”²⁸. Takie wskrzeszenie nie jawi się jako akt twórczy, lecz jako akt re-kreacji, od-tworzenia, zależny tylko od człowieka, a więc wykluczający transcendentne działanie Boga: „Fiodorow nie przyjmuje tego, co prawdziwie transcendentne, twórcze, jednostkowe”²⁹. W dziele tym, kontynuuje Gołowanienko, „Osoba Jezusa Chrystusa zostaje usunięta w cień”³⁰, a „najważniejsza sprawa to wskrzeszenie Łazarza, cud życzliwości, a nie Samo-zmartwychwstanie i tym bardziej nie Wcielenie”³¹. W krytycznych uwagach Gołowanienki pobrzmiewa echo argumentacji Trubieckoja, choćby w momentach, gdy podkreślane są różnica między całkowicie nowym stworzeniem a od-twarzaniem oraz niepojęty dla człowieka, sekretny i cudowny charakter tego aktu. Gołowanienko ponadto wypukla problematyczność stosunku Fiodorowa do idei zbawienia i nieodłącznej od niego nadziei. Skoro nawet wskrzeszenie przestało być tajemnicą i pozostaje w gestii człowieka, to idea pośmiertnego zbawienia przestaje mieć sens, a nadzieja nie jest już potrzebna: „Wskrzeszenie zastąpiło nie tylko zmartwychwstanie, lecz także zbawienie [...]. We wskrzeszeniu nie ma momentu nadziei”³². Autor tych słów kończy swoją wypowiedź efektownym bon-motem: „Wskrzeszenie, jako wspólne dzieło, to dzieło *poznania*: dzieło cudne, lecz nie cudowne”³³.

Rację ma Alexandra Medzibrodzky, twierdząc, że stanowiska krytyczne Trubieckoja i Gołowanienki „okazały się niezwykle istotne dla problemu interpretacji Fiodorowa”³⁴ w okresie poprzedzającym wybuch rewolucji październikowej, od roku 1913 do 1917. Nie można jednak zapominać o tym, co mówił na temat jego poglądów Sołowjow, i warto rozszerzyć obserwację badaczki na całą późniejszą krytyczną recepcję Fiodorowa. Prawdą jest bowiem, że kolejni

²⁸ S. Andreevič G o l o v a n e n k o, *Filosofia obśago dela*, „Bogoslovskij vestnik” 3(1913) nr 12, s. 836.

²⁹ Tamże, s. 839.

³⁰ Tamże, s. 840.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 842.

³⁴ A. M e d z i b r o d z k y, *N. F. Fedorov's Place in Russian Intellectual History*, Central European University, Budapest 2014, s. 4.

rosyjscy myśliciele religijni i jego polemisci niemal zawsze podążali w swoich pracach ścieżkami przetartymi przez tych trzech twórców, co nie znaczy oczywiście, że sami nie sformułowali oryginalnych i ważkich argumentów.

Po wybuchu rewolucji październikowej wielu rosyjskich intelektualistów zostało zmuszonych do opuszczenia Rosji, toteż dyskusja z koncepcją Fiodorowa przeniosła się za granicę – krytyczny głos zabierają wówczas Nikołaj Bierdiajew, Siergiej Bułgakow i Gieorgij Fłorowski.

PYTANIA BIERDIAJEWA

MISTYCYZM CZY RACJONALIZM?

W roku 1915 Bierdiajew publikuje studium *Religiâ voskrešeniâ*³⁵. Z racji objętości i filozoficznej głębi tego tekstu, który inspiruje do mnożenia pytań, poświęcimy mu więcej miejsca – okaże się on dla nas niejako osią krytycznego namysłu nad koncepcją wypracowaną przez autora filozofii wspólnego czynu. Bierdiajew rozpoczyna od często później cytowanej uwagi o szczególnie „rosyjskiej” cesze Fiodorowa, jaką jest poszukiwanie uniwersalnego zbawienia, branie odpowiedzialności za wszystkich. Jego zaangażowaniu w tę problematykę towarzyszy jednak niezwykle radykalizm ideowy, „doprowadzanie wszystkiego do granic, bez jakichkolwiek układów i kompromisów”³⁶. Bierdiajew podtrzymuje przynajmniej cztery zarzuty, które znamy z wypowiedzi poprzednich krytyków. Po pierwsze, zauważa, że w koncepcji Fiodorowa występuje sprzeczność dwóch planów myśli: religijno-mistycznego i pozytywistyczno-racjonalnego. „Trudno popierać ideę wskrzeszania – pisze – w postaci materialnego, fizycznego ciała. Ciało, w którym Chrystus powstał z martwych, nie mogło być materialne i fizyczne: było to ciało rozświecone i przemienione, bardziej delikatne, takie, które przezwyciężyło wszelki materialny ciężar, ciało duchowe”³⁷. Po drugie, zauważa, że w akcie zmartwychwstania Fiodorow nie widzi miejsca dla Bożej łaski: „Prawda o ludzkiej pracy przesłoniła mu widok na inną prawdę – tę o odkupującej łasce Boga”³⁸. Po trzecie, Bierdiajew wskazuje na nieobecność postaci Chrystusa w nauczaniu twórcy *Filozofii wspólnego dzieła*. Po czwarte, w ślad za Gołowanienką zarzuca on Fiodorowowi próbę zastąpienia aktu Boskiej, niczym nieprzymuszanej twórczości przez mozolną działalność człowieka.

³⁵ Zob. N. Aleksandrovič B e r d â e v, *Religiâ voskrešeniâ*. „*Filozofiâ obšego dela*” N.F. Fedorova, w: N.F. Fedorov: *Pro et contra*, t. 1, s. 424-468.

³⁶ Tamże, s. 426.

³⁷ Tamże, s. 464.

³⁸ Tamże, s. 429.

CZYM JEST TWÓRCZOŚĆ?

Jednocześnie Bierdiajew wnosi bardzo wiele nowego do dotychczasowych ustaleń. Porusza szczególnie dlań ważny problem pojmowania ludzkiej twórczości. Fiodorow nie rozumie istoty i głębi aktu twórczego, ponieważ redukcyjnie pojmuje ludzką pasję poznawczą. Poznanie jest według niego zawsze instrumentalne, ma prowadzić do konkretnego celu. Wiedza liczy się o tyle, o ile służy wdrażaniu technik poprawy życia na ziemi; sama w sobie, w oderwaniu od działania, nie ma żadnej wartości, staje się wyrazem jałowej kontemplacji. Tymczasem, jak zgodnie z tradycją prawosławną pisze Bierdiajew, „nawet kontemplacja może być aktywna, oświecająca i transformująca”³⁹. Odmawiając ludzkiej wiedzy aktywnego charakteru, Fiodorow nie może nie zakwestionować twórczej mocy jednostki. Zagadnienie twórczości rozważane jest przezeń i problematyzowane głównie w kontekście fizycznego trudu odtworzenia, na przykład zmarłych ciał z pozostałych po nich prochów czy częścieczek, a następnie jednoczenia całego uniwersum w całość, w nowe siedlisko dla ożywionej ludzkości. Gdy filozof ten mówi o dziele artystycznym, to tylko w kontekście wieloautorskiego tworu wszystkich pokoleń „synów człowieczych”, którzy podjęli „wysiłek przywrócenia światu blasku niezniszczalności, który posiadał on przed upadkiem”⁴⁰, czyli skutecznego pokonania śmierci. Nie ma tu miejsca dla jednostki i jej indywidualnej, autonomicznej kreacji, dla tworzenia dzieł filozoficznych, literackich czy artystycznych. Między podejściem Fiodorowa i Bierdiajewa do kwestii twórczości zieje otchłań. Według Fiodorowa w gestii człowieka leżą, będące zarazem jego obowiązkiem, rekreacja i re-aranżacja kosmosu, a ogromny wysiłek, który trzeba w nie włożyć, wyklucza wszelką inną twórczość (człowiek po prostu nie miałby na nią czasu). Według Bierdiajewa natomiast podstawę twórczości stanowi absolutna wolność (będąca źródłem ludzkiej godności), a istotą autentycznego aktu twórczego jest suwerenne transcendowanie wszelkich ograniczeń i przymusów „tego” świata, podążanie ku czemuś, co nowe, nieznane, zaskakujące.

KTO JEST BLIŻNIM?

Bierdiajew zauważa, że Fiodorow nie odróżnia dwóch całkowicie odmiennych rodzajów narodzin człowieka lub usiłuje je ze sobą zrównać. Pierwsze

³⁹ Tamże, s. 438.

⁴⁰ N. Fedorovič F e d o r o v, *Supramoralizm, ili vseobščij sintez*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 1, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppâ Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 1995, s. 401.

są narodziny naturalne, fizyczne, drugie zaś to narodziny w Chrystusie, we wspólnocie chrześcijańskiej. Dla Fiodorowa ważniejsze od braterstwa w duchu jest braterstwo ciała i krwi, istotniejsze od narodzin duchowych są narodziny fizyczne, bo one powodują, że człowiek przyjmuje na siebie dług wobec rodzicieli. Na tej niezwykle waloryzacji rodziców opiera się cały system etyczny Fiodorowa. Czy jest on zbieżny z nauką chrześcijańską? Wszak Jezus mówił o opuszczeniu w imię wiary w Niego nawet rodziców i rodziny (por. Mt 19,29). Fiodorow interpretuje te słowa we własny, oryginalny sposób: „To nie przykazanie, ale stwierdzenie faktu o dogłębnie niemoralnym charakterze”⁴¹. Co prawda filozof zgodnie z ideałem chrześcijańskim głosi ideę (jakże ważną dla Fiodora Dostojewskiego w późnym okresie jego pisarstwa) odpowiedzialności wszystkich za wszystkich, ale trudno nie odnieść wrażenia, że najważniejsi są dla niego umarli. Czy nie gubi on z pola widzenia tych, którzy żyją wciąż na tym świecie, blisko nas, jako bliźni potrzebujący naszej uwagi i pomocy tu i teraz? Na ile Fiodorow „wmyślał się” w ideę chrześcijańskiego uniwersalizmu, ufundowanego na słynnych słowach św. Pawła, że „nie ma już Żyda ani poganina” (Ga 3, 28), w Chrystusie bowiem wszyscy są jednym? Mówi, owszem, dużo o „supramoralizmie” i braterskim związku wszystkich ludzi, ale jego myśl opiera się na serii podziałów i opozycji binarnych, w których pierwszy człon waloryzowany jest zawsze pozytywnie, drugi negatywnie, jak na przykład niewykształceni–wykształceni, mieszkańcy wsi – mieszkańcy miast, mężczyźni–kobiety, myśliciele (mistycy) – ludzie czynu, prawosławni – katolicy (protestanci czy muzułmanie), bogaci – biedni. Wprawdzie podkreśla naturalne pokrewieństwo ludzi (żaden człowiek nie jest drugiemu obcy), ale dokładna analiza jego poglądów mogłaby wykazać, że w istocie głębokie zobowiązanie etycznie obliguje nas tylko wobec „ojców”, nie zaś wobec dzieci, małżonka, brata czy siostry. Fiodorow pisze bowiem, że „w dziesięciu przykazaniach nie ma mowy o miłości do dzieci i żony, tak jak nie ma mowy o miłości do siebie samego”⁴². Czy oznacza to jednak, że miłość inna niż ta do rodziców i zaangażowanie na rzecz ukochanych osób inne niż praca nad „wspólnym czynem” stanowią wyraz egoizmu, jak zdaje się sugerować myśliciel? Bierdiajew stwierdza, że „Fiodorow deifikuje narodziny naturalne i nie chce słyszeć o drugich narodzinach człowieka w Duchu Świętym”⁴³, stąd też w swojej doktrynie pokrewieństwa miesza chrześcijaństwo z pogaństwem: „Kult przodków jest religią pogańską”⁴⁴.

⁴¹ Т е н з е, *Vopros o bratstve, ili rodstve, i pričinah nebratskogo, nerodstvennogo, t.e. nemirnogo sostoianiâ mira i o sredstvakh k postanovleniû rodstva*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 1, s. 285.

⁴² Tamże, s. 248.

⁴³ B e r d â e v, dz. cyt., s. 441.

⁴⁴ Tamże, s. 442.

CZY PROBLEM ZŁA MOŻNA PRZEZWYCIĘŻYĆ?

Jednym z najpoważniejszych problemów, przed jakimi staje projekt „wspólnego czynu”, jest problem zła i jego związku z ludzką wolnością. Fiodorow – w swoim bezprecedensowym scjentystycznym marzycielstwie i bezkrytycznej wierze w możliwość pełnego zracjonalizowania świata i ludzkiej w nim egzystencji – z niejaką beztroską podchodzi do tego zagadnienia: „Nie chce wziąć pod uwagę mrocznego, irracjonalnego źródła ziemskiego i ludzkiego życia, arbitralnej woli zła, której światło żadnej wiedzy i świadomości nie może ujarzmić”⁴⁵. Analizując jego poglądy, odnieść można wrażenie, że fatalny stan świata i stosunków międzyludzkich – cały ten „rozbrat” (ros. razryw) ⁴⁶, jak to obrazowo określa myśliciel – wynika jedynie z nieświadomości mas ludzkich co do konieczności podjęcia „wspólnego czynu”. Wystarczy więc ludzi uczyć (w „szkołach-muzeach/świątyniach”⁴⁷) o przyczynach „niebraterskiej sytuacji”⁴⁸, o znaczeniu pokrewieństwa i obowiązku wskrzeszania, a problem zła zniknie.

Fiodorowowi niewiele mówi teza Jean-Jacques’a Rousseau o nieuchronnym i koniecznym procesie wyjścia człowieka ze stanu naturalnej niewinności i wkroczenia w indywidualizujący, lecz zarazem alienujący jednostkę porządek historii⁴⁹ (z perspektywy myśli Rousseau „postęp” ludzkości w dziedzinie intelektu i nauk, który imponuje Fiodorowowi, jawi się jako fikcja, nie przekłada się bowiem na postęp moralny). Fiodorow czyta pisma Rousseau tak, jak czyta dzieła każdego wielkiego filozofa, czyli przez pryzmat swojej własnej nauki o odpowiedzialności za zmarłych, wykazując jedynie, w jakim stopniu ich myśl niezgodna jest z jego „filozofią wspólnego czynu”⁵⁰. W ten sposób odnosi się też do poglądów podejmującego myśl Rousseau Immanuela Kanta, który mówił o istnieniu egoistycznej skłonności w człowieku (to do niej zdaje się nawiązywać Bierdiajew w cytowanym wcześniej zdaniu), która nieustannie ściera się z przyrodzoną mu skłonnością do zrzeszania się z innymi ludźmi⁵¹. Według Kanta owa wynikająca z wyrachowania czy interesowności tendencja separatystyczna w jednostce, zakładająca wolność do świadomego wybierania zła („zło radykalne”), stanowi warunek jej rozwoju i moralnej

⁴⁵ Tamże, s. 426n.

⁴⁶ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 141n.

⁴⁷ Tamże, s. 74.

⁴⁸ Tamże, s. 79.

⁴⁹ Zob. J. J. R o u s s e a u, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w: tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, tłum. H. Elzenberg, PWN, Warszawa 1956, s. 107-278.

⁵⁰ „Dla Rousseau ludzie byli synami natury, a nie synami człowieczymi”. F e d o r o v, *O Hamanie*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 2, s. 114.

⁵¹ Por. I. K a n t, *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, w: tenże, *Rozprawy z historii filozofii*, tłum. T. Kupiś i in., Antyk, Kęty 2005, s. 34.

autonomii. Człowiek może być w pełni świadom istnienia prawa moralnego, a zarazem – na gruncie owego egoizmu – sprzeniewierzać mu się we własnej maksymie oraz wyborach etycznych i nie ma w tym żadnej sprzeczności⁵². Kant postrzegał ludzką skłonność do zła jako uniwersalną i nieredukowalną, a tym samym musiał ostatecznie zanegować możliwość postępu moralnego ludzkości. Fiodorow nie odnosi się do tego wątku w swojej krytyce Kanta, ponieważ ma swój własny – monotematyczny, a więc bardzo ograniczony – sposób czytania klasyków filozofii. Pozbawia się w ten sposób dostarczanych przez nich instrumentów umożliwiających głębszą problematyzację kwestii zła i historii, poprzestając na filozoficznie nieprzekonującym geście zaklinania zła w koncepcji pokrewieństwa „synów człowieczych”, mających w jakiś cudowny sposób stworzyć przekraczający zarówno egoizm, jak i altruizm związek, w którym „wszyscy będą odczuwać i pojmować *siebie we wszystkich*”⁵³, pracując na rzecz wskrzeszenia kolejnych pokoleń wierzących w ludzki dług.

NA CZYM POLEGA ISTOTA PRZEMIENIENIA?

Friedrich Wilhelm Schelling, myśliciel bardzo ważny dla filozofii rosyjskiej, mówił o metafizycznie ugruntowanej pozytywności zła jako warunku prawdziwej wolności⁵⁴. Dla Fiodorowa metafizyka zła i wolności ludzkiej to problemy zupełnie obce. O wolności wypowiada się on jedynie w kategoriach oswobodzenia człowieka od „ślepej siły przyrody”⁵⁵, od umierania.

Fiodorow wielokrotnie mówił o wewnętrznej regulacji, a nawet o przemienieniu, w wyniku których nastąpiłaby amelioracja „gatunkowych” cech człowieka, miał jednak na myśli głównie udoskonalenie ludzkich zmysłów i układów narządów, czyli parametry fizyczno-biologiczne (nowy, wskrzeszony i przeobrażony człowiek potrafiłby wytwarzać dla siebie nowe tkanki i organy, zmieniać swój kształt, a może nawet latać⁵⁶), nie zaś przemienie-

⁵² Por. t e n ż e, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Homini, Kraków 2007, s. 53.

⁵³ F e d o r o v, *Ni egoizm, ni altruizm, a rodstvo!*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, s. 199.

⁵⁴ Por. F.W.J. S c h e l l i n g, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1990, s. 76n.

⁵⁵ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 17.

⁵⁶ Por. t e n ż e, *Syn čelovečeskij ili prevrašene dvenadcati smertonosnyh voprosov v dvendcati že voprosov žyzn' prinosâsîh*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 3, s. 342; t e n ż e, *Vnutrennaâ regulaciâ ili preobraženie živušîh*, w: tenże, *Sobranie sočinenij wčetyreh etyreh tomah*, t. 3, s. 356. Zob. też: t e n ż e, List do W. Kożewnikowa datowany na początek grudnia 1887 roku, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 4, oprac. A. Georgevna Gačeva, S. Grigorevna Semenova, Izdatel'skaâ gruppa Progress/Tradiciâ/Evidentis, Moskva 2005, s. 322;

nie duchowo-cielesne w chrześcijańskim rozumieniu tego pojęcia. Mówimy o „chrześcijańskim rozumieniu” z niejakim wahaniem, sugerując różnicę między nim a koncepcją Fiodorowa, prawosławie bowiem na ogół bardzo powściągliwie wypowiada się w kwestiach eschatologicznych, zmartwychwstanie i przemienienie traktując jako wielką tajemnicę (por. 1 Kor 2,9), jako pojęcia, których sens wymyka się naszemu poznaniu. To teologowie katoliccy, a w szczególności św. Tomasz Akwinu, szczegółowo opisywali okoliczności zmartwychwstania (podając na przykład, że człowiek zostanie wskrzeszony w wieku dojrzałej młodości, że nie będzie musiał spożywać pokarmów, nie będzie podlegał chorobom, starzeniu się czy namiętnościom seksualnym⁵⁷). Można by się spodziewać, że Fiodorow, który zapisał się w historii myśli rosyjskiej jako niestrudzony głosiciel idei immanentnego wskrzeszania zmarłych, przedstawi więcej informacji na temat ponownej ich egzystencji, tymczasem zagadnienie to pozostaje w jego pismach obszarem niejasnym i pełnym niedopowiedzeń. W pewnych momentach filozof mówi jednak o jednostce przemienionej jako istocie „materialnej, niczym nieróżniącej się od ducha”⁵⁸. Ta paradoksalna idea, skądinąd zgodna z nauką teologiczną, okazuje się dla Fiodorowa ważna ze szczególnego powodu. Otóż filozof ten odnosił się krytycznie do ludzkiej cielesności (fizyczności), do kobiet i ich wpływu na mężczyzn, a także do płodzenia dzieci wskutek fascynacji erotycznej i instynktu płciowego. Rodzenie dzieci oznacza bowiem wrzucenie ich w bezlitosny kołowrót życia, starzenia się i śmierci. Fiodorow dochodzi do wniosku, że wskutek płodzenia cielesnego człowiek rodzi się nieczysty, a czystość uzyskać można „tylko na drodze powszechnego wskrzeszenia”⁵⁹, czyli sztucznego odtworzenia (przywrócenia) zmarłej jednostki, gdyż wówczas zawdzięczałaby ona istnienie świadomej woli, a nie ślepej żądzy i „nieczystym pragnieniom”⁶⁰. Być może myśl ta pozostaje inspirująca dla współczesnej genetyki i nurtów transhumanistycznych, w świetle problematyki niniejszego tekstu wskazuje jednak na radykalne odejście Fiodorowa od zarówno starotestamentalnych, jak i nowotestamentalnych zaleceń.

Bierdiajew twierdzi, że Fiodorow, który pisze o ciele nieśmiertelnym i wyzbytym gatunkowych ograniczeń, „nie rozumie choroby, kryzysu ducho-

t e n z e, List do W. Kożewnikowa datowany na 8-12 lipca 1898 roku, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 4, s. 339; t e n z e, List do W. Kożewnikowa datowany na 2-3 grudnia 1898 roku, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 4, s. 357.

⁵⁷ Por. Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 33, *Zmartwychwstanie ciała*, q. 81, a. 1, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1983, s. 193-195; tamże, a. 4, s. 199-201.

⁵⁸ F e d o r o v, *Vopros o bratstvie*, s. 280.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

wego, komplikacji i subtelności”⁶¹: „Obce jest mu doświadczenie zła, tak jak obca jest mu droga rozkładu. Jego pragnienie całkowitego zracjonalizowania i umoralnienia wszystkiego wynika z jego negacji życia, negacji indywidualnej wyjątkowości”⁶². Zauważmy, że Fiodorow nigdzie nie opisuje człowieka jako jednostki „z krwi i kości”, z jej potrzebami, emocjami, uczuciami, lecz zawsze mówi o anonimowym „synu człowieczym”, reprezentancie gatunku. W ujęciu autora *Filozofii wspólnego czynu* „osoba rozplywa się we wspólnym dziele, które wymaga całkowitego wyrzeczenia się jednostkowości”⁶³.

Fiodorow głosi ideę człowieka ulepszanego, fizycznie zoptymalizowanego. To postawa niezgodna z tradycją chrześcijańską, prawosławie bowiem jako drogę do doskonalenia ciała, jego uduchowienia, a ostatecznie przebóstwienia (uświęcenia) wskazuje pełną pokory ascezę (życie mistyczne), w której żądza „wiedzy”, czyli pragnienie „stania się jak Bóg” (co było głównym grzechem Adama i Ewy), ustępuje pragnieniu „bycia z Bogiem”, to zaś objawia się w miłości ku całemu stworzeniu. Zapewne tę drogę miał na myśli Sołowjow, gdy pisał o praktycznych i realnych środkach, jakie zaleca Cerkiew prawosławna dla osiągnięcia przebóstwienia (theosis) – czyli najważniejszego zadania (a według św. Bazylego Wielkiego⁶⁴ i św. Atanazego z Aleksandrii wręcz nakazu⁶⁵), do którego realizacji człowiek został powołany – i nieśmiertelności. Fiodorow nie cenił introspekcji, kontemplacji, a nawet modlitwy, przeciwnie, głosząc metafizyczny aktywizm, wyśmiewał na przykład Iwana Kiriejewskiego za to, że ten przedkładał myślenie i medytację ponad „praktykę”: „Zajmował się wraz ze starcami z pustelni optyńskiej zbawieniem swojej własnej duszyczki. Ale jest to akt (dzieło) wewnątrz, wyłącznie osobisty i zapowiadający zgubę większości [ludzi – M.K.]”⁶⁶.

JAK POJMOWAĆ ŚWIAT NATURALNY?

Poruszony wcześniej wątek miłości do stworzenia wprowadza w problem podejścia Fiodorowa do natury. Dla filozofa przyroda (natura) to siła nierozumna, wroga, ślepa, niosąca ze sobą „głód, plagi i śmierć”⁶⁷, którą człowiek musi

⁶¹ B e r d â e v, dz. cyt., s. 428.

⁶² Tamże.

⁶³ C. J ę d r y s k o, *Fedorov po raz pierwszy*, „Kultura i Wartości” 2015, nr 14, s. 171n.

⁶⁴ „Człowiek jest to stworzenie, które otrzymało nakaz stania się bogiem”. Słowa te zostały zacytowane przez św. Grzegorza z Nazjanzu w jego mowie pochwalnej na cześć św. Bazylego (cyt. za: P. E v d o k i m o v, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Pax, Warszawa 1964, s. 92).

⁶⁵ P o r. A t a n a z y z A l e k s a n d r i i, *O wcieleniu Słowa*, tłum. M. Wojciechowski, Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 73.

⁶⁶ N. Fedorovič F e d o r o v, *O nekotoryh mysljach Kirejevskogo*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 2, s. 194.

⁶⁷ T e n ż e, *Vopros o bratstve*, s. 17.

dopiero „zaprząć do pracy” na rzecz życia, wykorzystać do regulacji procesów atmosferycznych i wskrzeszania umarłych. Bierdiajew zauważa, że Fiodorow właściwie nie potrafi wskazać, w czym tkwi „źródło nieświadomej, ciemnej i śmiertelności siły natury”⁶⁸, a koncepcja gnostycka – jak się wydaje – jest mu obca⁶⁹. Trudno pogodzić Fiodorowską niechęć czy wręcz nienawiść do natury oraz skrajnie instrumentalną jej wizję (przyroda ma służyć wyłącznie ludzkim celom) z przekazem biblijnym i pismami Ojców Kościoła. Fiodorow zasadniczo nie wychodzi poza dwa konstytutywne dla jego myślenia momenty tradycji religijnej. Pierwszy to polecenie Stwórcy, by ludzie czynili ziemię sobie poddaną (por. Rdz 1,28; Ps 8,6-7), drugi zaś to koncepcja człowieka jako partnera (kontynuatora) Boga w dziele stworzenia. Fiodorow jednak interpretuje te tradycje na sposób nadmiernie antropocentryczny, sytuując człowieka w centrum wszechświata, ale niejako bez względu na Boga. Nie odnosi się w swoich rozważaniach ani do innych fragmentów Biblii dotyczących przyrody, ani do prawosławnej tradycji ascetyczno-mistycznej, występując tym samym jako raczej odosobniony propagator autokratycznego stosunku człowieka do natury. Pisze na przykład: „Trzeba pamiętać, że Pan, stworzywszy człowieka, przykazał mu panować nad ziemią i nad wszystkim, co na niej żyje”⁷⁰. Dlaczego więc – pyta – kierowanie chmury do miejsc, gdzie deszcz jest bardziej potrzebny, ma być „przestępstwem” czy „zuchwałością”⁷¹? Uważa, że dopóki przyroda nie zostanie bezwzględnie zdyscyplinowana przez człowieka, dopóty pozostanie jego wrogiem. W pewien sposób, przynajmniej, ten aspekt myśli Fiodorowa jest heroiczny i poruszający, ale zarazem niezgodny z innym fragmentem Księgi Rodzaju: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1,31). Natura nie może być ontologicznym „wrogiem” człowieka, co więcej, skoro mowa o „wszystkim”, to człowiek zajmuje w świecie miejsce co prawda przez Stwórcę uprzywilejowane, ale istotowo podobne do innych wymiarów stworzenia⁷², toteż nie może ich traktować przedmiotowo. Stary Testament zawiera fragmenty mówiące, że natura istnieje nie tylko po to, by zaspokajać ludzkie potrzeby, lecz także na chwałę Bożą (por. Mdr 13,1-5), i że do Boga „należy ziemia i to, co ją napełnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24,1; por. Ps 50,12). Proroctwo Izajasza wprowadza piękny kulturowo-literacki topos

⁶⁸ B e r d â e v, dz. cyt., s. 449.

⁶⁹ Nie jest to jednak pewne. Jako wieloletni bibliotekarz i namiętny czytelnik władający kilkoma językami europejskimi Fiodorow mógł wejść w posiadanie szerokiej wiedzy z zakresu hermetyzmu, gnostycyzmu i okultyzmu (por. N. Konstantinovič G a w r ũ š i n, *Voskrešene čaemoe ili voshišaemoe? (O religioznych vozzreniâh N.F. Fedorova)*, „Bogoslovskie trudy” 1983, nr 24, s. 251n.).

⁷⁰ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 39.

⁷¹ Tamże.

⁷² Na ten fakt zwraca uwagę Władimir Łoski (por. W. Ł o s k i, *Teologia dogmatyczna*, tłum. H. Paprocki, Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 2000, s. 50).

porozumienia między światem człowieka a światem natury: nadejście Mesjasza zwiastuje przemianę relacji między ludźmi a przyrodą z nieufnych i naznaczonych lękiem w harmonijne i pokojowe (por. Iz 11,6-8). W Nowym Testamencie czytamy, że całe stworzenie istnieje „przez” i „dla” Chrystusa (por. Kol 1,15-16). Ojcowie Kościoła, wypracowując między innymi koncepcję natury jako „księgi”⁷³ czy stworzenia jako „katechezy”⁷⁴, twierdzili zgodnie, że dzieło stworzenia nie jest ukończone i powinno być mądrze i odpowiedzialnie kontynuowane oraz kompletowane przez człowieka. Trudno jednak przypuszczać, by nawet ci z nich, którzy – jak św. Jan Chryzostom – prezentowali nachylenie najbardziej antropocentryczne, aprobowali sztuczne wywoływanie deszczu poprzez wystrzeliwanie w niebo pocisków artyleryjskich (co tak fascynowało Fiodorowa), a zwłaszcza jego imperatyw „uczynienia człowieka *właścicielem całego wszechświata*”⁷⁵. Oczywiście problem, jak daleko idącej „korekty” stworzenie domaga się od człowieka i gdzie przebiega granica między ową korektą a wynikającym z ludzkiej pychy ingerowaniem w porządek natury, jest dla teologii bardzo trudny. Można bowiem zasadnie pytać, czy postulowana przez Fiodorowa metoda sprowadzenia deszczu jest bardziej „antropocentryczna” i „bezbożna” niż, na przykład, używanie traktorów podczas żniw czy w celu nawadniania pól. Odpowiedzi można by szukać w Heideggerowskiej myśli o nauce i technice, odwołując się do rozróżnienia agresywnego podejścia do przyrody w celu wykorzystywania jej do zaspokajania zachcianek człowieka i pokornego jej służenia, chronienia oraz korzystania z niej w taki sposób, by służyła ludzkim celom, pozostając w zgodzie z własną istotą. Teologia prawosławna zakłada, że człowiek nie może się uważać za pana wszechświata, lecz winien być odpowiedzialny za stworzenie jako „przedstawiciel” Boga w świecie przyrody – takie podejście prezentował na przykład św. Maksym Wyznawca⁷⁶. Fiodorow zaś w jednym miejscu krytykuje militarystykę, piętnuje zbrojenia i wojenne konflikty między państwami, w innym natomiast zaleca obowiązkową służbę wojskową i nawołuje do wykorzystywania broni w celu egzekwowania od natury pożądanego zachowań; rzec można, że zamienia wojnę ludzi z ludźmi na wojnę ludzi z przyrodą⁷⁷.

⁷³ Zob. G. Tanzella - Nitti, *Two Books Prior to the Scientific Revolution*, „Perspectives on Science and Christian Faith” 57(2005) nr 3, s. 236-241.

⁷⁴ Por. P. S z c z u r, *Dzieło stworzenia w Homiliach na Księgę Rodzaju św. Jana Chryzostoma*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 4(2011), s. 330, 338.

⁷⁵ N. Fedorovič F e d o r o v, *Buduše astronomii*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 2, s. 243.

⁷⁶ Por. R. B o r d e i a n u, *Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus The Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis*, „The Downside Review” 127(2009) nr 447, s. 111n.

⁷⁷ Zob. np. N. Fedorovič F e d o r o v, *Ob ograšenii oružia, t.e. orudij istrebleniâ v orudija spaseniâ*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 2, s. 279, 282.

JAK ROZUMIEĆ ŚMIERĆ I NIEŚMIERTELNOŚĆ?

Wreszcie ostatni ważny dla nas punkt poruszony przez Bierdiajewa – problem samej śmierci: „Trudno powiedzieć, czy Fiodorow wierzył w nieśmiertelność duszy. Kiedy mówi o śmierci i rezurekcji, zawsze ma na myśli ciało, cielesną śmierć i cielesne wskrzeszenie. [...] Wskrzeszenie to dla niego zawsze wskrzeszenie ciała, osiągalne środkami materialnymi”⁷⁸. Przypuszczenie, że Fiodorow nie wierzył w istnienie nieśmiertelnej duszy, nie znajduje poważnych podstaw, faktem jest jednak, że gdy mówił o najważniejszej dlań sprawie, czyli o wskrzeszeniu, los ciała interesował go znacznie bardziej niż los duszy. Pisał na przykład, że nieśmiertelności nie dowodzi „możliwość bezcielesnego istnienia”⁷⁹ („oddzielenie dusz od ciał”⁸⁰), lecz „faktyczne przywrócenie ciał duszom”⁸¹ (zauważmy, że nie odwrotnie), i że dopiero takie „przywrócenie”, osiągalne dzięki „fizyce ziemi i wszystkich światów”⁸², nazwać by można „powszechnym wskrzeszeniem”⁸³. Istnieją podstawy, by mniemać, że zarówno ciało, jak i duszę czy ducha Fiodorow pojmuje materialistycznie, jako zbiór cząsteczek⁸⁴ (co prawda jakościowo różnych), którymi „syn człowieczy” jako wskrzesiciel może swobodnie zarządzać.

Problem śmierci dotyka głębokiej istoty chrześcijaństwa. Dla Fiodorowa śmierć to największe zło, które trzeba pokonać – filozof jest przekonany, że takie właśnie zadanie *expressis verbis* stawia przed nami Ewangelia. Drogę wskazał Jezus, wskrzeszając Łazarza. To również Jezus wypowiedział słowa: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, a nawet większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14,12) oraz: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy. Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10,8). Jeden ze współczesnych apologetów Fiodorowa – Walentin Arsentiewicz Nikitin, ostrożnie zauważa, że „długo jeszcze będzie trwał spór”⁸⁵ o to, czy myśl tę rzeczywiście wypowiedział Jezus, a w świetle dosłownie rozumianego Pisma nauka i projekt Fiodorowa są w pełni uzasadnione. To właśnie przytoczone tu słowa Ewangelii umożliwiły powstanie tak niesłychanej koncepcji.

⁷⁸ B e r d a e v, dz. cyt., s. 464.

⁷⁹ N. Fedorovič F e d o r o v, *O bratskich pomočach i tolokah*, w: tenże, *Sobranie sočinienij v četyreh tomah*, t. 3, s. 60.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Por. J ę d r y s k o, dz. cyt., s. 172.

⁸⁵ V. Arsentievič Nikitin, *Učenie N.F. Fedorova i glavnye hristianskie ispovedaniâ*, w: N.F. Fedorov: *Pro et Contra*, t. 1, s. 754.

Fiodorow w swoich dziełach nie pisze wprost o pośmiertnej egzystencji duszy, aczkolwiek sporo miejsca poświęca kwestii Sądu Ostatecznego w dniu Apokalipsy. Sąd ów traktuje jako wydarzenie przypuszczalne, „umowne”, które owszem, będzie miało miejsce, ale tylko wówczas gdy ludziom nie uda się dokonać wskrzeszenia ich własnym wysiłkiem. Tę „warunkową” Apokalipsę Fiodorow rozumie w sposób nieco redukcyjny, który na przykład Paul Evdokimov mógłby uznać za wyraz „prostackiej teologii o charakterze penitencjarnym”⁸⁶. Fiodorow jest bowiem przekonany, że chrześcijańska idea transcendentnego wskrzeszenia wprowadza podział na wybranych i straconych, zapowiada karę, a tym samym budzi grozę i strach. Taki obraz Sądu Ostatecznego Fiodorow zasadnie przypisuje zwłaszcza katolicyzmowi⁸⁷, chociaż nie odróżnia wyraźnie teologii wschodniej od zachodniej. Sprzeciwiając się takiej wykładni spraw ostatecznych, proponuje własną wizję wskrzeszenia „aktywnego”; chce uwolnić moment przejścia ciał w nowy stan od atmosfery grozy i eschatologicznego katastrofizmu. Moment ten – jego zdaniem – nie może być drastyczny i groźny, nie może prowadzić do „fatalnego podziału ludzkości na garstkę «zbawionych» i mrok wiecznie potępionych”⁸⁸. Myśl o potencjalnej nierówności w „dostępie” do zbawienia stanowi dla Fiodorowa bodaj największe wyzwanie.

Wydaje się jednak, że gdy mówi on o strachu i podziale (nierówności), jakie będą miały miejsce w Dniu Sądu Ostatecznego, czyni to w celu osiągnięcia pożądanego dla jego wywodu retorycznego momentum, którego zadaniem jest wesprzeć jego wizję wskrzeszenia immanentnego, dokonywanego ludzkimi siłami, niebudzącego eschatologicznych lęków. Co prawda jego pogląd w tej kwestii wspierają ewokujące groźne obrazy słowa samego Chrystusa o Dniu Sądu, tekst Apokalipsy św. Jana, konceptualizacje tego wydarzenia dokonane przez autorytety Kościoła oraz słynne europejskie dzieła malarskie. Teologia wschodnia zna też jednak inne ujęcia Sądu. Evdokimov uważa – i nie jest odosobniony w tym twierdzeniu – że „zbawienie nie ma w sobie żadnego elementu jurydycznego, nie jest wyrokiem sądu”⁸⁹. Chrystus nie musi być postrzegany jako groźny Sędzia, dzielący ludzi według zasług; w ujęciu prawosławnym to dusza sama siebie osądza, decydując, czy jest w stanie przyjąć nieskończoną miłość i dobro, a tylko wieczne odstępianie od uosabiającego te wartości Boga nazwać można „piekłem”. Człowiek zatem sam dobrowolnie się

⁸⁶ P. E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, w: tenże, *Szalona miłość Boga*, tłum. M. Kowalska, Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 2001, s. 80.

⁸⁷ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 172.

⁸⁸ S. Grigorevna S e m e n o v a, *Filosofiâ voskrešeniâ N.F. Fedorova*, w: Fedorov, *Sobranie sočinenij v četyreh tomah*, t. 1, s. 20.

⁸⁹ E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, s. 77.

na nie skazuje⁹⁰. O ile w katolicyzmie również mówi się o zmartwychwstaniu „wszystkich”, to jednak akcentuje się wątek pośmiertnego Sądu Bożego nad „dobrymi” i „złymi” oraz udzielania im nagrody bądź kary zależnie od zasług czy grzechów. Jeden z największych autorytetów w zakresie teologii katolickiej – św. Tomasz z Akwinu – pisze: „Aby więc święci bardziej się radowali ze swego szczęścia i tym większe za nie Bogu składali dzięki, dano im to, że będą doskonale oglądać karę ponoszoną przez bezbożnych”⁹¹. Św. Augustyn zapowiada, że dobrzy wyjdą ze swoich „świętych stolic”⁹², by oglądać „męki złych”⁹³ nie w sposób cielesny, lecz duchowy.

W teologii prawosławnej natomiast, odrzucającej doktrynę czyśćca (gdyż Bóg nie może być źródłem cierpień), bardzo często podnosi się kwestię Bożego miłosierdzia, wobec którego wszelki grzech ludzki okazuje się niczym „garść piasku rzucona w niezmiernie morze”⁹⁴, które nasyci wszystkich i sprawi, że piekło zostanie pokonane, stanie się „puste”⁹⁵. Dla duchowości wschodniej ważna jest sięgająca Orygenesza koncepcja powszechnego zbawienia, które ostatecznie obejmie nawet „nieprzyjaciół Boga”⁹⁶, a wśród nich tego, kto „nosi nazwę śmierci”⁹⁷ (Diabła). Chociaż szereg ostrożnych hipotez Orygenesza na ten temat zostało potępionych przez Sobór Konstantynopolitański II w roku 553 jako herezja, to koncepcja apokatastazy ugruntowała się na Wschodzie, między innymi w pismach św. Grzegorza z Nyssy⁹⁸. W wieku dwudziestym rozwijali ją między innymi Bierdiajew⁹⁹ i Siergiej Bułgakow (ten ostatni już otwarcie postulował „zbawienie i gloryfikację Szatana”¹⁰⁰).

⁹⁰ Por. K. W a r e, *Prawosławna droga*, tłum. S. Nicolaia z Monasteru Opieki Matki Bożej w Bussy-en-Othe, Bractwo Młodzieży Prawosławnej, Białystok 1999, s. 144.

⁹¹ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma Teologiczna*, t. 34, *Rzeczy ostateczne*, zag. 94, art. 1, s. 123, tłum. P. Belch, Veritas, Londyn 1986; por. tamże, zag. 97, art. 4, s. 191.

⁹² Św. A u g u s t y n, *Państwo Boże*, ks. XX, rozdz. 22, tłum. W. Kubicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 840.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ S t. I s a a c d e S y r i e, *Sentences, un trésor de sagesse*, tłum. M. Hotman de Velliers, Éditions Saint-Irénée, Paris 1949, s. 28.

⁹⁵ Św. J a n C h r y z o s t o m, *Homilia Wielkanocna*, w: J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 122n.

⁹⁶ O r y g e n e s, *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1979, s. 279.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Por. H. P i e t r a s, *Apokatastasis według Ojców Kościoła. Nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?* „Collectanea Theologica” 63(1992) nr 3, s. 39.

⁹⁹ Zob. np. N. Aleksandrovič B e r d a e v, *O naznaczeniu człowieka. Opyt paradoksalnoj etiki*, Izdatel'stvo Sovremennye zapiski, Paryż 1931, s. 297. Książka ta ukazała się w języku polskim (zob. t e n ż e, *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*, tłum. H. Paprocki, Antyk, Kęty 2006).

¹⁰⁰ Zob. S. B u l g a k o v, *K voprosu ob apokatastasise padših duhov*, w: tenże, *Nevesta Agnca. O bogočelovečestve*, YMCA Press, Paris 1945, s. 571.

Fiodorow niewątpliwie zna tę głęboko osadzoną w patrystyce greckiej myśl o uniwersalnym zbawieniu i powszechnym zmartwychwstaniu¹⁰¹, lecz nie tyle ją przywołuje czy rozwija, jak chcieliby Swietłana Siemionowa i Anastazja Gaczewa¹⁰² oraz Michał Milczarek¹⁰³, ile zdaje się ją okultyzować, maskować, podpisując niejako pod nią własną koncepcję zastąpienia owej przypuszczalnej, transcendentnej (czyli biernie oczekiwanej i „strasznej”) rezurekcji przez rezurekcję immanentną. W wyniku takich retorycznych i polemicznych operacji nieobeznany z tą problematyką czytelnik odnieść może wrażenie, że to nie pewna ważna część tradycji chrześcijańskiej, zwłaszcza wschodniej, bardziej jasnej i radosnej, naucza o możliwości powszechnego zbawienia i nieistnieniu wiecznej kary za grzechy, lecz tylko Fiodorow, głoszący jednoznacznie (według niego bowiem teologia wobec tej kwestii skazana jest na „nierozwiązywalną sprzeczność”¹⁰⁴) ideę wskrzeszenia realnego, dokonywanego w tym świecie i obejmującego wszystkich.

PYTANIA TEOLOGÓW WSPÓŁCZESNYCH

Rozważania Fiodorowa dotyczące problemu śmierci w pewnym zakresie pozostają zgodne z ustaleniami teologii prawosławnej. Z jednej bowiem strony prawosławie głosi, że natura człowieka obejmuje dwa wymiary: fizyczny i duchowy, przy czym wymiar duchowy nie przestaje istnieć po śmierci ciała, chociaż stan idealny zostanie osiągnięty dopiero w momencie cielesnego zmartwychwstania po drugim przyjsciu Chrystusa. Niemniej prawosławie zaleca modlitwę za wszystkich zmarłych, którzy w jakiejś duchowej formie kontynuują egzystencję i niezależnie od popełnionych win wciąż mogą zostać wyprowadzeni z piekła, czyli zbawieni. Z drugiej jednak strony, śmierć – jako efekt grzechu pierworodnego – już w Biblii postrzegana jest jako zło, które trzeba pokonać: „Bo śmierci Bóg nie uczynił i nie cieszy się z zagłady żyjących” (Mdr 1,13-14); „Ja nie mam żadnego upodobania w śmierci – wyrocznia Pana Boga” (Ez 18,32). To właśnie do tej tradycji odwołuje się Fiodorow. Wielu współczesnych myślicieli prawosławnych, takich jak na przykład Gieorgij Fłorowski, Alexander Schmemmann, Kallistos Ware, Jean-Claude Larchet, John Vlahos, opisuje śmierć w kategoriach „głębokiej tragedii”, „bolesnej

¹⁰¹ Zob. F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 275; por. t e n ż e, *Supramoralizm, ili vseobščij sintez*, dz. cyt. s. 402.

¹⁰² Por. S e m e n o v a, G a č e v a, dz. cyt., s. 17.

¹⁰³ Por. M i l c z a r e k, dz. cyt., s. 128.

¹⁰⁴ F e d o r o v, *Vopros o bratstve*, s. 275.

metafizycznej katastrofy”, „tajemniczej porażki ludzkiego przeznaczenia”¹⁰⁵, pasożyta żerującego na ludzkiej naturze¹⁰⁶ czegoś z gruntu obcego, nienaturalnego, przerażającego czy wypaczonego¹⁰⁷, a zatem bardzo podobnie, jak czynił to Fiodorow.

Chrześcijański stosunek do śmierci jest więc antynomiczny, ale antynomię tę niweluje wydarzenie śmierci Chrystusa, czego nie przestają podkreślać Ojcowie Kościoła i teologowie prawosławni. W akcie Chrystusowego Zmartwychwstania śmierć została raz na zawsze zwyciężona i przed każdym człowiekiem otwiera się ta sama możliwość życia wiecznego. „Śmierć jest całkowicie w czasie, a zatem jest już za nami; przed nami jest to, co przeżywamy już w akcie chrztu: małe zmartwychwstanie”¹⁰⁸ – pisze Paul Evdokimov, a Władimir Łoski stwierdza: „Zmartwychwstanie nie jest tylko oczekiwaniem, ale już obecną rzeczywistością”¹⁰⁹. Co na to Fiodorow? Można powiedzieć, że oryginalność jego myśli wynika z niecierpliwości: Nie chce on biernie oczekiwać, ale też nie podziela przekonania, że śmierć już została uświęcona, że już jesteśmy zbawieni i że Sąd Ostateczny nie musi nadejść. Według Fiodorowa, ściśle rzecz ujmując, śmierć została pokonana „tylko” dwa razy: gdy Chrystus wskrzesił Łazarza i gdy sam zmartwychwstał, a człowiek ma powtórzyć Jego dzieło: „Wskrzeszenie nie jest ani myślą tylko, ani faktem, lecz projektem [...]; jako [dzieło – M.K.] Boże się rozstrzygnęło, jako ludzkie – jeszcze nie zostało urzeczywistnione”¹¹⁰. Z jednej strony takie stanowisko jest wypaczeniem Ewangelii, z drugiej jednak pozostaje próbą odpowiedzi na trudne dla chrześcijaństwa pytanie, dlaczego „po zmartwychwstaniu Chrystusa nie nastąpiło zmartwychwstanie wszystkich?”¹¹¹.

POWRÓT DUSZY DO CIAŁA?

W roku 1917 Siergiej Bułgakow opublikował zbiór swoich tekstów zatytułowany *Svet nevečernyj*, a w nim rozprawę o Fiodorowie *Hozâjstvo i teur-*

¹⁰⁵ G. F l o r o v s k y, *Creation and Redemption*, w: tenże, *Collected Works*, Nordland Publishing, Belmont 1976, t. 3, s. 105.

¹⁰⁶ Por. J. V l a h o s, *Life after Death*, Birth of the Theotokos Monastery, Levadia 1995, s. 41.

¹⁰⁷ Por. A. S c h m e m a n n, *O Death Where is Thy Sting?*, St Vladimir's Seminary Press, New York 2003, s. 30. Na ten temat por. też: P. T. H a m a l i s, *The Meaning and Place of Death in an Orthodox Ethical Framework*, w: *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*, red. A. Papanikolaou, E.H. Prodromou, St. Vladimir's Seminary Press, New York 2008, s. 200.

¹⁰⁸ E v d o k i m o v, *Od śmierci do życia*, s. 73.

¹⁰⁹ Ł o s k i, dz. cyt., s. 102.

¹¹⁰ F e d o r o v, *Vopros o bratstvie*, s. 142.

¹¹¹ Tamże.

*gią*¹¹². W ujęciu Bułgakowa najbardziej problematyczną kwestią w projekcie Fiodorowa jest brak jasnej odpowiedzi na pytanie o status ludzkiego życia i śmierci. Jeśli bowiem przyjmujemy, że ludzki organizm to tylko maszyna, która może ulec zepsuciu, wówczas śmierć oznaczać będzie jego zniszczenie, jeśli zaś uznamy, że w człowieku jest również duch – wtedy śmierć będzie tylko tymczasowym rozerwaniem związku ciała z owym duchem, trwającym nadal. Bułgakow rozważa, co w tym pierwszym przypadku oznaczałoby „wskrzeszanie”. Gdyby „synom człowieczym” rzeczywiście udało się wspólnym czynem zebrać „atomy” rozproszonych po świecie ciał „ojców”, tak przywrócenie do życia ludzie byłiby – pisze Bułgakow – „automatycznie poruszającymi się kukłami”¹¹³, a sama myśl o tym, że moglibyśmy takie „sobowtóry”¹¹⁴ i „podróbki”¹¹⁵ nas samych spotykać, „pieścić, kochać, całować”¹¹⁶, jawiłaby się jako „iście szatańskie szyderstwo z ludzkiej miłości”¹¹⁷.

Bułgakow rozważa taki scenariusz czysto hipotetycznie, nie imputując Fiodorowowi podobnej wizji wskrzeszania zmarłych; przeciwnie, jako pierwszy spośród krytyków oddał ten zarzut, słusznie twierdząc, że „myśl o wskrzeszeniu jest możliwa tylko przy wierze w nieśmiertelność i idea Fiodorowa powinna być rozumiana w ten sposób, że dzięki rekonstrukcji ciał ojców synowskim trudem będą zawezwane do życia również ich zmarłe dusze”¹¹⁸. Bułgakow chce jednak wiedzieć, jak właściwie Fiodorow wyobraża sobie powrót duszy do ciała, i gdzie – zgodnie z tą koncepcją – dusza przebywa po śmierci ciała. Jeśli bowiem ona także umarła albo przebywa w stanie „jakiejs anabiozy”¹¹⁹, to jak może ożywić na powrót ciało, kto da jej do tego moc? Właśnie ta niejasność, milczenie w kwestii losów duszy po śmierci – które to milczenie niektórzy apologeti Fiodorowa usprawiedliwiają jego „duchową skromnością”¹²⁰ – prowadzi jego myśl w stronę postrzegania śmierci tylko jako momentu doczesnego, śmiertelnego życia. Bułgakow z pozycji tradycyjnego prawosławia przypomina, że śmierć jest zjawiskiem zbyt „daleko wykraczającym poza granice tego świata, by można się z nią łatwo rozprawić samą

¹¹² Zob. S. Bułgakow, *Hozájstvo i teurgjá*, w: tenże, *Svet nevečernyj. Sozercaniá i umozreniá*, t. 1, Inapress/Iskusstwo, Moskva 1999, s. 311-319. Książka *Svet nevečernyj* ukazała się w języku polskim (zob. tenże, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Marek Derewiecki Kęty 2010).

¹¹³ Tenże, *Hozájstvo i teurgjá*, s. 312.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże, s. 313.

¹¹⁹ Tamże.

¹²⁰ Nikitin, dz. cyt., s. 756.

«regulacją przyrody» metodami fizycznego wskrzeszania ciała»¹²¹. Fiodorowski projekt jawi się Bułgakowowi jako dziwaczne i niepokojące pomieszczenie gospodarki i teurgii. Fiodorowowi nie wystarcza sama wiedza o Boskiej wszechmocy, nie ufa on cudom i nie zamierza na nie czekać; oczekiwanie takie byłby dlań wyrazem gnuśności, nieuprawnionego wypatrywania „darmowego”, „dziejącego się samo z siebie” wskrzeszenia¹²² (można by zapytać, jaka miałyby być łaska, jeśli nie darmowa?). Uważa, że człowiek musi przyspieszyć wskrzeszenie, wypracować je własnymi rękami. Nie bez powodu Fiodorow tak często mówi o wskrzeszeniu Łazarza, a w zasadzie milczy na temat zmartwychwstania Chrystusa. Wydarzenie Chrystusowe nie ma dlań większego znaczenia, nie bierze pod uwagę teologicznej tezy, że dzięki ofercie Chrystusa śmierć stała się dla wierzących gwarantem możliwości zmartwychwstania „ciała duchowego” (1 Kor 15,44). Cóż z tego – zapytałby Fiodorow – skoro „ojcowie” wciąż podlegają strasznej konieczności śmierci? Ludzkość powinna zatem obejść się bez Boga lub też pomimo Boga „świadomie dążyć do tego, by obchodzić się bez cudowności, transcendentnego zmartwychwstania, zamienionego na [zmartwychwstanie – M.K.] gospodarcze”¹²³. Odpierając ten argument, Bułgakow (podobnie jak jego poprzednicy) podkreśla, że wskrzeszenie, o jakim mówi chrześcijaństwo i tradycja teologiczna, będzie miało miejsce poza czasem historycznym i będzie dotyczyło ciał przemienionych mocą Boskiego aktu, którego „nie może dokonać gospodarczy trud, a tym samym również «projekt Fiodorowa», jakkolwiek daleko zasłaby «regulacja przyrody»”¹²⁴. Trudno nie zauważyć, że Fiodorowa awersja wobec śmierci połączona z dystansem do eschatologicznego wymiaru chrześcijaństwa sytuuje jego myśl w świecie, którego postać według Nowego Testamentu przecież przemija (por. 1 Kor 7,31), co naraża wizjonera na zarzut tworzenia utopijnej iluzji raj u na ziemi.

CHRZEŚCIJAŃSTWO BEZ CHRYSTUSA?

Na koniec przywołajmy stanowisko krytyczne Gieorgija Fłorowskiego, który „filozofii wspólnego czynu” poświęcił fragment rozprawy *Puti russkogo bosłowiâ*¹²⁵ (z roku 1937). Głos tego wybitnego myśliciela religijnego nie wnosi do krytycznej dyskusji z Fiodorowem wielu nowych elementów,

¹²¹ Bułgakow, *Hozâjstvo i teurgiiâ*, s. 313.

¹²² Fedorov, *Vopros o bratstve*, s. 420.

¹²³ Bułgakow, *Hozâjstvo i teurgiiâ*, s. 315.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ Zob. G. Vasilevič Fłorovskij, *Puti russkogo bogosłoviâ*, w: N.F. Fedorov: *Pro et Contra*, t. 1, s. 717-724.

ale argumenty z wcześniejszych krytyk niejako zbiera i syntezuje, czyniąc to z dużą sprawnością retoryczną. Mówi o „nieczułości”¹²⁶ Fiodorowa wobec idei przemienienia. Zarzuca mu akcentowanie jedynie momentu powrotu ciała do życia, nieuwzględnianie zaś duszy, co czyni z jego idei „wskrzeszania” rodzaj „nekromancji”¹²⁷, projekt „ożywiania trupów”, oraz brak uznania dla „nowego stworzenia w Chrystusie”¹²⁸. Zauważa, że o postaci Chrystusa Fiodorow mówi „bardzo rzadko, mało i niejasno”¹²⁹, raczej jako o doraźnym „cudotwórcy”¹³⁰, nie zaś o Zbawicielu, oraz że przedkłada ludzki wysiłek od-twórczy ponad istotowo twórczy akt Boga i pozbawia ideę wskrzeszenia elementu transcendentnego, udziału Bożej łaski¹³¹. Podążając tropem Bierdiajewa, Fłorowski twierdzi, że Fiodorow „nie widzi w przyrodzie jakiegokolwiek sensu, ani celu, ani piękna”¹³² oraz że obca mu jest chrześcijańska tajemnica śmierci i zwycięstwa nad nią poprzez fakt zbawienia („tajemnica Krzyża pozostała dla niego zamknięta”¹³³). Rozważania te prowadzą Fłorowskiego do wniosku, że Fiodorow buduje „religię człowieczeństwa”¹³⁴, ewentualnie jakiś „nowy rodzaj chrześcijaństwa”¹³⁵, ale chrześcijaństwa bez Chrystusa, bez łaski, bez tajemnicy Odkupienia, chrześcijaństwa niedostrzegającego duchowego wymiaru człowieka (zdolnego do doskonalenia się i samoprzezwyciężania bez pomocy nauki), chrześcijaństwa, w którym wszystko zostało zaprojektowane za pomocą bezosobowego rozumu. „W systemie Fiodorowa jest duszno”¹³⁶ – stwierdza na koniec myśliciel.

Fłorowski ostrzej niż inni krytycy poglądów Fiodorowa zarzucał mu odejście od fundamentalnych nauk chrześcijaństwa. W tym też można upatrywać oryginalność i oddziaływanie jego głosu – jest on najczęściej przywoływanym przez komentatorów krytykiem myśli Fiodorowa, głównie właśnie z powodu dobitnego formułowania zarzutów. Podczas gdy poprzednicy Fłorowskiego dostrzegali w koncepcji autora *Filozofii wspólnego czynu* współwystępowanie tendencji mistycznych, chrześcijańskich i techniczno-racjonalistycznych (oczywiście nader problematyczne), on negował jej związek z chrześcijaństwem, kwalifikując ją jednoznacznie po stronie „nieuleczalnego praktycyzmu” i „brutalnego utylitaryzmu”¹³⁷.

¹²⁶ Tamże, s. 718.

¹²⁷ Tamże, s. 721.

¹²⁸ Tamże, s. 718.

¹²⁹ Tamże.

¹³⁰ Tamże, s. 722.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 720.

¹³³ Tamże, s. 722.

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ Tamże.

¹³⁶ Tamże, s. 724.

¹³⁷ Tamże.

*

Zmierzając ku konkluzji, wróćmy do słów Trubieckoj o „wyborze” między koncepcją Fiodorowa a Ewangelią. Słowa te zdołały zachwiać pewność najzagorzalszych nawet uczniów Fiodorowa. Kożewnikow wyznał Petersonowi, nawiązując do sformułowanej przez Trubieckoją alternatywy, że „on również nie wahałby się – wybrałby Ewangelię”¹³⁸. Kożewnikow zastanawiał się, jak uniknąć owej alternatywy. Dostrzegając problem nachylenia myśli Fiodorowa w kierunku racjonalistyczno-scjentystycznym, z niepokojem konstatawał, że nawet jego pierwsi krytycy mieli w istocie rację: „Rzeczywiście jest tak, że o pomocy Bożej łaski, o niej samej, o grzechu, o sakramentach cerkiewnych [...], o Odkupieniu człowieka przez Zbawiciela itp., mówi się bardzo mało albo nic, i to nie tylko w tym, co dotychczas opublikowane, lecz także w tym, co w ogóle napisał Nikołaj Fiodorowicz”¹³⁹. Przytaczając słowa z listu od Pawła Fłoreńskiego, Kożewnikow pisze, że gdyby według Fiodorowa wskreszenie rzeczywiście miało charakter tylko „chemiczny, fizyczny, laboratoryjny”¹⁴⁰, to Fłoreński również „odwróciłby się ze zgrozą od tak skrajnego materializmu”¹⁴¹.

Uczniowie Fiodorowa zdawali sobie sprawę, że jego dzieło jest wieloznaczne i narażone na krytykę z – tak ważnych w Rosji – pozycji religijnych. Kożewnikow – obawiając się o przyszłość tego dzieła i mając na względzie obawy samego Fiodorowa, że zostanie uznany za ateistę¹⁴² – wznosi fundamenty takiej interpretacji koncepcji mistrza, która zabezpieczałaby ją przed oskarżeniami o „niechrześcijańskość”. Stwierdza, że czytelnikom trudno pojąć myśl Fiodorowa, ponieważ jest ona zbyt niejasna. „I chwała Bogu, że jest!”¹⁴³ – dodaje; dzięki temu bowiem można „przemyśliwać i rozwijać *dalej* to, co napisane, *uzupełniać to, co niedopracowane, nie wedle litery* nauczyciela, *lecz w zgodzie z jego duchem*, [...] biorąc pod uwagę całokształt jego pism, rozmów, jego sposób bycia, charakter [...], słowem, przyjąć, że [...] jego nauka nie wyczerpuje się tylko w tym, co napisał, że gotowa jest na poszerzenie i rozwijanie”¹⁴⁴.

Przyglądając się dokładniej ewolucji badań nad myślą Fiodorowa aż po czasy współczesne, zobaczylibyśmy, że strategia Kożewnikowa spotkała się

¹³⁸ V. Aleksandrovič Kożevnikov, List do N. Petersona z 20 sierpnia 1913 roku, w: *N.F. Fiodorov: Pro et Contra*, t. 2, s. 96.

¹³⁹ Tamże, s. 97.

¹⁴⁰ Tamże.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Por. tamże, s. 96.

¹⁴³ Tamże.

¹⁴⁴ Tamże, s. 96n.

z poważnym oddźwiękiem, czego przykładem jest obecnie choćby ofensywa reinterpretacyjna podjęta przez rosyjskie badaczki Siemionową i Gaczewą. Rzadko przywołuje się dziś krytyczne argumenty Sołowjowa, Trubieckoja, Gołowanienki, Bierdiajewa, Bułgakowa czy Fłorowskiego, a jeśli się to czyni, to przede wszystkim, by ukazać „niezrozumienie”, z jakim spotykał się rosyjski wizjoner. Jak zatem należy właściwie rozumieć jego poglądy? Jak się po latach okazuje, należy to czynić zgodnie z zaleceniami Kożewnikowa. Już Siergiej Bułgakow, mimo początkowych wątpliwości, uznał takie podejście za słuszne. Czy należy całkowicie odrzucić projekt „wspólnego dzieła”? – pyta. I odpowiada, że nie; „tylko sam «projekt» należy rozumieć nie wedle litery, lecz w zgodzie z [jego] duchem, jako nie naturalistyczny lecz religijno-symboliczny”¹⁴⁵. Nikitin jest przekonany, że to „niektórzy «badacze» Fiodorowa przedstawili skrzywiony obraz jego doktryny, interpretując ją na sposób czysto materialistyczny”¹⁴⁶ i proponuje, by przezwyciężyć to zniekształcenie poprzez „pogłębienie i dalsze rozwijanie doktryny w duchu prawdziwie chrześcijańskiej antropologii, która skupia w sobie wszystkie osiągnięcia współczesnej nauki”¹⁴⁷. Przykłady takiego podejścia można by mnożyć.

W niniejszym studium przedstawiliśmy szereg zasadniczych pytań i zarzutów, jakie stawiano i jakie nadal można stawiać wobec filozofii wspólnego czynu. Nie wyczerpują one wszystkich możliwości teologicznej i filozoficznej (a tym bardziej historycznej, antropologicznej czy nawet feministycznej) krytyki myśli rosyjskiego wizjonera. Zarzutów tych nie można sprowadzać do kwestii (braku) pośmiertnego przemienienia, jak to usiłuje zrobić Siemionowa, która zresztą zarzut ten pryncypialnie odrzuca: „Należy obstawać przy tej oczywistej prawdzie: Fiodorow uporczywie rozwija właśnie moment przemienienia w procesie zmartwychwstania, a mimo to niektórym jego krytykom udaje się tego jakoś nie zauważać, stąd zarzucają nauce «wspólnego dzieła» nieledwie «nekromancję», «wskrzeszanie trupów», «zmartwychwstanie śmierci, kanibalizm»”¹⁴⁸.

Nie wydaje się prawdopodobne, by wszyscy przywoływani wyżej polemicznie nastawieni wobec idei Fiodorowa myśliciele religijni mylili się, nie dostrzegając „oczywistych prawd” filozofii wspólnego czynu, czy też w swojej krytyce kierowali się uprzedzeniami. Możliwe, że myśl Fiodorowa – różnorodna, „gęsta”, a przez to niejednoznaczna, a niekiedy wewnętrznie sprzeczna, skupiona na jednej tylko idei, której gruntowanie uniemożliwiło zapewne zachowanie precyzji i rygoru w eksplikowaniu wielu kwestii filozoficznych

¹⁴⁵ B u ł g a k o v, *Hozájstvo i teurgija*, s. 318.

¹⁴⁶ V. Arsentevič Nikitin, *Učenie N.F. Fedorova i glavnye hristianskie ispovedaniâ*, w: N.F. Fedorov: *Pro et Contra*, t. 1, s. 757.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ S e m e n o v a, dz. cyt., s. 22.

i teologicznych – zawsze wywoływać będzie skrajnie różne reakcje i interpretacje. Niektórzy badacze (jak Nikitin, Siemionowa i Gaczewa czy Wasilij Zienkowski) postrzegają będą Fiodorowa jako myśliciela z gruntu chrześcijańskiego, niemal proroka, który nieco naiwnie wierzył, że ludzki rozum może samodzielnie doprowadzić do powszechnego zbawienia¹⁴⁹, i dlatego „pojedyncze fragmenty jego *Filozofii wspólnego dzieła* noszą znamię materialistycznego racjonalizmu”¹⁵⁰. Inni określają myśl Fiodorowa mianem niechrześcijańskiej (jak Fłorowski), quasi-chrześcijańskiej (jak Borys Paramonow¹⁵¹) lub dostrzegają w niej herezję (na przykład Nikołaj Gawriuszyn¹⁵²). Należy jednak uściślić, że zarzut herezji dotyczył tylko samego rdzenia filozofii wspólnego czynu, wiele spostrzeżeń i diagnoz Fiodorowa ma bowiem charakter w pełni prawosławny.

W znacznej części poglądy Fiodorowa są inspirujące, nie tylko dla teologów chrześcijańskich i filozofów religii, lecz także dla krytyki współczesnej kultury. Wzbudzają kontrowersje przede wszystkim dlatego, że dokonał on niekonwencjonalnej, apodyktycznej interpretacji kilku newralgicznych fragmentów Biblii i ośmielił się wtargnąć w obszar spraw zawsze – zwłaszcza w duchowości wschodniej – uznawanych za tajemnice, wobec których zachować należy pokorne milczenie bądź wypowiadać się na ich temat za pomocą metafor. Czy filozofia religii może traktować myśl Fiodorowa tylko z dystansem i ironią? Carl Gustav Jung twierdził, że chrześcijańskie narody „usnęły utulone w swym chrystianizmie, zaniedbując z biegiem stuleci pracę nad rozwijaniem swojego mitu”¹⁵³. Pisał: „Ludzie w ogóle nie rozumieją, że gdy jakiś mit nie rozwija się, to znaczy, że jest martwy. Nasz mit oniemiał – nie udziela już żadnej odpowiedzi. Błąd jednak nie tkwi w micie – takim, jaki został przekazany w Piśmie Świętym – błędu trzeba szukać tylko i wyłącznie w nas, bo nie rozwijamy już mitu, a nawet tłumimy wszelkie próby podejmowane w tym kierunku”¹⁵⁴. Wydaje się, że głosząc poglądy zarówno zgodne,

¹⁴⁹ Por. V. Vasilevič Z e n k o v s k y, *A History of Russian Philosophy*, tłum. R. Kline, Columbia UP, New York 1951, t. 2, s. 603.

¹⁵⁰ N i k i t i n, dz. cyt., s. 756.

¹⁵¹ Zob. B. P a r a m o n o v, *Russkij Evropeec Nikolaj Fedorov*, <https://www.svoboda.org/a/438207.html>.

¹⁵² „Z [perspektywy] głębi prawosławnej tradycji Fiodorowowskie postawienie pytania o «naukowe» wskrzeszenie martwych jest niedopuszczalne. [...] nauki Fiodorowa nie sposób określić inaczej niż jako racjonalistyczną herezję” (G a w r i Ź i n, dz. cyt., s. 256-267). Przemyslenia Gawriuszyna – wybitnego współczesnego filozofa i myśliciela religijnego – na temat myśli Fiodorowa Siemionowa i Gaczewa określają wieloznacznym słowem „biezobrazije” (S e m e n o v a, G a ċ e v a, dz. cyt., s. 38), czyli „zniekształcenie”, ale też „bezeczeństwo” i „święństwo”.

¹⁵³ C.G. J u n g, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wrota, Warszawa 1999, s. 337.

¹⁵⁴ Tamże, s. 337n.

jak i niezgodne z tradycją teologiczną, bulwersując jednych czytelników, a innym dając nadzieję, Fiodorow rozwija chrześcijański mit. Mimo wszelkich sprzeczności i aporii obecnych w jego dziele zdołał pokazać, że mit ten wciąż jest żywy i że potrafi on oddziaływać na wrażliwość religijną i moralność współczesnego człowieka. I tej zasługi nie pozbawią go ani gorliwi apologety, ani najsroźsi krytycy.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Atanazy z Aleksandrii. *O wcieleniu Słowa*. Translated by Michał Wojciechowski Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1998.
- Augustyn. *Państwo Boże*. Translated by Władysław Kubicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Berdyajev, Nikolai. *O naznachenii cheloveka: Opyt paradoksalnoy etiki*. Pariż: Izdatel'stvo Sovremennye zapiski, 1931.
- . *O przeznaczeniu człowieka: Zarys etyki paradoksalnej*. Translated by Henryk Paprocki. Kęty: Antyk, 2006.
- . "Religiya voskresheniya: 'Filosofiya obshchego dela N.F. Fedorova.'" In *N.F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N.F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Krhristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Bordeianu, Radu. "Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis." *The Downside Review* 127, no. 447 (2009): 103–26.
- Bulgakov, Sergei. "K voprosu ob apokastasis padshikh dokhov." In Bulgakov, *Nevesta Agntsa: O bogochelovechestve*. Paris: YMCA Press, 1945.
- . "Khozyaystvo i teurgiya." In Bulgakov, *Svet nevechernyy: Sozertsaniya i umozreniya*. Vol. 1. Moskva: Inapress/Iskusstvo, 1999.
- . *Światło wieczności: Medytacje i spekulacje*. Translated by Jacek Chmielewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2010.
- Evdokimov, Paul. "Od śmierci do życia." In *Szalona miłość Boga*. Translated by Małgorzata Kowalska. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej, 2001.
- . *Prawosławie*. Translated by Jerzy Klinger. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964.
- Fedorov, Nikolai. "Budushche astronomii." In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- . *Filozofia wspólnego czynu*. Translated by Cezary Wodziński and Michał Milczarek. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2012.

-
- . “Ni egoizm, ni altruizm, a rodstwo!” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
 - . Nikolai Fedorov to Vladimir Kozhevnikov, December, 1887. In *N. F. Fedorov, Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 4. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 2005.
 - . Nikolai Fedorov to Vladimir Kozhevnikov, July 8–12, 1898. In *N. F. Fedorov, Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 4. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 2005.
 - . Nikolai Fedorov to Vladimir Kozhevnikov, December 2–3, 1898. In *N. F. Fedorov, Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 4. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 2005.
 - . “O bratskikh pomochakh i tolokakh.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 3. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1997.
 - . “O pravoslavii i simbole very.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
 - . “Ob ograshchenii oruzhiya, t.e. orudyy istrebleniya w orudiya spaseniya.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 2. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
 - . “Supramoralizm, ili wsyeobshchyy sintez.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 1. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
 - . “Syn Chelovecheskiy, ili prevrashcheniye dvenadtsati smertonosnykh voprosov v dvenadtsat' zhe voprosov, zhizn' prinosyashchikh.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 3. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1997.
 - . “Vnutrennaya regulatsiya ili preobrazhene zhyvushchikh.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 3. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1997.
 - . “Vopros o bratstve, ili rodstve, i prichinakh niebratskogo, nerodstvennogo, nierodstwiennogo, t.e. nemirnogo, sostoyaniya mira i sredstvakh k vosstanovleniyu rodstva.” In Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 1. Edited by Anastasia Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- Florovsky, Georgy. “Creation and Redemption.” In Florovsky, *Collected Works*. Vol. 3. Belmont, Nordland Publishing, 1976.

- . “Puti russkogo bogosloviya.” In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N.F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Gavryushin, Nikolai. “Voskreshchenie chaemoe ili voskhishchaemoe? O religioznykh vozzrenyakh N. F. Fedorova.” *Bogoslovskie trudy*, no. 24 (1983): 242–59.
- Golovanenko, Sergey. “Filosofiya obshchago dela.” *Bogoslovskij vestnik* 3, no. 12 (1913): 832–43.
- Hamalis, Perry T. “The Meaning and Place of Death in an Orthodox Ethical Framework.” In *Thinking Through Faith: New Perspectives from Orthodox Christian Scholars*. Edited by Aristotle Papanikolaou and Elizabeth H. Prodromou. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2008.
- Isaac de Syrie. *Sentences, un trésor de sagesse*. Translated by Michel Hotman de Velliers. Paris: Éditions Saint-Irénée, 1949.
- Jan Chryzostom. “Homilia Wielkanocna.” In Jerzy Klinger, *O istocie prawosławia: Wybór pism*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1983.
- Jędrusko, Cezar. “Fiodorow po raz pierwszy.” *Kultura i Wartości*, no. 14 (2015): 167–73.
- Jung, Carl Gustav. *Wspomnienia, sny, myśli*. Translated by Robert Reszke and Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wrota, 1999.
- Kant, Immanuel. “Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym.” In Kant, *Rozprawy z historii filozofii*. Translated by Tomasz Kupś. Kęty: Antyk, 2005.
- . *Religia w obrębie samego rozumu*. Translated by Aleksander Bobko. Kraków: Homini, 2007.
- Kozhevnikov, Vladimir. Vladimir Kozhevnikov to Nikolai Peterson, August 20, 1913. In *N. F. Fedorov: Pro et Contra. K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova. Antologia*. Vol. 2. Edited by Svetlana Semenova and Anastasya Gacheva. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkoy khristiannskoy gumanitarnoy akademii, 2008.
- Łoski, Włodzimierz. *Teologia dogmatyczna*. Translated by Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej, 2000.
- Medzibrodzky, Alexandra. *N. F. Fedorov's Place in Russian Intellectual History*. Budapest: Central European University, 2014.
- Milczarek, Michał. *Z martwych was wskresimy: Filozofia Nikołaja Fiodorowa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2013.
- Nikitin, Valentin. “Ucheniye N. F. Fedorova i glavnye khristianskiye ispovedaniya.” In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2004.
- Orygenes. *O zasadach*. Translated by Stanisław Kalinkowski. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1979.

- Paramonov, Boris. *Russkij evropeets Nikolay Fedorov*. Radio Svoboda. <https://www.svoboda.org/a/438207.html>.
- Peterson, Nikolai. Nikolai Peterson to Evgeny Trubetskoy, July 21, 1913. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 2. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo humanitarnogo instituta, 2008.
- Pietras, Henryk. "Apokatástasis według Ojców Kościoła: nadzieja nawrócenia czy powszechna amnestia?" *Collectanea Theologica* 63, no. 3 (1992): 21–41.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi." In Rousseau, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Translated by Henryk Elzenberg. Warszawa: PWN, 1956.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Translated by Bogdan Baran. Krakow: Inter Esse, 1990.
- Schmemmann, Alexander. *O Death Where is Thy Sting?* New York: St Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Semenova, Svetlana. "Filosofiya voskresheniya N. F. Fedorova." In Nikolai Fedorov, *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Moskva: Izdatel'skaya gruppa Progress/Traditsiya/Evidentis, 1995.
- Semenova, Svetlana, and Anastasya Gacheva. "Filosof budushchego veka (lichnost', uchenye, sud'ba idei)." In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo humanitarnogo instituta, 2004.
- Solovyov, Vladimir. Vladimir Solovyov to Nikolai Fedorov, January 12, 1882. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo humanitarnogo instituta, 2004.
- . Vladimir Solovyov to Nikolai Fedorov, June–July 1882. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 letiyu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 1. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo humanitarnogo instituta, 2004.
- Szczur, Piotr. "Dzieło stworzenia w Homiliach na Księgę Rodzaju św. Jana Chryzostoma." *Biblica et atristica Thoruniensia*, nr 4 (2011): 321–39.
- Tanzella-Nitti, Giuseppe. "Two Books Prior to the Scientific Revolution." *Perspectives on Science and Christian Faith* 57, no. 3 (2005): 235–48.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 33. *Zmartwychwstanie ciała*. Translated by Pius Bełch. London: Veritas, 1983.

- . *Suma teologiczna*. Vol. 34. *Rzeczy ostateczne*. Translated by Pius Belch. London: Veritas, 1986.
- Trubetskoy, Evgeny. Evgeny Trubetskoy to Nikolai Peterson, July 21, 1913. In *N. F. Fedorov, Pro et Contra: K 175 letiyu so dnya rozhdeniya i 100 leityu so dnya smerti N. F. Fedorova; Antologia*. Vol. 2. Edited by Anastasya Gacheva and Svetlana Semenova. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2008.
- . "Neskol'ko slov o Solovyove i Fedorove (Otvét N. P. Petersonu)." *Voprosy filosofii i psikhologii*, no. 4 (1913): 412–26.
- Ware, Kallistos. *Prawosławna droga*. Translated by s. Nicolaia of Communauté monastique féminine Notre-Dame-de-Toute-Protection in Bussy-en-Othe. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej, 1999.
- Zenkovsky, Vasily. *A History of Russian Philosophy*. Translated by Richard Kline. Vol. 2. New York: Columbia UP, 1951.
- Żylina-Chudzik, Julia. *Mikołaj Fiodorow i jego "filozofia wspólnego czynu."* Part 3. <https://minos-minal-omfalos.blogspot.com/2013/03/mikoaj-fiodorow-i-jego-filozofia.html>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Michał KRUSZELNICKI – Mikołaj Fiodorow wobec teologii i tradycji prawosławnej.
Źródła i perspektywy krytyki

DOI 10.12887/35-2022-2-138-06

Tekst stanowi próbę rekonstrukcji i analizy krytyki, z jaką spotkała się „filozofia wspólnego czynu” Mikołaja Fiodorowa ze strony wielkich rosyjskich teologów i myślicieli religijnych. Autor artykułu skupia się na klasycznych i najbardziej znaczących momentach z dziejów krytyki Fiodorowa, uwypukla główne argumenty krytyków, weryfikuje zasadność podnoszonych zarzutów, a następnie rozszerza przestrzeń dociekań o istotne również z jego punktu widzenia wątpliwości teologiczne i filozoficzne. Analiza kolejnych głosów krytycznych pozwala dostrzec powtarzający się w ich obrębie schemat argumentacyjny, który stanowi wyzwanie dla apologetów myśli Fiodorowa. Zamiarem autora artykułu nie jest jednak deprecjonowanie koncepcji rosyjskiego wizjonera z punktu widzenia „ortodoksyjnego” chrześcijaństwa, lecz raczej przygotowanie gruntu dla jej przyszłych analiz. Ponadto autor wskazuje, że dopiero po poddaniu projektu Fiodorowa krytyce filozoficznej i teologicznej możliwe staje się uchwycenie jego roli dla refleksji nad aktualnością chrześcijańskiego mitu.

Słowa kluczowe: Mikołaj Fiodorow, „filozofia wspólnego czynu”, teologia prawosławna, wskrzeszenie człowieka

Kontakt: Kolegium Studiów Pedagogicznych, Wydział Studiów Stosowanych,
Dolnośląska Szkoła Wyższa, ul. Strzegomska 55, 53-611 Wrocław
E-mail: michal.kruszelnicki@dsw.edu.pl
<https://dsw.academia.edu/michalkruszelnicki>
ORCID: 0000-0002-4987-9218

Michał KRUSZELNICKI, Nikolai Fedorov and the Orthodox Theology and Tradition:
The Origins and Perspectives of Critique

DOI 10.12887/35-2022-2-138-06

The present article is an attempt to reconstruct and analyze Russian theologians' and religious thinkers' critique of Nikolai Fedorov's project of humankind's Common Cause. The paper focuses on the classic and most significant arguments against Fedorov's ideas, discusses the main objections raised by his critics, and verifies their postulates, subsequently exploring selected theological and philosophical issues pertaining to the topic. The analysis of the critique of Fedorov's arguments highlights a frequently recurring argumentation scheme on the part of his critics which poses an intellectual challenge to Fedorov's apologists. Far from deprecating Fedorov's project from the standpoint of the Christian orthodoxy, the paper provides the groundwork for future analyses of his conception. The paper also points out that in order to describe the contribution of Fedorov's insights into the timelessness of the Christian myth it is necessary to subject them to a thorough philosophical and theological scrutiny.

Keywords: Nikolai Fedorov, project of the Common Cause, Orthodox theology, revival of the dead

Contact: Kolegium Studiów Pedagogicznych, Wydział Studiów Stosowanych,
Dolnośląska Szkoła Wyższa, ul. Strzegomska 55, 53-611 Wrocław, Poland
E-mail: michal.kruszelnicki@dsw.edu.pl
<https://dsw.academia.edu/michalkruszelnicki>
ORCID: 0000-0002-4987-9218

Marta KWAŚNICKA

LITERATURA JAKO TEOLOGIA NATURALNA? Wątki postsekularne w późnych tekstach Andrzeja Kijowskiego*

*Myślenie Andrzeja Kijowskiego zbliża się do postsekularyzmu jako podejścia problematyzującego i rewindykacyjnego. Krytyk wierzył w autonomię dzieła literackiego. Takie właśnie stanowisko, eksponujące nie to, co jest w tekście deklarowane czy symbolizowane, ale niezależną metodę literatury, stanowi sedno różnicy między intuicjami autora *Tropów* a badaniami spod znaku sakrologii czy teologii literackiej.*

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku teksty Andrzeja Kijowskiego czytali, zachwycając się lub oburzając, zarówno intelektualści katoliccy, jak i niekatoliccy. W roku 1990 Jan Kott umieścił jeden ze szkiców Kijowskiego w wydanej za oceanem antologii najlepszych polskich esejów¹. Przedwczesna śmierć autora *Tropów* spowodowała jednak, że o nim zapomniano. Nie miał szans zaangażować się w spory o polską nowoczesność, można by zatem przypuszczać, że jego teksty, czytane dzisiaj, wydadzą się anachroniczne. A przecież niemal cztery dekady po jego śmierci zaskakuje czytelników aktualność – i nieoczywistość – wielu jego intuicji.

W opublikowanym w roku 1980 artykule *Kultura jest wiarą*² Kijowski ubolewał nad – tak częstym wśród autorów wierzących – potocznym rozumieniem relacji między literaturą a religią, nad faktem, że dzieła literackie katolików zbyt często pisane są pod konfesijną tezę. Zanotował: „Literatura nie jest wyrazem, ani – tym mniej – propagandą poglądów na rzeczywistość, lecz sztuką nazywania tego, co się na nią składa. To Oświecenie, uznając funkcję edukacyjną za najwyższą, podało jej literaturę, czyniąc z niej instrument ideologii”³.

* Przygotowanie tego artykułu zostało sfinansowane ze środków z grantu Narodowego Centrum Nauki (nr umowy UMO-2018/31/B/HS1/02050) przeznaczonych na realizację projektu badawczego „Między sekularyzacją a reformą. Racjonalizm religijny końca XVII wieku i epoki Oświecenia” w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

¹ Zob. A. K i j o w s k i, *Postscripta to Saint Augustine's Confessions*, tłum. J. Kosicka, w: *Four Decades of Polish Essays*, red. J. Kott, Northwestern University Press, Evanston 1990, s. 195-216.

² Zob. t e n ż e, *Kultura jest wiarą*, „W drodze” 8(1980) nr 8, s. 4-7. W roku 1986 tekst ten pod zmienionym tytułem przedrukowany został w wydanym pośmiertnie zbiorze esejów (zob. t e n ż e, *Kultura miejscem spotkania Boga i człowieka*, w: tenże, *Tropy*, W drodze, Poznań 1986, s. 67-71). Jest to krótki szkic – na podstawie innych tekstów krytyka z tego samego okresu można wnioskować, że stanowi zapis fragmentu dłuższego namysłu.

³ T e n ż e, *Kultura miejscem spotkania Boga i człowieka*, s. 68.

Kijowski uważał, że literatura, która jego zdaniem powinna być „jak biblijna pustynia”, a zatem stanowić obszar „samotności, kuszenia i objawienia”⁴, miejsce spotkania jednostki z jej własną tajemnicą, z jej zwątpieniem i osobistymi epifaniami, po osiemnastym wieku stała się – zwłaszcza tam, gdzie mowa jest o religii – narzędziem ideologicznej perswazji: „Skrajne bieguny literatury ideologicznej zajęli ateista i fideista, a wielki cykl wiary i zwątpienia przybrał postać cyklu nawróceniowego w jedną lub drugą stronę. W cyklu tym powstają programowe utwory, które lubią cytować czytani duszpasterze lub ich przeciwnicy, lecz od których nie bogaci się ani wiara, [...] ani literatura”⁵.

Dzieła pisane w celach apologetycznych okazywały się zatem owocami Oświecenia w takim samym stopniu jak ich programowo zsekularyzowane odpowiedniki. Cytując słowa Christophera Dawsona, Kijowski wyjaśniał: „Najgłębszy nurt kultury stanowi [...] nie propaganda wiary czy niewiary, lecz «teologia naturalna, w której możliwościach leży badanie natury istoty Boskiej oraz stosunek między człowiekiem i wszechświatem a Bogiem – nauka najwyższa ze wszystkich możliwych, a przecież ściśle naturalna»”⁶.

Kijowski pisał tu o teologii naturalnej innej niż uprawiana przez świętego Tomasza czy deistów. Termin, którego użył, został zastosowany intuicyjnie, ale otwierał pole dla fascynujących interpretacji. Mógł stać się punktem wyjścia ciekawej dyskusji na temat religijnych funkcji literatury, zdecydowanie bardziej nowoczesnej niż ta, która ostatecznie zdominowała polski dyskurs konserwatywny.

W sierpniu 1980 roku, kiedy po raz pierwszy opublikowany został szkic Kijowskiego, czytelników zajmowały jednak inne problemy. Był to czas „karnawału” Solidarności, w którą krytyk się zaangażował, między innymi towarzysząc strajkującym w Szczecinie⁷. Niewiele wcześniej Kijowski

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 69. Por. Ch. Dawson, *Religia i kultura*, tłum. J.W. Zielińska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1964, s. 5.

⁷ Droga życiowa Andrzeja Kijowskiego i ewolucja jego poglądów – od początkowej fascynacji marksizmem, przez wieloletnie wątpliwości w kwestiach wiary, zaangażowanie w działalność opozycyjną, zbliżenie do Kościoła, aż do ostatecznego nawrócenia – niewątpliwie miały wpływ na omawiane tu poglądy krytyka. Więcej na ten temat zob. np. D. Skórczewski, *Aby rozpoznać siebie. Rzecz o Andrzeju Kijowskim, krytyku literackim i publicyście*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996; W. Tomaszewski, *Miedzy idea a rzeczywistością. Andrzej Kijowski wizja literatury*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2002; t.ż., *Andrzej Kijowski. Biografia – bibliografia – recepcja. Studium dokumentacyjne*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005; M. Kwasińska, *Andrzej Kijowski – mit krytyka*, w: A. Kijowski, *Dzieje literatury pozbawionej sankcji*, oprac. A.T. Kijowski, Instytut Literatury, Kraków 2020, t. I, s. 13-57. Warto w tym miejscu przypomnieć również inne publikacje dotyczące pisarstwa Kijowskiego, na przykład pracę Agnieszki Tomasiak (zob. A. Tomasiak, *(Nie)-napisane arcydzieło. Znaczenie „Dziennika” w twórczości Andrzeja Kijowskiego*, słowo/obraz terytoria,

powrócił do praktykowania wiary i między innymi dlatego w tym okresie szczególnie zajmował go stosunek religii do literatury (czy szerzej: kultury)⁸. W tej perspektywie też odczytano jego ówczesne teksty – jako pisma opozycjonisty i konwertyty. Adekwatnej lekturze nie sprzyjało również to, że późną twórczość krytyka wydano w tomie eklektycznym. *Tropy*, książka, w której w roku 1986 przedrukowano wspomniany szkic, ukazała się rok po śmierci autora. Zebrano tam felietony, eseje, wykłady napisane z myślą o klerykach, wspomnienia i rozważania. Wprawdzie odnoszą się one do zagadnień wiary i kultury, ale nie przedstawiają spójnego projektu – stanowią raczej pewne próby przyjęcia religijnej postawy wobec literatury.

Można przypuszczać, że między innymi z powyższych powodów oryginalne propozycje Kijowskiego nie spotkały się z większym oddźwiękiem. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku *Tropy* angażowały uwagę komentatorów głównie jako świadectwo polskiego intelektualisty, który utracił wiarę w rolę literatury⁹, koncentrowano się na wątkach konfesyjnych i apologetycznych. Zbiór ten postrzegano jako swoistą biografię „społeczeństwa polskiego postawionego oko w oko z wymiarem *sacrum*”¹⁰ albo „pisaną na różny sposób, w istocie swojej tą samą jednak opowieść intelektualisty polskiego o przeżywanej przezeń samotności”¹¹. Niektórzy odbiorcy przyznawali, że lektura *Tropów* pozostawia intelektualny niedosyt, uważając, że piszący o wierze Kijowski tworzył teksty „poniżej swoich możliwości”¹².

Gdańsk 2009) czy kolejne tomy redagowanej przez Wiesławę Tomaszewską serii „Studia o Kijowskim” (zob. Andrzej Kijowski i krytycy. *Antologia*, red. W. Tomaszewska, K. Kijowska, T. Burek, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005; Andrzej Kijowski i literaturoznawcy. *Studia*, red. W. Tomaszewska, T. Winek, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2007; *Andrzeja Kijowskiego portret wielokrotny. Pamięci pisarza w dwudziestą rocznicę śmierci*, red. W. Tomaszewska, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008; *W kręgu tematów i form literackich. Szkice o twórczości Andrzeja Kijowskiego*, red. W. Tomaszewska, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015). Jak dotąd nie badano jednak późnych poglądów Andrzeja Kijowskiego pod kątem ich zbieżności z myślą przedstawicieli postsekularyzmu.

⁸ Mogło się to wiązać także ze wzrostem zainteresowania stykiem wiary i literatury w ówczesnej polskiej humanistyce, zwłaszcza po sesji „Sacrum w literaturze”, która odbyła się na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w roku 1979. Tematyka ta obecna była w prasie katolickiej przez kilka kolejnych lat, Kijowski poruszał się zatem na obrzeżach trwającej debaty.

⁹ Por. K. B i e d r z y c k i, *Dedał na tropach Pana Boga*, „Znak” 40(1988) nr 4(395), s. 93-97; T o m a s z e w s k a, *Andrzej Kijowski. Biografia – bibliografia – recepcja*, s. 443.

¹⁰ Cyt. za: T o m a s z e w s k a, *Andrzej Kijowski. Biografia – bibliografia – recepcja*, s. 443. Por. J. M a j c h e r e k, „Niechże szukam, wzywając...”, „Twórczość” 43(1987) nr 5, s. 96.

¹¹ M. Z i e l i Ń s k i, *Wolność i udawanie*, „Przegląd Katolicki” 75(1987) nr 15(147), s. 5.

¹² Andrzej Horubała w roku 1993 pisał: „*Tropy* Kijowskiego [...] stoją [...] dziś zakurzone na półce jako pamiątka dawnej mody, pozornego jak zwykle i zbyt łatwego, pospiesznego pojednania [...] stanowią one jednocześnie wyzwanie do lektury bogatszej o doświadczenia lat ostatnich. [...] Dostosowuje [Kijowski – M.K.] charakter wykładów do poziomu odbiorców. Tworzy w ten sposób teksty poniżej swoich możliwości [...]. Pozostawia więc kształt księgi, jej zarys, projekt, a jednocześnie wyraźny znak wycofania się” (A. H o r u b a ł a, *Tropami Andrzeja Kijowskiego*, w: tenże,

Czytany obecnie, tom ten wydaje się jednak oryginalną próbą myślenia w duchu postsekularnym. Próbą nowatorską, zważywszy że nurt stał się popularny dwie dekady później¹³.

Twórczości Kijowskiego nie da się oczywiście przypisać do żadnego z istniejących współcześnie nurtów refleksji postsekularnej. Podstawy nowego myślenia o związku literatury i religii krytyk wypracowywał samodzielnie, na podstawie dostępnych książek, biorąc pod uwagę specyfikę polskiego kontekstu kulturowego, w znacznym stopniu opierającego się laicyzacji i silnie związanego z Kościołem. Po nawróceniu autor *Tropów* został ortodoksyjnym katolikiem i starał się, aby jego myślenie, naznaczone przywiązaniem do autonomii literatury, było jednocześnie zgodne z doktryną Kościoła. Z pewnością nie podpisałby się więc pod postulatem porzucenia czy przekroczenia optyki konfesyjno-dogmatycznej, tak często wysuwanym przez dzisiejszych postsekularnych literaturoznawców¹⁴. Kijowski wierzył w Kościół „stanowczy i jasny [...] w punkcie nieomylności, w punkcie Eucharystii i w punkcie Zmartwychwstania”¹⁵. Dostrzegał jednak, że współczesna mu polska sztuka katolicka obciążona była wieloma szkodliwymi manierami – cechowała ją skłonność do dydaktyzmu i powierzchownej deklaratywności, ograniczały

Marzenie o chuliganie, Casablanca Studio, Warszawa 1999, s. 61, 72, 77). Dariusz Skórczewski zaś zauważył: „*Tropy* pozostają w jego [Kijowskiego – M.K.] twórczości jedyną pozycją tego rodzaju, co budzi pewien niedosyt i sprawia wrażenie, jakby dotychczasowa energia twórcza Dedala osłabła [...] zwrot w stronę religii i Kościoła nastąpił zbyt późno, by mógł zostać rzetelnie potwierdzony jako decyzja nieodwołalna i ostateczna. [...] Pytanie dotyczy tu więc nie tyle faktu samego, co raczej jego potencjalnych, hipotetycznych konsekwencji – o tych zaś, niestety, brak danych” (Skórczewski, dz. cyt., s. 95n.).

¹³ James A. Beckford wskazuje, że pierwsze przykłady myślenia postsekularnego i użycia terminu „postsekularny” pochodzą z lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Wówczas posłużyli się tym terminem Andrew Greeley i Richard Neuhaus. Na większą skalę myślenie postsekularne rozpowszechniło się w latach dziewięćdziesiątych, status wpływowej szkoły myślenia uzyskało jednak dopiero w dwudziestym pierwszym wieku (por. J.A. Beckford, *SSSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular; Critical Reflections*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 51(2012) nr 1, s. 2). Niektórzy badacze uważają, że myślenie postsekularne avant la lettre było obecne już w romantyzmie (zob. np. M. Wachala, *Postsekularność nowoczesna, nowoczesność postsekularna*, w: *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, red. T. Garbol, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 67-89; tenże, *Romantyzm postsekularny – przypadek Shelleya*, „Wielogłos” 2015, nr 2(24), s. 29-45) lub nawet w siedemnastym i osiemnastym wieku (zob. L. Morrissey, *Literature and the Postsecular: Paradise Lost?*, „Religion & Literature” 41(2009) nr 3 (jesień), s. 98-106; J.R. Betz, *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009).

¹⁴ Por. np. P. Bogalecki, *Pokorne prze(d)stawienia. Postsekularyzm w badaniach literackich*, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, *Teorie i metody*, red. T. Garbol, Ł. Tischner, Wydawnictwo UJ, Kraków 2020, s. 524. Bogalecki twierdzi, że „porzucenie dominującej tradycji metafizycznej – ufundowanej przez platonizm” (tamże), stanowi najważniejszą innowację wprowadzaną przez postsekularyzm.

¹⁵ A. Kijowski, „*Jak młodość orłów...*”, w: tenże, *Tropy*, s. 44.

zbyt silne przywiązanie do utrwalonych schematów myślowych oraz lęk przed tym, co nowe. Uważał też, że w Polsce ściste połączenie kategorii religijnych, politycznych i kulturalnych – fakt, iż rozstrzygnięcia religijne często stawały się jednocześnie postulatami politycznymi czy artystycznymi – było dziedzictwem uniemożliwiającym uprawianie nie tylko rzetelnej sztuki czy krytyki, lecz także poważnego myślenia religijnego.

Niektóre intuicje Kijowskiego wpisują się w „opcję postsekularną *à la polonais*”¹⁶ – Agata Bielik-Robson, komentując nawrócenie Stanisława Brzozowskiego, określiła w ten sposób postawę intelektualną uwzględniającą indywidualizm nowoczesnego człowieka oraz zasadniczą zmianę okoliczności, w jakich dokonuje się obecnie akt wiary. Pewne podobieństwo myślenia Brzozowskiego i Kijowskiego nie jest przypadkowe – wynika z ciągłości polskiej problematyki oraz z faktu, że starszy z krytyków długo stanowił dla młodszego swoisty punkt odniesienia. Brzozowski nie był ani jedynym, ani najważniejszym patronem autora *Tropów*¹⁷, ich biografie wiele jednak łączy – obaj przeżyli nawrócenie w dojrzałym wieku, obaj chcieli wypracować nowe, przekonywujące sposoby mówienia o wierze i literaturze.

Jeśli, jak zauważył Piotr Bogalecki, współczesny postsekularyzm ma na celu między innymi „wzbogacenie istniejącego [...] spektrum postaw konfesyjno-dogmatycznych postawą zindywidualizowanej reafirmacji odziedziczonej tradycji religijnej”¹⁸, wypracowanie nowych sposobów rozumienia i przeżywania religii¹⁹ czy „koncentrację na przemianach języka religijnego i na artystycznych strategiach jego użycia”²⁰, to warto zwrócić uwagę, że postulaty te

¹⁶ A. Bielik-Robson, *Inne nawrócenie. Stanisława Brzozowskiego katolicyzm osobisty*, w: *taż, Cienie pod czerwoną skalą. Eseje o literaturze, słowo/oraz terytoria*, Gdańsk 2016, s. 161.

¹⁷ Chociaż w dzienniku Kijowskiego w interesującym nas okresie brak istotnych wzmianek na temat Brzozowskiego, to z pewnością istniał długofalowy i dlatego nieodnotowany wpływ intuicji starszego z krytyków na młodszego. To samo można powiedzieć o wpływie, jaki na myślenie Kijowskiego miał Maurycy Mochnacki (jego twórczości i korespondencji Kijowski poświęcił sporo uwagi (zob. np. A. Kijowski, „Mochnacki – listy”. *Przygotowana do druku korespondencja Maurycego i Kamila Mochnackich z rodzicami, 1967 – ok. 1969*, Archiwum Andrzeja Kijowskiego. Ossolineum Wrocław, sygn. ArchAK 17987/II, I; *tenże, Mochnacki. Szkice dotyczące twórczości i poglądów Maurycego Mochnackiego, 1983-1984*, Archiwum Andrzeja Kijowskiego. Ossolineum Wrocław, sygn. 17988/II) i Charles Baudelaire, którego dzieła Kijowski przekładał; w odniesieniu do jego twórczości już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku zanotował, że to „przez poezję człowiek ma okazać zdolność do [...] nadnaturalnego życia” (*tenże, Grymas Baudelaire’a*, w: Ch. Baudelaire, *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*, tłum. A. Kijowski, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 19). Wspomniane powinowactwa, znaczące z punktu widzenia prezentowanej tu teorii, omawia Agnieszka Tomasik (por. T o m a s i k, dz. cyt., s. 43-84). O fascynacji Mochnackim i Brzozowskim pisze również Dariusz Skórczewski (por. S k ó r c z e w s k i, dz. cyt., s. 38n., 63-66, 74-79, 82-87, 107-111).

¹⁸ B o g a l e c k i, dz. cyt., s. 528.

¹⁹ Por. *tamże*, s. 526.

²⁰ *Tamże*, s. 534n.

mogą być realizowane także wewnątrz religijnej ortodoksji, czego dowodem są intuicje Kijowskiego. Warto je przypomnieć, by pokazać zarówno pewną ich zbieżność z pomysłami niektórych późniejszych myślicieli, a także aby ukazać specyfikę pojmowania konfesyjności przez polskiego krytyka. Katolicyzm i myślenie postsekularne do pewnego stopnia mogą iść w parze – Andrzej Kijowski przecierał jedną z takich ścieżek.

POLSKIE TEOLOGIE LITERATURY

Badanie styku literatury i religii ma w Polsce długie tradycje. Propozycja Kijowskiego różni się jednak od tego, co nad Wisłą zwykło się nazywać „sakrologią literacką” i „teologią literacką”. Ta ostatnia to – według definicji podanej przez Krzysztofa Martwickiego – „dziedzina wiedzy teologicznej, uznająca pierwotną jedność teologii i literatury, traktująca literaturę jako cenny «locus theologicus», posługująca się metodami religioznawczymi, semiologicznymi, hermeneutycznymi i literaturoznawczymi”²¹. Podstawowy punkt odniesienia stanowi tu teologia Kościoła katolickiego, która w duchu Soboru Watykańskiego II otwiera się na sztukę, uznając ją za jedno z możliwych miejsc poznania człowieka²². Sakrologia jest z kolei nurtem polskiego literaturoznawstwa²³ – reprezentujący go badacze analizują treść dzieł (sygnały, deklaracje, symbolikę), a także formę (na przykład rozwiązania wersyfikacyjne, które mogą zdradzać inspiracje liturgiczne czy biblijne). Nawet jeśli w teorii (na przykład w ujęciu Stefana Sawickiego²⁴) mowa jest o wyłuskiwaniu z utworów śladów sacrum (w rozumieniu zgodnym z koncepcją Eliadego), w praktyce sakrologicy często poszukują w nich symboli, przekonań i form wypracowanych w ramach tradycji Kościoła. Sawicki, przypominając fakt, że rodzima literatura od zarania przesiąkała kulturą religijną, pisał wręcz o chrześcijańskim „ethosie literatury polskiej”²⁵.

²¹ K. M a r t w i c k i, *Raport w sprawie teologii literackiej*, „Studia Płockie” 23(1995), s. 94. Warto zaznaczyć, że źródła tego rodzaju dociekań można szukać w pismach takich teologów, jak Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Jean-Pierre Jossua czy Charles Moeller.

²² Por. np. Sobór Watykański II, Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, nr 62, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 577.

²³ Por. M. N o w a k, *Badania nad relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945*, w: *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*, t. 1, s. 98.

²⁴ Zob. S. S a w i c k i, *Ethos polskiej literatury*, w: tenże, *Wartość – Sacrum – Norwid. Szkice i studia aksjologiczno-literackie*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 19-31; tenże, *Sacrum w literaturze*, „Pamiętnik Literacki” 72(1980) nr 3, s. 169-182.

²⁵ Zob. t e n ż e, *Ethos polskiej literatury*.

W czasach PRL sakrologiczna analiza dzieł literackich często stawiała się sposobem artykulacji treści chrześcijańskich, nieakceptowanych w komunistycznym państwie. Apologetyczne nastawienie autorów nadawało jednak ich utworom odcień konfesyjny, pozbawiając teksty literackie niezależności. Aby odsłonić ich religijną warstwę, należało odczytywać je przez filtr „historycznego «języka sacrum»”²⁶ lub tradycyjnej symboliki. Sawicki pisał w tym kontekście o „pograniczu”²⁷, strefie, w której spotykają się wiara i literatura – ta druga wprawdzie areligijna w swej istocie, ale „wyczulona” na świętość. Celem badaczy byłoby zatem odkrywanie i wskazywanie wielorakich powiązań danego dzieła z duchowością²⁸.

Takie podejście oznacza jednak recepcję literatury przy założeniu określonego programu, co powoduje, że prowadzone analizy w niewielkim stopniu odnoszą się do istoty samego aktu literackiego. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się dzieje, może dostarczać refleksja postsekularna. Katolicki literaturoznawcy często odnoszą się do niej z nieufnością²⁹, wyrażają wątpliwość co do możliwości pogodzenia jej z tradycyjną optyką katolicką. Niepokoi ich odrzucanie tradycji i związane z tym traktowanie religii w duchu McClure’owskich „półwiar”³⁰ lub postulowanej przez Agatę Bielik-Robson kryptoteologii³¹. Wydaje się jednak, że myślenie w duchu postsekularnym, różnorodne i dynamiczne, sytuujące się w przestrzeni między postoświeceniową narracją sekularyzacyjną a postulatami powrotu do tradycyjnie pojmowanej religii, oferuje literaturoznawcom i filozofom wiele interesujących narzędzi analitycznych, chociażby problematyzując pojęcia świeckości i religijności.

²⁶ M. Jasińska-Wojtkowska, *Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego*, „Roczniki Humanistyczne” 28(1980) nr 1, s. 55.

²⁷ Zob. S. Sawicki, *Z pogranicza literatury i religii. Szkice*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1979.

²⁸ Maria Jasińska-Wojtkowska przedstawiła pewien model identyfikacji obecności sacrum w dziele literackim (zob. Jasińska-Wojtkowska, dz. cyt.). Wyraźniej jednak wpisuje się we wspomnianą tendencję badawczą wypracowaną przez Mariana Maciejewskiego metoda interpretacji kerygmatycznej (zob. M. Maciejewski, „*ażeby ciało powróciło w słowo*”. *Próba kerygmatycznej interpretacji literatury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1991). O metodzie tej tak pisał Ireneusz Piekarski: „Dobra Nowina o Mesjaszu służy jako filtr, który blokuje pewne skojarzenia, a przepuszcza inne, tym samym organizuje cały system wyobrażeń o utworze” (I. Piekarski, *Interpretacja kerygmatyczna a tradycje i perspektywy badań literackich*, w: *Interpretacja kerygmatyczna. Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*, red. J. Borowski, E. Fiało, I. Piekarski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2014, s. 23).

²⁹ Por. np. T. Garbol, *Bogowie stali się chorobami?*, w: *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*, s. 8n.

³⁰ Zob. J. McClure, *Półwiary. Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison*, tłum. T. Umerle, Wydawnictwo UJ, Kraków 2016.

³¹ Zob. np. A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.

W ujęciu Grahama Warda, reprezentanta „radikalnej ortodoksji”, myślenie postsekularne przybiera na przykład formę refleksji krytycznej, dzięki której odsłaniane są zapomniane pokłady metafizyki w dziedzinach rzekomo dawno zsekularyzowanych. To, co w nowożytności nazwano „naturalnym”, okazuje się na nowo wymagać definicji³².

Myślenie Andrzeja Kijowskiego zbliża się do postsekularyzmu w takim właśnie rozumieniu – jako podejścia problematyzującego i rewindykacyjnego. Krytyk wierzył w autonomię dzieła literackiego. W roku 1983 zanotował w dzienniku, że literatura posiada własny język, metodę i przeznaczenie do „jakiejsz większej rzeczy”³³, analogicznie do filozofii³⁴. Takie właśnie stanowisko, eksponujące nie to, co jest w tekście deklarowane czy symbolizowane, ale niezależną metodę literatury, stanowi sedno różnicy między intuicjami autora *Tropów* a badaniami spod znaku sakrologii czy teologii literackiej.

Kijowski przyznawał, że polska literatura „narodziła się z misji edukacyjnej i politycznej, którą pełniła w ścisłym związku z Kościołem”³⁵, ale związek ten uważał za jej słabość. Powątpiewał, czy piszący w taki sposób autorzy „są jeszcze pisarzami w takim sensie, jaki temu zawodowi czy temu powołaniu nadaje bardziej uniwersalna tradycja”³⁶. Przypominał, że w okresie nowożytnym literatura i religia, zwłaszcza instytucjonalna, były sferami rozłącznymi, a od piętnastego wieku największe dzieła literackie powstawały na linii rozwojowej, której kierunek wyznaczył nie pisarz-kapłan, lecz pisarz-błazen³⁷. Była to linia „antysacrum”, jeśli przez sacrum w literaturze rozumie się jej jawne odniesienia teologiczne i przywiązanie do formy uroczystej. Kijowski twierdził, że oddzielenie literatury od tradycyjnej teologii było korzystne dla obu dziedzin, zwłaszcza w polskim kontekście, ponieważ rodzimi twórcy religijni

³² Por. G. Ward, *Theology and Contemporary Critical Theory*, Palgrave Macmillan, London 2000, s. 161. Stykiem literatury i religii zajmują się także inni myśliciele z kręgu „radikalnej ortodoksji”, przede wszystkim Catherine Pickstock. W pracy *Repetition and Identity: The Literary Agenda* analizuje ona na przykład teologiczny potencjał zjawiska kulturowego nie-identycznego powtórzenia (ang. non-identical repetition). Zauważa, że „wszystko, co istnieje, każda *res*, istnieje o tyle, o ile zostało (nie-identycznie) powtórzone”, a do uzasadniania twierdzeń filozoficznych i teologicznych można i należy używać dzieł literackich, „ponieważ powtarzanie się rzeczywistości w postaci fikcji literackiej stanowi [...] fundamentalny aspekt samej rzeczywistości” (C. Pickstock, *Repetition and Identity: The Literary Agenda*, Oxford University Press, Oxford 2013, s. xii. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.K.). W niniejszym artykule skupię się jednak na projekcie Grahama Warda, ponieważ wydaje się bardziej zbliżony do intuicjami Kijowskiego.

³³ A. Kijowski, *Dziennik 1978-1985*, oprac. J. Błoński, K. Kijowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 246.

³⁴ A przynajmniej takiej filozofii, jaką chciał uprawiać Józef Tischner, powstającej „z bólu” (por. tamże).

³⁵ Tenże, *Religia i literatura*, w: tenże, *Tropy*, s. 135.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. tamże, s. 138.

i patriotyczni łatwo popadali w zelocką maniërę. „Gdyby linia rozwojowa literatury polskiej dostosowała się do potrzeb i stylu Kościoła – pisał – [...] oznaczałoby to jej pograżenie się – pod egidą Kościoła – w głębokim prowincjonalizmie. [...] Byłaby to również klęska dla Kościoła, który stając się azylem okolicznościowych emocji i okolicznościowej twórczości, doznałby duchowego wywłaszczenia, stałby się Kościołem narodowych zelotów”³⁸. Dalej krytyk dodawał: „Oczywiście dzięki takiej właśnie koncentracji naszych uczuć, myśli i wysiłków przetrwaliśmy jako naród i stworzyliśmy dziedzictwo, do którego możemy się odwołać w trudnych chwilach, analogicznych do XIX-wiecznej niewoli. Ale spowodowało to zarazem zanik myśli krytycznej w polityce i w sztuce”³⁹.

Zdaniem Kijowskiego Kościół, pielęgnując swoje przyrodzone poczucie świętości, powinien wywierać ożywczy wpływ na inne sfery, na „sacrum życia zbiorowego, sacrum tradycji, sacrum prawa, sacrum człowieczeństwa”⁴⁰. Miał też wychowywać, kształtować sumienia, a – jak twierdził krytyk – pełnił tę rolę w stopniu niewystarczającym⁴¹. Próby łączenia literatury z teologią w formie na przykład powieści katolickiej, w której światopogląd religijny stawał się jednocześnie programem, stanowiły w opinii Kijowskiego fenomen doraźny i skazane były na drugorzędność. Pisał: „Istnieje, owszem, w literaturze XIX i XX wieku cykl nawróceniowy, cykl Peguy’ego i Claudela, cykl *Nieba w płomieniach* i wytworzył się pewien typ pisarza-konwertyty, ale jest to zjawisko – jak mi się zdaje – przejściowe, związane ściśle z ideologicznym stosunkiem do wiary”⁴². Uważał, że współcześnie Kościół powinien tworzyć własną literaturę: „Nie oznacza to jednak kościelnej czy «katolickiej» powieści, katolickiego dramatu, katolickiego kina. To będzie zawsze marne, drugorzędne,

³⁸ Tamże, s. 138n.

³⁹ Tamże, s. 140.

⁴⁰ Tamże, s. 143.

⁴¹ Zob. *PRL skończył się w Sierpniu. Z A. Kijowskim rozmawia K. Kijowska*, „Nowy Napis Co Tydzień” 2020, nr 67 (<https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-67/arttykul/prl-skonczyl-sie-w-sierpniu>). Rozmowa pochodzi z roku 1983.

⁴² A. K i j o w s k i, zapis z 8 kwietnia 1980 roku, w: tenże, *Dzienniki z lat 1978-1985*, Archiwum Andrzeja Kijowskiego, sygn. ArchAK 17956 II (Mf Oss 24401/II), z. 10, k. 18. Obszerne fragmenty dziennika Kijowskiego zostały opublikowane nakładem Wydawnictwa Literackiego (zob. t e n ż e, *Dziennik 1955-1969*, oprac. J. Błoński, K. Kijowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998; t e n ż e, *Dziennik 1970-1977*, oprac. J. Błoński, K. Kijowska, Wydawnictwo Literackie Kraków 1998; t e n ż e, *Dziennik 1978-1985*. Jeśli cytowany przeze mnie fragment został uwzględniony w wydaniu książkowym, powołuję się na wersję drukowaną, jeśli nie, odwołuję się do mikrofilmowej wersji rękopisu dziennika, znajdującej się w zbiorach wrocławskiego Ossolineum (w takim wypadku podaję najpierw sygnaturę rękopisu, a w nawiasie sygnaturę mikrofilmu, następnie numer zeszytu i karty). Co ciekawe, fenomen pisarzy konwertytów dostrzega także Charles Taylor, traktuje go jako dowód na pokrewieństwo myślenia religijnego i literackiego (por. Ch. T a y l o r, *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge–London 2007, s. 732).

bo napiętnowanie tendencją [...] chodzi o to, aby literaturą, aby sztuką słowa stało się na powrót kaznodziejstwo, tak jak było nim za czasów Ambrożego, Bossueta i Piotra Skargi, aby stała się nim teologia i apologetyka, tak jak ją uprawiali Augustyn czy John Newmann⁷⁴³.

Kijowski wyrażał przekonanie, że zadaniem literatury nie jest wyrażanie żadnej konkretnej wiary, lecz opisywanie i nazywanie całego ludzkiego doświadczenia, także doświadczenia osób niewierzących lub wychowanych bez kontaktu z tradycyjnie pojmowanym chrześcijaństwem, tak jak już miało to miejsce w postoświeceniowym świecie zachodnim: „Literatura przez samo to, że zdobywa się ma wysiłek nazywania, opowiadania i kojarzenia, ujawnia człowiekowi pełnię jego natury. Nie to jest ważne, co opowiada ani jakie wypowiada poglądy, ani jakie wyraża uczucia, lecz to, że je nazywa. Fenomen literatury jest natury językowej”⁷⁴⁴.

Dowartościowanie poznawczego potencjału literatury okazywało się pomocne w okresach „wyjałowienia teologii systematycznej, wyjałowienia filozofii uniwersyteckiej”⁷⁴⁵. Opisywanie świata było zaś zgodne z naturalnym – a zatem zaprojektowanym przez Stwórcę – powołaniem człowieka: „Jeżeli przestaniemy wierzyć w nasze zdolności do nazywania rzeczy najważniejszych, nie mamy czego bronić i po co żyć. Cel życia człowieka: wypowiedzieć się w pełni. Wierzmy, że ten cel człowieka zbiega się tak ściśle z celem Boga, że stanowi realizację Jego objawionej woli”⁷⁴⁶.

Bardzo krytycznie reagował Kijowski także na literaturoznawstwo o charakterze wyraźnie katolickim – wskazują na to chociażby notatki czynione przez niego na marginesie pism Charlesa Moellera⁷⁴⁷, jednego z katolickich teologów literackich. Autor *Tropów* zarzucał Belgowi „traktowanie literatury jako ideologii”⁷⁴⁸, czyli przypisywanie dziełu literackiemu ról katechetycznych czy apologetycznych. Uważał, że dla katolickich literaturoznawców „wartość kluczową mają oczywiście dzieła programowe, te właśnie, których wartość w perspektywie artystycznej jest znikoma [...], jakieś *Bez dogmatu* jest ważniejsze od *Lalki*, a *Quo vadis* od *Faraona*, a z całej literatury XX wieku wartość największą ma *Niebo w płomieniach*”⁷⁴⁹. Zapisał: „W dziele literackim znajduje wyraz coś więcej niż ideologia, dzieło literackie wypowiada pełnię ludzkiej kultury i pełnię ludzkiego losu i w tej pełni człowiek wierzący czyta swoją

⁷⁴³ K i j o w s k i, *Religia i literatura*, s. 143 (zachowano pisownię oryginalną).

⁷⁴⁴ T e n z e, zapis z 9 kwietnia 1980 roku, w: tenże, *Dziennik 1978-1985*, s. 104.

⁷⁴⁵ Tamże, s. 106.

⁷⁴⁶ Tamże, s. 107.

⁷⁴⁷ Prawdopodobnie części *Littérature du XXe siècle et christianisme*.

⁷⁴⁸ A. K i j o w s k i, zapis z 9 kwietnia 1980 roku, w: tenże, *Dzienniki z lat 1978-1985*, Archiwum Andrzeja Kijowskiego, sygn. ArchAK 17956 II (Mf Oss 24401/II), z. 10, k. 21.

⁷⁴⁹ Tamże, k. 21n.

wiarę, a niewierzący swoją niewiarę zupełnie niezależnie od tego, co «autor chciał powiedzieć». [...] Wszelkie dzieło literackie jest ważne o tyle, o ile jest wieloznaczne, o tyle, o ile jest dość bogate, aby można je było – jak każde zdarzenie życia – rozpatrywać pod wieloma aspektami i niezależnie od intencji autora. [...] I dlatego dla każdego człowieka [...] ważniejsze będzie dzieło pełne – choć w intencji ateistyczne – od kalekiego, choćby było pobożne»⁵⁰.

Kijowski nie postulował, oczywiście, programowej areligijności literatury ani projektowania nowych wiar – stanowiłoby to bowiem drugi biegun podejścia postoświeceniowego. Domagał się raczej twórczej wolności, umożliwiającej pisarzom uczciwe i zgodnie z własnym sumieniem opisywanie tego, co podpowiadały im talent i wyobraźnia.

LITERATURA JAKO ODMIANA FILOZOFII?

Kijowski potrzebował terminu, za pomocą którego mógłby podsumować swoje intuicje dotyczące odniesienia literatury do religii – takim terminem stała się dla niego „teologia naturalna”. Pojęcie to pojawiło się jako odpowiedź na pytania nurtujące krytyka w związku z lekturą *Religii i kultury* Christophera Dawsona, książki powstałej na kanwie wystąpień angielskiego historyka w ramach Wykładów Giffordzkich⁵¹.

Teologia naturalna stanowi dział filozofii, którego przedmiotem jest wiedza o Bogu uzyskana w oparciu rozum naturalny, bez pomocy Objawienia. To dziedzina krytykowana zarówno przez filozofów, jak i przez teologów. Wielu teologów, podobnie jak Eric Lionel Mascall, wyraża wątpliwość, czy „poza objawieniem, jakiego Bóg udzielił w Jezusie Chrystusie, można w ogóle znaleźć jakąś inną wiedzę o Bogu”⁵², której nie zniekształcałaby ludzka skończoność i grzeszność, czyniąc ją „czymś gorszym niż brak poznania w ogóle”⁵³. Na gruncie filozofii przekonanie o skuteczności metod teologii naturalnej znacząco podważył David Hume, wykazując w *Dialogach o religii naturalnej*, że na gruncie rozumu naturalnego trudno jest zbudować teologię, która przypominałaby chrześcijańską, ponieważ rezultatem logicznych operacji rozumu,

⁵⁰ Tamże, k. 22-24.

⁵¹ Wykłady im. Gifforda (Gifford Lectureships), organizowane przez szkockie uniwersytety w Edynburgu, Glasgow, St. Andrews i Aberdeen, mają promować studia nad teologią naturalną w najszerszym jej rozumieniu. Wykłady te głosili m.in. Hannah Arendt, William James, Jean-Luc Marion, Iris Murdoch, David Tracy i Charles Taylor (zob. *The Gifford Lectures: Over 100 Years of Lectures on Natural Theology*, <https://www.giffordlectures.org/>).

⁵² E. L. M a s c a l l, *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1988, s. 11. Cytowana książka jest pokłosiem Wykładów Giffordzkich.

⁵³ Tamże.

zarówno w zakresie apriorycznych, jak i aposteriorycznych dowodów na istnienie Boga, mógłby być co najwyżej wniosek o istnieniu bóstwa skończonego i niedoskonałego⁵⁴.

Christopher Dawson, którego śladem podążał autor *Tropów*, uważał teologię naturalną za zjawisko związane z nowożytnym humanizmem, a tym samym także z sekularyzmem. Teologia naturalna stanowiła więc łączącą w całość kulturę europejską, od szesnastego wieku coraz bardziej podzieloną pod względem religijnym. Kijowski był przekonany, że w epoce nowożytnej doszło do radykalnego przesunięcia akcentów w sztuce i nauce. Zauważał, że terminy takie, jak „materia”, „przyczynowość”, „cel” czy „ciągłość”, ważne dla dawnych myślicieli, utraciły swoje dotychczasowe znaczenia. Wraz z przesunięciem się granic poznania, sens straciło także przeciwstawienie kultura–natura, na którym przez wieki teolodzy i humaniści budowali swoje koncepcje. Co bowiem nie jest naturą? A co nie jest kulturą?⁵⁵ – pytał Kijowski. Jeśli teologiczną podstawę dawnego humanizmu stanowiła wiara w racjonalny porządek kosmosu, z którego można było wywnioskować istnienie Boskiego bytu, to dzisiejszy humanista – zdaniem autora *Tropów* – w dużej mierze wiarę tę utracił; obecnie Boga należy szukać w ciszy między światem, który jest, a jego wypowiedzeniem⁵⁶. Nowoczesnemu myślicielowi teologiczny sens mógł objawiać się „w odkryciu świata jako pluralistycznego systemu znaków, świata jako języka”⁵⁷.

Powyższe refleksje przywodzą na myśl stwierdzenie Harolda Blooma, że „poezja i wiara poruszają się, razem i osobno, w kosmologicznej pustce, wyznaczonej przez granice prawdy i znaczenia”⁵⁸, oraz Grahama Warda religijną krytykę kultury⁵⁹. Dzieł Blooma i Warda Kijowski jednak nie czytał, w okresie formułowania omawianego tu stanowiska do jego lektur należały – obok pracy Dawsona – między innymi teksty Mircei Eliadego i Józefa Tischnera.

Na uwagę zasługuje zwłaszcza wpływ tego ostatniego. W Archiwum Andrzeja Kijowskiego zachowały się obszerne notatki pisarza poczynione na marginesie *Myślenia według wartości*, głównie wokół fragmentów poświęconych hermeneutyce i zjawisku wiary⁶⁰. Książka Tischnera zdaniem Kijow-

⁵⁴ Por. D. H u m e, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, tłum. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa 1962, s. 22-87, 94-116.

⁵⁵ Por. K i j o w s k i, *Kultura miejscem spotkania*, s. 70.

⁵⁶ Por. tamże.

⁵⁷ Tamże. Niektóre z nieco aforystycznych zdań Andrzeja Kijowskiego mogą budzić skojarzenia ze stylem wypowiedzi Ludwiga Wittgensteina. W pismach Kijowskiego brak jednak dowodów na jego zainteresowanie twórczością tego filozofa.

⁵⁸ H. B l o o m, *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*, Harvard University Press, Cambridge-London 1991, s. 4.

⁵⁹ Zob. W a r d, dz. cyt.

⁶⁰ A. K i j o w s k i, *J. Tischner: Myślenie według wartości* [notatki z lektury], w: *Odczyty i notatki na temat historii Kościoła i teologii*, Archiwum Andrzeja Kijowskiego, sygn. ArchAK 17999/II

skiego była „miejscami olśniewająca, miejscami nudna i mętna”⁶¹, ale krytyka i filozofa bez wątpienia łączyła świadomość kryzysu współczesnego myślenia religijnego; obaj poszukiwali sposobów na jego odnowienie. Pisał Kijowski: „Kończy się religia jako system wyjaśniający i zabezpieczający. Odsłania się w religii świadomość człowieka transcendentalnego. Teologia staje się antropologią transcendentalną – nauką o człowieku myślącym i mówiącym o Bogu”⁶².

Przez wieki to filozofia dążyła do wyrażenia prawd objawionych w jej własnym języku. Powstała w ten sposób praktyka życia chrześcijańskiego, teologia spekulatywna oraz to, co nazwać byłoby można „katolicką ideologią” – i głównie owa „ideologia” wchodziła w konflikty z nowożytnym przyrodoznawstwem. Czasem trudno było ustalić, co jest czego pochodną: „Język Boga, czy Bóg języka?”⁶³. Tischner postulował budowanie nowej syntezy Objawienia i filozofii („Filozofia [...] jest dziełem rozumu naturalnego, a prawem rozumu naturalnego jest rozwój”⁶⁴), Kijowskiego bardziej interesował jednak sam fenomen wiary i myślenia religijnego. Zastanawiał się, czy dałoby się je uchwycić lepiej, w nowy sposób. W tym duchu rozumiał między innymi zadania hermeneutyki – skoro istotą Objawienia jest jego arbitralność (Byt „ujawnia tyle ze swoich tajemnic, ile chce, i w taki sposób, w jaki chce”⁶⁵), to zadaniem hermeneutyki byłoby „odsłonięcie obszaru wiary, takie jakiego chirurg dokonuje w miejscu, w które zagłębia swój skalpel”⁶⁶. Podobnie jak Tischner, Kijowski interesował się koncepcją Paula Ricoeura, ale przyjmując katolicki punkt widzenia, niechętny był wobec „hermeneutyki podejrzeń”, która – jego zdaniem – uniemożliwiała zaistnienie „wiarygodnego świadka” i wiarygodnej „dziejowej tradycji”⁶⁷.

Mircea Eliade z kolei zapewniał polskim intelektualistom poręczną i pojemną definicję *sacrum*⁶⁸. Niejednokrotnie wskazywał też na podobieństwa doświadczenia artystycznego i religijnego: oba są jednocześnie indywidualne i transpersonalne, oba pojawiają się w ramach określonych układów odniesienia. To, że przedmioty tych doświadczeń – Bóg czy piękno jako takie – nie

(Mf Oss 24462), k. 20-39. Część z tych notatek znalazła się także w dzienniku pisarza, w zapiskach z lata 1983 roku.

⁶¹ T e n ż e, *Dziennik 1978-1985*, s. 245.

⁶² Tamże, s. 255.

⁶³ T e n ż e, *Józef Tischner: Myślenie według wartości* [notatki z lektury], k. 25.

⁶⁴ J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Znak, Kraków 2011, s. 247.

⁶⁵ K i j o w s k i, *Józef Tischner: Myślenie według wartości* [notatki z lektury], k. 26.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, k. 34.

⁶⁸ O lekturze Eliadego świadczy choćby adnotacja z 14 czerwca 1979 roku: „Wiara – por. Eliade «Mit»” (A. K i j o w s k i, zapis z dnia 14 czerwca 1979 roku, w: tenże, *Dzienniki z lat 1978-1985*, Archiwum Andrzeja Kijowskiego, sygn. ArchAK 17956 II (Mf Oss 24401/II) z. 6, k. 48).

są dane w bezpośrednim doświadczeniu, zdaniem Eliadego nie oznacza, że uniwersa religijne i estetyczne są pozbawione realności⁶⁹.

Interesujący jest fakt, że swoje rozważania w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku prowadził Kijowski samodzielnie, na podstawie dostępnych mu książek⁷⁰. Obecnie podobne intuicje, łączące literaturę z myśleniem religijnym, stały się elementem szeroko pojętej refleksji postsekularnej⁷¹. Choć sposób traktowania sztuki słowa jako obszaru angażującego religijnie jest sporo, to poszczególne „szkoły” zwykle łączy przekonanie, że literatura stanowi wyzwanie rzucone ścisłym granicom dostrzegalnego świata i że jest „uprzywilejowaną przestrzenią, w której możliwy jest powrót tego, co religijne”⁷², oraz że „świecka historia literatury na Zachodzie – narracja dotrzymująca kroku materialistycznym rewolucjom technologicznym – jest przesłaniana przez nieustanne napotykanie [w literaturze – M.K.] mniej namacalnej rzeczywistości”⁷³. Zdaniem Johna McClure’a teksty literackie dokonują „ontologicznego otwarcia” i chwilowo rozluźniają „ścieg rzeczywistości”⁷⁴. Bloom z kolei zauważał, że zjawisko sekularyzacji w ogóle nie dotyczy literatury, ponieważ w swoim poważnym, „silnym” wydaniu nie jest ona nigdy ani do końca religijna, ani do końca świecka⁷⁵.

Jeszcze precyzyjniej ujął to Charles Taylor, którego poglądy wywarły wpływ na wielu literaturoznawców⁷⁶. Autor *A Secular Age* wielokrotnie pisał, że język literatury, subtelniejszy niż ten, którym posługujemy się na co dzień (ang. *subtler language*⁷⁷), w połączeniu z wyobraźnią twórcy umożliwia docie-

⁶⁹ Por. M. E l i a d e, *Nowy humanizm*, w: tenże, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, tłum. A. Grzybek, Wydawnictwo KR, Kraków 1997, s. 17n.

⁷⁰ Warto zwrócić uwagę, że na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku w Polsce podobne intuicje wyrażał historyk sztuki Wiesław Juszcak – on również uważał sztukę za dziedzinę epistemologicznie samodzielną. Dla Juszcaka celem sztuki był „taki rodzaj poznania, który dotyka granic poznawalnego i stawia nas wobec tego, co niepoznawalne”, uważał on, że „jeśli się traktuje sztukę jako drogę i obszar poznania, to traktuje się ją jako dziedzinę prawdy w sensie metafizycznym, a nie «piękna» rozumianego jako źródło «zadowolenia artystycznego»” (W. J u s z c z a k, *Fragmenty. Szkice z teorii i filozofii sztuki*, PIW, Warszawa 2017, s. 166n.).

⁷¹ Jako jeden z obszarów badań postsekularnych literaturę i sztukę wskazuje między innymi James Beckford (por. B e c k f o r d, dz. cyt., s. 5n.).

⁷² A. B r a d l e y, J. C a r r u t h e r s, A. T a t e, *Introduction: Writing Post-Secularity*, w: *Spiritual Identities: Literature and the Post-Secular Imagination*, red. J. Carruthers, A. Tate, Peter Lang, Oxford–Bern–Berlin 2010, s. 3.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ M c C l u r e, dz. cyt., s. 15.

⁷⁵ Por. B l o o m, dz. cyt., s. 4.

⁷⁶ Zob. np. Ł. T i s c h n e r, *Epifaniczna moc literatury. O badaniach Charlesa Taylora*, w: *Literatura a religia – wyzwanie epoki świeckiej*, t. 1, s. 19-55.

⁷⁷ Taylor używa terminu Shelleya, podjętego następnie przez Earla Wassermana (zob. E. R. W a s s e r m a n, *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic poems*, John Hopkins University Press, Baltimore 1968).

ranie do wiedzy o istnieniu „czegoś, co jest w inny sposób niedostępne, a co posiada najwyższe moralne i duchowe znaczenie”⁷⁸. Sztuka stanowi dziedzinę epifaniczną – „ma moc, porusza nas, nie musząc jednak odsłaniać swoich ontycznych zaangażowań”⁷⁹. Jeśli zaś, jak w przypadku utworów Gerarda Manley’a Hopkinsa czy Thomasa Stearnsa Eliota, dzieło jest jednocześnie explicité religijne, mamy do czynienia z „podwójnym źródłem” („a double source”⁸⁰) – jednym pochodzącym z samego fenomenu literackości, a drugim wywodzącym się z tradycyjnej duchowości⁸¹.

Najbliższa intencjom Kijowskiego wydaje się jednak myśl wspomnianego już Grahama Warda, chociaż inspiracji dla nowych pytań teologicznych poszukuje on głównie w pracach przedstawicieli semiotyki i poststrukturalizmu, a zatem tradycji, którym Kijowski nie ufał. Zdaniem Warda mówienie i działanie teologiczne są zawsze splecione z bieżącą kulturą, „zarówno jako jej wytwory, jak i jako jej wytwórcy”⁸². Objawienie zostało zaś dane w języku, w nim jest również przekazywane i objaśniane, dlatego nie da się go od języka oddzielić. Ward bierze pod uwagę teorie z pozoru nieteologiczne, aby ukazać religijną „podszywkę” rzeczywistości. Wychodząc od Derridiańskiej *différance*, teorii wzniosłości Jean-François Lyotarda czy „estetyki nieobecności”⁸³ Michela de Certeau, anglikański teolog próbuje wykazać, że religijny potencjał – rozumiany przede wszystkim jako pojawiająca się podczas używania języka nieokreślona i niepokojąca nadwyżka sensu – tkwi w samym dyskursie. Myśliciele, których poglądy analizuje Ward, nie próbowali tworzyć nowej teologii, niejako przy okazji odkrywali jednak, że pisanie historii, używanie metafor czy kreacja artystyczna opierają się prostym próbom teoretyzacyjnym i odsłaniają niezdeteterminowane przestrzenie znaczenia⁸⁴. Bóg, „Inny”, zostawia w naszych praktykach kulturowych ślady, puste miejsca, które odsłaniane są w chwilach dziejowych przesilen.

W obliczu trwającej „implozji sekularyzmu” („the implosion of secularism”⁸⁵), który – jak pisze Ward – wielu obserwatorom nie wydaje się już

⁷⁸ Ch. T a y l o r, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości współczesnej*, tłum. M. Gruszczyński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 772.

⁷⁹ T e n ż e, *A Secular Age*, s. 359.

⁸⁰ Tamże, s. 757. Taylor powołuje się w tym miejscu na Seamusa Heaneya (por. tamże, s. 848, przyp. 42; zob. S. H e a n e y, *The Fire i' the Flint*, w: tenże, *Preoccupations*, Faber & Faber, London 1980, s. 79-97).

⁸¹ Por. T a y l o r, *A Secular Age*, s. 757.

⁸² G. W a r d, *Introduction: „Where we stand”*, w: *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. G. Ward, Blackwell Publishers, Oxford 2001, s. xii.

⁸³ Por. t e n ż e, *Theology and Contemporary Critical Theory*, s. 150.

⁸⁴ Por. tamże, s. 157.

⁸⁵ T e n ż e, *Introduction: „Where We Stand”*, s. xv, xvi.

pożądanym stanem naturalnym⁸⁶, ale projektem czy produktem oświecenia, ma miejsce stopniowy powrót zaczarowania („a new emphasis upon reenchantment”⁸⁷). Co ciekawe, powrót ten jest sygnalizowany nie przez teologów, lecz przez „filmowców, pisarzy, poetów, filozofów, teoretyków politycznych i analityków kultury”⁸⁸, ponieważ mimesis zwykle posiada ślad czegoś, „co umyka, głosu pochodzącego od kogoś innego i z jakiegoś innego miejsca”⁸⁹. „A co gdyby we współczesnej kulturze wiara w Boga mogła ciągle iść tą ścieżką, opierać się na takiej duchowości?”⁹⁰ – zastanawia się Ward.

Pozostaje do przemyślenia, w jakim zakresie propozycje Warda i Taylora mogłyby inspirować katolickich teoretyków literatury, podobnie jak Kijowski wyczulonych na realizm sakramentów czy wiarygodność kościelnej Tradycji⁹¹. Niezależnie jednak od rezultatu podobnych rozważań wydaje się jasne, że w obliczu diagnozowanego coraz częściej kryzysu narracji sekularnej – a także w obliczu okresowego jałowienia tradycyjnych sposobów mówienia o Bogu – literatura mogłaby pełnić rolę duchowego „harcownika”. Potencjał religijny, choć nie konfesyjny, rozumiany po Jamesowsku jako uczucia i doświadczenia jednostki ludzkiej, co do których mniema ona, że odnoszą się do czegoś, co sama uważa za boskie⁹², tkwiłby bowiem w centrum zjawiska twórczości literackiej, byłby sednem metafory i odpowiednio czułego języka.

Na zakończenie warto dodać, że autor *Tropów* w swoim myśleniu nie dążył do systematyzacji i dlatego w jego poglądach można znaleźć luki. Brakowało mu też kategorii wyobraźni, tak ważnej dla teoretyków piszących o sztuce od czasów Kanta i romantyków, a dowartościowanej ostatnio między innymi przez szkołę wyobraźni katolickiej (ang. Catholic imagination)⁹³. Trudno prze-

⁸⁶ Tamże, s. xvi.

⁸⁷ Tamże, s. xv.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ T e n ż e, *Theology and Contemporary Critical Theory*, s. 147.

⁹⁰ T e n ż e, *The Voice of the Other*, „New Blackfriars” 77(1996) nr 909, s. 526.

⁹¹ Rozważając kwestię teologii historii oraz problem ustalania prawdziwości faktów historycznych, również Ward szuka rozwiązań między innymi w filozofii Paula Ricoeura (por. W a r d, *Theology and Contemporary Critical Theory*, s. 46-57).

⁹² Por. W. J a m e s, *Doświadczenia religijne. Studium natury ludzkiej*, tłum. J. Hempel, Nomos, Kraków 2011, s. 30.

⁹³ Stworzona w USA koncepcja Catholic imagination stanowi ciekawy przykład nowoczesnego podejścia do problemu tak zwanej literatury katolickiej. Literacką patronką tego nurtu jest Flannery O'Connor, a jednym z podstawowych dzieł teoretycznych praca Davida Tracy'ego *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (zob. D. T r a c y, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, New York 1981). Tracy zwraca uwagę na zjawisko katolickiego myślenia analogicznego, poszukującego podobieństw w tym, co różne (ang. similarity-in-difference). Wyobraźnia „analogiczna” umożliwia – zdaniem Tracy'ego – odkrywanie nowych sposobów mówienia o Bogu, a także rewizję klasycznych doktryn chrześcijańskich, podobną do tej, która ma miejsce w przypadku ponownych odczytań klasyków

widzieć, jak ewoluowałyby poglądy Andrzeja Kijowskiego, gdyby dane mu było żyć dłużej. Jego pomysłów – cennych, bo wyrastających z doświadczenia środkowoeuropejskiego intelektualisty i z wrażliwości religijnej – wyraźnie jednak w transformującej się Polsce brakowało. Intuicje autora *Tropów*, choć formułowane w formie załączkowej, często emocjonalnej i zapisywane czasem tylko na własny użytek, były pod wieloma względami nowatorskie. Z pewnością warto je dzisiaj przypominać.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Beckford, James A. "SSSR Presidential Address: Public Religions and the Postsecular; Critical Reflections." *Journal for the Scientific Study of Religion* 51, no. 1 (2012): 1–19.
- Betz, John R. *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- Biedrzycki, Krzysztof. "Dedał na tropach Pana Boga." *Znak* 40, no. 4 (395) (1988): 93–97.
- Bielik-Robson, Agata. "Inne nawrócenie: Stanisława Brzozowskiego katolicyzm osobisty." In Bielik-Robson, *Cienie pod czerwoną skalą: Eseje o literaturze*. Gdańsk: słowo/oraz terytoria, 2016.
- . *"Na pustyni": Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków: Univresitas, 2008.
- Bloom, Harold. *Ruin the Sacred Truths: Poetry and Belief from the Bible to the Present*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1991.
- Bogalecki, Piotr. "Pokorne prze(d)stawienia: Postsekularyzm w badaniach literackich." In *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. Vol. 1. *Teorie i metody*. Edited by Tomasz Garbol and Łukasz Tischner. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Bradley, Arthur, Jo Carruthers, and Andrew Tate. "Introduction: Writing Post-Secularity Spiritual Identities." In *Literature and the Post-Secular Imagination*. Edited by Jo Carruthers and Andrew Tate. Oxford, Bern, and Berlin: Peter Lang, 2010.
- Dawson, Charles. *Religia i kultura*. Translated by Jolanta W. Zielińska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1964.

kultury. Amerykański teolog zwraca uwagę na możliwości, jakie pod tym względem oferuje teologii kulturowy i religijny pluralizm (zob. t e n ż e, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, Haper & Row, San Francisco 1988). Z kolei Andrew Greeley w *The Catholic Imagination* (zob. A. G r e e l e y, *The Catholic Imagination*, University of California Press, Berkeley 2000), bazując między innymi na badaniach socjologicznych, zwraca uwagę na specyficzne skłonności wyobraźni kształtowanej przez liturgię katolicką – wspomina na przykład o większym niż w przypadku wyobraźni protestanckiej wyczuleniu na metaforę, większej otwartości na interakcje społeczne i o zamiłowaniu do snucia opowieści.

- Eliade, Mircea. *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Translated by Agnieszka Grzybek, Wydawnictwo KR, Kraków 1997.
- Garbol, Tomasz. "Bogowie stali się chorobami?" In *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*. Edited by Tomasz Garbol. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Greeley, Andrew. *The Catholic Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Horubała, Andrzej. "Tropami Andrzeja Kijowskiego." In Horubała, *Marzenie o chuliganie*. Warszawa: Casablanca Studio, 1999.
- Hume, David. *Dialogi o religii naturalnej: Naturalna historia religii*. Translated by Anna Hochfeldowa. Warszawa: PWN, 1962.
- James, William. *Doświadczenia religijne: Studium natury ludzkiej*. Translated by Jan Hempel. Kraków: Nomos, 2011.
- Jasińska-Wojtkowska, Maria. "Problemy identyfikacji religijności dzieła literackiego." *Roczniki Humanistyczne* 28, no. 1 (1980): 53–64.
- Juszczak, Wiesław. *Fragmenty: Szkice z teorii i filozofii sztuki*. Warszawa: PIW, 2017.
- Kijowski, Andrzej. *Dziennik 1955-1969*. Edited by Jan Błoński and Kazimiera Kijowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- . *Dziennik 1970-1977*. Edited by Jan Błoński and Kazimiera Kijowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1998.
- . *Dziennik 1978-1985*. Edited by Jan Błoński and Kazimiera Kijowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.
- . *Dzienniki z lat 1978-1985*. Andrzej Kijowski's Archive in Ossolineum in Wrocław. Reference number ArchAK 17956/II.
- . "Grymas Baudelaire'a." In Charles Baudelaire, *Sztuka romantyczna: Dzienniki poufne*. Translated by Andrzej Kijowski. Warszawa: Czytelnik, 1971.
- . "'Jak młodość orłów...'" In Kijowski, *Tropy*. Poznań: W drodze, 1986.
- . "Kultura jest wiarą." *W drodze* 8, no. 8 (1980): 4–7.
- . "Kultura miejscem spotkania Boga i człowieka." In Kijowski, *Tropy*. Poznań: W drodze, 1986.
- . *Odczyty i notatki na temat historii Kościoła i teologii*. Andrzej Kijowski's Archive in Ossolineum in Wrocław. Reference number ArchAK 17999/II.
- . "Postscripta to Saint Augustine's Confessions." Translated by Jadwiga Kosicka. In *Four Decades of Polish Essays*. Edited by Jan Kott. Evanston: Northwestern University Press, 1990.
- . "Religia i literatura." In Kijowski, *Tropy*. Poznań: W drodze, 1986.
- [Kijowski, Andrzej, and Kazimiera Kijowska.] "PRL skończył się w Sierpniu: Z A. Kijowskim rozmawia K. Kijowska." *Nowy Napis Co Tydzień*, no. 67 (2020). <https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-67/artukul/prl-skonzyl-sie-w-sierpniu>.
- Kwaśnicka, Marta. "Andrzej Kijowski – mit krytyka." In Andrzej Kijowski, *Dzieje literatury pozbawionej sankcji*. Vol. 1. Edited by Andrzej Tadeusz Kijowski. Kraków: Instytut Literatury, 2020.

- Martwicki, Krzysztof. "Raport w sprawie teologii literackiej." *Studia Płockie* 23 (1995): 89–99.
- Mascall, Eric L. *Otwartość bytu*. Translated by Sylwester Zalewski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1988.
- McClure, John A. *Półwiary: Literatura postsekalarna w czasach Pynchona i Morrison*. Translated by Tomasz Umerle. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2016.
- Morrissey, Lee. "Literature and the Postsecular: Paradise Lost?" *Religion & Literature* 41, no. 3 (2009): 98–106.
- Nowak, Maciej. "Badania nad relacją literatury i religii w Polsce po roku 1945." In *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. Vol. 1. *Teorie i metody*. Edited by Tomasz Garbol and Łukasz Tischner. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Pickstock, Catherine. *Repetition and Identity: The Literary Agenda*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Piekarski, Ireneusz. "Interpretacja kerygmaticzna a tradycje i perspektywy badań literackich." In *Interpretacja kerygmaticzna: Doświadczenia – re-wizje – perspektywy*. Edited by Jarosław Borowski, Edward Fiała, and Ireneusz Piekarski. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Sawicki, Stefan. "Ethos polskiej literatury." In Sawicki, *Wartość – Sacrum – Norwid: Szkice i studia aksjologiczno-literackie*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.
- . "Sacrum w literaturze." *Pamiętnik Literacki* 71, no. 3 (1980): 169–82.
- . *Z pogranicza literatury i religii: Szkice*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1979.
- Skórczewski, Dariusz. *Aby rozpoznać siebie: Rzec o Andrzej Kijowskim, krytyku literackim i publicyście*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1996.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge and London: Belknap Press, 2007.
- . *Źródła podmiotowości: Narodziny tożsamości współczesnej*. Edited by Tadeusz Gadacz. Translated by Marcin Gruszczyński et al. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Tischner, Józef. *Myślenie według wartości*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2011.
- Tischner, Łukasz. "Epifaniczna moc literatury: O badaniach Charlesa Taylora." In *Literatura a religia – wyzwania epoki świeckiej*. Vol. 1. *Teorie i metody*. Edited by Tomasz Garbol and Łukasz Tischner. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2020.
- Tomasik, Agnieszka. *(Nie)napisane arcydzieło: Znaczenie "Dziennika" w twórczości Andrzeja Kijowskiego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Tomaszewska, Wiesława. *Andrzej Kijowski: Biografia – bibliografia – recepcja; Studium dokumentacyjne*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005.
- , ed. *Andrzeja Kijowskiego portret wielokrotny: Pamięci pisarza w dwudziestą rocznicę śmierci*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2008.
- . *Mędzy ideą a rzeczywistością: Andrzej Kijowski wizja literatury*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2002.
- , ed. *W kręgu tematów i form literackich: Szkice o twórczości Andrzeja Kijowskiego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2015.

- Tomaszewska, Wiesława, Kazimiera Kijowska, and Tomasz Burek, eds. *Andrzej Kijowski i krytycy: Antologia*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2005.
- Tomaszewska, Wiesława, and Teresa Winek, eds. *Andrzej Kijowski i literaturoznawcy: Studia*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2007.
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. San Francisco: Harper & Row, 1988.
- . *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- Warchala, Michał. "Postsekularność nowoczesna, nowoczesność postsekularna." In *Literatura a religia – wyzwania postsekularności*. Edited by Tomasz Garbol. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- . "Romantyzm postsekularny – przypadek Shelleya." *Wielogłos*, no. 2 (24) (2015): 29–45.
- Ward, Graham. "Introduction: 'Where we stand.'" In *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Edited by Graham Ward. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- . "The Voice of the Other." *New Blackfriars* 77, no. 909 (1996): 518–28.
- . *Theology and Contemporary Critical Theory*. London: Palgrave Macmillan, 2000.
- Wasserman, Earl R. *The Subtler Language: Critical Readings of Neoclassic and Romantic Poems*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1968.
- Zieliński, Marek. "Wolność i udawanie." *Przegląd Katolicki* 75, no. 15 (147) (1987): 5–6.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marta KWAŚNICKA – Literatura jako teologia naturalna? Wątki postsekularne w późnych tekstach Andrzeja Kijowskiego

DOI 10.12887/35-2022-2-138-07

Pod koniec życia Andrzej Kijowski, krytyk literacki i pisarz, powrócił do praktykowania wiary katolickiej. Dociekliwość neofity połączona z dogłębnym rozumieniem fenomenu twórczości literackiej pozwoliła mu na stworzenie oryginalnej teorii dotyczącej związku pomiędzy literaturą a religią. Podejście polskiego krytyka było częściowo zbieżne z teoriami postsekularnymi formułowanymi znacznie później przez Charlesa Taylora czy Garhama Warda. Kijowski wypracował jednak swoje stanowisko samodzielnie, opierając się na tekstach Józefa Tischnera, Christophera Dawsona i innych. Autorka artykułu analizuje eseje Kijowskiego zamieszczone w zbiorze *Tropy* (1986), publikowane oraz niepublikowane fragmenty jego dziennika z lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, a także notatki z tego okresu, rekonstruując zapomniany nurt polskiej krytyki literackiej. Celem artykułu jest wykazanie, że punkt widzenia Kijowskiego różnił się od sakrologii literackiej – autor *Tropów* pod wieloma

względami antycypował późniejsze teorie postsekularne, pozostając przy tym myślicielem ortodoksyjnie katolickim.

Słowa kluczowe: postsekularyzm, katolicyzm, Andrzej Kijowski, krytyka literacka, religia

Przygotowanie tego artykułu zostało sfinansowane ze środków z grantu Narodowego Centrum Nauki (nr umowy UMO-2018/31/B/HS1/02050) przeznaczonych na realizację projektu badawczego „Między sekularyzacją a reformą. Racjonalizm religijny końca XVII wieku i epoki Oświecenia” w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kontakt: Instytut Literatury, ul. Smoleńsk 20/12, 31-112 Kraków

E-mail: martakwasnicka@gmail.com

https://pl.wikipedia.org/wiki/Marta_Kwa%C5%9Bnicka

ORCID: 0000-0002-8523-234X

Marta KWAŚNICKA, Literature as Natural Theology? Post-secular Motifs in Andrzej Kijowski's Late Works

DOI 10.12887/35-2022-2-138-07

By the end of his life, Andrzej Kijowski, literary critic and writer, returned to the practice of the Catholic faith. His inquisitiveness of a convert enabled him to advance an original theory of the relationship between literature and religion. The perspective adopted by the Polish critic was partly in line with the ideas, proposed much later, by Charles Taylor and Graham Ward. Kijowski, however, developed his views independently, drawing inspiration from the works by Józef Tischner, Christopher Dawson, and others. The author of the article analyzes Kijowski's essays included in the collection *Tropy* (1986) and excerpts from his published and unpublished diaries written in the nineteen eighties, as well as notes from the same period, to reconstruct a forgotten current in the Polish Catholic literary criticism. The aim of the paper is to demonstrate that Kijowski's position was different that that taken by the Polish school of the literary theory of the sacred and that the author of *Tropy* in numerous ways anticipated the post-secular theories, while remaining an orthodox Catholic thinker.

Keywords: post-secularism, Catholicism, Andrzej Kijowski, literary criticism, religion

This article has been prepared within the research project “Between Secularization and Reform. Religious Rationalism in the Late 17th Century and in the Enlightenment” at the Institute of Philosophy of the Jagiellonian University

in Cracow, subsidized by National Science Centre in Poland, grant no. UMO-2018/31/B/HS1/02050.

Contact: Instytut Literatury, ul. Smoleńsk 20/12, 31-112 Kraków, Poland

E-mail: martakwasnicka@gmail.com

https://pl.wikipedia.org/wiki/Marta_Kwa%C5%9Bnicka

ORCID: 0000-0002-8523-234X

ZOBACZYĆ NIEWIDOCZNE

Szymon WRÓBEL

POZA METAFIZYKĄ JEDNOZNACZNOŚCI I WIELOZNACZNOŚCI Wokół ontologii Gilles’a Deleuze’a

Jak wypracować nowy sposób myślenia, który nie ulega pokusie nieodróżnicowania, ale też nie pogrąża się w celebracji różnic dla nich samych? Wydaje się, że Deleuze stawia temu nowemu myśleniu dwa warunki. Po pierwsze, należy porzucić postrzeganie różnicy jako różnicy tylko pojęciowej (gatunkowej). Po drugie, należy zrezygnować z rozumienia powtarzania jako produkcji różnic wyłącznie zjawiskowych, czyli pozornych.

METAFIZYKA POSTFUNDAMENTALNA

Główne pytania, jakie stawiam w tym artykule, dotyczą nie tyle możliwości metafizyki w dwudziestym pierwszym wieku, ile sposobu jej realizacji. Jaka metafizyka i jaka ontologia jest możliwa w kulturze postmetafizycznej i postfundamentalnej? Jaka metafizyka i jaka ontologia będzie w stanie sprostać wymaganiom dwudziestego pierwszego wieku? Wreszcie – jaka metafizyka i jaka ontologia została zdezaktualizowana? Ostatecznie mnogość tych pytań sprowadzam do zagadnienia bardziej podstawowego, czyli pytania o to, kiedy metafizyka staje się przeszkodą w myśleniu, a kiedy stanowi stymulujący i inspirujący aparat intelektualny. W jakich warunkach i na jakich warunkach metafizyka staje się zbiorem instrumentów koniecznych dla myślenia? Moje podejrzenie jest następujące: metafizyka staje się zbyt techniczna i przeobraża się w przeszkodę dla myślenia, gdy blokuje myśl, to znaczy, gdy ponawia i odtworza ten sam obraz myśli, zachęcając jedynie do rytuału powtarzania tego samego zestawu pojęć. Metafizyka staje się przeszkodą w myśleniu, gdy niczego nie „wytwarza”, a jedynie mechanicznie coś „powtarza”.

Mówiąc nieco ściślej, w niniejszym tekście podejmuję się przemyślenia możliwości postfundamentalnej ontologii politycznej. Problem ten podjął Oliver Marchart w książce na temat filozofii Jeana-Luca Nancy’ego, Claude’a Leforta, Alaina Badiou i Ernesta Laclaua, zastępując terminem „postfundamentalizm” nieprecyzyjny i ogólny termin „poststrukturalizm”¹. Rozwijając swoją myśl między biegunami tego, co ontyczne, i tego, co ontologiczne, między la politique a le politique, Marchart postrzega „polityczność” jako kluczowy termin

¹ Zob. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

operacyjny nadający znaczenie całemu słownikowi ontologii politycznej. Uważa, że ontologia ufundowana jest na polityce. Wycofanie ostatecznego ontologicznego fundamentu ludzkiej praxis nie jest równoznaczne z negacją jej podstawy. Według Marcharta należy unikać mylenia postfundamentalizmu z antyfundamentalizmem lub postmodernistyczną zasadą „wszystko jest dozwolone”, albowiem ontologie postfundamentalne nie mają na celu całkowitego wymazania figur metafizycznych, ale raczej osłabienie lub sproblematyzowanie ich statusu. Nowa ontologia wyłania się jako polityczna. Heideggerowska różnica ontologiczna zostaje w niej wpisana w samo serce zainteresowań filozoficznych, w nowej jednak szacie. Poszukiwanie nowej podstawy, nowego fundamentu konieczne jest właśnie z powodu kryzysu klasycznych rozwiązań.

Perspektywa Marcharta, choć intrygująca, nie jest w pełni zadowalająca nie tylko dlatego, że odwołuje się do idei „słabej” ontologii, ale także dlatego, że niejako sprowadza poglądy bardzo heterogenicznej grupy filozofów do wspólnego mianownika. Podobny problem dotyczy także monografii pod redakcją Carstena Strathausena na temat współczesnej neontologii². Omawia on w niej poglądy myślicieli, którzy wprowadzili podzielenie idei przewyciężenia dialektyki marksistowskiej, lecz poza tym nie mają ze sobą wiele wspólnego. W niniejszym artykule chciałbym ocalić postfundamentalistyczny impuls Marcharta i Strathausena i odnieść go do Gilles’a Deleuze’a ontologii jednoznaczności oraz do Heideggerowskiej wieloznaczności.

Założeniem przedwstępnym tekstu jest przeświadczenie, że ontologia polityczna nie odnosi się do dwóch osobnych obszarów: bytu i polityki, ale raczej do relacji, która – poprzez różnicę – łączy byt i politykę. Z pewnością każde działanie polityczne implikuje koncepcję przestrzeni, czasu i podmiotów je zamieszkujących. Z drugiej strony żadna decyzja ontologiczna dotycząca rejestru istniejących bytów nie jest obojętna politycznie. Znaczenie dzieł Platona, Arystotelesa, Thomasa Hobbesa, Benedykta Spinozy, Jeana-Jacques’a Rousseau i Georga W.F. Hegla płynie stąd, że nie prezentują one „tylko” ontologii, lecz stanowią właśnie próby zbudowania ontologii politycznych. Dotyczy to również dzieł znaczących myślicieli dwudziestego wieku – od Heideggera po Carla Schmitta, od Hannah Arendt po Michela Foucaulta – którzy tworzą ontologie polityczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Każda filozoficzna definicja bytu pociąga za sobą skutki o charakterze politycznym. Odnosi się to nawet do tych teorii, które zaprzeczają swojemu politycznemu charakterowi, gdyż właśnie owo zaprzeczenie opiera się na wcześniej założonym przeciwstawieniu wymiarów politycznego i ontologicznego.

² Zob. *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, red. C. Strathausen, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2009.

STYLE EKSPRESJI METAFIZYCZNEJ

Zadanie, które sobie stawiam, może się zatem wydawać się paradoksalne. Pytam bowiem, mówiąc w największym uproszczeniu, jak możliwe jest pojawienie się intelektualnej nowości – nowej idei, nowego pojęcia, nowego paradygmatu – w filozofii. W istocie najstarszym stylem wypowiedzi filozoficznej jest dialog, który patronował powstaniu dialektyki³. Dialektyka stymulowała niewyczerpywalne krążenie i badanie możliwej treści pojęcia. Język niedialogowy nie sprzyja – na pierwszy rzut oka – wynalazczości i innowacji. Składnia języka znacznie ogranicza nasze oczekiwanie nowości i do pewnego stopnia służy powtarzaniu. Mimo tego składniowego ograniczenia istnieje jednak twórczy aspekt użycia języka, uzdalniający nas do osiągania nieskończonych celów intelektualnych za pomocą skończonych środków językowych⁴. Czy nie dlatego właśnie – czy nie na skutek tego poczucia zamknięcia w języku – filozofowie poszukują nowych narzędzi metafizycznej ekspresji? Czy nie dlatego towarzyszy im nieustanny głód języka i poszukiwanie instrumentów intelektualnego wyrazu?

Zaczynam zatem swoje rozważania od przemyślenia możliwych stylów mówienia metafizycznego, przeczuwając, że nie są one bez wpływu na treść formułowanych sądów ontologicznych. Zaczynam od pytania: W jakim stylu mówienia spełnia się dzisiaj filozofia? Jaka mowa filozofii jest możliwa i jaka mowa filozofii jest wiarygodna? Twierdzę, w największym skrócie, że nagłą potrzebą filozofii stało się udzielenie odpowiedzi na banalne pytania, jak mówić i jak pisać. Nie pytam zatem, czy mówić, albo do kogo mówić, lecz pytam o sam sposób mówienia.

Filozofia miała zawsze do wyboru kilka form wypowiedzi. Być może najbardziej wyrazisty styl mówienia filozofii stanowił po prostu traktat. Tym szlakiem, wyeksponowanym już przez Spinozę, podążają stale współcześni zwolennicy nowego realizmu spekulatywnego. *Traktat o przedmiotach*⁵ Grahama Harmana, *Manifesto del nuovo realismo*⁶ Maurizio Ferrarisa czy *Po skończoności*⁷ Quentina Meillassoux – to najbardziej spektakularne i spekulatywne przykłady udanych traktatów powstałych w ostatnich dekadach.

³ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

⁴ Zob. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.

⁵ Zob. G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

⁶ Zob. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma–Bari 2012.

⁷ Zob. Q. Meillassoux, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.

Funkcją traktatu jest publiczne ogłoszenie zbioru przekonań. Traktat to rodzaj obwieszczenia zbioru sądów o świecie, języku i zasadach poznania. Słynny *Tractatus logico-philosophicus*⁸ Ludwiga Wittgensteina jest tego doskonałym przykładem. *Tractatus*... właśnie ogłasza nowe otwarcie, oznajmia zmianę jakościową dotychczasowego sposobu rozumienia świata, czyli szuka nowego początku, który jednak nierzadko szybko się wyczerpuje po gorączce pierwszych deklaracji.

Drugim charakterystycznym sposobem mówienia filozoficznego jest manifest, będący wyrazem pragnienia i woli, nie zaś ogłoszeniem przekonań. *Manifest komunistyczny*⁹ Karla Marxa i Friedricha Engelsa, *Manifest libertariański*¹⁰ Murray'a N. Rothbarda, a dzisiaj *Manifesty dla filozofii*¹¹ Alaina Badiou to polityczne lub epistemologiczne demonstracje woli, nierzadko także metodologii lub strategii jej ucieleśniania. Manifest zawsze deklaruje wolę lub pragnienie ustanowienia nowej dyktatury myśli, dąży do określenia i zdefiniowania egzystencji tu i teraz – co oznacza, że jego celem jest wyeksplikowanie, jak należy rozumieć pojawienie się jakiejś realności. Manifest zmierza zatem do powiązania pragnienia z określonym przedmiotem, a w rezultacie – z realnością. Jest wreszcie sposobem wymuszenia nowego realnego, stąd pokusa odwołania się do forsinu¹², czyli metody dowodzenia niesprzeczności zdań teorii mnogości. Ekscentryczność pozycji Alaina Badiou na współczesnej scenie filozoficznej wynika być może z jego „uporu” w sprawie spójności. Filozofia generyczna francuskiego antypostmodernisty, jego polityka logiki opowiada się jednoznacznie za spójnością nie tylko sądów, ale i bytu. Dla Badiou wydarzenie jest możliwe, stanowi jednak wtargnięcie w spójność bytu, rozbijające jego ciągłość, coś, co nie jest częścią dotychczasowej historii¹³.

⁸ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

⁹ Zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [b.n.t.], w: ciż, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

¹⁰ Zob. M.N. Rothbard, *Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Wydawnictwo Liber – Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2014.

¹¹ Zob. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

¹² Zob. tenże, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010 (por. zwł. s. 393-435).

¹³ Przypomnijmy jedynie, że zdaniem Badiou sama struktura bytu nie dostarcza żadnych prawd. W rezultacie z analizy procesu stawania się nie można wyprowadzić sądów normatywnych. Prawda w ontologii mnogości jest konstytuowana wyłącznie przez zerwanie z porządkiem, który ją podtrzymuje, nigdy natomiast nie jest traktowana jako efekt tego porządku. W bycie rodzi się pęknięcie, które dopiero otwiera dostęp do prawdy, Badiou nazwa to pęknięcie „zdarzeniem”, czyli elementem nieobliczalnym w istnieniu. W największym skrócie, ontologia proponowana przez Badiou złożona jest z dwóch aksjomatów: po pierwsze, tylko za pomocą języka matematyki (teorii mnogości) można opisać byt; po drugie, to, co nowe, w świecie pojawia się zawsze jako zdarzenie.

Po trzecie, niezwykle kuszącą filozofów formę wypowiedzi stanowi komentarz. Komentarz zdaje się wykorzystywać niedomknięcie, niedokończenie filozoficznej mowy, jest zawsze próbą wypowiedzenia ukrytych sensów. W istocie, w pewnym uproszczeniu, to, co można by nazwać metodą Giorgia Agambena, zawiera się w jego wyobrażeniu na temat zastanego materiału filologicznego. Agamben zmierza do zniesienia filologicznego wysiłku, ale poprzez opanowanie sztuki cytatu, czyli skonstruowanie pewnej polityki przywoływania. Komentowanie filozoficzne oznacza zatem uznanie nadwyżki znaczonego nad znaczącym, uznanie sensu nigdy w pełni niewypowiedzianego. Komentowanie zakłada również, że owo niewypowiedziane drzemie w mowie i że można je „zmusić” do ujawnienia treści, która nigdy nie została wyraźnie wyartykułowana. Zadaniem komentarza jest szukanie umykającego znaczonego, a zatem szukanie ostatecznego sensu tekstu. Komentarz opiera się ponadto na postulowanym twierdzeniu, że mowa to akt tłumaczenia, a komentujący ma przywilej demonstrowania efektu translacji. To dlatego komentarz czerpie swoje wzorce z teologii i jest z natury religijny¹⁴.

Podsumowując ten wątek, powiedziałbym, że pytam w tym tekście, czy możliwa jest wypowiedź filozoficzna nieoparta na idei komentarza, traktatu czy manifestu. Pytanie to nie ma charakteru retorycznego, uznaję bowiem, że choć instrumenty wypowiedzi filozoficznej nie są wyczerpane, skończone i raz na zawsze przesądzone, ich przyszłe istnienie oraz przyszłe możliwości ekspresji wychodzące poza autorytet tradycji nie są oczywiste i bezpośrednio dostępne. Tradycja ogranicza zbiór możliwych form wypowiedzi filozoficznej i nie zachęca do eksperymentowania. Gdy jednak traktuje się fakty dyskursywne nie jako autonomiczne jądra wielorakich znaczeń, lecz jako zdarzenia, możliwe jest poszukiwanie innych środków wyrazu.

Badając dalsze możliwości filozofii, Gilles Deleuze zaproponował wariant filozofii, która nie jest paradygmatyczna, lecz syntagmatyczna; nie jest demonstracyjna, lecz interakcyjna; nie jest hierarchiczna, lecz filiacyjna; nie jest referencyjna, lecz zespalająca. Filozofia paradygmatyczna Agambena posługuje się językiem parabolicznym¹⁵, filozofia generyczna Badiou zwraca się w stronę matematyki, nadużywając być może logiki matemy¹⁶. Dla Badiou

Oznacza to, że ontologia mnogości Badiou jest ontologią bycia i zdarzenia, a nie ontologią bycia zdarzenia lub wydarzenia bycia.

¹⁴ Zob. E. G e u l e n, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, tłum. M. Ratajczak, Sic!, Warszawa 2012.

¹⁵ Zob. G. A g a m b e n, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009.

¹⁶ Por. B a d i o u, *Byt i zdarzenie*, s. 131-136. W filozofii Badiou figura matemy jest przeciwstawiona figurze poematu. Badiou pisze explicite, że filozofia Zachodu rządzą dwie orientacje. Jedna, oparta na naturze w znaczeniu pierwotnie greckim, przyjmuje, że to w poezji (jako wyróżnionym sposobie wypowiadania się) przejawia się pełna obecność bytu. Druga natomiast, oparta na matemie,

matematyka jest jedynym dyskursem, który wie absolutnie, o czym mówi. Filozofia generyczna Badiou to filozofia re-prezentacji. Mnogość jest systemem prezentacji. Byt jest tym, co prezentuje siebie, nie będąc z tego względu ani jednym, ani mnogością. Ontologia zaczyna się od reprezentacji tego, co tylko demonstrowane. Agambena filozofia komentarza to, przeciwnie, filozofia poszukująca praktyk dzielenia zastanych podziałów, co w rezultacie zmusza ją do przemyślenia kategorii „reszty”.

Alternatywą dla komentarza i matemy jest dygresja. Deleuze sądzi, że filozofia znajduje się w stanie wiecznej dygresji lub dygresyjności¹⁷. Oznacza to, że pojęcia filozoficzne są nieustannie przesuwane, przewartościowane – że znajdują się w stanie przesilenia. Nie mają one ostatecznych desygnatów ani przesądzonego zakresu i treści. Należy zwrócić się – twierdzi Deleuze – przeciw pojęciom rozumianym jako uniwersalia, które niczego nie wyjaśniają, lecz same powinny zostać wyjaśnione. Filozofia musi sformułować nowe rozumienie „pojęcia”. Pomaga w tym dygresja – czyli wtrącenie, ale także rozsuniecie (łac. digressio – odejście, rozejście się), odejście od głównego wątku lub tematu. Dygresja polega zatem na stałym dzieleniu wątków i poszukiwaniu nowych motywów.

Należy dodać, że „pojęcie filozoficzne”, chociaż nie odnosi się do idei platońskiej, nie jest także terminem wyjętym z języka potocznego, nie jest narzędziem o jednoznacznym przeznaczeniu, jak młotek czy wiertarka. Pojęcie powstaje i używane jest w określonych kontekstach. Historia pojęć poucza nas jednak, że filozofia pozostaje w ciągłym ruchu, poszukując nowych kontekstów i nowych sposobów użycia pojęć¹⁸. Dygresja pozwala zatem zrozumieć pojęcie w jego historycznym ruchu – umożliwia właśnie odczytanie historii zmian sposobu użycia pojęcia.

Filozofia dygresyjna raczej mnoży problemy, niż je rozwiązuje, raczej myli tropy, niż je archiwizuje lub wypowiada. Szuka nowych możliwości i stara się nie rozpamiętywać straconych szans, aktualizuje wirtualności, które zostały zapomniane. Krótko mówiąc, projekt Deleuze’a ma na celu uwolnienie filozofii od słownictwa traktatu, manifestu i komentarza i poddanie mowy filozofa pod osąd niewtajemniczzonej publiczności – osąd taki spotkał Sokratesa, który usłyszał,

uprzywilejowuje język matematyki jako język wypowiadający byt. W rezultacie matema jest symbolem matematyzacji niejawnej istoty bytu. Matematyzacja lub geometryzacja świata była oczywiście pokusą nawet dla Greków, przynajmniej od czasów *Timajosa*, dopiero jednak dla Galileusza świat staje się matematyzowalny „od wewnątrz”, a nie „od zewnątrz”. Świat stał się matematyzowalny niezależnie od wartości zmysłowych. Wraz z Galileuszem zakwestionowana zostaje także grecka idea prymatu skończoności, a w rezultacie następuje infinityzacja świata. Nie w tym jednak sensie, że świat jawi się jako nieskończony, ale w tym, że mnogie nieskończoności wypełniają mnogi byt.

¹⁷ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

¹⁸ Zob. H.G. Gadamer, *Historia pojęć jako historia filozoficzna*, tłum. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 223-242.

że „psuje” młodzież. Sokrates to przykład człowieka, którego życie poddano ocenie w procesie sądowym i wydano na niego wyrok, a który mimo to pozostał z niego dumny: gdyby go poproszono, by żył inaczej, odmówiłby¹⁹. Jego twierdzenia na temat sprawiedliwości, prawdy czy troski o siebie nie tylko odmieniły rozumienie tych pojęć, ale także wyzwoliły ruch dygresji wokół nich. Filozofia dygresyjna to w jakimś sensie filozofia lekkomyślna i filozofia rozwiązań. Twierdzą jednak, że filozofia z definicji albo jest lekkomyślna, i wtedy naprawdę coś znaczy, albo stanowi skostniały rytuał odtwarzania zastanych konwencji.

PRZESŁANKI ZWROTU ONTOLOGICZNEGO PROBLEM ŚWIATA

Możliwość spotkania się terminów „metafizyka” i „dygresja” jest niepewna. Metafizyka zawężona do ontologii to kwestia rozstrzygania o istnieniu bądź nieistnieniu. Dygresja jedynie nadaje tej decyzji ontologicznej wartość dodatkową, która ma charakter przypisu. Pytanie brzmi zatem: Jak dygresja może przysłużyć się metafizyce?

Zacznijmy od tego, że anonsowana wielokrotnie śmierć metafizyki lub przekroczenie ontologii nigdy nie były dla filozofii dygresyjnej rzeczywistym problemem. Filozofia ta traktuje metafizykę jako zaproszenie do rozważania mnogich modalności istnienia, a zatem w myśleniu o niej zachowuje motywy Heideggerowskie. Po pierwsze, zakłada, że „bycie” nie może być jedynie pojęciem²⁰. Martin Heidegger pisze explicite, że „bycie” nie może być pojęciem ogólnym i pustym. Po drugie, „bycie” nie jest pojęciem oczywistym. To raczej praktyka istnienia w świecie niż spekulacja na jego temat. Ponadto bycie jest konkretne, jest zawsze byciem jakiegoś bytu. W podobnym duchu filozofia dygresyjna twierdzi, że ontologia winna zmierzać do upodmiotowienia bytu, zakwestionowania oczywistości bycia i uświatowienia istnienia. Różnica ontologiczna – według Heideggera – zachodzi nie między byciem a bytem, ale dotyczy sposobu, w jaki Dasein wezwane jest do aktywnego związku z własnym bytem. Rzeczywistość Dasein nie jest niczym więcej niż praktyką, działaniem, ale rozumianym nie jako „produkowanie”, ale jako „prowadzenie siebie”, które nie różni się od aktu myślenia. Tym, co charakteryzuje „aktywny” charakter działania, nie jest agitacja, ale sens lub prawda.

¹⁹ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, w: t e n z e, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 29-34.

²⁰ Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 5.

W rezultacie przyjmuję, że „światowość” stanowi kluczowe pojęcie ontologiczne i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie. Należy wszakże dodać, że jesteśmy pierwszym pokoleniem „bez świata”. Świat przez stulecia był wyznacznikiem tego, co realne – był tym, w czym wszystko, od gwiazd po pory roku, zawsze wracało na swoje miejsce i zapraszało do eksploracji. Świat był sferą miarowych cykli i praw. Ten świat został zastąpiony światem „poza prawem”, który poddaje nieustannej rewizji wszelkie zasady. Powiedzmy wprost: kapitalizm to pierwsza cywilizacja bez świata. Oznacza to, że kapitalizm jest pierwszą cywilizacją z prawdziwie anarchistyczną, pozbawioną podstaw ontologią. „Wszystkie steżale, zaśnie-działy stosunki – pisze Karol Marks w *Manifeście komunistycznym* – wraz z nieodłącznymi od nich, z dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowo powstałe stają się przestarzałe, zanim zdążą skostnieć. Wszystko, co stanowe i zakrzeple, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu”²¹.

Gdy twierdzę, że jesteśmy pierwszym pokoleniem bez świata i za Marksem powtarzam, że wszystko, co stałe w świecie uległo sprofanowaniu, nie oddalam się znacząco od intuicji Heideggera: „Świat jest tym, na podstawie czego coś poręcznego jest poręczne”²². Samo pojęcie poręczności jednak, a nawet najbardziej dociekliwa analiza narzędzia²³, nie wystarczają do zrozumienia świata i jego wycofania. W *Byciu i czasie* istotne jest powiązanie mnogich danych „poręczności” współtworzących świat. W naszej epoce powiązanie to dokonuje się za pomocą techniki odsłaniającej możliwości świata. W rezultacie świat staje się zbiorem funkcji. „Pojęcia funkcyjne tego typu – pisze Heidegger – są ontologicznie w ogóle możliwe tylko w stosunku do bytu, którego bycie ma charakter czystej substancjalności. Pojęcia funkcyjne są możliwe tylko jako sformalizowane pojęcia substancji”²⁴. W tym właśnie rzecz, że pojęcie substancji staje się dziś problematyczne, a profanacja świata nie jest niczym innym, jak jego desubstancjalizacją²⁵.

Świat – który pozostawał w centrum rozważań w *Byciu i czasie* – nigdy nie był zwykłym zbiorem wszystkich rzeczy; nie był także prostą wartością dodaną do ich sumy. Świat, który nigdy nie był przedmiotem (był raczej czymś,

²¹ Marks, Engels, dz. cyt., s. 517n.

²² Heidegger, dz. cyt., s. 118.

²³ Zob. Harman, dz. cyt.

²⁴ Heidegger, dz. cyt., s. 126.

²⁵ Pierwszym filozofem, który poddaje rzetelnej analizie ontologię Heideggera poprzez pojęcie anarchii bycia jest Reiner Schürmann (zob. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982). Znaczące powiązania myśli Heideggera z myślą marksistowską odkrywa zaś Lucien Goldmann (zob. L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, Denoël-Gonthier, Paris 1973).

czego nie można zobiektywizować), staje się obecnie „czasem swiatioobrazu” i czasem techniki. Niegdyś niemożliwość myślenia o świecie w kategoriach rzeczy pozwalała myśleć o nim w kategoriach otwarcia. Nowoczesna technika oraz fizyka przedstawiają świat tak, jak gdyby był on obliczalnym układem sił. Eksperyment to w tym kontekście swego rodzaju przywoływanie i wywoływanie przyrody, która – zdaniem Heideggera – w eksperymencie niejako staje do raportu. Pyta on *explicite*: Czy świat został już dzisiaj wywołany w całości i zmieniony w swój obraz? Nowy świat pozbawiony jest tajemnicy i otwartości²⁶. Proces utowarowienia świata opisany przez Marksa podąża równolegle do przedstawianego przez Heideggera procesu instrumentalizacji świata.

Na pytanie, jaka ontologia jest dzisiaj jeszcze możliwa, należy odpowiedzieć stanowczo: taka, która zwiastuje kres kosmicznej beztroski człowieka, oraz taka, która zwraca nam świat. Stanowiska człowieka w kosmosie nie można już wyobrażać sobie na podobieństwo roli odgrywanej przez aktora przed widownią na scenie, gdzie człowiek działa „przed przyrodą”. Nie można również opisać miejsca człowieka w przyrodzie jako pozycji bytu działającego poza światem. Przyroda nie stanowi nieruchomego tła ludzkich działań, nie jest też jednak otwartością zapraszającą do szukania własnych ścieżek upodmiotowienia.

ONTOLOGIA JEDNOZNACZNOŚCI ALBO PRAWDA RELACJI

Stawiam hipotezę, że ontologią, która wydaje się spełniać wymóg wyprowadzenia człowieka z antropologicznego teatru, jest ontologia jednoznaczności zaproponowana przez Gilles’a Deleuze’a. Ontologia ta nadaje wszystkim bytom status unitarny, to znaczy postuluje, że w każdym przypadku istnienie orzeka się zawsze w tym samym sensie niezależnie od tego, czym jest to, co istnieje. Ontologia jednoznaczności stanowi zatem próbę zrównania statusu ontologicznego bytów, rodzaj ontologicznej demokracji²⁷. W jej ramach formułuje się postulat, zgodnie z którym wszystkie obiekty istnieją tak samo, ale nie istnieją jednakowo, to znaczy nie istnieją w tym samym sensie i w taki sam sposób.

Deleuze, formułując ontologię jednoznaczności, nie był pozbawiony poprzedników: jego propozycję należy umieścić w historycznym rozwoju filozofii przebiegającym od Dunska Szkota, przez Spinozę, aż po Friedricha

²⁶ Zob. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1997, s. 128-167; tenże, *Czas swiatioobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 224-255.

²⁷ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Nietzschego. Jej kwintesencją jest jednak twierdzenie, że każdy byt ma to samo znaczenie, lecz nie ten sam sposób przejawiania się. Ontologia jednoznaczności zaprasza zatem do rezygnacji z hierarchicznej drabiny istnienia oraz z uprzywilejowania egzystencji człowieka. Deleuze oznajmia: „Istniało zawsze tylko jedno twierdzenie ontologiczne: Byt jest jednoznaczny. Istniała zawsze tylko jedna ontologia, ontologia Dunska Szkota, ponieważ zdołał on wynieść jednoznaczny byt na najbardziej subtelny poziom, nawet jeśli za cenę abstrakcji. Wszelako od Parmenidesa do Heideggera głos ten pobrzmiwał ciągle echem, które samo w sobie jest rozwijaniem się jednoznaczności. Wołanie bytu jest jednogłośnie”²⁸.

Nie może ująć naszej uwadze fakt, że ontologia jednoznaczności wydaje się grozić odróżnicowaniem bytów, czyli unicestwieniem ich cech różnicujących, cech rodzajowych, ale też gatunkowych. Czy zagrożenie to da się oddalić? Deleuze pisze: „Istotą jednoznaczności jest nie to, że Byt orzeka się w jednym i tym samym sensie, lecz to, że w jednym i tym samym sensie orzeka się go o wszystkich jego indywiduujących różnicach lub o wewnętrznych modalnościach. Byt jest tym samym dla wszystkich modalności, modalności te nie są jednak takie same. Jest on «równy» dla wszystkich, one same nie są jednak równe. Jest orzekany w jednym sensie o wszystkich, one same nie mają jednak takiego samego sensu. Do istoty jednoznacznego bytu należy to, że odnosi się on do indywiduujących różnic, różnice te nie mają jednak takiej samej istoty i nie zmieniają istoty bytu – podobnie jak biel odsyła do różnych intensywności, lecz pozostaje zasadniczo tą samą bielą”²⁹. Odnosi się wrażenie, że Deleuze jak gdyby zmierzał do dokonania rozszczepienia widma światła, rozdzielenia fali świetlnej na składowe o różnej długości, nigdy jednak nie kwestionując ich statusu światła.

Jakie konkretnie tezy składają się na omawianą doktrynę ontologiczną? Wydaje się, że filozofię jednoznaczności można streścić przez podanie trzech kluczowych twierdzeń. Po pierwsze, istnieje wiele form bycia, które jednak wyłaniają się z jednego i tego samego istnienia. W ujęciu Deleuze’a wielość – inaczej niż w przypadku filozofii Arystotelesa – nie pociąga za sobą konieczności podziału świata, rozumianego jako mnogość ontologicznych sensów, według jakości i kategorii.

Po drugie, to, jakie właściwości przypisujemy danemu istnieniu, zależy od indywiduujących różnic, które z konieczności nadają każdemu istnieniu wiele znaczeń. Ontologia jednoznaczności to ontologia procesów, nie zaś stanów rzeczy; głosi ona prymat „stawania się” nad prostym faktem istnienia. Według ontologii tej świat nie tyle jest, ile się staje, a atrybuty istnienia nie

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ Tamże, s. 73.

dają się zredukować do rodzajów i kategorii. Modalności bytu nie można też zredukować do różnic gatunkowych, ponieważ przypisane są one poprzez atrybuty na podstawie różnic stopniujących pewną zdolność działania, moc wyzwalania efektów, skalę wrażliwości podzielenia afektów, a nie tylko formę gatunkową³⁰.

Wreszcie, po trzecie, ontologia jednoznaczności to ontologia relacyjna, a nie substancjalna. Jak wielokrotnie powtarzał Deleuze, relatywizm oznacza nie relatywność prawdy, ale prawdę relacji. W pracy francuskiego filozofa na temat baroku czytamy, że w świecie nieskończoności, czyli w świecie pozbawionym jakiegokolwiek środka lub centrum, pojawia się konieczność zastąpienia „środka” punktem widzenia; perspektywizm staje się prawdą względności, nie zaś względnością tego, co prawdziwe³¹. Myśl ta zostanie powtórzona w książce *Co to jest filozofia?*, napisanej przez Deleuze’a z Félixem Guattarim: perspektywizm lub relatywizm nie dotyczy podmiotu i nie prowadzi do względności prawdy, lecz – przeciwnie – pozwala ujrzeć prawdę tego, co względne³². Powiedziałbym, że omawiana doktryna ontologiczna zmierza do wydobywania innej modalności wiedzy, przez co nie zadowala się sądami deskryptywnymi lub sprawozdawczymi. Poznanie jest relacyjne, a myśląc o bogach, świecie i aktorach tego świata, ontologia jednoznaczności usiłuje się skupić nie na ich osobnym, autonomicznym bycie, lecz na relacjach między nimi³³.

RYTM BYCIA ALBO INZYSTENCJA

W ontologii jednoznaczności modi, czyli sposoby istnienia wyrażają rytmiczną, a nie schematyczną naturę bytu. Byt jest strumieniem, a substancja – jeśli wciąż chcielibyśmy posługiwać się tym terminem – moduluje się i wybija

³⁰ Por. tamże, s. 31-51.

³¹ Por. G. Deleuze, *Falda. Leibniz a barok*, tłum. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 49.

³² Por. Deleuze, Guattari, dz. cyt., s. 144.

³³ Mogłoby się wydawać, że ta charakterystyka ontologii relacyjnej nie może dotyczyć wielkiego filozofa substancji Spinozy. Tak jednak nie jest. W tekście niniejszym podążam w za ekspresjonistyczną wykładnią spinozjanizmu, która została już dobrze ugruntowana w literaturze. W świetle tej wykładni substancja i jej modi nie stanowią dwóch niezależnych zbiorów. Substancja to „jedynie” wirtualność, w której realizuje się życie modi. Z drugiej strony, substancja poza modalnościami nie istnieje, co oznacza, że dzięki swym modalnościom atrybuty substancji uzyskują minimum organizacji. Celem Spinozy jest zatem zademonstrowanie ekspresyjnego charakteru poszczególnych jednostkowości oraz wykazanie immanentnego charakteru bycia (zob. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; zob. też: *The New Spinoza*, red. W. Montag, T. Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1997).

rytm. Substancja nie zatrzymuje się i nie schematyzuje w sposobach artykulacji. To nie kategoryzacja istnienia, ale wybijanie rytmu procesu definiuje prezentowaną tutaj ontologię. Stąd czasowość modi, czyli sposobu, jest kluczową kategorią, nad którą należy się zastanowić. Przysłówek „modo” w języku łacińskim znaczy „niedawno, właśnie teraz, ostatnio”. Wskazuje on zatem na czasowość lub – lepiej – niewielką lukę czasową, która nie jest chronologiczną przeszłością, lecz stanowi jedynie zbieg okoliczności, zbieżność z okolicznościami, zatrzymanie się w celu ponownego podjęcia ruchu. Można zatem powiedzieć, że forma czasowa modi nie jest ani przeszłością, ani teraźniejszością, ani tym bardziej przyszłością; jest aktualnością lub raczej nieskończoną aktualizacją. Istnienie ujawnia się jako strumień (franc. flux), a pierwsza zasada bytu nie jest zasadą woli lub wyboru rozumu, ale po prostu „wpadnięciem” w świat.

W celu uchwycenia znaczenia pojęcia modi, należy – za Agambenem³⁴ – uznać je za sferę niezróżnicowania lub wahania między ontologią a etyką. Tak jak w etyce charakter (ethos) wyraża samo istnienie, a zatem „jednostkę”, tak również w ontologii to, co już istnieje, kwestionowane jest nieustannie przez kolejne korekty bytu, niekończące się jego modyfikacje. Istnienie wymaga korekt i modyfikacje te stają się ethosem bycia, czyli powiązaniem szczególnych sposobów artykulacji istnienia. Sposób, w który coś się wyraża, jest kategorią należącą do ontologii i etyki równocześnie. W tym sensie twierdzenia ontologii modalnej powinny być zintegrowane z twierdzeniami normatywnymi. Właściwie rozumiana ontologia modalna to już nie tylko ontologia, lecz także etyka. Etyka trybów istnienia jest nie tylko etyką normatywną (preskrypcją), ale także ontologią (deskrypcją).

Jak zdefiniować ludzkie istnienie w obrębie tej ontologii? Wydaje się, że imperatyw „stań się tym, kim jesteś”, wyrażający główną intencję ontologii Arystotelesa, w której zakończenie tego zadania powierzono czasowi, powinien zostać przeformułowany na: „stań się tym, czym nigdy nie byłeś”. Znakomicie rozpoznał to Nietzsche, który w *Ecce Homo* – w końcowym stadium długiej historii metafizyki – uznał, że jest w stanie zademonstrować „jak człowiek się stał się tym, czym jest” (niem. wie man wird, was man ist)³⁵. Ten

³⁴ Zob. G. Agamben, *L'uso dei corpi: Homo Sacer IV*, 2, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014.

³⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo A, 2002. Podobnie Heidegger uważa otwartość za gwarancję pełnego bycia-w-świecie. W świetle *Bycia i czasu* jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie „byciem-możliwym” (Heidegger, *Bycie i czas*, s. 207). Jestestwo jest tym, czym może być, jest swoją możliwością. Ontologia Heideggera to nie rejestr tego, co jest, ale panorama tego, co może być. Przy czym „bycie-możliwym” różni się od pustej, logicznej możliwości, jak od „przygodności czegoś obecnego” (tamże, s. 204), czemu może się coś „zdarzyć” (tamże). Jestestwo jest byciem-możliwym jako „możliwością na wskroś rzuconą” (tamże). Jestestwo jest możliwością bycia wolnym ku najbardziej własnej możliwości bycia. Jako projektowanie jestestwo

sposób artykulacji bycia – stawania się, skutkuje nowym rozumieniem istnienia, identyfikowanego nie tyle z egzystencją ekstatyczną, ile z monotonnym in-zystowaniem, ponawianiem korekt i uzupełnień. Termin „inzystowanie” pochodzi od słowa „insister” – „nalegać”, „kontynuować”, „nie ustępować”. Inzystować to znaleźć rytm charakterystyczny dla danego istnienia.

W nowej ontologii jednoznaczności nie znajdujemy już dualistycznego przeciwstawienia istoty i pozoru (niem. Schein). Ważnym problemem ontologii klasycznej było rozróżnienie dwóch powiązanych strukturalnie znaczeń terminu „fenomen” (niem. Phänomen): jako ukazującego się zjawiska i jako pozoru. Heidegger jeszcze odróżniał fenomen w pozytywnym znaczeniu słowa od pozoru jako modyfikacji fenomenu. W nowym ujęciu każdy przejaw „zjawiska” nie wyraża tylko możliwości jego prezentacji – fałszywej lub prawdziwej – ale samo istnienie.

W rezultacie monistyczna konceptualizacja bytu pociąga za sobą rewizję pojęcia reprezentacji. Termin ten nie może już oznaczać ani zjawiska (wyglądu), ani opisu językowego (przedstawienia), jak to miało miejsce tradycyjnie, ale raczej wskazuje na sposób istnienia, w którym nie jesteśmy już w stanie oddzielić autentycznych i nieautentycznych sposobów jawienia się w świecie. W rezultacie wyłania się nie tyle dialektyka właściwości (niem. Eigentlichkeit) i niewłaściwości (niem. Uneigentlichkeit), ile złożenie (konstelacja) własności (wyglądów) – złożenie tak silne, że nie sposób odróżnić tego, co autentyczne, od tego, co zniekształcone. Warto też dodać, że w postkantowskiej filozofii transcendentalnej dominowało przekonanie, iż byt stanowi materię w swej „otępiałej pełni” prezentującej się przed aktywnym myślącym podmiotem. Świadomość, przeciwnie, to siedlisko inteligencji, która opanowuje materię przez jej postrzeganie i przedstawienie. W tym postkantowskim paradygmacie myśl jest pozbawiona materialności, co oznacza, że pojmowana jest jako czysta świadomość przeciwstawiona „bezmyślnej materialności” świata przedstawianego.

Jakościowa różnica dzieląca istotę ludzką, definiowaną zasadniczo przez świadomość, od wszystkich innych rodzajów istnienia polega na tym, że dla świadomości każdy byt istnieje w niej tylko – o tyle, o ile sama świadomość jest niczym, miejscem dla pojawiania się przedmiotów-zjawisk. Innymi słowy, podczas gdy o każdym dowolnym bycie możemy powiedzieć, że jest czymś, o świadomości możemy powiedzieć jedynie, że jest niczym. Hegel nazywa świa-

jest swymi „możliwościami jako możliwościami” (tamże, s. 207). Z drugiej strony, nie jest ono jednak nigdy czymś więcej, niż jest faktycznie, gdyż jego faktyczność charakteryzuje z istoty możliwość bycia. Tylko dlatego, że bycie „tu oto” uzyskuje swą konstytucję dzięki swojemu projektowaniu, jest ono „tym, czym się staje lub nie staje” (tamże). W rezultacie jestestwo może powiedzieć samemu sobie: „stań się tym, czym jesteś!” (tamże).

domość w ogóle nicością i jako taką wiąże ją ze śmiercią³⁶. Świadomość może wyłonić się tylko jako świadomość śmierci. W czystej świadomości negatywność nie jest zwykłym zniszczeniem, ale „twórczą destrukcyjnością”³⁷, albowiem to nicość świadomości uobecnia rzecz jako ideę. Świadomość istnieje tylko w tym sensie, że panuje nad śmiercią i zmienia status rzeczy z bycia czymś w prezentację i reprezentację, to znaczy coś, co przydarza się jako fakt świadomości.

POLITYKA I ONTOLOGIA

Paradygmat ontologiczno-polityczny sformułowany przez Deleuze’a jest na pierwszy rzut oka antypodą paradygmatu Heideggerowskiego. Sam Deleuze, uznając filozoficzną doniosłość Heideggera, postrzega własną twórczość jako swego rodzaju refutację ontologii wieloznaczności. Choć Heideggera i Deleuze’a łączy wiele podejmowanych tematów, dzieli ich płaszczyzna, którą sam Deleuze określa jako immanentną. Płaszczyzna immanencji znosi różnicę ontologiczną. Ponieważ byt jest jednoznaczny, czyli konstytuuje się w jako forma „produkcji różnic”, różnica zbiega się z stawaniem się bytu. Niesie to ze sobą nieoczekiwaną konsekwencję: im bardziej polityka w ujęciu Deleuze’a nakłada się na byt, stając się konstytutywnym szyfrem jego stawania się, tym mniej myśli się o jej specyfice. Polityka, rozszerzona na cały zakres ontologii, stając się jego bezpośrednim wyrazem, traci własne kontury – miesza je z konturami bytu, w którym tkwi i o którym mówi. O ile w przypadku koncepcji Heideggera bezpośrednią relację między bytem a polityką utrudniała negatywna zasada separacji, o tyle w ujęciu Deleuze’a polityczność wydaje się równocześnie wyciszana i potęgowana przez nadmiar afirmacji i ekspresji, który zaciera jej kontury, czyniąc ją nieodróżnialną od ontologicznego horyzontu, w który wpisany jest byt³⁸.

Tym, co różni ontologię jednoznaczności Deleuze’a od ontologii wieloznaczności Heideggera jest rozumienie roli, jaką odgrywa negatywność w konstruowaniu relacji między ontologią a polityką. W koncepcji Heideggera negatywność obecna jest z taką intensywnością, że między tymi dwiema sfera-

³⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 202.

³⁷ Tamże, s. 313. Hegel, opisując stan ducha prawdziwego w obrębie życia etycznego, mówi o treści jaźni jako „chaosie mocy duchowych rozpętanych niczym żywioły” (tamże), które „w dziwnym rozpasaniu zachowują się wobec siebie nawzajem w sposób szalony i destrukcyjny” (tamże). Hegel pisze także o tej formie samowiedzy jako „samowiedzy monsturalnej” (tamże), która nie jest w stanie „ujarzmzić swych rzeczywistych mocy” (tamże) i przez to skazuje się na „monsturalne rozpasanie” (tamże).

³⁸ Zob. B. Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Zero Books, London 2014.

mi powstaje luka, podczas gdy w paradygmacie Deleuze'a – odwrotnie – różnica między polityką a ontologią zostaje wymazana i zastąpiona nałożeniem na siebie tych dwóch sfer. Według Heideggera to, co zostało pomyślane jako negatywna przesłanka wszystkich instytucji politycznych, z czasem zaczyna dominować nad polityką jako taką: zostaje ona całkowicie pochłonięta przez technologię i nie powinno się już jej ustanawiać, lecz raczej należy ją wyciszać. Kiedy wszystkie możliwości polityczne zostają unieważnione, nawet to, co niepolityczne, pozbawione swojej pierwotnej, fundamentalnej siły, staje się bezpodstawne.

W ujęciu Deleuze'a natomiast akt konstytutywny „rozpuszcza” byt w procesie wiecznego stawania się. W konsekwencji byt pozbawiony zostaje tego, co go stwarza, a więc ostatecznie także sam traci realność. Nie inaczej dzieje się z pragnieniem, które „porusza” całą Deleuzjańską ontologię polityczną, będącą jednocześnie wyrazem pragnienia życia (z uniwersalnego punktu widzenia) i pragnienia śmierci (z indywidualnego punktu widzenia), pragnienia ucieczki i abolicji oraz pragnienia emancypacji i autoekspresji. Zdaniem Deleuze'a kapitalizmowi nie można zaprzeczyć³⁹. Z jednej strony, kapitalizmowi nie można się oprzeć, ponieważ negacja jako taka nie istnieje, a istnieje tylko afirmatywna różnica. Z drugiej strony, ponieważ żadna inna formacja społeczna nie jest zdolna uwolnić strumienia pożądania i ruchu pragnienia w takim stopniu, w jakim potrafi to uczynić kapitalizm, można ruch ów tylko przyspieszyć. W tym sensie przyspieszenie (akceleracja, intensyfikacja) wydaje się kluczową kategorią polityczną w myśli Deleuze'a. Akceleracja nie jest zorientowana na zmianę obecnego stanu rzeczy, ale raczej na popychanie go w kierunku implozji⁴⁰. Doprowadzenie afirmacji do szczytu oznacza również afirmację tego, co jej się przeciwstawia. W ujęciu Deleuze'a absolutna afirmacja zbiega się z absolutną negacją. W ontologii jednoznaczności nie ma nic prócz nieustannego tworzenia, wirtualności, re-konstytucji – odwiecznego zróżnicowania tego, co tylko błędnie jawi się jako tożsame z samym sobą. Rzeczywistość jest jedynie chwilowym przejściem z jednego stanu wirtualnego do drugiego.

PRÓBA WYJŚCIA

POZA METAFIZYKĘ JEDNOZNACZNOŚCI I WIELOZNACZNOŚCI

Roberto Esposito w swej ostatniej książce zatytułowanej *Pensiero istituyente* podejmuje próbę wyprowadzenia czytelnika poza aporię ontologii jednoznacz-

³⁹ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

⁴⁰ Zob. S. Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London – New York 2004.

ności i wieloznaczności, czyli poza myśl Heideggera i Deleuze'a⁴¹. Zdaniem Esposito nie jest tak, że bycie poprzedza różnicę (jak chce Heidegger), ani też że różnica poprzedza bycie (co postuluje Deleuze). Według włoskiego filozofa różnica jest czymś, co wymaga instytucjonalizacji. Jeśli według Heideggera byt jest wieloznaczny w tym sensie, że wypowiada się go na tyle sposobów, ile jest bytów, w ujęciu Deleuze'a byt jest jednoznaczny, ponieważ jedyną siłą, która go paradoksalnie konsoliduje, jest wspólna produkcja różnic. W rezultacie hiperpolityczna ontologia Deleuze'a przeciwstawia się odpolitycznionej ontologii Heideggera. Obsesja początków i źródła obecna w refleksji Heideggera w myśli Deleuze'a przemienia się w obsesję zanikania i poszukiwania ujęcia. Na wertykalną historyczność Heideggera Deleuze odpowiada radykalną horyzontalnością. To, co według pierwszego z filozofów ma czasową głębię, zdaniem drugiego porusza się po zawilej linii ucieczki.

Heidegger ujmuje byt jako nieustanną oscylację między ujawnieniem się a ukrywaniem. Deleuze zmienia tę oscylację w immanencję nieskończonego stawania się. Refleksja nad tym, co polityczne, nabiera w ten sposób dla obu myślicieli rangi ontologicznej. Obaj nie tylko opracowują ontologię polityczną, ale też umieszczają ją we wspólnym postfundamentalnym reżimie – charakteryzującym się nie tylko tożsamością, ale przede wszystkim różnicą. Zarówno według Heideggera, jak i według Deleuze'a polityczność odnosi się do bycia poprzez różnicę. Jeśli jednak precyzyjnie określić związek tych dwóch myślicieli, okazuje się, że to, co ich najbardziej łączy – spłot tego, co polityczne, bytu i różnicy – jest również tym, co najbardziej ich dzieli.

Esposito domaga się odmiennego powiązania polityki, bytu i różnicy. Trzecim paradygmatem ontologicznym, poza ontologią jednoznaczności i wieloznaczności, jest paradygmat instytucjonalizacji, któremu patronuje myśl Claude'a Leforta. W tym ostatnim paradygmacie byt nie jest ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, lecz konfliktowy. Życia społecznego, czyli możliwych relacji międzyludzkich nie charakteryzuje ani absolutność Jednego, ani nieskończone rozmnażanie się Wielości, ale napięcie między Dwoma. Nawet wtedy, gdy społeczeństwo jest pewne swojej spójności, rozpada się na dwa zantagonizowane bieguny. Społeczeństwo zawsze charakteryzuje się fundamentalnym antagonizmem.

Paradygmat instytucjonalny nie zawiera ani Heideggerowskiej idei wydarzenia, ani Deleuzjańskiej logice powtórzenia, lecz przekracza zarówno wzniosły majestat bytu, jak i nieartykułowany przepływ stawania się. Lefort i Esposito zawierają instytucjom. Dla Heideggera polityka stanowiła sferę,

⁴¹ Zob. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2020; zob. też: t e n ż e, *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*, tłum. M.W. Epstein, Polity Press, Cambridge 2021.

która odtwarza w sobie różnicę ontologiczną; Deleuze'owi natomiast, przeciwnie, jawiła się jako zróżnicowana charakterystyka samego bytu rozciągnięta na całą płaszczyznę immanencji. W trzeciej interpretacji, zaproponowanej przez Leforta, byt społeczny ustanawiany jest przez różnicę symboliczną, bez której polityka byłaby niemożliwa. Powstaje w tym kontekście pytanie: Czy rozwiązanie w formule instytucjonalizacji myśli oferuje nadzieję na wyjście w nowym kierunku – poza naszkicowaną w niniejszym tekście i sugerowaną w jego podtytule metafizykę jednoznaczności i wieloznaczności? A może rozwiązanie to jest po prostu reakcyjne?

Na pytania te odpowiem jedynie w największym skrócie. W paradygmacie trzecim problematyczny pozostaje status instytucjonalizacji: Czym ustanawianie instytucji różni się od ich konstytuowania? Esposito twierdzi, że ustanawianie oznacza przyjęcie ekspresywnego, nie zaś represyjnego charakteru instytucji. O ile w paradygmacie konstytucji podmiot zawsze wyprzedza ukonstytuowany przedmiot, o tyle w procesie ustanawiania podmiot nie istnieje przed własną praktyką, lecz powstaje wraz z nią, modyfikując ją i jednocześnie modyfikując sam siebie. Otóż twierdę, że taką koncepcję instytucji przedstawił właśnie Deleuze⁴². Jego zdaniem człowiek przekłada swoje potrzeby na instytucje: „Nagłać potrzeba głodu staje się politycznym żądaniem chleba”⁴³. Ponadto Esposito, nakazując nam powtórny lekturę tekstów teoretyków prawa, takich jak Santi Romano, zwraca nas od ontologii i polityki w stronę filozofii prawa. Niespodziewanie dowiadujemy się, że porządek prawny zniewala państwo, ponieważ „pojęcie prawa można doskonale określić bez pojęcia państwa, nie jest natomiast możliwe określenie pojęcia państwa bez odwoływania się do pojęcia prawa”⁴⁴. Czy mając za sobą lekturę dzieł Heideggera i Deleuze'a, moglibyśmy się spodziewać jeszcze silniejszego reakcjonizmu w ontologii politycznej?

WIELOŚĆ ALBO POZA JEDNYM I MNOGIM

Ontologii jednoznaczności jest ontologią wielości (franc. *le multiple*). Wielość to kategoria kluczowa, równie istotna jak *modi*, czyli tryby istnienia. Można jednak zapytać, czy teoria wielości nie czyni bezużytecznym rozróżnienia na „jedno” i „mnogie”. Wydaje się, że kategoria wielości problematyzuje oba

⁴² Por. G. D e l e u z e, *Instincts and Institutions*, w: tenże, *Desert Islands and Other Texts: 1953–1974*, tłum. M. Taormina, Semiotext(e), Los Angeles 2004, s. 19.

⁴³ Tamże, s. 22. Tłum. fragm. – S.W.

⁴⁴ S. R o m a n o, *L'ordinamento giuridico*, red. M. Croce, Qudolibet, Macerata 2018, s. 101; cyt. za: E s p o s i t o, *Pensiero istituyente*, s. 233. Tłum. fragm. – S.W.

pojęcia. Zamiast przeciwieństwa i dialektyki „jednego” i „mnogiego” w ontologii jednoznaczności spotykamy bowiem odmiany wielości, czyli różnicy.

Kiedy i pod jakimi warunkami mamy zatem prawo mówić o wielości? Po pierwsze, elementy wielości nie mogą mieć zmysłowej formy ani pojęciowego znaczenia, ani też dającej się jednoznacznie przypisać funkcji. Jak mówi Deleuze, są one „czystymi wirtualnościami”⁴⁵. Po drugie, elementy te muszą być określone, lecz określone przez wzajemne stosunki, które nie pozwalają przetrwać żadnej niezależności. W wielości panuje współzależność, która jest zasadniczo „przyczynowością zastępczą”⁴⁶. Po trzecie, mnogie związki powinny się aktualizować w odmiennych i osobnych relacjach czasoprzestrzennych, co oznacza, że mnogie elementy mają zdolność wcielania się w zróżnicowane człony i sytuacje. Te elementy-części mogą być zarówno elementami ciała fizycznego, jak i społecznego. Wydaje się, że sama idea „Ciała bez Organów”, proponowana przez Deleuze’a, podąża właśnie w tym kierunku. Organizm bowiem jako całość trzeba ująć z perspektywy powiązania elementów na różnych poziomach. Po pierwsze, na poziomie molekularnym i morfogenetycznym: elementy charakteryzujące się przygodnymi relacjami, zostają ujęte w zjawiska, które wytwarzają porządek w postaci włókien białkowych wraz z ich sekwencją albo segmentacją; z drugiej strony całości te zostają uchwycone w stabilne struktury, które wytwarzają związki stereoskopowe, kształtują organy, funkcje i regulacje, organizują mechanizmy wyższego rzędu i ustanawiają centra, współtworzą mechanizmy niezbędne do używania narzędzi i naprawiania błędów oraz integrowania zawsze niepewnej całości⁴⁷. Deleuze pisze wprost, co jest przedmiotem jego poszukiwań: „Ciało bez Organów zamiast organizmu i organizacji”⁴⁸.

Co jednak oznacza pozostanie bez ostatecznej organizacji? Oznacza to, że geneza nie następuje w czasie, przebiegając od jednego członu aktualnego do innego aktualnego ani od potencjalności do rzeczywistości, lecz od tego, co wirtualne, do jego aktualizacji, czyli od problemu do jego chwilowego rozwiązania. Z tego punktu widzenia genetycy poszukują ścieżek aktualizacji, nie zaś ustalonego scenariusza zdarzeń ontogenetycznych lub epigenetycznych. Rozwój to nie tylko artykulacja, ale także zdolność reagowania na zmienne oczekiwania środowiska. Ewolucja jest tworzeniem, a nie tylko ujawnianiem dotychczas niewyrażonych projektów przyrody.

Przykłady tak działającej wielości można zaczerpnąć zarówno z zakresu fizyki, jak i biologii. Atomizm Epikura związany był przecież ściśle z pojęciem

⁴⁵ D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, s. 294.

⁴⁶ Tamże, s. 298.

⁴⁷ Por. G. D e l e u z e, F. G u a t t a r i, *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, red. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015. s. 54.

⁴⁸ Tamże, s. 593.

clinamen, oznaczającym nie tyle zmianę kierunku lub odchylenie czy nawet nieokreśloność, ile źródłowe określenie syntezy ruchu i kierunku, odnoszącej atom do innego atomu. Fizyka Epikura nie mówiła o tym, co nieokreślone, ale o tym, co nie da się oznaczyć, zlokalizować⁴⁹. W tym duchu Erwin Schrödinger twierdził, że małe grupy atomów – zbyt małe, aby ściśle podlegały prawom statystycznym – odgrywają dominującą rolę w uporządkowanych procesach i zdarzeniach przebiegających w żywym organizmie⁵⁰. Te małe cząsteczki traktować można jako „zarodki” ciał stałych. Z perspektywy fizyki kwantowej w chromosomie lokalizujemy jedynie miejsce dla różnicy. Locus lub gen to materialne podłoże warunkujące różnicę. Podstawowym pojęciem ontologicznym jest zatem różnica cech, nie zaś cecha jako taka czy nawet cecha rozumiana jako źródło różnicy.

Z kolei anatomia porównawcza uprawiana w duchu Étienne’a Saint-Hilaire’a traktuje organizm jako zbiór elementów czysto anatomicznych. Geneza narządów i organów to aktualizacja przebiegająca w różnych prędkościach i ze względu na różne racje środowiskowe. Z tego punktu widzenia informacja biologiczna stanowi rezultat spontanicznego procesu selektywnej samoorganizacji⁵¹, w toku którego materia nieożywiona samoczynnie zorganizowała się w systemy żywe, niejako ucząc się od środowiska, i rozwija się w kierunku coraz to wyższych stopni organizacji. W tym sensie François Jacob twierdzi, że cząsteczki białka rozpoznają się dzięki pewnym motywom układającym się w figury. Żaden odlew nie jest potrzebny do nadania formy ciału, żadna siła lub źródło energii nie są potrzebne do wyjaśnienia działania organizmu, wystarcza sama idea współdziałania. Między światem ożywionym a nieożywionym nie ma już różnicy natury, jest tylko różnica złożoności. Tajemnica życia związana jest z koordynacją składników, a nie z samymi składnikami⁵².

Podsumowując ten wątek, powiemy za Deleuze’em, że „Bóg tworzy świat, licząc, ale jego obliczenia nigdy nie są trafne i właśnie ta nietrafność wyniku, ta nieredukowalna nierówność, stanowi warunek świata”⁵³. Świat „tworzy się” wówczas, gdy Bóg liczy – ale nie byłoby świata, gdyby obliczenia te były trafne. Rzeczywistość znajduje się więc w opozycji do prawa rzeczywistości, stan aktualny w opozycji do swego stawania się. Rzeczywistość nie jest rezultatem przedustawnych praw ale „prawa” stawania się światem.

⁴⁹ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 263.

⁵⁰ Por. E. Schrödinger, *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki*, tłum. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 75n.

⁵¹ Zob. B.O. Kupper, *Geneza informacji biologicznej. Filozoficzne problemy powstania życia*, tłum. W. Ługowski, PWN, Warszawa 1991.

⁵² Zob. F. Jacob, *Historia i dziedziczność*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1973.

⁵³ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 311.

Ważną uwagę na temat ontologii jednoznaczności czyni Alain Badiou. Twierdzi on, że do pomyślenia „wydarzenia”, które wykracza poza prawo, potrzeba dwoistej teorii mnogości: teorii wyrastającej z matematyki i teorii mającej źródło w filozofii twórczości Bergsona. Mnogości ekstensywne (ilościowe) muszą być odróżnione od mnogości intensywnych lub jakościowych. Wydarzenie jest efektem luki pomiędzy dwoma mnogościami heterogenicznymi. W rezultacie potrzebna jest „ontologia przejściowa”⁵⁴, która rozpościera się między nauką o bycie jako bycie (teorią czystej mnogości) a nauką o przejawie (logiką spójności i jedności rzeczywiście prezentowanych możliwości).

Wydaje się, że zdaniem Badiou mnogość jest czytelna tylko jako rezultat uporządkowania wstecznego, to znaczy jako rezultat liczenia lub przeliczania bytu. Czysta mnogość jest inercją, która da się wykryć jedynie wstecznie – na podstawie faktu, że dokonując operacji liczenia, potraktowano coś jako „jedno”. W rezultacie istnieje mnogie niespójne, to znaczy mnogie inercji będące mnogim samej prezentacji oraz uspojnione mnogie kompozycji⁵⁵, czyli mnogie liczby i efektu struktury. Gdyby taki był sens interpretacji proponowanej przez Badiou, to w moim przekonaniu byłaby ona wsteczna i reaktywna: powracałby w niej demony każdego rodzaju dualizmu, w szczególności dualizmu ontologiczno-epistemologicznego, czyli dualizmu prezentacji i reprezentacji, a nawet zjawiska i pozorów.

WIDMO NIEZRÓŻNICOWANIA ALBO PERPLEKSJA

Główna dolegliwość ontologii wieloznaczności, w którą celuje Deleuze, polega na tym, że w jej ramach niemożliwa do pomyślenia jest różnorodność w jedności, która pozwoliłaby każdemu rodzajowi istnienia przypisać inny sens. Czy jednak ontologia Deleuze’a sama nie jest zagrożona inną poważną dolegliwością? Czy w ramach tej ontologii byt nie jest zagrożony utratą właściwości, które, jak się zdaje, mu przysługują i przypisaniem właściwości, które prima facie mu nie przysługują, czyli utratą tego-co-właściwe w jego bycie, ale także „przywłaszczeniem” cudzej charakterystyki? Czy w ramach ontologii jednoznaczności byt nie jest pozbawiony właściwości? Czy nie jest aktywną neutralizacją atrybutów dokonującą się przez wirtualizację możliwości? Ponadto, czy w ramach tej ontologii byt i znak nie są tym samym? Nie da się przecież odróżnić wydarzenia od jego zapowiedzi, czyli znaku; Deleuze musi zatem przyjąć, że każda rzecz jest w niejasnym sensie znakiem samej siebie.

⁵⁴ Zob. A. B a d i o u, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, tłum. M. Karaś, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018.

⁵⁵ Por. B a d i o u, *Byt i zdarzenie*, s. 35-40.

Cóż, celem ontologii jednoznaczności jest wykroczenie poza filozofię nieodróżnicowania, w której wszystkie indywidua niejako roztapiają się w jedno, ale także poza filozofię tożsamości – filozofię, która o wielości myśli w kategoriach masy lub zestrojonych indywidualności. Już Hegel zarzucał Schellingowi, że otacza się „nieodróżnicowaną nocą”, w której wszystkie krowy są czarne⁵⁶. Przekonanie, że ontologia jednoznaczności gubi różnicę, a nawet unicestwia jednostkę lub zasadę indywiduacji jest dla filozofii tożsamości kluczowe. W ontologii jednoznaczności wielość nie jest jednak ani masą, w której milkną wszystkie różnice, ani społeczeństwem liberalnym, opartym na „sumowaniu się” poszczególnych jednostek.

Jak zatem wypracować nowy sposób myślenia, który nie ulega pokusie nieodróżnicowania, ale też nie pogrąża się w celebracji różnic dla nich samych? Wydaje się, że Deleuze stawia temu nowemu myśleniu dwa warunki. Po pierwsze, należy porzucić postrzeganie różnicy jako różnicy tylko pojęciowej (gatunkowej). Po drugie, należy zrezygnować z rozumienia powtarzania jako produkcji różnic wyłącznie zjawiskowych, czyli pozornych. Oto dwojakie zadanie dla myślenia: wypracować pojęcie różnicy, która nie jest tylko różnicą pojęciową, oraz pojęcie powtórzenia, które nie sprowadza się do różnicy „bez pojęcia”. Milczącą przesłanką filozofii było – od Arystotelesa po Gottfrieda Wilhelma Leibniza – uznanie różnicy gatunkowej za zasadniczą. Czy istnieje różnica wynikająca z powtórzenia, która nie sprowadza się do gatunkowej odrębności przedmiotów przedstawianych?

Szukając odpowiedzi na to pytanie, natrafiamy na koncepcje filozoficzne Sørensa Kierkegaarda i Friedricha Nietzschego – obaj uważają, że z powtórzenia trzeba uczynić przedmiot chcenia, eksperymentu i próby, zażądać powtórzenia, które nie byłoby oparte na cyklach i porach roku, lecz pozostawało niejako poza prawami przyrody; bytu bowiem należy szukać we wszystkich zmianach, nie redukując istnienia do martwych praw przyrody i normatywnych praw moralnych. Należy również – jak sugerują wspomniani filozofowie – przeciwstawić powtórzenie nie tylko ogólności przyzwyczajenia, lecz także prawom pamięci. Powtórzenie powinno stać się myślą przyszłości, by przeciwstawić się antycznej kategorii przypomnienia, Platónskiej epistrophe i nowoczesnej kategorii nawyku – habitusu. Naszym zadaniem jest wyjść poza teatr przedstawienia, ale także mechanicznego powtórzenia. Ontologia jednoznaczności nie jest filozofią reprezentacji, lecz artykulacji bytu.

Zdaniem Deleuze’a filozofowie przez stulecia hołdowali przesłance, zgodnie którą za powszechnie zrozumiałe uważano nie tylko sens myślenia i bycia

⁵⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu*, tłum. G. Sowiński, w: tenże, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Znak, Kraków 1999 s. 27-278.

świadomym, ale całość modelu przedstawienia i rozpoznawania zdarzeń⁵⁷. Model ten ma swoje źródło w idei dobrej woli myśliciela i logicznych prawach myśli. Jako że wszyscy myślą w sposób naturalny, milcząco zakłada się, że wszyscy muszą wiedzieć, co znaczy myśleć. Najogólniejsza forma przedstawienia tkwi więc w żywiole zmysłu wspólnego, który rozumiany jest jako pewnego rodzaju natura ludzka i dobra wola. Faktycznym zadaniem myślenia – twierdzi Deleuze – jest zburzenie tego zastanego obrazu spontanicznego i dobroczyнного myślenia.

W ujęciu Deleuze’a pojęcia oznaczają jednak zasadniczo puste możliwości, brakuje im impulsu, który byłby bodźcem wyrwującym myśli z ośpienia, czy też z ich czystej potencjalności. Według autora *Logiki sensu* istnieje tylko myśl mimowolna, wywołana przez przymus – o tyle bardziej konieczny i przykry, że rodzi się z gwałtownego pojawienia się tego, co przypadkowe. „Tym więc, co pierwsze w myśli, jest wtargnięcie, gwałt, wróg, i nic nie zakłada filozofii, wszystko wychodzi od mizozofii. [...] Warunki prawdziwej krytyki i prawdziwej twórczości są takie same: zniszczenie obrazu myśli, która samą siebie zakłada tak, że geneza aktu myślenia dokonuje się w myśli samej. Istnieje w świecie coś, co zmusza do myślenia. To coś jest przedmiotem fundamentalnego *spotkania*, nie zaś rozpoznania”⁵⁸. Z tej perspektywy idee nie są nigdy jasne i wyraźne, a myślenie nie jest spontaniczne i uniwersalne. Do myślenia musi nas coś zmusić.

W nowej ontologii jednoznaczności byt staje się problematyczny, ontologia ta sytuuje się w opozycji do doktryny bytu dogmatycznego. Prymat bytu problematycznego, który staje się enigmatyczny, doprowadza do wyzwolenia nowych zasobów sensu zdeponowanych w non-sensie. Czy w tej filozofii rozum staje się nową władzą – władzą ustanawiania problemów? Filozof immanencji nie jest filozofem-prawodawcą rozkazującym przyrodzie, ale nie jest też antycznym mędrce podporządkowującym się jej. Immanuel Kant przypominał, że idee zawsze są problemowe⁵⁹. Transcendentalne zastosowanie intelektu przez Kanta nakazuje mu, aby nie lekcewał granic, podczas gdy transcendentalne zastosowanie zdolności wytwarzania problemów przez Deleuze’a nakazuje mu nieustannie przekraczać granice. Być może zatem nie ma nic skandalicznego w stwierdzeniu, że problemy są ideami, przy czym „problemowy” nie znaczy „subiektywny”, lecz „obiektywny”, a obiektywność ta obejmowana jest przez akty, działania. Problemowa okazuje się sama rzeczywistość, a schematyzm intelektu w ujęciu Kanta zastępowany jest przez

⁵⁷ Por. D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, s. 195.

⁵⁸ Tamże, s. 206.

⁵⁹ Por. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 1, s. 220.

perpleksje, które są wskaźnikami obiektywnych, a nie tylko subiektywnych problemów. Najkrócej mówiąc, perpleksja to kłopot, niepewność i stąd wynikający niepokój. Perpleksja to nie problemy pozorne, ale rzeczywiste aporie.

W przedśmiertnym tekście zatytułowanym *Immanencja: życie...* Deleuze pisze: „Transcendentalne nie jest transcendentne”⁶⁰, twierdzi jednak także, że „transcendencja jest zawsze wytworem immanencji”⁶¹, oraz że „pole transcendentalne określa się poprzez plan immanencji, a plan immanencji poprzez życie”⁶². Transcendentaliście trudno będzie pojąć to ostatnie stwierdzenie, albowiem jego zdaniem „pole transcendentalne” konstytuuje i określa nie tylko immanencję, lecz także sam podział na immanencję i transcendencję. W rezultacie myślenie posttranscendentalne i postfundamentalne wydaje się uwikłane w alternatywę: albo projekt ontologiczny znosi opozycję między empirią a warunkami jej możliwości, zmieniając ją w hierarchię warstw, albo rozrywa abstrakcyjny układ tej opozycji, starając się doprowadzić do końca program transcendentalny, czyli zastąpić odziedziczony po Kancie kult tożsamości logicznej immanentną ciągłością wzajemnie powołujących się do istnienia bytów. Ontologia jednoznaczności nie przestaje się wahać między tymi dwiema możliwościami.

IMPLIKACJE ALBO MOŻLIWOŚĆ DALSZEGO MYŚLENIA

Przyznaję, że postmodernizm nie oznaczał dla mnie niczego innego, jak tylko zaproszenie do refleksji nad warunkami stawianymi nowoczesnemu rozumowi. Słowo „postmodernizm” to zaproszenie do medytacji nad losami rozumu, który przebył długą drogę od logosu (rozumianego jako artykulacja bytu), przez ratio (rozumiane jako warunek bytu), po kalkulację (rozumiane jako obliczanie zjawisk). Postmodernizm to epoka nie tyle rozumu jako warunku, ile rozumu uwarunkowanego. Postmodernizm nie jest zatem „unieważnieniem” metafizyki, ale jej wyostrzeniem. W jakim sensie?

Przeszliśmy oto od filozofii żyjącej w ukryciu i zawstydzonej nauką do filozofii, która mierzy się ze sztuczną inteligencją, kognitywistyką, neuronauką i reżymem komputacyjnym. Ta nauka o obliczeniach pozostaje na usługach kapitału, który stał się uniwersalnym „rozpuszczalnikiem” wszelkiego bytu – w tym także świata. Aby jednak pomyśleć byt poza kapitałem i ogólnym rachunkiem zysku, trzeba rozpocząć od tego, co zostało ujawnione: byt jest

⁶⁰ Zob. G. Deleuze, *Immanencja: życie...*, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2017, s. 10n.

⁶¹ Tamże, s. 24.

⁶² Tamże, s. 16.

wielością. Badiou słusznie twierdzi, że filozofia przez pewien czas nie wiedziała, w jaki sposób myśleć na poziomie kapitału⁶³. Dziś z tej niewiedzy i dezorientacji powoli się budzi.

Wydaje się, że kluczowym zadaniem filozofii jest dzisiaj przestudiowanie możliwości i warunków dalszego myślenia. Deleuze, Badiou i Agamben warunki te diagnozują, każdy z nich czyni to jednak inaczej. Zdaniem Deleuze'a filozofia ustanawiana jest przez przed-filozoficzną i niefilozoficzną władzę. „Przed-filozoficzne” nie oznacza jednak niczego, co pre-egzystuje, lecz coś, co nie istnieje poza filozofią, chociaż ją zakłada: są to warunki wewnętrzne filozofii. „To, co niefilozoficzne – pisze Deleuze – jest być może bliżej serca filozofii niż sama filozofia i oznacza, że filozofia nie może się zadowalać samą sobą”⁶⁴. Deleuze bezustannie pyta: Jaka przemoc musi dotknąć myślenia, abyśmy stali się do niego zdolni? Diagnoza ta dotyczy także filozofii. Nawet w swej rozprawie na temat kina filozof pyta o warunki myślenia w kinie, czyli o „kinematograficzne myślenie”⁶⁵. Wydaje się, że zdaniem Deleuze'a dygresja filozoficzna ma jeszcze sens tylko dlatego, że wychodzi nie od wiedzy, ale od świadomości niewiedzy, czyli od zawieszenia wszelkiej dominacji technologii i wiedzy oficjalnej. Filozofia nie jest osobną dyscypliną, ale niesie ze sobą intensywność, która może nagle ożywić każdą dziedzinę życia, zmuszając do zmierzenia się z ograniczeniami.

Martin Heidegger twierdził, że człowiek potrafi myśleć o tyle, o ile ma możliwość myślenia. Owa możliwość nie stanowi jeszcze gwarancji, że jesteśmy do niego zdolni⁶⁶. Nowy cyfrowy automat duchowy, który zrodził się na naszych oczach, jest nie tylko logiczną możliwością formalnego dedukowania myśli z innych myśli, lecz raczej obiegiem, w którym myśli wchodzi w relacje z ruchem – jest czymś, co zmusza do myślenia pod wpływem wstrząsu lub suspensu. Dziś jednak brakuje nawet wstrząsu. Kino dokonało jego subsumpcji i neutralizacji.

Należy zgodzić się z Deleuze'em, że myślenie dokonuje się nie poprzez metodę, lecz poprzez bieganie po omacku, w planie dygresji. Według filozofa istnieją trzy ważne elementy pracy dygresji: płaszczyzna przedfilozoficzna, którą filozofia powinna zakreślić (immanencja), postać lub postacie, które powinna wymyślać i ożywić, oraz – pojęcia filozoficzne, które powinna stworzyć. Zakreślać, wymyślać, tworzyć – to trójca filozoficzna, filozoficzny tercet. Cała ta trójca jest obecnie dotknięta kryzysem, w zakresie immanencji, pojęć i tworzenia występuje głęboki deficyt.

⁶³ Zob. B a d i o u, *Manifesty dla filozofii*.

⁶⁴ D e l e u z e, G u a t t a r i, dz. cyt., s. 15.

⁶⁵ G. D e l e u z e, *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, tłum. J. Margański, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 389n.

⁶⁶ Por. M. H e i d e g g e r, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2017, s. 65.

Filozofia jest uwarunkowana zarówno dla Deleuze’a, Badiou, jak i Agambena. Jednak jest uwarunkowana każdorazowo inaczej. W przypadku Deleuze’a filozofia jest uwarunkowana samym życiem, koniecznością powtarzania aktu życia; według Badiou uwarunkowanie wiąże się z procedurami generycznymi; według Agambena natomiast – z historią i archeologią paradygmatów. Badiou uważa, że uwarunkowania filozofii są transversalne. Procedury, które warunkują filozofię, są procedurami prawdy i dają się zidentyfikować jako takie we własnej powtarzalności. Istnieją tylko cztery procedury generyczne: miłość, sztuka, nauka i polityka. Myślenie generyczne zakłada przecięcie się kategorii bytu (mnogości, pustki, nieskończoności) i zdarzenia (jednego, nierozstrzygalnego, interwencji, wierności). Przecięcie to jest jednak cudem. Filozofia potrafi jedynie układać procedury w konstelacje – czynił to już Platon, próbując przemyśleć kategorię tego, co współmożliwe. Główne pytanie rozważane w *Fedonie* brzmiało przecież: W jaki sposób matematyka i polityka, miłość i poezja są współmożliwe?⁶⁷ Badiou twierdzi, że istnieją tylko prawdy naukowe, artystyczne, polityczne i miłosne. Oznacza to, że jeżeli filozofia uwarunkowana jest przez procedury prawdy, to sama żadnych prawd nie wytwarza, dąży natomiast do zgromadzenia wszystkich nazw prawdy, czyli proponuje zunifikowaną przestrzeń konceptualną, w której odbywa się nazywanie wydarzeń. Filozofia podejmuje się przemyślenia swojego czasu przez określenie stanu procedur, które ją warunkują. W rezultacie filozofia nie wypowiada prawdy, lecz ducha czasu – dającą się pomyśleć koniunkcję prawd. Filozofia konfiguruje powstawanie systemu swoich uwarunkowań poprzez konstruowanie warunków wyłonienia się myśli.

Przypomnijmy na koniec myśl Giorgia Agambena, który upatruje warunki dalszego myślenia w konieczności przemyślenia raczej archeologii ontologii, niż samej ontologii. Agamben deklaruje otwarcie: dostęp do filozofii pierwszej, czyli do ontologii, jest dziś zamknięty. Od czasów Kanta nie można sobie wyobrazić dociekań ontologicznych w innej formie niż ich archeologia. Antropogeneza, stawanie się człowiekiem, nie jest wydarzeniem, które zakończyło się raz na zawsze w przeszłości, lecz raczej wydarzeniem, które nigdy nie przestaje się dziać, procesem, który wciąż się toczy: człowiek jest w akcie stawania się czymś innym i pozostaje „nieludzki”⁶⁸.

W tym sensie w przedmowie do książki *Słowa i rzeczy* Foucault posługuje się terminem „historyczne a priori”⁶⁹ na określenie tego, co w danej epoce warunkuje możliwości dalszego rozwoju. Jest prawdopodobne, że Foucault

⁶⁷ Por. P l a t o n, *Fedon*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 662n.

⁶⁸ Por. G. A g a m b e n, *Segnatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, s. 81-111.

⁶⁹ Por. M. F o u c a u l t, *Przedmowa do angielskiego wydania „Słów i rzeczy”*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, PIW, Warszawa 2000, s. 43-49.

zaczepnął termin „historyczne a priori” („l’apriori historique”⁷⁰) z *L’origine de la géométrie*, dokonanego przez Jacquesa Derridę w roku 1962 przekładu fragmentu *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*⁷¹ Edmunda Husserla. Z pewnością jednak znaczenie tego terminu w pracy Foucaulta różni od swego niemieckiego pierwowzoru, albowiem u Husserla „historisches Apriori”⁷² oznaczało rodzaj uniwersalnego a priori historii jako całości.

Archeologiczne powołanie filozofii sprowadza się zatem do wydobywania na światło dzienne wielorakich historycznych a priori. Ontologia stanowiła od wieków historyczne a priori myśli zachodniej. Prawdziwy przewrót kopernikański dokonany przez Kanta w jego słynnych *Krytykach* dotyczył nie tyle nowej, wyróżnionej pozycji podmiotu, ile diagnozy niemożliwości filozofii pierwszej, którą Kant nazywał jeszcze metafizyką. Ontologia zostaje w myśli Kanta przekształcona w gnozeologię, a filozofia pierwsza w filozofię poznania. Artykulację samego bytu zastąpiono podmiotem transcendentalem, język zaś stał się nowym historycznym a priori istnienia czegokolwiek.

Wydaje się jednak, że to antropocentryczne i lingwistyczne ogniskowanie ontologii dobiega dziś końca. Linguistic turn nie wyczerpuje już i nie określa naszej aktualności. Język nie funkcjonuje już jako historyczne a priori, milcząco warunkujące możliwości artykulacji wszelkiego bytu. Żyjemy w czasie, który nie jest – lub przynajmniej udaje, że nie jest – zdeterminowany żadnym historycznym a priori: to czas posthistoryczny lub raczej czas zdeterminowany nieobecnością lub niemożliwością wskazania takiego a priori⁷³.

Wracamy tutaj do moich początkowych uwag na temat powiązania polityki i ontologii. Siła ujęcia Agambena leży bowiem nie tyle w archeologii, ile w polityce – w ukazaniu sposobu, w jaki władza konstytuująca przestaje być pojęciem ściśle politycznym i zaczyna się prezentować jako kategoria bardziej ontologiczna. Problem władzy konstytutywnej nie jest już niekończącą się dialektyką sił konstytuujących i konstytuowanych, lecz staje się problemem konstytuowania potencjalności⁷⁴. Oznacza to konieczność przemyślenia samej kategorii modalności, a zatem odwołania się do ontologii jednoznaczno-

⁷⁰ E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, tłum. J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962, s. 214.

⁷¹ Por. t e n ż e, *Gesammelte Werke*, t. 6, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*, red. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954, s. 365-386. Fragment ten nie został uwzględniony w przekładzie polskim, który został oparty na innym tekście źródłowym (zob. t e n ż e, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999).

⁷² T e n ż e, *Gesammelte Werke*, s. 386.

⁷³ Por. A g a m b e n, *L’uso dei corpi*, s. 151-153.

⁷⁴ Por. t e n ż e, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 63-72.

ści. Problem polityczny, problem legitymizacji władzy, zostaje przeniesiony w obręb ontologii. Agamben wyznaje otwarcie: dopóki nowa, spójna ontologia wirtualności (próby jej sformułowania podejmowali Spinoza, Schelling, Nietzsche i Heidegger) nie zastąpi ontologii opartej na prymacie aktualności, dopóty polityka wyzwolona z aporii „logiki suwerenności” pozostanie trudna do pomyślenia⁷⁵.

Formułując wniosek z tej części rozważań, powiedziałbym, że rozumowaniu Alaina Badiou towarzyszy rodzaj fetyszyzmu procedur generycznych (prawdy). Jego zdaniem filozofia jest próbą przemyślenia możliwych sposobów upodmiotowienia w świecie, który wydaje się czystą matematyczną mnogością i na takie upodmiotowienie nie zezwala. W filozofii Badiou prawda jest zawsze wyłączona z matematycznego obliczania zjawisk, czyli matematyzacji świata, ale też powszechnych wymian handlowych. Kluczową postacią tej antyfilozofii jest z pewnością św. Paweł. Jego nawrócenie to odwrócenie się od siebie i nawrócenie na Prawdę. Do przewrotu tego nic jednak wcześniej nie prowadzi, jest on po-wstaniem podmiotu, nie zaś „ustanowieniem uniwersalizmu”⁷⁶. W rezultacie „materializm łaski”⁷⁷ w ujęciu Badiou jest o wiele bliższy idei „materializmu spotkania”⁷⁸, o którym pisze Louis Althusser, niż mogłoby się wydawać.

Fetyszyzm generyczny obecny w myśli Badiou koresponduje z fetysyzmem pojęcia w koncepcji Deleuze’a, który filozofa uważa za producenta pojęć, a także zarazem ich przyjaciela i niewolnika. Filozofia nie jest kontemplacją, gdyż akty kontemplacji są aktami widzenia „rzeczy” w pełnym otwarciu, już po „dniu stworzenia”, ani refleksją, nikt bowiem nie potrzebuje filozofii, by cokolwiek rozważać, ani też komunikacją, albowiem komunikacja

⁷⁵ Agamben formułuje paradoks suwerenności. Polega on na tym, że suweren jednocześnie sytuuje się poza obrębem porządku prawnego, jak i w jego granicach. Suweren, mając prawo zawieszania prawa, sytuuje się poza nim. Zawieszając jednak prawo, odwołuje się do instrumentów prawa. Zdaniem Agambena problem suwerenności nie sprowadza się dziś do identyfikacji podmiotu, któremu została nadać pewna władza, czyli nie wystarczy powiedzieć, wzorem Carla Schmitta, że ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny (por. C. S c h m i t t, *Teologia polityczna*, tłum. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 45). Jeśli wyjątkiem jest sama struktura suwerenności, która lokuje się poza porządkiem prawnym, choć jest jego częścią, to wówczas suwerenność nie jest ani koncepcją ściśle polityczną, ani kategorią wyłącznie prawną, względnie podmiotowością zewnętrzną wobec prawa czy najwyższą regułą porządku prawnego, ale stanowi strukturę pierwotną, w której samo prawo odnosi się do nagiego życia. W rezultacie władza konstytuująca przestaje być pojęciem politycznym i staje się kategorią ontologiczną (por. A g a m b e n, *Homo sacer*, s. 72).

⁷⁶ Zob. A. B a d i o u, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

⁷⁷ Tamże, s. 89.

⁷⁸ Zob. L. A l t h u s s e r, *Podziemny nurt materializmu spotkania*, tłum. J. Brzeziński, „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1(19), s. 37-62.

przetwarza jedynie mniemania, aby stworzyć konsens. Filozofia to produkcja, odlewnictwo i przetwarzanie pojęć.

Myśl Agambena dotknięta jest natomiast fetyszyzmem sygnatury, podpisu⁷⁹. Język, według Agambena działający jako archiwum niematerialnych podobieństw, jest również relikwiarzem podpisów, będących naturalnymi hieroglifami, poprzez które Bóg objawia moce ukryte w rzeczach. Sygnatura to operator wszelkiej wiedzy, która sprawia, że świat jest zrozumiały.

W tym kontekście przypomina się ponownie Foucault, który w *Słowach i rzeczach* zauważył, że od szesnastego wieku semiologia i hermeneutyka pozostają skłócone: pojawia się między nimi rozdarcie, luka, i w niej właśnie powstaje nowoczesna wiedza⁸⁰; nie ma też już Boga, który scala podpisy i rzeczy oraz gwarantuje ich nieprzypadkowy związek.

Wydaje się, że wierność Agambena wobec sygnatur wynika z jego przeswiadczenia o ontologicznym znaczeniu teorii podpisów. Istnienie istnieje tylko w uczynkach, czyli podpisach. Podpisy są znakami czystego istnienia. Kantowska zasada, zgodnie z którą istnienie nie jest predykatem, ujawnia tutaj swoje prawdziwe znaczenie. Byt nie jest – zdaniem Agambena – pojęciem czegoś, co można by dodać do pojęcia rzeczy, ponieważ byt nie jest pojęciem, lecz sygnaturą. Stąd ontologia nie jest teorią czystego istnienia, lecz archeologią, która bada sygnatury odnoszące się do istot na podstawie samego faktu istnienia⁸¹.

Być może pewnego dnia zażądamy czegoś więcej niż fetyszyzmu generycznego (prawdy), fetyszyzmu pojęcia (twórczości) i fetyszyzmu sygnatury (podpisu bytu). Być może trzy najbardziej wpływowe obecnie paradygmaty ontologiczne i polityczne, zrodzone z myśli Deleuze'a, Badiou i Agambena, trzeba będzie przezwyciężyć nową siłą. Duch Badiou to duch matematyki, duch Agambena to duch archeologii sygnatur, duch Deleuze'a to duch polityki tworzenia. Problem w tym, że byt społeczny nie jest ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, lecz bezpodstawny.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio. *Czas, który zostaje: Komentarz do Listu do Rzymian*. Translated by Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2009.

———. *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie*. Translated by Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.

⁷⁹ Zob. G. A g a m b e n, *Segnatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁸⁰ Por. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 50-53.

⁸¹ Por. A g a m b e n, *Segnatura rerum*, s. 67.

- . *Segnatura rerum: Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- . *L'uso dei corpi: Homo Sacer IV*, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.
- Althusser, Louis. "Podziemny nurt materializmu spotkania." Translated by Jędrzej Brzeziński. *Praktyka Teoretyczna*, no. 1(19) (2016): 37–62.
- Badiou, Alain. *Byt i zdarzenie*. Translated by Paweł Pieniążek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- . *Krótki traktat z ontologii przejściowej*. Translated by Marek Karaś. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2018.
- . *Manifesty dla filozofii*. Translated by Andrzej Wasilewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- . *Święty Paweł: Ustanowienie uniwersalizmu*. Translated by Julian Kutyla and Paweł Mościcki. Kraków: Korporacja Ha!art, 2007.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1965.
- Deleuze, Gilles. *Immanencja: życie*. Translated by Kajetan M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2017.
- . "Instincts and Institutions." In Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. Translated by Mike Taormina. Los Angeles CA: Semiotext(e), 2004.
- . *Kino: 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*. Translated by Janusz Margański. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008.
- . *Różnica i powtórzenie*. Translated by Bogdan Banasiak and Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997.
- . *Falda: Leibniz a barok*. Translated by Mateusz Janik and Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2014.
- . *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Anty-Edyp: Kapitalizm i schizofrenia*. Translated by Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017.
- . *Co to jest filozofia?* Translated by Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- . *Kapitalizm i schizofrenia II: Tysiąc plateau*. Edited by Joanna Bednarek. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2015.
- Esposito, Roberto. *Pensiero istituyente: Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2020.
- Ferraris, Maurizio. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma and Bari: Laterza, 2012.
- Foucault, Michel. "Przedmowa do angielskiego wydania *Słów i rzeczy*." In Foucault, *Filozofia, historia, polityka*. Translated by Damian Leszczyński and Lotar Rasiński. Warszawa: PIW, 2000.
- . *Słowa i rzeczy*. Translated by Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. "Historia pojęć jako historia filozoficzna." Translated by Krzysztof Michalski. In *Drogi współczesnej filozofii*. Edited by Marek Siemek. Warszawa: Czytelnik, 1978.

- . *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Geulen, Eva. *Giorgio Agamben: Wprowadzenie*. Translated by Mikołaj Ratajczak. Warszawa: Sic!, 2012.
- Goldmann, Lucien. *Lukacs et Heidegger*. Paris: Denoël–Gonthier, 1973.
- Harman, Graham. *Traktat o przedmiotach*. Translated by Marcin Rychter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia ducha*. Translated by Adam Landman. Warszawa: PWN, 1963.
- . “Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu.” Translated by Grzegorz Sowiński. In Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*. Kraków: Znak, 1999.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- . *Co zwie się myśleniem?* Translated by Janusz Mizera. Warszawa: Aletheia, 2017.
- . “Czas światooobrazu.” Translated by Krzysztof Wolicki. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Translated by Krzysztof Michalski et al. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- . “Pytanie o technikę.” Translated by Krzysztof Wolicki. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Translated by Krzysztof Michalski et al. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Husserl, Edmund. *Gesammelte Werke*. Vol. 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Edited by Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- . *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Translated by Sławomira Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999.
- . *L'origine de la géométrie*. Translated by Jacques Derrida. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Jacob, François. *Historia i dziedziczność*. Translated by Krzysztof Pomian. Warszawa: PIW, 1973.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Vol. 1. Warszawa: PWN 1986.
- Küppers Bernard-Olaf. *Geneza informacji biologicznej: Filozoficzne problemy powstania życia*. Translated by Włodzimierz Ługowski. Warszawa: PWN, 1991.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Marks, Karol, and Fryderyk Engels. *Dzieła*. Vol. 4. *Manifest komunistyczny*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1962.
- Meillasoux, Quentin. *Po skończoności: Esej o koniecznej przygodności*. Translated by Piotr Herbach. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015.
- Montag, Warren, and Ted Stolze, eds. *The New Spinoza*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.

- Nietzsche Fryderyk. *Ecce homo: Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*. Translated by Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2002.
- Noys, Benjamin. *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*. London: Zero Books, 2014.
- Platon. "Fedon." Translated by Władysław Witwicki. In Platon, *Dialogi*. Vol. 1. Kęty: Antyk 2005.
- . "Obrona Sokratesa." Translated by Władysław Witwicki. In Platon, *Dialogi*. Vol. 1. Kęty: Antyk, 2005.
- Romano, Santi. *L'ordinamento giuridico*. Edited by Mariano Croce. Macerata: Quodlibet, 2018.
- Rothbard, Murray N. *Manifest libertariański*. Translated by Witold Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Liber and Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2014.
- Schmitt, Carl. *Teologia polityczna*. Translated by Marek Cichocki. Warszawa: Aletheia 2012.
- Schrödinger, Erwin. *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki*. Translated by Stefan Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- Strathausen, Carsten. *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- Žižek, Slavoj. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. London and New York: Routledge, 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Szymon WRÓBEL – Poza metafizyką jednoznaczności i wieloznaczności. Wokół ontologii Gilles'a Deleuze'a

DOI 10.12887/35-2022-2-138-08

Główne pytanie, jakie stawia autor artykułu, dotyczy nie tyle możliwości metafizyki dwudziestym pierwszym wieku, ile sposobu jej realizacji. Jaka metafizyka możliwa jest w kulturze postmetafizycznej i postfundamentalnej? Autor odpowiada na to pytanie, porównując ontologią wieloznaczności Martina Heideggera z ontologią jednoznaczności Gilles'a Deleuze'a. Paradygmat sformułowany przez Deleuze'a wydaje się przeciwieństwem paradygmatu Heideggerowskiego. Deleuze, uznając filozoficzną wagę myśli Heideggera, postrzega własną twórczość jako swego rodzaju refutację ontologii wieloznaczności. W ontologii Heideggera bycie poprzedza różnicę, w ontologii Deleuze'a – różnica poprzedza bycie. Chociaż wiele łączy Heideggera i Deleuze'a, dzieli ich program radykalnej filozofii immanencji. Według Heideggera byt jest wieloznaczny w tym sensie,

że wypowiada się go na tyle sposobów, ile jest bytów, według Deleuze'a zaś byt jest jednoznaczny, zjednoczony w produkcji różnic. W rezultacie hiperpolityczna ontologia Deleuze'a przeciwstawia się odpolitycznionej ontologii Heideggera. Autor artykułu stara się zbadać możliwości wyjścia poza te dwie propozycje, testując między innymi filozofię Giorgio Agambena i Alaina Badiou oraz Claude'a Leforta. Wszystkie one okazują się reakcyjne wobec paradygmatu ontologii jednoznaczności i ontologicznie ograniczone. Prezentowany artykuł jest ostatecznie, mimo wielu krytycznych argumentów, obroną ontologii jednoznaczności jako najbardziej obiecującego programu ontologicznego.

Słowa kluczowe: metafizyczna ekspresja, ontologia jednoznaczności, prawda relacji, rytm bycia, wielość

Kontakt: Laboratorium Techno-Humanistyki, Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
E-mail: wrobelsz@gmail.com
<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/>

Szymon WRÓBEL, *Beyond the Metaphysics of Univocity and Ambiguity: On Gilles Deleuze's Ontology*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-08

The main question posed by the author of the article concerns not so much the possibility of metaphysics in the 21st century but how such a metaphysics could be construed: What metaphysics is possible in a postmetaphysical and postfundamental culture? The author answers the question by comparing Martin Heidegger's ontology of ambiguity and Gilles Deleuze's ontology of univocity. The paradigm formulated by Deleuze appears to be the polar opposite to the Heideggerian paradigm. Recognizing the philosophical importance of Heidegger's thought, Deleuze sees his own work as a refutation of the ontology of ambiguity. In Heidegger's ontology, being precedes difference, while in Deleuze's ontology, difference precedes being. Sharing numerous themes, Heidegger and Deleuze differ in their programs of radical philosophy of immanence. According to Heidegger, being is ambiguous in the sense that it is expressed in as many ways as there are entities; Deleuze, however, believes that being is unequivocal, united in the production of differences. In consequence, Deleuze's hyperpolitical ontology opposes Heidegger's depoliticized ontology. The author attempts to examine the possibilities of going beyond these two propositions by testing, *inter alia*, the philosophies of Giorgio Agamben, Alain Badiou, and Claude Lefort. All the three theories are considered as reactionary to the paradigm of the ontology of univocity and ontologically limited. As a result, the article defends, despite formulating many critical arguments, the ontology of univocity as the most promising ontological program.

Keywords: metaphysical expression, ontology of univocity, truth of relations, rhythm of being, multiplicity

Contact: Techno-Humanities Lab, Faculty of “Artes Liberales,” University of Warsaw, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warsaw, Poland

E-mail: wrobelsz@gmail.com

<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/>

Anna CEGLARSKA

OD WIDZA DO UCZESTNIKA Rola mitu w kształtowaniu postaw obywatelskich

W stosunkowo niewielkiej wspólnotcie, jaką stanowiła grecka polis, polityk był zawsze widoczny, a tym samym obserwowany – podziwiany bądź krytykowany przez ogół. Solon nakazuje ludowi podążać za głosem przywódców, lecz jednocześnie zobowiązuje lud do ich krytycznej oceny, tylko bowiem w ten sposób można ochronić się przed tyranią. Nie wolno zatem obywatelom odwracać wzroku – jeśli już to uczynią, to jedynie z potępieniem i po to, by po chwili raz jeszcze przyjrzeć się trudnej sytuacji i ją zmienić.

Rozpoczynając swoje fundamentalne dzieło *O kondycji ludzkiej*, Hannah Arendt przedstawia pojęcie „vita activa”. W dalszym wywodzie zostaje ono zestawione, wręcz skontrastowane ze swym przeciwieństwem – „vita contemplativa”. Arendt argumentuje, że wraz ze zniknięciem antycznego modelu polis termin „vita activa” stracił znaczenie polityczne i opisuje wyłącznie aktywne zaangażowanie w sprawy świata doczesnego, konieczność związaną z życiem w świecie. Tym samym wyniesiona została, wychwalana już przez Platona, vita contemplativa¹. Za prawdziwych filozofów Platon skłonny jest uznać jedynie tych, którzy „się kochają w oglądaniu prawdy”². Są oni określani zwrotem „filotheamon” – lubiący oglądać. Prawdziwi mędrcy nie ulegają złudnym obrazom doczesności, cieniom w Platońskiej jaskini, lecz „rozumem samym”³ potrafią widzieć więcej niż tylko przemijające zjawiska ziemskiego świata. Grecka theoria polega na kontemplacji istoty rzeczy – czystej prawdy – której poszukiwaniu poświęca się filozof. Jest ona wiedzą widza, kogoś, kto nie uczestniczy w obserwowanym zjawisku. Właśnie to nieuczestniczenie – jak argumentuje Arendt – filozofia nowożytna wyniosła do rangi cnoty obiektywizmu⁴.

„Kultura video – stwierdza Giovanni Sartori – przekształca istotę zwaną homo sapiens, wytwór kultury pisanej, w «homo videns», istotę, która słowo zdezonizowała na rzecz obrazu. Wszystko ulega wizualizacji”⁵. Wizualizacja

¹ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2020, s. 44-50.

² P. Platon, *Państwo*, ks. V, 475 e, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2009, s. 179.

³ Tamże, ks. VII, 525 c, s. 232n.

⁴ Por. Arendt, dz. cyt., s. 372-377. Szerzej na temat interpretacji pojęcia „theoria” por. C. Segal, *Słuchacz i widz*, tłum. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, w: *Człowiek Grecji*, red. J.P. Vernant, Świat Książki, Warszawa 2000, s. 233.

⁵ G. Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, tłum. J. Uszyński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 13.

oceniana jest przez Sartoriego negatywnie. „Homo videns” nie potrafi myśleć abstrakcyjnie, jedynie przyswaja informacje przekazane mu za pomocą obrazu, tracąc przy tym także zdolność odbioru komunikatów, które nie są audiowizualne, w tym również tekstu. Zdaniem myśliciela, człowiek taki gnuśniej i nigdy w pełni nie dorośnie⁶. W podobnym duchu wypowiadał się Guy Debord, tworząc pojęcie społeczeństwa spektaklu: „Spektakl jawi się jako niedostępna i niepodważalna faktyczność. [...] Domaga się biernej akceptacji i, w gruncie rzeczy, poprzez swój monopolistyczny i wykluczający wszelką dyskusję sposób ukazywania się – już ją sobie zapewnił”⁷. Widz-observator to zatem człowiek w pewnej mierze ograniczony, bierny, zdolny jedynie podporządkować się bodźcom wizualnym, dominującemu „spektaklowi”. Powstają zatem dwie skrajności: obserwator skoncentrowany wyłącznie na poznaniu „czegoś więcej”, kontemplowaniu wiekuistej prawdy, i obserwator przyswajający wyłącznie biernie podawane mu obrazy.

W niniejszych rozważaniach chciałabym zwrócić uwagę na możliwość trzecią: istnienie obserwatora, który potrafi patrzeć, analizować, wyciągać wnioski i przekładać je na działanie. Ujęcie takie bliskie jest rozumieniu widzenia w starożytnej Grecji, gdzie patrzenie rozumiane było jako immanentnie powiązane z działaniem. Patrzenie pojmowano tam nie tylko jako prosty proces obserwacji czy nawet kontemplacji, mający umożliwić zdobycie wiedzy teoretycznej, lecz podkreślano również jego wymiar praktyczny. Platon umieszcza wprawdzie wiedzę teoretyczną wyżej niż nauki praktyczne, lecz przyznaje, że obserwacja pełni istotną rolę w procesie wychowywania młodych ludzi. Pragnie usunąć ze swego idealnego państwa poetów (z Homerem i Hezjodem na czele), którzy wykreowali niewłaściwy obraz bogów. Jak jednak obywatele mają uczyć się moralności, jeśli sami bogowie dają zły przykład? Dzieci powinny, zdaniem Platona, oglądać przede wszystkim przedstawienia działań, które w przyszłości będą same podejmować, dorośli zaś – obcować z obrazami, które będą ich wspomagały w dążeniu do cnoty. Widzieć to zatem coś więcej niż jedynie patrzeć, widzenie wymaga bowiem zaangażowania, zarówno intelektualnego, jak i emocjonalnego, a następnie przekucia obserwacji w działanie.

Rekonstrukcja takiego sposobu pojmowania widzenia niesie za sobą istotne implikacje dla dzisiejszych interpretacji człowieka-widza nie jako jednostki biernej, lecz jako kogoś, kto zdolny jest do rozumowania i aktywności, a także do dokonywania wizualizacji, które mogą stać się istotnym narzędziem edukacji i kształtowania pożądanых postaw społecznych, tak jak miało to miejsce

⁶ Por. tamże, s. 23.

⁷ G. D e b o r d, *Spoleczeństwo spektaklu*, w: tenże, „*Spoleczeństwo spektaklu*” oraz „*Rozważania o społeczeństwie spektaklu*”, tłum. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006, s. 36.

w starożytnej Grecji. Rozwijanie takich zdolności nie byłoby jednak w pełni możliwe, gdyby w kulturze greckiej nie powstał wcześniej ethos widza.

WIDZENIE SŁOWA

Powszechnie twierdzi się, że kultura grecka była początkowo kulturą oralną. Pierwsze tworzone w niej dzieła mają charakter pieśni układanych i wygłaszanych zgodnie z ustalonymi regułami. Cechują się stałym rytmem, umożliwiającym kolejnym aoidom łatwiejsze odtwarzanie narracji⁸. Poeta (gr. aoidos – pieśniarz) to zaś ktoś więcej niż zwykły bajarz – to obdarzony łaską wybraniec bogów, ulubieniec Muz, potrafiący wypowiadać zarówno urokliwe kłamstwa, jak i czystą prawdę⁹. Samo opowiadanie, a wraz z nim słuchanie nie wykluczało jednak widzenia. Nieprzypadkowo do dziś funkcjonuje termin „porównanie homeryckie”¹⁰, oznaczający rozbudowany, detaliczny opis, podbudzający wyobraźnię. Plastyczne opisy wojny trojańskiej czy podróży Odyseusza do Itaki równie mocno oddziaływały na wyobraźnię, jak późniejsze przedstawienia teatralne, zwłaszcza że oba te gatunki – epos i tragedia – funkcjonowały według ustalonej konwencji¹¹. Zawsze jednak wiele pozostawiano wyobraźni widzów. Wojny, klęski i zbrodnie w przedstawieniach teatralnych najczęściej miały miejsce poza sceną: bratobójcza walka pod Tebami rozegrała się niejako „na marginesie” *Antygony*, o klęsce Kserksesa doniósł herold, w tragedii Ajschylosa zaś widzom pokazywane są jedynie ciała Agamemnona oraz Kasandry, lecz nie sam moment ich śmierci¹². Pod tym względem epika jest nawet bardziej plastyczna i dosłowna niż dramat: w *Iliadzie* krew tryska z ran, armie zderzają się ze sobą w walce, płoną okręty. W poematach Hezjoda z kolei zwizualizowany zostaje cykl przyrody, ze zmieniającymi się konstelacjami gwiazd na niebie, rosnącą roślinnością, zmienną pogodą, szalejącymi na morzu sztormami. Literatura grecka pełna jest obrazów.

„Życie społeczeństw [...] przypomina olbrzymie zbiorowisko spektakli. Wszystko, co dawniej przeżywano bezpośrednio, oddaliło się, przybierając postać przedstawienia”¹³ – pisze Debord. Spektakl zakładałby więc emocjo-

⁸ Szerzej na ten temat zob. A. B. L o r d, *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.

⁹ Por. H e z j o d, *Narodziny Bogów (Theogonia)*, 27, w: tenże, *Narodziny Bogów (Theogonia). Prace i Dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999, s. 33.

¹⁰ Zob. hasło „Porównanie homeryckie”, w: Słownik języka polskiego PWN, PWN, <https://sjp.pwn.pl/szukaj/por%C3%B3wnanie%20homeryckie.html>.

¹¹ Por. S e g a l, dz. cyt., s. 245n.

¹² Por. tamże, s. 250.

¹³ D e b o r d, dz. cyt., s. 33.

nalne oddzielenie widza od przedstawienia – pozostaje on jedynie biernym obserwatorem, a wydarzenia dzieją się poza sferą jego świadomości. W tym rozumieniu obserwator nie tylko ignoruje wszelkie ewentualne bodźce, lecz po prostu ich nie odbiera. Taka interpretacja spektaklu sprzeczna jest z podstawowymi założeniami sztuki greckiej. W starożytnej Grecji widz (a także słuchacz) nie pozostawał bowiem jedynie biernym odbiorcą sytuacji lub zachowania, ale w pewien sposób w nich partycypował, angażując nie tylko swoją sferę intelektualną, ale przede wszystkim emocjonalną. To właśnie ta ostatnia miała dla Greka podstawowe znaczenie. Intelpekt pełni funkcję czysto poznawczą, umożliwia obserwację i wyciąganie wniosków, ale nie angażuje widza w pełni, pozwala na zachowanie świadomości doświadczania fikcji. Widz może doceniać i analizować spektakl w sposób czysto racjonalny bez przeżywania go. Możliwość takiego doświadczenia dają dopiero emocje, które angażują obserwatora o wiele głębiej, pobudzając nie tylko intelekt, ale też psychikę oraz wywołując fizyczne reakcje organizmu. Znamienna jest tu sama etymologia terminu „emocje”, który wywodzić można z łacińskiego „emovere” – poruszać¹⁴. O wskazywaniu na potrzebę aktywnego przeżycia prezentowanego spektaklu, a nie jedynie pasywnej jego obserwacji, świadczy grecka idea katharsis. Pojęcie to Arystoteles objaśnia jako „wzbudzenie litości i trwogi”¹⁵, prowadzące do oczyszczenia umysłu oraz zrównoważenia intensywnych uczuć. Sama zaś tragedia, jak pisze dalej Stagiryta, nie ma na celu tylko przedstawienia postaci i ich charakterów, które służą raczej jako środek prowadzący do celu: „Celem tragedii jest bieg zdarzeń, czyli fabuła”¹⁶. Tym samym ponownie pojawia się wątek powstawania i kształtowania relacji: tak między osobami dramatu, jak i między nimi a widzem. Aby doświadczyć katharsis, widz musi nawiązać relacje z postaciami, których losy śledzi, a całość utworu ma pobudzić jego zaangażowanie, „uaktywnić” go. Nie da się osiągnąć oczyszczenia, będąc jedynie biernym obserwatorem, konieczne jest dokonywanie oceny obserwowanych działań i zachowań. Ocena jest w tym sensie pojmowana bez dzisiejszych automatycznie nasuwających się negatywnych konotacji i rozumiana jako zwrotny komunikat, w zależności od sytuacji – pozytywny lub negatywny. W mitach i tragediach greckich występują różnorodne postaci, których zachowania dają skomplikowany obraz natury ludzkiej oraz przedstawiają jednostki w kontekście społecznym – są to właśnie elementy fabuły, o której mówi Arystoteles. By nie poruszać się jedynie na

¹⁴ Zob. hasło „Ē-mōvēō”, w: *A Latin Dictionary: Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*, red. C.T. Lewis, C. Short, Clarendon Press, Oxford 1879, s. 644.

¹⁵ Arystoteles, *Poetyka*, 1449 b, w: tenże, „Retoryka”. „Retoryka dla Aleksandra”. „Poetyka”, tłum. H. Podbielski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 324.

¹⁶ Tamże, 1450 a, s. 326. Szerzej na temat roli emocji i katharsis zob. E.S. Belfiore, *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion*, Princeton University Press, Princeton 1992.

gruncie teorii, a ukazać przede wszystkim istotną rolę aktywnej obserwacji, możliwej do przekucia w działanie, sięgam bezpośrednio do przykładów zaczerpniętych z dorobku kultury antycznej. Ich dobór nie jest przypadkowy: wróżbici otrzymali dar spoglądania w przyszłość, herosi stanowią zaś wzorce z przeszłości. W obu tych wypadkach najistotniejsze jest jednak odniesienie ukazywanych wydarzeń do chwili teraźniejszej, w której słuchacz, widz bądź czytelnik zapoznaje się z mitem – dopiero bowiem w teraźniejszości możliwa jest jego interpretacja, uwzględniająca, prócz statycznych obrazów świata, także i zmieniające się, ewoluujące relacje między bohaterami, ale i odbiorcami. Co więcej, to właśnie teraźniejszość jest obszarem działania i aktywności – obserwacje z przyszłości wprowadzane są w określonym momencie nie tylko po to, aby wpływały na przyszłość, ale również by oddziaływały na „tu” i „teraz”.

WIDZENIE PRZYSZŁOŚCI

Istotnym elementem kultury greckiej, immanentnie powiązanim z widzeniem, było istnienie wyroczni. Najsłynniejsza spośród nich, delficka Pytia, słynęła z tego, że nigdy się nie myliła, co zresztą – według świadectwa Herodota – empirycznie przetestował władca Lidii, Krezus¹⁷. Przepowiednie Pytii były również jednym z podstawowych czynników inicjujących wydarzenia opisywane w mitach, pieśniach i tragediach. To właśnie ze względu na słowa Pytii Lajos każe porzucić nowonarodzonego Edypa, który później, nie znając tajemnicy swego pochodzenia, przypadkiem doprowadza do wypełnienia się przepowiedni. Prócz Pytii i innych bardziej „zinstytucjonalizowanych” wyroczni, na przykład poświęconej Zeusowi wyroczni w Dodonie, w kulturze greckiej ważną rolę odgrywali także wróżbici i prorokinie, jak tebański Tejrezjasz czy Kasandra, córka Priama i siostra niesławnego Parysa¹⁸. Te dwie postaci przedstawione są w mitach w sposób skrajnie odmienny. Tejrezjasz jest szanowanym wróżbitą, cieszy się łaską bogów, a jego rad zasięgają najznamienitsi z greckich herosów – którzy albo natychmiast uznają ich słusność, albo z upływem czasu zmuszeni są to uczynić. Tejrezjasz, podobnie jak Pytia, nigdy się nie myli. Nie myli się również Kasandra, lecz jej los jest dużo bardziej tragiczny. Wskutek klątwy rzuconej nań przez Apolla, którego względami wzgardziła, królewna trojańska trafnie przewiduje przyszłość, ale jej przepowiedniom nikt nie daje wiary aż do ostatnich chwil jej życia. Lekceważą jej

¹⁷ Por. Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2007, t. 1, s. 46-49.

¹⁸ Szerzej na temat ich mitologicznych biografii por. Z. Kuśka, *Mitologia Greków i Rzymian*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 268-279; 378.

słowa Trojanie, nie wierzy jej Agamemnon, nawet chór w tragedii nie próbuje pojąć wygłaszanej przez nią skargi, gdy przed wejściem do mykeńskiego pałacu Kasandra przepowiada śmierć swoją i władcy Myken¹⁹. Elementem łączącym postacie Tejrezjasza i Kasandry i ich sposoby widzenia przyszłości jest forma tej przyszłości – mrocznej, wymagającej poświęcenia, a często krwawej ofiary. Tejrezjasz zdradza Edypowi okrutną prawdę o jego dziedzictwie, Kreonowi mówi o nieuniknionej śmierci jego syna. Kasandra zaś przewiduje upadek rodzinne miasta, a później śmierć przywódcy Greków i wreszcie własną.

Widzenie przyszłości niesie zatem ze sobą wiele negatywnych konsekwencji: niechęć ze strony innych, odrzucenie i świadomość nieuniknionej klęski. Czy zatem, by nie pójść w ślady greckich wróżbitów, winniśmy przyszłość ignorować? Jednakże celem zarówno mitów, jak i dzisiejszej edukacji, wszelkich programów społecznych i gospodarczych, a nawet ustawodawstwa jest właśnie kształtowanie przyszłości.

Kazusy Tejrezjasza i Kasandry nie dotyczą jednak ani umiejętności dostrzegania przyszłości, ani jej ewentualnej oceny. Ich wiedza na temat tego, co się wydarzy, była pewna, a wydarzenia, które przepowiadali, nieuniknione – stąd zresztą tragizm tych postaci. Jednocześnie ich wiedzę możemy uznać za pewną jedynie z dzisiejszej, czyli już przyszłej perspektywy, znamy bowiem rozwiązanie ówczesnych problemów.

Podstawowym celem fabuły zarówno mitów, jak i tragedii nie jest – moim zdaniem – prezentacja nieuchronnego fatum, ale całości historii bohaterów, interakcji między nimi oraz związków przyczynowo-skutkowych między wydarzeniami. „Mit łączy antynomie życia – podkreślał Rollo May – świadome i nieświadome, historyczne i współczesne, indywidualne i społeczne. Mit odnosi się do kwintesencji ludzkiego doświadczenia”²⁰. Podobnie można powiedzieć o prawie. Powszechnie przyjmowane jest błędne przekonanie dotyczące zarówno do mitu, jak i prawa, że muszą się one odnosić bezpośrednio do przyszłości i ją właśnie kształtować. Tymczasem rzeczywista antynomia zachodzi nie między przeszłością a przyszłością, lecz między przeszłością (historią) a współczesnością. Błędne decyzje herosów, prowadzące do wypełniania się przepowiedni, zawsze były przez nich podejmowane w czasie teraźniejszym – gdy, najczęściej pod wpływem dumy, naruszali oni zwyczaje, zasady, prognozy. Nasza perspektywa widza pozwala nam natomiast zrozumieć, które normy zostały wówczas naruszone i jakie sygnały zignorowane, czyli co wywołało katastrofę. Niedostrzeganie niepomyślnych prognoz, jak i nierówna, bezsensowna walka z nimi, zawsze prowadzą do realizacji

¹⁹ Por. A. J. S. Chyl o s., *Agamemnon*, s. 49-52, w: tenże, *Oresteja i Agamemnon*, tłum. J. Kaspro-wicz, Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska, Warszawa 1925.

²⁰ R. M. a y, *Blaganie o mit*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 23.

najgorszego wariantu przyszłości. Tym samym najważniejszym elementem przepowiedni jest przedstawienie przyczyny i konsekwencji wydarzeń tak, by można było zastosować tę wiedzę w sytuacji współczesnej.

AKTYWNY OBSERWATOR

W przeciwieństwie do śmiertelników bogowie mogą pozwolić sobie na nie-dostrzeganie pewnych wydarzeń: mogą nie patrzeć na to, co wzbudza w nich niechęć lub odrazę, lecz spoglądać ku miejscom spokojnym i szczęśliwym. Bogowie olimpijscy często odwracają wzrok od okropności wojny²¹ czy od niegodnych zachowań ludzkich (jak Atena od czynu Tydeusa)²². Czyniąc tak, pozostawiają świat w rękach ludzi, nie ingerują w niego, by go zmienić czy naprawić. Jednakże takie odwrócenie wzroku nie jest czystym ignorowaniem zachodzących wydarzeń, bierną akceptacją losu, lecz zawarta jest w nim ocena. Olimpijczycy nie unikają bowiem spoglądania na czyny sprawiedliwe i heroiczne, lecz gardzą haniebnymi, okrutnymi. Tym samym odwrócenie wzroku, nie-patrzenie, tożsame jest z potępieniem. Prerogatywa odwrócenia wzroku stanowi przywilej jedynie zewnętrznego obserwatora. Charles Segal zauważa, że wraz z rozwojem tragedii greckiej prawo do nie-patrzenia zaczęło przysługiwać już nie tylko bogom, ale także widzom: słuchacze poezji epickiej, podobnie jak widzowie dramatów, śledzą fabułę z pozycji osoby trzeciej²³, a zatem nie partycypują w wydarzeniach bezpośrednio. Tym samym – jak sądzę – widzom i słuchaczom została dana możliwość odwrócenia wzroku dużo wcześniej: w przypadku czytania poezji jest ona bardziej figuratywna, w przypadku oglądania sztuki – dosłowna. Nawet wówczas wiedza ta nie pozostaje jednak wyłącznie wiedzą „widza”. Podobnie jak w przypadku mieszkańców Olimpu, odwrócenie wzroku przez odbiorcę sztuki i poezji również sugeruje dokonanie pewnego osądu. Tak jak bogowie wzdragają się przed oglądaniem czynów nikczemnych, tak samo oglądający tragedię widz z potępieniem odwróci oczy od niegodziwości, nie zaś od godnych pochwały zachowań. Tym samym, wizualizując treść pieśni czy oglądając przedstawienia, nie zatrzymujemy się jedynie przy wiedzy, którą uzyskujemy jako widzowie, lecz dokonujemy oceny działań bohaterów – czy to uważnie śledząc akcję, czy to odwracając wzrok. Co więcej, w takiej chwili widz i słuchacz partycypują

²¹ Według *Iliady* Zeus nie patrzył na wydarzenia wojny trojańskiej, Posejdon zaś oglądał je ze zdumieniem (por. H o m e r, *Iliada*, ks. XIII, 1-11, tłum. K. Jeżewska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 225).

²² Por. A p o l l o d o r, *Biblioteka opowieści mitycznych*, 3, 76, tłum. T. Mojsik, Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych UW – Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Wrocław-Truskaw 2018, s. 255.

²³ Por. S e g a l, dz. cyt., s. 243.

w wielu rozmaitych relacjach – nie tylko z bohaterami spektaklu, ale także z innymi jego odbiorcami. Prócz oglądania wydarzeń na scenie lub wyobrażania sobie fabuły pieśni widz bowiem może też obserwować innych, a tym samym również dokonywać oceny ich zachowania. Wpływa to na kształtowanie się relacji w ramach całej społeczności: może motywować do nawiązywania bliższych kontaktów z osobami myślącymi bądź reagującymi podobnie, a unikania tych, których zachowanie ocenione zostało negatywnie. Edukacyjna funkcja obserwacji zostaje więc zachowana nawet w wypadku przyjęcia perspektywy zewnętrznej. Tak jak opisywany przez Platona uczeń patrzy na wykonującego swą pracę nauczyciela i poznaje jej reguły, tak i odbiorca spektaklu, widząc innych, poznaje ich wartości i sposoby reagowania.

O ile jednak widz może w skrajnym wypadku odwrócić głowę, by – tak jak mogli czynić to olimpijscy bogowie – nie patrzeć na czyny okrutne i niegodne, o tyle bohater mitu i dramatu, heros, nie może pozwolić sobie na bierną kontemplację wydarzeń, lecz musi mierzyć się z konkretnymi zagrożeniami. Mity uczą, że żaden bohater nie stałby się bohaterem, gdyby przyjmował perspektywę zewnętrzną, dokonując biernej analizy sytuacji oraz ignorując jej nieprzyjemne elementy. Tezeusz nie musiał wszakże podjąć walki z Minotaurem. Mógł pogodzić się z wyrokiem losowania, opłakać pozostałych złożonych w ofierze i pozostać w Atenach. Postanowił jednak – nie wyłącznie ze względu na siebie i swoją chwałę, lecz dla dobra polis i jej mieszkańców – działać i spróbować pozbyć się potwora. Oczywiście, nie każdy obserwator będzie miał możliwość dokonania choćby podobnego czynu – Minotaur był tylko jeden. Świadomy obywatel jednak, czerpiąc naukę z przedstawionego mitu, będzie w stanie wyciągnąć wnioski dostosowane do potrzeb teraźniejszości. Możliwość odwrócenia wzroku jest zatem jedynie teoretyczną prerogatywą, z której nie należy nadmiernie korzystać. Wzorem dla człowieka nie są bowiem bogowie, lecz ich potomkowie, będący śmiertelnikami herosi, i to ich zachowanie (a zatem działanie) winno stanowić dlań inspirację. Obserwując sytuację w swoim mieście, obywatel potrafi – dzięki znanym, ugruntowanym w tradycji opowieściom i wartościom – dokonać jej oceny, w tym również oceny rządzących oraz polityków, a w razie konieczności podjąć działanie. Może swoje działanie dostosować do bieżących potrzeb, sprzeciwiając się niesprawiedliwym rządóm, dążąc do polepszenia sytuacji swego państwa czy walcząc o prawa obywateli. Nie znajdzie jednak usprawiedliwienia dla bierności.

Krytykę bierności, rozumianej jako bezpieczne oczekiwanie na zwycięstwo jednej ze stron, wyraża – wedle świadectwa Plutarcha – już Ateńczyk Solon²⁴. Stanowi on zresztą uosobienie postaci „widocznej”, i to w dwojaki

²⁴ Por. Plutarch, *Solon*, 20.1, w: tenże, *Żywoty równoległe*, t. 2. *Solon. Publikola. Temistokles. Kamillus*, tłum. K. Korus, L. Trzcionkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 79.

sposób – przede wszystkim był on politykiem i reformatorem, a zatem osobą publiczną. Znany jest jednak również jak autor poematów, w których nie tylko uzasadnia podejmowane przez siebie decyzje, ale też przekonuje współobywateli do ich przestrzegania, a także motywuje ich do działania. Znamienna jest tu pierwsza elegia Solona, która zagwarantowała mu rozpoznawalność i ułatwiła późniejszą karierę polityczną²⁵ – dotyczyła ona konieczności podjęcia wyprawy wojennej w celu zdobycia Salaminy. Poeta, by uzyskać oczekiwany efekt, musiał stać się postacią rozpoznawalną – widoczną, tak by swoją postawą móc zainspirować pozostałych obywateli.

W stosunkowo niewielkiej wspólnotie, jaką stanowiła grecka polis, polityk był zawsze widoczny, a tym samym obserwowany – podziwiany bądź krytykowany przez ogół. Ocena pozostaje zresztą ważnym elementem relacji między przywódcą a społeczeństwem. Ten sam Solon nakazuje bowiem ludowi podążać za głosem przywódców²⁶, lecz jednocześnie wprost zobowiązuje lud do ich krytycznej oceny, tylko bowiem w ten sposób można ochronić się przed tyranią. Nie wolno zatem obywatelom biernie odwracać wzroku – jeśli już to uczynią, to jedynie z potępieniem i po to, by po chwili raz jeszcze przyjrzeć się trudnej sytuacji i ją zmienić. Skąd jednak lud grecki miałby mieć wiedzę wystarczającą do oceny sytuacji? Trudno wszak wymagać, by każdy obywatel dysponował pełnym zrozumieniem przepisów prawa i założeń ustrojowych decydujących o funkcjonowaniu jego polis. Odpowiedź na postawione pytanie podsuwa inny poeta, Pindar: „Prawo królem wszystkich, / Śmiertelnych i nieśmiertelnych, / [...] / Tego mnie uczą czyny Heraklesa”²⁷.

POSTRZEGANIE HEROSA

Poeta wie, że powinien stosować się do prawa, gdyż tego nauczyły go pieśni o czynach Herkulesa. Nie tylko aktualny przywódca podlega zatem obserwacji. Mity, a w ślad za nimi pieśni i dramaty, pełne są wzorcowych postaci takich właśnie wodzów, herosów, półbogów. Co jednak istotne, herosi ci, niezależnie od swego niezwyklego pochodzenia, umiejętności czy nadzwyczajnych dokonań, pozostają ludźmi – członkami wspólnoty. Ich działanie zaś nigdy nie ma na celu uzyskania jedynie własnej sławy i wybicia się ponad społeczność. Przeciwnie, heros wszystkie swe prace wykonuje właśnie dla

²⁵ Szerzej na ten temat por. A. C e g l a r s k a, *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej*, Wolters Kluwer, Warszawa 2019, s. 173n.

²⁶ S o l o n, *Poezje*, tłum. W. Appel, w: Plutarch, dz. cyt., S, 6(8), 1, s. 104.

²⁷ P i n d a r, *Enkomion dla Trasybulosa z Akragantu*, 169 a, tłum. A. Szastyńska Siemion, w: *Liryka starożytnej Grecji*, red. J. Danielewicz, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1984, s. 199.

niej²⁸. Herakles, Tezeusz, a nawet Edyp usuwają z dróg dzikie bestie i rozbójników burzących porządek społeczny. Kazus Orestesa pozwala zaś uzasadnić przejście od dawnych krwawych zasad rodowej vendetty do respektowania stosowanych przez sądy norm prawa, co zresztą wiąże się z symbolicznym przemianowaniem Erynii, bogiń zemsty, na Eumenidy, panie łaskawe, symbole kary sprawiedliwej i zgodnej z prawem. Heros natomiast, który odrzuca swoją społeczność i zarazem jest przez nią odrzucany, w dużym stopniu traci swój status. Pozostając poza wspólnotą, nie ma szansy dalej się rozwijać i doskonalić, gdyż większości czynów heroicznych dokonał na rzecz tejże wspólnoty. Co więcej, nie tylko on sam traci możliwość obserwacji innych, a tym samym poznawania nowych wzorców, lecz nie będąc przez nikogo widzianym ani podziwianym, nie może stanowić przykładu. Bez widzów heros traci rację bytu. Najwyrazistszym przykładem tejże sytuacji jest Filoktet, dawny przyjaciel Heraklesa i posiadacz jego niezawodnego łuku, przedstawiony w tragedii Sofoklesa²⁹.

Opowieść o Filoktecie można uznać za ilustrację zerwania z ideałem kalokagathii³⁰ – fizyczny upadek bohatera odzwierciedla postępującą degenerację jego duszy. Aby ponownie stać się herosem, Filoktet musi odrzucić pragnienie zemsty i powrócić do wspólnoty. Dopiero wówczas może nie tylko zostać uleczony, ale i dokonywać kolejnych heroicznych czynów³¹. Z drugiej strony przedstawiciele Achajów muszą ponownie ujrzyć Filokteta, by zrozumieć własną winę. Ponowne wejście w interakcję z drugim człowiekiem jest zatem konieczne. Ponieważ bohaterowie dramatu nie są doskonali (Filoktet cierpi zarówno na ciele, jak i na duszy, a Neoptolemos to młodzieniec łatwoweri), widzowi łatwiej jest nie tylko obejrzeć, ale i przeżyć ich historię. Ich emocje są mu bliskie i dlań zrozumiałe i właśnie dzięki temu mogą w pełni oddziaływać, ucząc go, nakłaniając do interpretacji, a w konsekwencji do wcielania uzyskanych nauk w życie.

W tragedii Sofoklesa Achajowie porzucili Filokteta na wyspie Lemnos, gdy ten został ukąszony przez węża³². Ze względu na przepowiednię Hellenosa o konieczności udziału herosa w zdobyciu Troi, syn Achillesa Neoptolemos wraz z Odyseuszem wracają po Filokteta. Tenże jednak z cenionego łucznika zmienił się już niemalże w dzikusa. Kiedy bohaterowie spotykają go po raz

²⁸ Por. Ł. Trzciniński, *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*, WUJ, Kraków 2006, s. 124, 156.

²⁹ Zob. S o f o k l e s, *Filoktet*, tłum. A. Libera, PIW, Warszawa 2012.

³⁰ Szerzej na ten temat zob. R. Turasiewicz, *Studia nad pojęciem „kalos kagathos”*, PWN, Kraków 1980.

³¹ Por. B.M.W. Knox, *Philoctetes*, „Arion: A Journal of Humanities and the Classics” 3(1964) nr 1, s. 42n.

³² S o f o k l e s, *Filoktet*, 6-10, s. 15.

pierwszy, Filoktet zmierza właśnie do jaskini, w której mieszka, zbliżając się do niej niczym dzikie zwierzę³³. W jaskini przechowuje zaledwie nieco ziół na rany, nie ma w niej elementów charakterystycznych dla greckiego domostwa: ogniska, miejsca poświęconego bogom. Filoktet pozostawał całkowicie poza społecznością i wyzbył się większości ludzkich zwyczajów – stanowi żywą ilustrację Arystotelesowskiego stwierdzenia, że „człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą”³⁴.

Jego zachowanie zmienia się, gdy dostrzega Neoptolemosa. Chociaż idąc do swej jaskini, narzeka i jęczy z bólu, na widok przybysza stara się zachowywać dwornie, później zaś, usłyszawszy o jego rzekomej niedoli, okazuje mu współczucie³⁵. Kiedy zaś wreszcie zyskuje szansę ocalenia i udania się z synem Achillesa na statek, po raz pierwszy próbuje ukrywać objawy choroby. Mając świadomość, że jest przez Neoptolemosa obserwowany, pragnie ponownie wykazać się heroicznym hartem ducha. Nowo nawiązana relacja z młodzieńcem staje się dla Filokteta motywacją do walki o swe człowieczeństwo. Nie jest ona jednak jednostronna – obserwacja Filokteta wpływa również na zmianę zachowania Neoptolemosa. Za namową Odyseusza zdecydował się posłużyć kłamstwem i podstępem (choć wcześniej się przed nimi wzdrygał), teraz jednak, widząc cierpienie Filokteta, poddaje się współczuciu i kwestionuje słuszność swojego wyboru. Bernard Knox zwraca uwagę, że w miejscu, w którym Sofokles mówi o postanowieniu młodego herosa, by nie opuszczać rannego, następuje zmiana miary wiersza na heksametr, metrum charakterystyczne dla poezji heroicznej, obecne na przykład w *Iliadzie*³⁶. Młodzieniec jest bowiem skłonny poświęcić własne pragnienie sławy i wolę walki, by pozostać przy rannym i wypełnić daną mu obietnicę – umożliwić mu powrót do domu. Podatny na wpływy młody wojownik staje się wówczas herosem.

Odyseusz strofuje go jednak: „Chodź, nie oglądaj się za nim, bo jeszcze / Zepsujesz wszystko, cośmy osiągnęli”³⁷. Dalsze obserwowanie pogrążającego się w chorobie i rozpaczającego Filokteta może bowiem jedynie wzbudzić wyrzuty sumienia u zacnego młodzieńca. Neoptolemos nie pozostaje bowiem – podobnie jak oglądający tragedię widz – biernym obserwatorem. Obserwowanie losu Filokteta stało się dlań impulsem do zmiany, obserwując, uczył się. Dowiódł również swojej szlachetności czynem, dając Filoktetowi widomy znak przemiany: zwrócił mu zdobyty wcześniej podstępnie łuk – łuk, który miał się przyczynić do upadku Troi. Tym razem Filoktet dostrzega wyższość Neoptole-

³³ Por. H.C. A v e r y, *Heracles, Philoctetes, Neoptolemus*, „Hermes” 93(1965) nr 3, s. 284.

³⁴ A r y s t o t e l e s, *Polityka*, 1253 a, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2012, s. 27.

³⁵ Na polecenie Odyseusza, Neoptolemos kłamie, że i on został pokrzywdzony przez Atrydów.

³⁶ Por. K n o x, dz. cyt., s. 52.

³⁷ S o f o k l e s, dz. cyt., 1068-69, s. 78.

mosa, który potrafił dokonać czegoś, co zarówno dla łucznika, jak i dla Odysa było niemożliwe: przyznać się do błędu i próbować wynagrodzić krzywdę.

Podobna przemiana zachodzi też w Filoktecie. Łucznik bowiem również nie jest bez winy. Urażona duma i gniew nie pozwalają mu przyznać, że potrzebuje powrotu do wspólnoty, do pozostałych wojsk greckich. Pragnie udać się do domu, chociaż wie, że nie zostanie tam uleczony, bo wszyscy herosi i uzdrowiciele popłynęli pod Troję. Tym samym Filoktet powiela błąd Achillesa opisany w *Iliadzie* – poddaje się hybris. Początkowo bogowie usprawiedliwiali Achillesa, cieszył się on wręcz ich wsparciem, a sama Atena obiecywała, że pycha Agamemnona, który pozbawił Pelidę należnych mu łupów, zostanie ukarana³⁸. Później jednak heros zatracił się w swym gniewie i odrzucił propozycję zawarcia zgody. Filoktet zaś nienawidzi Greków, woli zginać, niż podporządkować się poleceniom tych, którzy go porzucili i których uważa za wrogów, pragnie nawet zabić Odyseusza – powstrzymuje go jedynie Neoptolemos³⁹. Motywowany pragnieniem zemsty łucznik poddaje się podłości, jego cnota herosa ulega rozkładowi, a jego wygląd zewnętrzny odzwierciedla degenerację jego duszy⁴⁰. Podejmując jednak decyzję o powrocie do Atrydów i wybaczeniu im, zyskuje szanse na ozdrowienie. Łatwa do zaobserwowania przemiana fizyczna odzwierciedla tę bardziej skomplikowaną, duchową – która stała się możliwa tylko dzięki obserwacji zachowania Neoptolemosa. Nawiązana między bohaterami relacja umożliwiła przemianę i rozwój ich obu.

Filoktet nie jest przy tym wzorcem negatywnym. Przeciwnie, sposób przedstawienia tej postaci dostosowany został do potrzeb realnego odbiorcy. Filoktet to człowiek cierpiący, który potrafi odrzucić negatywne emocje i powrócić na łono wspólnoty. Jego „heroiczność” jest pośrednia. Jak wszyscy bohaterowie epoki minionej, jest w pewien sposób lepszy: silniejszy i wytrwalszy, lecz z „boskością” łączy go jedynie posiadanie łuku, który niegdyś należał do Heraklesa. Nie stanowi Filoktet obrazu Idei, lecz jest niedoskonały, a jego dylematy bliskie się dylematom przeciętnego człowieka. Dlatego „zwykłemu” obywatelowi oglądającemu tragedię łatwiej utożsamić się z Filoktetem, pojąc jego rozterki i wreszcie przeżyć emocje związane z wybaczeniem i powrotem do cywilizacji.

Przyjmując wyłącznie postawę biernej obserwacji, widz realizowałby cel postawiony przez mit i jego interpretatorów jedynie połowicznie. Wiedza nie jest, jak głosił Platon, zaledwie „przypominaniem sobie”⁴¹. Sama znajomość

³⁸ Por. H o m e r, dz. cyt., ks. I, 212-214, s. 30.

³⁹ Por. M.H. J a m e s o n, *Politics and the Philoctetes*, „Classical Philology” 51(1956) nr 4, s. 220.

⁴⁰ Por. A. T e s s i t o r e, *Justice, Politics, and Piety in Sophocles' „Philoctetes”*, „The Review of Politics” 65(2003) nr 1, s. 84.

⁴¹ P l a t o n, *Menon*, 81 e, w: tenże, *Gorgiasz. Menon*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 148.

mitu nie wystarczy jednak, by wydobyć z niego konkretną naukę. Poznanie Filokteta i jego historii prowadzi wprost do oceny zarówno zachowania samego herosa, jak i pozostałych osób dramatu, a nawet postaci, które nie występują w nim bezpośrednio, lecz podejmujących najistotniejsze decyzje. Istotą procesu, któremu podlega widz, jest jednak przede wszystkim zrozumienie skomplikowanych relacji między bohaterami mitu oraz umiejętność zastosowania nabytej wiedzy w teraźniejszości – w bieżącym działaniu.

*

Przedstawienie heroicznego wzorca ma skłonić do obserwacji i namysłu, z uwzględnieniem różnych perspektyw. Dramatopisarz, jak niegdyś aoida i poeta, jest nie tylko twórcą, ale i nauczycielem, jego dzieła mają zaś przekazywać pewne prawdy związane ze sferami religii i moralności, ale także polityki i prawa, często odnosząc się również do spraw bieżących. Wprost znajduje to wyraz w komedii Arystofanesa *Żaby*, gdzie autor przedstawia fikcyjny dialog Ajschylosa i Eurypidesa: „Dla jakich powodów trzeba uwielbiać poetę, wieszczą? / Dla artyzmu i tendencji, by udoskonalić ziomeków / Na pożytek miasta-państwa”⁴².

Grecki spektakl nie jest „oddzielony” od widza – przeciwnie, skłania go do zaangażowania i obserwacji, widzenie nie jest pozbawione aspektu praktycznego. Przytoczone przykłady naprowadzają równocześnie na najistotniejszy z politycznego punktu widzenia element. Przywódca, czy to mityczny bohater, czy to stojący na czele państwa polityk, jest nieustannie obserwowany. Patrzą na niego bogowie z Olimpu, patrzą ci, którzy, jak wróżbici, wiedzą więcej, obserwują go też zwykli ludzie, obywatele i poddani. Nie kończy się jednak na samej obserwacji, immanentnym jej elementem jest bowiem również ocena. Podlega jej każde działanie przywódcy. Działanie to zresztą często stanowi swego rodzaju rytuał inicjacyjny – dopiero po dokonaniu czynu bohater dojrzuje i staje się pełnoprawnym członkiem wspólnoty, a dzieje się to w związku z dokonaniem przez niego czynem, niejednokrotnie budzącym niezwykły szacunek i stawianym za przykład – niekiedy pozwalającym mu uzyskać awans społeczny⁴³. Motyw ten pojawia się w wielu baśniach, mitach i legendach. W mitologii greckiej Orestes, nim zazna spokoju, musi pomścić śmierć ojca, Herakles wykonuje dwanaście prac, Tezeusz zabija Minotaura. Podobnie jest

⁴² Arystofanes, *Żaby*, 1238-40, tłum. E. Cięglewicz, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa 2017, s. 61.

⁴³ Szerzej na temat rozwoju bohatera i koncepcji „monomitu” por. J. C a m p b e l l, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 47-178.

w sytuacji rzeczywistych przywódców: Solon musi przekonać obywateli do odbicia Salaminy, Klejstenes wspomaga obalenie tyranii, Temistokles nakłania Ateńczyków do budowy floty, która odegra istotną rolę w wojnach grecko-perskich. Żaden z bohaterów, czy to mitologicznych, czy to historycznych, nie pozostaje bierny – przy czym nie zawsze ich czyny prowadzą, jak w baśniach, do szczęśliwego zakończenia.

Działanie zatem, umiejętność podejmowania trudnych decyzji i ich realizacji, stanowi o cnotach bohaterskich. Decydują jednak o tym nie same czyny herosa, lecz ich ocena przez obserwatorów, a w przypadku polis – przez obywateli. Co więcej, to właśnie perspektywa oceny – bycia postrzeganym przez innych – bywa częstokroć podstawową motywacją działającego. Porzucony samotnie Filoktet ulega degeneracji. Dopiero pojawienie się Neoptolemosa pozwala mu podnieść się z pozycji niemal zwierzęcia do rangi bohatera. Neoptolemos zaś, obserwując nieszczęśnika, uczy się więcej o cnotach herosa i związanych z nimi wartościach, niż gdyby jedynie wysłuchiwał porad starszyny (także wyjątkowo „nieheroicznego” w tym dramacie Odyseusza).

Z drugiej strony sam aspekt wizualny może okazać się mylący. Pozostając biernym odbiorcą komunikatów, łatwo ulec oszustwom i złudzeniom – tak jak zalotnicy Penelopy dali zwieść się jej podstępowi: tkaniu za dnia całunu dla teścia i pruciu tkaniny nocą⁴⁴. Dopiero bezpośrednie pochwycenie jej „na gorącym uczynku” umożliwiło im poznanie prawdy. W tym wypadku jednak zalotnicy okazują się właśnie niewykształconymi „widzami” – nie dokonują żadnej analizy sytuacji, nie zastanawiają się, po prostu przyjmują prosty przekaz, który ukazał się ich oczom. Ich bierność jest biernością *homo videns*. Mit nie sugeruje jednak, że powinni zamiast tego pogрузić się w kontemplacji zaistniałej sytuacji i starać się odkryć głębsze, „prawdziwe” powody działania Penelopy. By stać się wartościowymi obywatelami, nie muszą dążyć do skrajności. Konieczne jest natomiast zastosowanie drogi trzeciej: dokonanie aktu widzenia w greckim sensie tego pojęcia – nie wyłącznie oglądanie, lecz także umiejętność wyciągania wniosków, dokonywania ocen, zauważania relacji przyczynowo-skutkowych, a następnie podejmowania działań. Mit nie jest więc po prostu fikcją, ale przesłaniem skierowanym bezpośrednio do odbiorców: wyjaśniając przeszłość, pomaga kształtować terażniejszość. Głoszone w nim wartości i reguły nie są ideałami, które mają zostać urzeczywistnione w przyszłości, lecz powinny być wcielane w życie terażniejszości. Podjęcie takiego działania wymaga jednak edukacji, którą można uzyskać przez obserwację, ale i przez praktykę. Działać w taki sposób to – w ujęciu Arystotelesa czy Arendt – koncentrować się nie na faktach, nie na samej rzeczywistości, ale na relacjach. Najłatwiejszym zaś sposobem abstrahowania od faktów jest ich

⁴⁴ Por. Segal, dz. cyt., s. 235.

fabularyzacja. Dlatego właśnie mit, pieśń, tragedia czy bajka najlepiej przekazują – czy raczej: pokazują – istniejące wzajemne zależności i więzi oraz rezultaty podejmowanych działań. Obserwacja ma jednak prowadzić nie do odrzucenia rzeczywistości i koncentracji jedynie na przyszłości bądź przeszłości, lecz przeciwnie – do aktywnego działania „tu” i „teraz”, działania, które staje się możliwe dzięki znajomości reguł rządzących światem i pożądanym w nim wartości, konsekwencji podejmowanych czynów oraz umiejętności ich oceny.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ajschylos. „Agamemnon.” In Ajschylos, *“Oresteja” i “Agamemnon.”* Translated by Jan Kasprówicz. Warszawa: Instytut Wydawniczy Biblioteka Polska, 1925.
- Apollodor. *Biblioteka opowieści mitycznych.* Translated by Tomasz Mojsik. Wrocław and Truskaw: Instytut Studiów Klasycznych, Śródziemnomorskich i Orientalnych UW and Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018.
- Arendt, Hannah. *Kondycja ludzka.* Translated by Anna Łagodzka. Warszawa: Aletheia, 2020.
- Arystofanes. *Żaby.* Translated by Edmund Cięglewicz. Warszawa: Fundacja Nowoczesna Polska, 2017.
- Arystoteles. “Poetyka.” In Arystoteles, *“Retoryka.” “Retoryka dla Aleksandra.” “Poetyka.”* Translated by Henryk Podbielski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Arystoteles. *Polityka.* Translated by Leon Piotrowicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Avery, Harry C. “Heracles, Philoctetes, Neoptolemus.” *Hermes* 93, no. 3 (1965): 279–97.
- Belfiore, Elizabeth S. *Tragic Pleasures: Aristotle on Plot and Emotion.* Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Campbell, Joseph. *Bohater o tysiącu twarzy.* Translated by Andrzej Jankowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Ceglarska, Anna. *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej.* Warszawa: Wolters Kluwer, 2019.
- Debord, Guy. “Społeczeństwo spektaklu.” In Debord, *“Społeczeństwo spektaklu” oraz “Rozważania o społeczeństwie spektaklu.”* Translated by Mateusz Kwaterko. Warszawa: PIW, 2006.
- Herodot. *Dzieje.* Translated by Seweryn Hammer. Warszawa: Czytelnik, 2007.
- Hezjod. “Narodziny Bogów (Theogonia).” In Hezjod, *“Narodziny Bogów (Theogonia).” “Prace i Dni.” “Tarcza.”* Translated by Jerzy Łanowski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.

- Homer. *Iliada*. Translated by Kazimiera Jeżewska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Jameson, M. H., "Politics and the *Philoctetes*." *Classical Philology* 51, no. 4 (1956): 217–27.
- Knox, Bernard M. W. "Philoctetes." *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 3, no. 1 (1964): 42–60.
- Kubiak, Zygmunt. *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa: Świat Książki, 2003.
- Lewis, Charlton T., and Charles Short, eds. *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Lord, Albert B. *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964.
- May, Rollo. *Blaganie o mit*. Translated by Beata Moderska and Tadeusz Zysk. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Pindar. "Enkomion dla Trasybulosa z Akragantu." Translated by Alicja Szastyńska-Siemion. In *Liryka starożytnej Grecji*. Edited by Jerzy Danielewicz. Translated by Włodzimierz Appel et al. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1984.
- Platon. "Menon." In Platon, "Gorgiasz." "Menon." Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2002.
- . *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Kęty: Antyk, 2009.
- Plutarch. "Solon." Translated by Kazimierz Korus and Lech Trzcionkowski. In Plutarch, *Żywoty Równoległe*. Vol. 2. "Solon." "Publikola." "Temistokles." "Kamillus." Warszawa: Prószyński i S-ka, 2005.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns: Telewizja i postmyślenie*. Translated Jerzy Uszyński. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1999.
- Segal, Charles. "Słuchacz i widz." Translated by Paweł Bravo and Łukasz Niesiołowski-Spanò. In *Człowiek Grecji*. Edited by Jean-Pierre Vernant. Warszawa: Świat Książki, 2000.
- Sofokles. *Filoktet*. Translated by Antoni Libera. Warszawa: PIW, 2012.
- Solon. "Poezje." Translated by Włodzimierz Appel. In Plutarch, *Żywoty Równoległe*. Vol. 2. "Solon." "Publikola." "Temistokles." "Kamillus." Warszawa: Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Tessitore, Aristide. "Justice, Politics, and Piety in Sophocles' *Philoctetes*." *The Review of Politics* 65, no. 1 (2003): 61–88.
- Trzciniński, Łukasz. *Mit bohaterski w perspektywie antropologii filozoficznej i kulturowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
- Turasiewicz, Romuald. *Studia nad pojęciem „kalos kagathos.”* Kraków: PWN, 1980.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Anna CEGLARSKA – Od widza do uczestnika. Rola mitu w kształtowaniu postaw obywatelskich

DOI 10.12887/35-2022-2-138-09

W artykule podjęto próbę reinterpretacji pojęcia widzenia, czy też obserwowania, i powiązania go z koniecznością działania. Ujęcie to bliskie jest rozumieniu widzenia w starożytnej Grecji, gdzie patrzenie-obszernowanie miało charakter praktyczny. To pragmatyczne rozumienie widzenia można uchwycić, analizując rolę mitów, ich interpretacji, a także opartych na nich utworów dramatycznych w kulturze greckiej. Przedstawione w artykule przykłady odnoszą się zarówno do obrazów przyszłości (przepowiedni wróżbitów), jak i przeszłości (czynów dokonywanych przez herosów). W obu tych wypadkach najistotniejsze jest jednak odniesienie ukazywanych wydarzeń do chwili terażniejszej, w której słuchacz, widz bądź czytelnik zapoznaje się z mitem. Widzieć to coś więcej niż jedynie patrzeć. Widzenie wymaga od widzów zaangażowania, zarówno intelektualnego, jak i emocjonalnego, a następnie przekucia obserwacji w działanie. Wizualizacja treści pieśni czy oglądanie nie tylko pozwala na przeżycie katharsis, lecz także uczy wyciągania wniosków, dokonywania ocen, zauważania relacji przyczynowo-skutkowych, a w konsekwencji – nawiązywania relacji oraz podejmowania czynu. Obserwacja ma zatem prowadzić nie do odrzucenia rzeczywistości i koncentracji jedynie na przyszłości, przeszłości czy poszukiwaniu ponadczasowej Prawdy, lecz przeciwnie – do refleksji i aktywności na rzecz „tu i teraz”, dzięki znajomości reguł rządzących światem, wartości i konsekwencji podejmowanych działań oraz umiejętności ich oceny.

Słowa kluczowe: obserwacja, działanie, edukacja, heros, starożytność

Kontakt: Zakład Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, 30-005 Kraków

E-mail: anna.ceglarska@uj.edu.pl

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-anna-ceglarska>

Anna CEGLARSKA, From the Spectator to the Participant: The Role of Myth in Shaping Civic Attitudes

DOI 10.12887/35-2022-2-138-09

The aim of the article is to reinterpret the concept of seeing, or observing, and connect it to the need for acting. Such an approach makes the presented idea of seeing similar to its ancient Greek understanding, which emphasized the practical aspect of seeing. This pragmatic approach may be best explicated by analyzing the role of myths, as well as their interpretations and representation in the Greek tragedy. The examples discussed in the article refer to images of both the future (soothsayers' prophecies) and the past (heroes' deeds). In

both cases, however, it is the relationship between the images and the present moment, when listeners, spectators or readers become acquainted with the myth, that is the most important. The author argues that seeing is more than mere looking, as the former requires spectators' commitment, both intellectual and emotional, which may be translated into actions. Visualizing the content of a song or watching a theatrical performance not only makes it possible to experience a catharsis, but also teaches the audience to reason, judge, identify cause-and-effect relationships, and, consequently, develop human relationships and act appropriately. Observation is by no means to result in a rejection of reality or in a focus on the future, the past, or pursuit of the timeless Truth. On the contrary, the role of observation is to prompt reflection and action "here and now," of which the subject is capable owing to a grasp of the ways of the world, its values, the consequences triggered by particular actions, and the skill to appraise them.

Keywords: observation, action, education, hero, antiquity

Contact: Zakład Historii Doktryn Politycznych i Prawnych, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, 30-005 Cracow, Poland

E-mail: anna.ceglarska@uj.edu.pl

<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/dr-anna-ceglarska>

Magdalena SZPUNAR

NIEWIDOCZNA KULTURA

O znaczeniu i wartości podejścia kulturowego w psychiatrii

Zwolennicy antypsychiatrii uważali, że model medyczny nie powinien być traktowany jako obowiązujący w odniesieniu do zaburzeń psychicznych, różnią się one bowiem znacząco od chorób somatycznych: zaburzony nie jest organizm człowieka, lecz przedmiotem zaburzenia są jego relacje z otoczeniem. Dlatego uważali oni, że trafne zrozumienie zaburzeń psychicznych wymaga uwzględnienia ich tła społecznego, etycznego, a nawet politycznego. Naznaczanie zaś jednostki etykietą chorego ma na celu jej dyscyplinowanie.

O właściwościach danej epoki nie decydują wyłącznie łatwo obserwowalne i definiowalne zmienne ekonomiczne bądź technologiczne czy fundamentalne dla danego czasu wydarzenia, ale także coś, co zwykle jest mniej uchwytnie, ma charakter „miękki”, wymykający się powszechnym regułom klasyfikacji. Mam na myśli zmiany obserwowane w obszarze ludzkiej psychiki, manifestujące to, jak jednostki radzą (czy też, przeciwnie – nie radzą) sobie z wyzwaniami określonego czasu. Fakt kulturowego uwikłania człowieka wyrażany jest w pojęciu *Zeitgeist*, rozumianym jako duch czasu, przejawiający się w powszechnych przekonaniach, ideach i sposobach zachowania¹. Ów klimat epoki, wyznaczając obowiązujące skrypty kulturowe, w znaczący sposób determinuje sposoby funkcjonowania jednostek.

Dziewiętnastowieczny duch czasu wyrażał się w dominacji zaburzeń psychicznych o charakterze histerycznym, gdyż jednostki zmuszone były dostosować się do funkcjonowania w opresyjnym i ograniczającym sztywnym gorsecie panujących w wówczas reguł kulturowych. Obserwacja występujących w społeczeństwie zaburzeń znacznie wykracza poza to, co jednostkowe, odsłaniając procesy kulturowe odpowiedzialne za rozliczne dysfunkcje. Ujawnianie ich pozwala zrozumieć, co dzieje się ze społeczeństwem – stają się one wówczas godnym uwagi probierzem ogólnej kondycji kultury. Przyglądanie się patologicznym formom zachowania pozwala ujawniać te czynniki kulturowe, które mają charakter ograniczający bądź dysfunkcyjny dla codziennej egzystencji jednostek².

Wielu badaczy zajmujących się psychiatrią zwraca uwagę, że uprawianie jej z korzyścią dla pacjentów wymaga spojrzenia znacznie wykraczającego

¹ Zob. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1962, t. 1.

² Zob. M. Szpunar, *Narcystyczna kultura. O kondycji człowieka ponowoczesnego w kulturze zdominowanej przez narcyzm*, „Zarządzanie Mediami” 2020, nr 3, s. 183-199.

poza obszar nauk medycznych czy neurobiologicznych³. Postuluje się, by obok niezbędnego umocowania medycznego czerpać z osiągnięć humanistyki, która pozwala rozumieć i wyjaśniać wpływ środowiska kulturowego i społecznego na proces powstawania i przebieg różnego rodzaju zaburzeń psychicznych⁴. Inaczej mówiąc, zwraca się uwagę, że psychiatria stanowi obecnie nie tyle autonomiczną dziedzinę medycyny, ile raczej obszar, w którym kluczowe znaczenie – obok wiedzy medycznej – mają kulturowe wyobrażenia, systemy wartości i ideały⁵, funkcjonujące w społeczeństwie i przejawiające się w zachowaniu człowieka.

Jedna z najogólniejszych definicji zaburzeń psychicznych określa je jako „odchylenie myślenia”⁶, a także związane z tym postawy, uczucia i działania, które jednostka lub społeczeństwo uznaje za dysfunkcjonalne, a tym samym domagające się leczenia⁷. Zwykle w myśleniu o chorobie ścierają się ze sobą dwa stanowiska: medyczne i konstruktywistyczne. W przypadku pierwszego z nich rozumie się chorobę jako zaburzenie działania bądź uszkodzenie pewnych struktur organizmu (zwykle centralnego układu nerwowego), w przypadku drugiego zaś – właściwego dla nurtu antypsychiatrii – postrzega się chorobę jako konstrukt społeczny⁸. Wielu badaczy za najwartościowszy uznaje tak zwany model biopsychospołeczny, uwzględniający rolę czynników neurobiologicznych i środowiskowych, ale także nie mniej istotnych czynników kulturowych i społecznych w procesie powstawania choroby⁹ – te ostatnie konstytuują właśnie kulturowy kontekst psychiatrii.

³ Zob. K. Fulford, G. Stanghellini, M. Broome, *What Can Philosophy Do for Psychiatry?*, „World Psychiatry” 3(2004) nr 3, s. 130-135; R. Kendell, *What Are Mental Disorders?*, w: *Issues in Psychiatric Classification: Science, Practice and Social Policy*, Human Sciences Press, New York 1986; D. Bolton, *What Is Mental Illness?*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, red. K.W.M. Fulford i in., Oxford University Press, Oxford 2013.

⁴ Por. L.J. Kirmayer, D. Crafa, *What Kind of Science for Psychiatry?*, „Frontiers in Human Neuroscience” 2014, nr 8(435), <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00435/full>; L.J. Kirmayer, M.J.D. Ramsdell, *Embodiment and Enactment in Cultural Psychiatry*, w: *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared*, red. C. Durt, T. Fuchs, Ch. Tewes, The MIT Press, Cambridge–London 2017.

⁵ Por. T. Stawiszyński, *Ucieczka od bezradności*, Znak, Kraków 2021, s. 130.

⁶ F. Stawski, *Czy psychiatria jest nauką humanistyczną? Problem rozumienia środowiska zewnętrznego w psychiatrii*, w: *Doświadczenie, dyskurs, akademia*, red. A. Ścibior, Petrus Kraków, 2020, t. 2, s. 145. Por. J. Radden, hasło „Mental Disorder (Illness)”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=mental-disorder>.

⁷ Por. Radden, dz. cyt.

⁸ Zob. M. MacLachlan, *Embodiment: Clinical, Critical, and Cultural Perspectives on Health and Illness*, Open University Press, Maidenhead 2004; B. Gert, C.M. Culver, K.D. Clouser, *Bioetyka – ujęcie systematyczne*, tłum. M. Chojnacki, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.

⁹ Por. G. Bendelow, *Sociology and Concepts of Mental Illness*, „Philosophy, Psychiatry, and Psychology” 11(2004) nr 2, s. 145n.; T. Fuchs, J.E. Schlimme, *Embodiment and Psychopathology: A Phenomenological Perspective*, „Current Opinion in Psychiatry” 22(2009) nr 6, s. 570-575.

Sfera kultury decyduje o procesach nadawania sensu i interpretowania rzeczywistości zarówno pozajednostkowej, jak i intrapersonalnej. Psychiatria kulturowa uwzględnia przede wszystkim międzykulturowe spojrzenie na choroby psychiczne, obejmujące metody leczenia, a także wyjaśniania tego, jak kultura może wpływać na przyczyny, wystąpienie i przebieg konkretnych objawów psychopatologicznych¹⁰. Innymi słowy, psychiatria kulturowa stara się udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące etiologii, patogenezy oraz leczenia zaburzeń psychicznych w zależności od kultury i środowiska, w jakich one przebiegają¹¹. W takim ujęciu choroba jawi się jako konstrukt, który może być zrozumiany dopiero poprzez odwołanie się do kultury, w ramach której został wytworzony¹². Trudno zatem nie zgodzić z Julią Sową, która zauważa, że „zdrowie” to nie kategoria ontologiczna, ale wynik wartościowania: „Kto zostanie nazwany zdrowym, zależy nie od właściwości ocenianego, ale od postawy oceniającego wobec tych właściwości”¹³. Jak zatem trafnie wskazywał Władysław Tatar-kiewicz, „jednostka może być zdrowa wedle jednego kryterium, a nie być nią wedle drugiego [...] każda jednostka ma w sobie cechy zdrowia i cechy choroby”¹⁴. Podobne spostrzeżenia znajdujemy także w pracach dotyczących kulturowych założeń pojęcia normalności w psychiatrii: „Mogą być obiekty chore i zdrowe zarazem, a to ze względu na różne kryteria, ten sam obiekt może zostać umieszczony na różnych skalach poszczególnych wymiarów”¹⁵.

W interesującej pracy *O niedogodności narodzin* Emil Cioran zwraca uwagę, że choroba jest słabością, ale słabość ta stanowi naszą siłę. Choroba w jego ujęciu jest pewnym zadaniem, darem, a nawet ukrytym talentem, który można rozwijać¹⁶. Choroba według Ciorana rozsadza, dezintegruje dotychczasowy sposób postrzegania siebie i otoczenia, w którym dotknięta nią osoba funkcjonuje. Chorując, niekiedy odkrywamy w sobie coś, co wcześniej pomijaliśmy lub czego nie dostrzegaliśmy, co być może chcieliśmy od siebie odciąć i odseparować, a co faktycznie nas buduje. W wielu przypadkach dopiero choroba prowadzi do wglądu w siebie i do przewartościowania dotychczasowych poglądów. Dotknięcie przez chorobę, choć bywa doświadczeniem traumatycznym, staje się sposobem dotarcia do własnego jestestwa, rozbijając to, co jest

¹⁰ Por. L. K i r m a y e r, A. Y o u n g, *Culture and Somatization*, „Psychosomatic Medicine” 60(1998) nr 4, s. 420-430.

¹¹ Por. A. J a k u b i k, *Kultura a zaburzenia psychiczne*, „Studia Psychologica” 4(2003), s. 133-150.

¹² D. P e n k a l a - G a w ę c k a, *Antropologiczne spojrzenie na chorobę jako zjawisko kulturowe*, „Medycyna Nowożytna” 1(1994) nr 2, s. 6.

¹³ J. S o w a, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, PWN, Warszawa 1984, s. 279.

¹⁴ W. T a t a r k i e w i c z, *O szczęściu*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 53.

¹⁵ S o w a, dz. cyt., s. 27.

¹⁶ Por. E. C i o r a n, *O niedogodności narodzin*, tłum. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2008.

w nas kulturowo kontrolowane i represjonowane. Jak wskazywał Hans-Georg Gadamer, zdrowia nie sposób stworzyć, a przekonanie o możliwości zdefiniowania stałych wartości, które służyłyby zdrowiu, to złudzenie¹⁷.

„Choroba jest nocną półkulą życia – trafnie zauważa Susan Sontag – naszym bardziej uciążliwym obywatelstwem. Od dnia narodzin każdy z nas posiada bowiem jakby dwa paszporty – przynależy zarówno do świata zdrowych, jak i do świata chorych”¹⁸. Zdrowie przynależy do dnia, gdyż traktujemy je jako oczywistość, choroba zaś przychodzi zwykle nocą, a gdy jesteśmy zmęczeni, dotyka nas najmocniej. Choroba podważa nasze przyzwyczajenia, odbiera przewidywalność, stabilizację i spokój, część jutra, które może nigdy nie nadejść. Człowiek chory dociera do jungowskiego cienia, a ów stan chorobowej zmiany wytrąca go ze stagnacji i pozbawia komfortu, umożliwiając mu odkrywanie samego siebie i rozumienie tego, co zostało w nim rozszczępione i odrzucone.

Nawet kategorie zdrowia psychicznego i normalności nastręczają licznych trudności pojęciowych. Jak zauważał Antoni Kępiński, „psychiatria nie wie, czym jest zdrowie i choroba psychiczna, a mimo to zajmuje się lepiej czy gorzej przejawami normalności i nienormalności psychicznej”¹⁹. Jak karkołomny jest proces dookreślania tego, co stanowi w odniesieniu do zdrowia psychicznego normę, a co poza nią wykracza, ukazał Jacek Sieradzan, dokonując przeglądu definicji, za pomocą których starano się określić „człowieka normalnego”. W wyniku tego przeglądu autor stwierdził, że „stworzenie jakiegokolwiek jednoznacznego standardu czy reguły normy psychicznej jest niemożliwe z powodu wielości systemów wartości, wyznawanych poglądów i wciąż zmieniających się trendów”²⁰. Włodzimierz Brodniak, podejmując problematykę funkcjonowania kategorii choroby psychicznej w świadomości społecznej, zwraca uwagę na proces konstruowania chorób i zaburzeń psychicznych, uwzględniający przede wszystkim normy medyczne, lecz odwołujący się także do norm moralnych i społeczno-kulturowych. Oznacza to, że mimo postępującego procesu obiektywizacji w badaniu tego zagadnienia, w procesie tworzenia obrazu choroby psychicznej czy zaburzenia znaczącą rolę ogywiają treści o charakterze oceniającym, wartościującym²¹. Choć obserwuje

¹⁷ Zob. H.G. G a d a m e r, *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, tłum. J. Gaiger, N. Walker, Polity, Cambridge 1996.

¹⁸ S. S o n t a g, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, tłum. J. Anders, Karakter, Warszawa 1999, s. 7.

¹⁹ A. K ę p i ń s k i, *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1978, s. 16.

²⁰ J. S i e r a d z a n, *Szaleństwo w religiach świata. Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Inter Esse – Wydawnictwo Wanda, Kraków 2005, s. 56.

²¹ Zob. W. B r o d n i a k, *Choroba psychiczna w świadomości społecznej*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2000.

się tendencję do obiektywizacji choroby psychicznej poprzez szczegółową identyfikację i opis zmian dotyczących zachowania, a więc nacisk na kwestie patofizjologiczne²², dużo miejsca w diagnostyce zajmują kwestie społeczne, kulturowe i psychologiczne²³.

Jak pisze Kępiński, „nie tylko nie umiemy określić, czym jest norma i patologia w psychiatrii, lecz też nie wiemy, jak przebiega granica między nimi”²⁴. Normy nie sposób zatem traktować jako pewnego uniwersalnego i obiektywnego stanu, gdyż warunkowana jest ona w znaczącej mierze kulturowo i zwykle opisuje zachowania zgodne z powszechnymi zwyczajami. Trafnie ujmował ów stan socjolog i antropolog Ralph Linton: „W naszym społeczeństwie prawie każdy jada trzy razy dziennie, a jeden posiłek przypada mniej więcej w południe. Jednostki, które nie przestrzegają tej rutyny, są uważane za dziwaków”²⁵. Ponadto, jak zauważa Sieradzan, kategorie normy i patologii stają się jeszcze bardziej problematyczne w związku z istnieniem wielu odmiennych podejść interpretacyjnych: „Nie sposób jednoznacznie określić, co jest normą (bądź regułą), a przez to również, co jest anormalne. Uznanie kogoś za normalnego to kwestia konwencji, ta zaś zależy od czynników kulturowych, które są względne”²⁶.

O ile jednak pojęcie normy nie jest problematyczne i zwykle okazuje się czytelne w przypadku norm medycznych, o tyle ulega ono komplikacji w przypadku definiowania norm o charakterze kulturowym, etycznym czy moralnym. Etnopsycholodzy wykazali, że coś, co w pewnych kulturach uznawane jest za normalne, w innych traktowane bywa jako odbiegające od normy, bądź też neurotyczne²⁷. Uświadomienie sobie tego faktu sprawia, iż dość łatwo uznać kogoś za znajdującego się „poza kręgiem ludzi normalnych”²⁸. Kępiński zwraca uwagę, że cechy, które mogą powodować nasze wykluczenie czy stygmatyzację, jest bardzo wiele i że łatwo stają się one powodem odrzucenia: „Często wystarczy drobny szczegół: inny kolor skóry, haczykowaty nos, odmienny krój ubrania, obcy język itd., aby dany człowiek był postawiony poza granicami

²² Zob. E.R. Kandel, *A New Intellectual Framework for Psychiatry*, „American Journal of Psychiatry” 155(1998) nr 4, s. 457-469.

²³ Por. T. Nasierowski, *Zarys dziejów psychiatrii. Kierunki w psychiatrii*, w: *Psychiatria. Podręcznik dla studentów medycyny*, red. A. Bilikiewicz, W. Strzyżewski, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 1992, s. 42.

²⁴ Kępiński, dz. cyt., s. 18.

²⁵ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, tłum. A. Jasińska-Kania, PWN, Warszawa 1975, s. 33.

²⁶ Sieradzan, dz. cyt., s. 41.

²⁷ Por. B. Olszewska-Dyoniziak, *Człowiek – kultura – osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kultury*, Universitas, Kraków 2001, s. 211.

²⁸ Kępiński, dz. cyt., s. 13.

tęgo, co bliskie i zrozumiałe, stał się obcy, a nieraz wrogi”²⁹. Kępiński dostrzega zatem w człowieku skłonność do wykluczania tych, którzy wydają się z jakichś względów odmienni³⁰. Inność zwykle łączy się z negatywną oceną, a nawet odrzuceniem.

Normy nie stanowią uniwersaliów, trudno je zatem traktować jako coś zobiektywizowanego, a ich charakter pozostaje niejednorodny i ograniczony terytorialnie (kulturowo). Ponadto normy kulturowe podlegają ewolucji, redefinicji i przewartościowaniu, trudno zatem uważać je za pewnego rodzaju stałą. Są one też zróżnicowane: „Definiowanie dewiacji jest zawsze uzależnione od danej kultury i nie ma zachowania tzw. dewiacyjnego, które byłoby powszechnie potępiane. Nawet tak skrajne, ekstremalne zachowania, jak zabójstwo i kazirodztwo, nie są potępiane w niektórych kulturach”³¹.

Zwróćmy uwagę, jak dalece normy podlegają transformacji, czego egzemplifikację stanowi zmiana podejścia do homoseksualizmu, który jeszcze w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku traktowany był jako jednostka chorobowa: „Wcześniejsze edycje tego samego podręcznika [*The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*] – pisze Thomas S. Szasz – sytuowały homoseksualizm na liście chorób, następnie został on z niej wykreślony. W aktualnym wydaniu dodano nowe choroby, jak na przykład uzależnienie od nikotyny. Krótko mówiąc, choroby najpierw się «wykrywa», a następnie nazywa, choroby psychiczne natomiast się «wymyśla», by następnie nadać im nazwy”³². Trafnie proces kulturowego uwikłania jednostek ujmowała antropolozka Ruth Benedict, która uważała, że nikt nie patrzy na świat absolutnie „czystym” spojrzeniem, gdyż w jego odbiorze zawsze pośredniczy określony zespół zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia³³. Benedict zauważa na przykład, że w niektórych społeczeństwach pieniądź stanowi jedną z kluczowych wartości, podczas gdy w innych nie ma on żadnego znaczenia – co nam, zanurzonym w gospodarce kapitalistycznej i hiperkonsumpcjonizmie, wydaje się trudne do pomyślenia.

Zwyczajowo pojęcie choroby psychicznej konstruowane jest poprzez odniesienie do stanu pozytywnego, pożądanego, czyli zdrowia. Inaczej mówiąc, zdrowie psychiczne rozumie się jako niewystępowanie u jednostki objawów psychopatologicznych, jej ogólny stan dobrego samopoczucia oraz harmonijne funkcjonowanie w środowisku. Twórca koncepcji dezintegracji pozy-

²⁹ T e n z e, *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1994, s. 45.

³⁰ Tamże.

³¹ B r o d n i a k, dz. cyt., s. 34.

³² T.S. S z a s z, *Is Mental Illness a Disease?*, Foundation for Economic Education, 1 XI 1999, <https://fee.org/articles/is-mental-illness-a-disease/>. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – M.S.

³³ Por. R. B e n e d i c t, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Spectrum, Warszawa 2002, s. 79.

tywnej, Kazimierz Dąbrowski, zdrowie psychiczne pojmował jako „zdolność do rozwoju jednostki w kierunku wszechstronnego rozumienia, przeżywania, odkrywania i tworzenia coraz wyższej hierarchii rzeczywistości i wartości, aż do konkretnego ideału indywidualnego i społecznego”³⁴.

Jacek Sieradzan poddał weryfikacji koncepcje zdrowia psychicznego i czynniki się nań składające. Analiza niemal dwustu koncepcji pochodzących z rozmaitych szkół naukowych utwierdziła badacza w przekonaniu, że wypracowanie powszechnie akceptowanej koncepcji zdrowia psychicznego jest w praktyce niemożliwe ze względu na wielość różnorodnych, niejednokrotnie wykluczających się poglądów psychiatrów i psychologów w tym zakresie. Dokonany przez niego przegląd pozwolił wyróżnić aż dwadzieścia cztery różne definicje choroby psychicznej³⁵.

Podając tematykę kulturowego kontekstu psychiatrii, nie sposób pominąć stanowiska związanego z tak zwanym nurtem antypsychiatrii. Prąd ten najintensywniej rozwijał się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku, postulując przede wszystkim odrzucenie powszechnie obowiązującego w psychiatrii modelu medycznego. Sympatycy antypsychiatrii formułowali pogląd, zgodnie z którym leczenie psychiatryczne przynosi więcej szkody niż korzyści. Przekonywano, że terapia opierająca się o farmakologię i przymusową hospitalizację jest nie tylko nieefektywna, lecz także szkodliwa dla pacjentów, stanowiąc formę przemocy wobec leczonych przymusowo³⁶. Niebagatelny wpływ na sposób myślenia antypsychiatrów miał Erving Goffman³⁷, który uznał zakłady psychiatryczne za instytucje totalne³⁸, sprawujące kontrolę nad jednostką oraz izolujące ją od społeczeństwa w sposób analogiczny do więzień. Zdaniem Goffmana instytucje totalne są przestrzeniami przymusowej modyfikacji osobowości, a każda z nich stanowi formę brutalnego eksperymentu na naturze. Odizolowana od świata instytucja totalna staje się światem samym w sobie, rządzącym się własnymi regułami, dla którego charakterystyczna jest dehumanizacja, uprzedmiotowienie, hierarchizacja, formalizacja, ścisły podział na personel i podwładnych, zorientowanie na zadania, nie zaś na jednostkę³⁹.

³⁴ K. Dąbrowski, *Wprowadzenie do higieny psychicznej*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1979, s. 39.

³⁵ Por. Sieradzan, dz. cyt., s. 66.

³⁶ Zob. L. Grzesiuk, K. Krawczyk, *Rozmowy o tajemnicach psychoterapii*, Eneteia, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2008.

³⁷ Zob. E. Goffman, *Instytucje totalne. O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*, GWP, Sopot 2011.

³⁸ Pierwowzorem i w pewnym sensie typem idealnym instytucji totalnej jest panoptikon służący nadzorowaniu ludzi (zob. tamże).

³⁹ Por. tenże, *Charakterystyka instytucji totalnych*, w: *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, red. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975, 150n.

W szpitalu psychiatrycznym pojawiają się wielorakie formy piętnowania i dyscyplinowania⁴⁰, które uzasadnia się dyskursywnie poprzez regulaminy, zasady, tak zwane dobro pacjenta (lub innych pacjentów). Szpital psychiatryczny to instytucja totalna, gdyż jedynym dysponentem władzy w tym mikrokosmosie jest jego personel⁴¹.

Zwolennicy antypsychiatrii uważali, że model medyczny nie powinien być traktowany jako obowiązujący w odniesieniu do zaburzeń psychicznych, różnią się one bowiem znacząco od chorób somatycznych: zaburzony nie jest organizm człowieka, lecz przedmiotem zaburzenia są jego relacje z otoczeniem⁴². Wielu przedstawicieli tego nurtu wyrażało też przekonanie, że skoro umysł nie jest organem cielesnym, nie może być chory, a metody nauk przyrodniczych nie są adekwatne do wyjaśniania, jak powstają zaburzenia, procesy myślowe niedostępne są bowiem bezpośredniej obserwacji. Dlatego uważali oni, że trafne zrozumienie zaburzeń psychicznych wymaga uwzględnienia ich tła społecznego, etycznego, a nawet politycznego. Naznaczanie zaś jednostki etykietą chorego ma na celu jej dyscyplinowanie⁴³.

Pojęcie antypsychiatrii zawdzięczamy Davidowi G. Cooperowi⁴⁴. Po raz pierwszy kategoria ta pojawiła się w pracy *Gramatyka życia*, gdzie rozumiana jest jako potrzeba „ważnej nie-interwencji”⁴⁵. Cooper zabiegał o odrzucenie tradycyjnej diagnostyki, przymusowego leczenia i niesymetryczności relacji lekarz–pacjent. Jako jeden z pierwszych zajął się zaburzeniami w komunikacji

⁴⁰ Goffman zwrócił uwagę na trzy rodzaje działań mające na celu dyscyplinowanie pacjentów. Pierwszy z nich obejmuje tak zwany stripping, czyli obnażanie pacjentów poprzez zabieranie im prywatnych ubrań i nałożenie na nich obowiązku noszenia piżam oraz konieczność uzyskiwania przez nich zgody na jakiegokolwiek działania, nawet tak niepozorne, jak wysłanie listu do rodziny (co zdaniem Goffmana sprzyja usuwaniu dawnej tożsamości pacjentów). Drugi typ dyscyplinowania to sprawowanie władzy i kontroli nad wszystkim, co dotyczy pacjenta i szpitala. Trzecia zaś forma oddziaływań polega na ograniczaniu poruszania się chorego, który nie może opuszczać oddziału czy szpitala (zob. G o f f m a n, dz. cyt.).

⁴¹ Zob. A. M i l l e r, *Szpital jako instytucja totalna. Socjologiczne studium przypadku*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

⁴² Zob. E.F. T o r r e y, *Czarownicy i psychiatrzy*, tłum. H. Bartoszewicz, PIW, Warszawa 1981.

⁴³ Por. D. S e m p l e, R. S m y t h, J. B u r n s, R. D a r j e e, A. M c I n t o s h, *Oksfordzki podręcznik psychiatrii*, tłum. J.J. Grzywa, Czelej, Lublin, 2007, s. 23.

⁴⁴ Cooper był nie tylko teoretykiem antypsychiatrii, lecz także jej praktykiem. Założył i prowadził pierwszy antyszpital (ang. anti-hospital), eksperymentalny oddział psychiatryczny funkcjonujący pod nazwą „Villa 21”. Według jego koncepcji, działalność antyszpitala miała obejmować złożoną z trzydziestu do czterdziestu osób społeczność, w której nie występowałyby sztywny i opresyjny podział na lekarzy i pacjentów. Doświadczenia Coopera skłoniły wielu antypsychiatrów do uznania, że opiekę psychiatryczną należy rozwijać poza państwowym systemem instytucjonalnym. Wnioski dotyczące deinstytucjonalizacji psychiatrii zostały zrealizowane we Włoszech za sprawą Franca Basagliego i powołanego przez niego ruchu Psychiatrii Demokratycznej (wł. Psichiatria Democratica). Zob. D.G. C o o p e r, *The Grammar of Living*, Penguin Books, Harmondsworth 1976.

⁴⁵ Por. tamże, s. 56n.

międzyludzkiej, które jego zdaniem mogą prowadzić do rozwoju chorób psychicznych⁴⁶. Uważa na przykład, że w przypadku schizofrenii nawarstwianie się różnego rodzaju trudności komunikacyjnych stawia osobę ich doświadczającą w sytuacji bez wyjścia. Standardowe terapie są wówczas niewłaściwe, gdyż poprzez przymusową izolację jednostki pogłębiają jej poczucie wyobcowania i niezrozumienia. Nie rozwiązują zatem problemów pacjenta i jego środowiska rodzinnego, do którego zwykle powraca on po pewnym czasie i w którym odtworzone są wcześniejsze schematy postępowania. Cooper postuluje natomiast poświęcenie uwagi sytuacji społecznej pacjenta, co pozwoli zrozumieć jego doświadczenia i perspektywę, i – podobnie jak inny przedstawiciel antypsychiatrii, Ronald D. Laing – uważa, że regres, który dotyka jednostkę doświadczającą choroby psychicznej, nie musi mieć charakteru definitywnego ani ostatecznego. Regres taki może natomiast prowadzić do zmian o charakterze pozytywnym, inicjując formowanie się nowej, bogatszej osobowości. Doświadczenie psychotyczne może wręcz umożliwić pacjentowi do wejścia na wyższy poziom rozwoju – przejście od fazy rozbitcia do fazy odrodzenia.

Znaczący wpływ na rozwój antypsychiatrii wywarł Gregory Bateson, który zwracał uwagę na rodzinne uwarunkowania schizofrenii, a także Michel Foucault, w szczególności przez dokonanie dekonstrukcji kategorii choroby psychicznej⁴⁷. Foucault zwracał uwagę, że medycyna, którą znamy i która praktykowana bywa do dzisiaj, jest głęboko uwikłana w sferę religii i polityki i chociaż na gruncie naukowym i akademickim stanowi przejaw humanizmu, troski wobec słabszego, chorego człowieka, niejednokrotnie jej praktyki przeczą tym ideom: „Można stwierdzić, że wszelka wiedza wiąże się z pewnymi formami okrucieństwa – zgłębianie szaleństwa nie jest tutaj wyjątkiem”⁴⁸. Francuski filozof i socjolog wskazuje, że na przykład mania twórcza sytuuje się na granicy zdrowia i choroby, a kategorie te są silnie uzależnione od systemu, w obrębie którego funkcjonują. Wprawdzie cywilizacja znajduje – jego zdaniem – coraz skuteczniejsze sposoby radzenia sobie z chorobami, lecz im bardziej jest złożona, tym intensywniej ulega wynaturzeniu⁴⁹. W *Narodzinach kliniki* Foucault pisze: „Lekarz szpitalny widzi tylko mętne, zmienione choroby, całą teratologię tego, co patologiczne”⁵⁰, a umyka mu człowiek, jego historia i doświadczenie. W dziele tym analizowane jest tak krytykowane przez antypsychiatrów sprowadzanie choroby do podłoża czysto fizjologicznego:

⁴⁶ Zob. t e n ż e, *Psychiatry and Anti-psychiatry*, Tavistock Publishers, London 1967.

⁴⁷ Zob. M. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, tłum. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987.

⁴⁸ T e n ż e, *Choroba umysłowa a psychologia*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 112.

⁴⁹ Zob. t e n ż e, *Narodziny kliniki*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

⁵⁰ Tamże, s. 37.

„Poznanie fizjologiczne zaś, które dla lekarzy było niegdyś wiedzą marginalną i czysto teoretyczną, przesuwają się teraz [...] w samo centrum całej refleksji medycznej”⁵¹. W refleksji Foucaulta uwidacznia się coś, co później wybrzmiewa w pracach wielu antypsychiatrów, postulujących leczenie antyszpitalne w środowisku możliwie naturalnym, bliskim domowemu.

Nie sposób pominąć znaczenia dla antypsychiatrii prac Ronalda D. Lainga, według którego choroba psychiczna stanowi odmianę ludzkiego doświadczenia⁵². To właśnie Laing spopularyzował *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu*, która w środowisku antypsychiatrycznym została uznana za jedną z najważniejszych dla tego ruchu publikacji, wręcz za pozycję „kanoniczną”. Kluczowe w pracach Lainga są kategorie wyjaśnienia i zrozumienia. W *Podzielnym „ja”* wyjaśnienie związane jest z wiedzą naukową, która pomija cechy jednostkowe, by uzyskać perspektywę uniwersalną, rozumienie natomiast ma charakter subiektywny, uwzględnia perspektywę jednostkową. Według szkockiego antypsychiatry jest to perspektywa osobowa, pozwalająca wczuć się w doświadczenie pacjenta i poznać jego perspektywę. Zrozumienie zatem stanowi przeciwieństwo bezosobowego wyjaśnienia i oparte jest na empatii⁵³.

Stosowanie takich samych narzędzi poznawczych w przypadku leczenia organizmu i w przypadku leczenia osoby to – zdaniem szkockiego psychiatry – wypaczenie, nie sposób bowiem pomóc pacjentowi bez zrozumienia go jako osoby wraz jej relacją do samej siebie i środowiska, w którym funkcjonuje. Diagnozowanie pacjenta oparte na podejściu wyłącznie biologicznym jest zdaniem Lainga błędem, gdyż pominięcie wymiaru społecznego i kulturowego prowadzi do nieprawidłowości w leczeniu. Co ważne, nie podważa on biologicznego podłoża zaburzeń psychicznych, postulując jedynie uwzględnianie w procesie leczenia kontekstu kulturowego i społecznego.

W pracy *Polityka doświadczenia* Laing zaproponował rozumienie schizofrenii jako podróży w głąb siebie⁵⁴. Przekonywał, że schizofrenia może zainicjować proces zdrowienia, po którym będzie się formować lepiej rozwinięta osobowość. Podobny sposób myślenia odnajdujemy w koncepcji Kazimierza Dąbrowskiego⁵⁵, który wskazywał na wielowymiarowość choroby. Uznawał on, że istota choroby nigdy nie jest jednoznaczna, gdyż nosi ona w sobie za-

⁵¹ Tamże, s. 56.

⁵² Zob. R.D. Laing, *Podzielone „ja”. Egzystencjalistyczne studium zdrowia i choroby psychicznej*, tłum. M. Karpiński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999; tenże, *Ja i inni. Relacje a zaburzenia psychiczne*, tłum. B. Mizia, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1998.

⁵³ Por. tenże, *Podzielone „ja”*, s. 41-44.

⁵⁴ Por. tenże, *Polityka doświadczenia*, w: tenże, *„Polityka doświadczenia”. „Rajski ptak”*, tłum. A. Grzybek, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 125-132.

⁵⁵ Zob. K. Dąbrowski, *O dezintegracji pozytywnej. Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwicość, nerwice i psychonerwice*, PZWL, Warszawa 1964; por. tenże, *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, PWN, Warszawa 1996, s. 92-101.

równie pierwiastki pozytywne, jak i negatywne. Dąbrowski był przeciwnikiem stawiania szybkiej diagnozy, piętnując „śpieszący się zdrowy rozsądek”⁵⁶.

Jako jeden z pierwszych Dąbrowski stwierdza, że kryzys psychiczny, dezintegracja, może być wartością, niosąc w sobie potencjał rozwojowy⁵⁷. Rozpad psychiki traktuje on, zwłaszcza w przypadku jednostek wybitnie uzdolnionych, jako szansę ponownej integracji na wyższym poziomie. Idea dezintegracji pozytywnej w znaczący sposób zmieniła sposób myślenia o stanach, które wcześniej traktowano jako patologiczne, a dzięki temu spojrzeniu zostały one docenione jako pełniące ważną rolę w rozwoju człowieka. Dąbrowski dostrzega w wielu chorobach psychicznych pozytywny potencjał rozwojowy, a samo pojmowanie przezeń choroby i zdrowia ma charakter unikalny na tle innych propozycji definicyjnych. Jego zdaniem zdrowie psychiczne to „zdolność do wszechstronnego i wielopoziomowego rozwoju psychicznego poprzez procesy dezintegracji pozytywnej i cząstkowej integracji wtórnej w kierunku całościowej integracji wtórnej”⁵⁸, a choroba psychiczna stanowi zablokowanie możliwości rozwoju, cofnięcie się: „Choroba psychiczna wyraża niezdolność do rozwoju psychicznego oraz obecność ciężkich chronicznych objawów inwolucyjnych czy dyssolucyjnych”⁵⁹. Zdrowie psychiczne wyraża się zatem, według Dąbrowskiego, w możliwości wykorzystywania własnego potencjału przez jednostkę mimo kryzysów i trudności, jakie napotyka ona w swoim rozwoju, choroba psychiczna zaś – w stagnacji jednostki i jej niezdolności do rozwoju.

Jeden z najbardziej wpływowych reprezentantów nurtu antypsychiatrii, Thomas S. Szasz, twierdził, że choroba psychiczna to stworzony przez psychiatrów mit: „chory umysł, podobnie jak chora gospodarka, jest tylko metaforą”⁶⁰, a sama psychiatria formą inkwizycji⁶¹. Szasz – jak i wielu zwolenników antypsychiatrii – uznawał psychiatrię za pseudonaukę i zwracał uwagę na problematyczność i wysoki stopień subiektywizmu diagnostyki psychiatrycznej, która w znaczącej mierze opiera się na odczuciach i opiniach pacjenta, nie zaś, jak w przypadku choroby somatycznej, wymiernych i mierzalnych zmianach w obrębie organizmu. Zdaniem Szasza orzekanie o chorobie psychicznej zawsze wiąże się z dokonywaniem ocen. Dane zachowanie czy cecha zostają zinterpretowane jako nieprawidłowe, gdy nie mieszczą się w obrębie ogólnego

⁵⁶ Cyt. za: F. M a j, *O rozumieniu reguł „dezintegracji” i „dekonstrukcji”* (Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 17(2011), s. 187.

⁵⁷ Por. t e n ż e, *Dezintegracja pozytywna*, PIW, Warszawa 1979, s. 6-15.

⁵⁸ T e n ż e, *Zdrowie psychiczne*, PWN, Warszawa 1985, s. 29.

⁵⁹ Tamże, s. 31.

⁶⁰ S z a s z, *Is Mental Illness a Disease?*, s. 38n.

⁶¹ Por. t e n ż e, *The Age of Madness: The History of Involuntary Mental Hospitalization*, Routledge & Kegan Paul, New York 1974, s. 2.

nie przyjętych, lecz wyznaczonych przez innych ludzi schematach. Ponieważ zaburzenia psychiczne są w sposób istotny różne od zaburzeń o charakterze somatycznym, lekarz nie jest – zdaniem reprezentantów antypsychiatrii – kompetentny, by oceniać i prawidłowo rozpoznawać zaburzenia psychiczne. Szasz domagał się oddzielenia psychiatrii od aparatu państwowego, a tym samym zaprzestania przymusowego leczenia chorych psychicznie, zniesienia sankcjonowanego prawnie orzekania niepoczytalności, a także zakazu pozbawiania osób chorujących psychicznie praw przysługujących każdemu obywatelowi. Jego zdaniem, gdy medycyna stanowi część aparatu państwowego, funkcjonuje jako quasi-religia⁶².

Właśnie w antypsychiatrii uwidacznia się kulturowy kontekst psychiatrii, gdyż jego zwolennicy uważają, że choroba psychiczna *par excellence* nie istnieje, występują raczej określone zachowania, które w danej kulturze oceniane są jako niemieszające się w normie i powszechnie przyjętych wzorach⁶³. Podobnie chorobę psychiczną opisywał Michael Foucault w klasycznej pracy *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*⁶⁴. Roy Porter zwrócił uwagę, że według Foucaulta „chorobę umysłową należy rozumieć nie jako fakt naturalny, lecz jako twór kulturowy, nieustannie podtrzymywany przez sieć praktyk administracyjnych i medyczno-psychiatrycznych”⁶⁵. Zdaniem Marcina Czerwińskiego pogląd ten wskazuje, że ludzie żyjący wewnątrz formacji kulturowej są jej więźniami: „Jest to wielka pułapka i tylko poprzez katastrofę dochodzi do zmiany jednej pułapki na inną, tzn. do przejścia od stylu do stylu”⁶⁶.

Skrajni reprezentanci nurtu antypsychiatrii uważali nawet za konieczne zlikwidowanie zawodu psychiatrii i zastąpienie go profesją specjalisty w zakresie zachowania człowieka. Specjalista ów winien, w przekonaniu antypsychiatrów, łączyć kompetencje psychologa, socjologa oraz antropologa kulturowego. Jak zauważał Erving F. Torrey, opisując koncepcje charakterystyczne dla antypsychiatrii, większość zaburzeń psychicznych stanowi wypadkową problematycznych relacji z innymi ludźmi, a także z samym sobą. Kulturowe uwikłanie wszelkiego rodzaju zaburzeń psychicznych przejawia się, zdaniem Torreya, w tym, że choroby psychiczne mają ograniczony kulturowo zasięg, co z kolei

⁶² Zdaniem Szasza edukacja medyczna stanowi obszar kontrolowany przez państwo, począwszy od finansowania studiów medycznych, przez akceptację programów studiów medycznych przez ministerstwa zdrowia, aż po udzielanie prawa wykonywania zawodu lekarza i związanych z nim licencji. Por. S z a s z, *Is Mental Illness a Disease?*, s. 38n.

⁶³ Por. tamże.

⁶⁴ Por. F o u c a u l t, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, s. 159n.

⁶⁵ R. P o r t e r, *Szaleństwo. Rys historyczny*, tłum. J. Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2003, s. 15.

⁶⁶ Por. M. C z e r w i ŋ s k i, *O granicach w myśleniu teoretycznym o kulturze*, w: *Przedmiot i funkcje teorii kultury. Materiały konferencji naukowej*, red. S. Pietraszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1982, s. 112.

pozostaje skutkiem faktu, że kulturowo ograniczony jest system ich klasyfikacji. Inaczej mówiąc, kultury wyznaczają odmienne skrypty, za pomocą których interpretujemy i rozumiemy świat. I to właśnie pojęcia i wartości przyswojone dzięki funkcjonowaniu w danej kulturze „stanowią nieuświadomioną matrycę pojęć i wartości kształtujących się później”⁶⁷.

Wieloletnie badania w zakresie etiologii i patogenezы chorób psychicznych nie przynosiły ostatecznych rozstrzygnięć, a zastrzeżenia formułowane przez antypsychiatrów, podające w wątpliwość istnienie chorób psychicznych, nie znalazły potwierdzenia w badaniach z zakresu genetyki, psychofarmakologii i epidemiologii⁶⁸, choć wielu badaczy nadal podtrzymuje stanowisko o niskiej skuteczności czy wręcz szkodliwości stosowania farmakoterapii w leczeniu psychiatrycznym. Postulaty antypsychiatrów zostały przez wielu badaczy – teoretyków, ale i praktyków – uznane za błędne i szkodliwe, odegrały jednak ważną rolę w szerokiej debacie dotyczącej problemów osób z zaburzeniami psychicznymi. Choć często krytykowane, zalecenia antypsychiatrów miały znaczący wpływ na zmniejszenie opresyjności psychiatrii, a przede wszystkim na ograniczenie w wielu krajach przymusowej hospitalizacji bez zgody pacjenta⁶⁹.

Interesujących wniosków dostarcza eksperyment przeprowadzony przez psychologa Davida Rosenhana w roku 1972 w celu zweryfikowania trafności rzetelności diagnoz stawianych przez psychiatrów⁷⁰. Ośmiu pseudopacjentów⁷¹, z których żaden nie skarżył się na problemy ze zdrowiem psychicznym, w trakcie wywiadu medycznego zadeklarowało, że „słyszą głosy” i zostało poddanych leczeniu szpitalnemu. U siedmiu osób zdiagnozowano schizofrenię, u jednej – zaburzenia maniakalno-depresyjne. Poza złożoną w trakcie wywiadu deklaracją dotyczącą „słyszania głosów” uczestnicy eksperymentu podczas pobytu szpitalnego nie przejawiali żadnych objawów psychopatologicznych, zachowując się „normalnie” oraz zgłaszając poprawę swojego stanu zdrowia („niesłyszenie głosów”). W czasie hospitalizacji całej grupy eksperymentalnej, której członkowie przebywali w szpitalu od siedmiu do aż pięćdziesięciu dwóch dni, nikt z personelu nie zauważył, że pacjenci są osobami zdrowymi. We wszystkich ośmiu przypadkach uznano, że to ho-

⁶⁷ Tamże, s. 51.

⁶⁸ Por. P. Wright, J. Stern, M. Phelan, *Psychiatria*, t. 1, *Sedno*, tłum. D. Bibulowicz, Elsevier Urban & Partner, Wrocław 2005, s. 11.

⁶⁹ Por. J. Rybakowski, S. Pużyński, J. Wciórka, *Psychiatria*, t. 1, *Podstawy psychiatrii*, Elsevier Urban & Partner, Wrocław 2010.

⁷⁰ Zob. D.L. Rosenhan, *O ludziach normalnych w nienormalnym otoczeniu*, tłum. A. Korylszko, w: *Przełom w psychologii*, tłum. K. Jankowski i in., red. K. Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 49-82.

⁷¹ W eksperymencie wzięli udział: student psychologii, trzech psychologów, pediatra, psychiatra, malarz i gospodyni domowa. Poza fałszywymi imionami i nazwiskami oraz miejscem zatrudnienia pozostałe dotyczące informacje ich były prawdziwe (por. tamże, s. 52).

spitalizacja spowodowała wyleczenie. Co ciekawe, niczego nieświadomy personel nie dostrzegł czegoś, co dość szybko odkryli inni pacjenci, którzy uznali, iż mają do czynienia z dziennikarzami lub osobami prowadzącymi jakieś badania. Wniosek ten pojawił się, ponieważ pseudopacjenci spędzali dużo czasu, sporządzając notatki. Psychiatrzy tymczasem interpretowali ów fakt jako „kompulsywne pisanie” i przepisywali tym osobom tym osobom leki antypsychotyczne. Rosenhan starał się dowieść, że granica między uznaniem kogoś za osobę zdrową a diagnozą zaburzeń psychicznych jest płynna i trudna do precyzyjnego ustalenia⁷².

Warto w tym miejscu przywołać ważny, choć rzadko omawiany w literaturze przedmiotu podział na kultury socjocentryczne i egocentryczne. Te pierwsze tworzą postawy allocentryczne, związane z troską o innych, wysokim stopniem uspołecznienia i przejawianiem zachowań, których celem jest zaspokojenie potrzeb innego człowieka. Zwykle allocentryzm postrzega się jako zorientowanie na innych ludzi, właściwe dla kultur kolektywnych. Jednostki myślące allocentrycznie są współzależne, zwykle definiują siebie w ramach grupy, do której należą, dzieląc przekonania jej członków. Postrzegają siebie jako przedłużenie swojej grupy, pozwalając by „ja” grupy dominowało nad ich „ja” prywatnym⁷³. Kolektywizm przejawiający się na poziomie jednostki w postawach allocentrycznych wiąże się z dużą troską o innych, dążnością do kooperacji, równości i uczciwości⁷⁴. Jest to postawa, która zwykle wiąże się z większą uważnością wobec innych, i konsekwentnie – z większą wrażliwością społeczną. Kultury egocentryczne natomiast sprzyjają postawom idiocentryzmu. Jest on zwykle sprzężony z niezależnością, emocjonalną obojętnością i poleganiem głównie na sobie⁷⁵. Obserwowany coraz częściej na poziomie jednostkowym indywidualizm⁷⁶ (idiocentryzm) sprzyja większej

⁷² Eksperyment Rosenhana wielokrotnie próbowano podważać, zwracając uwagę na incydentalny i przypadkowy charakter wyników jego badania. Jeden ze szpitali zwrócił się do niego z prośbą o powtórzenie eksperymentu. Badacz zadeklarował, że w ciągu trzech miesięcy wyśle tam kolejnych pseudopacjentów, czego jednak nie uczynił. Pomimo to w trakcie trwania tego okresu na stu dwięćdziesięciu trzech nowo przyjętych pacjentów aż czterdziestu dwóch uznano za „podejrzanych”, prawdopodobnie uczestniczących w eksperymencie. Zob. R.L. S p i t z e r, *On Pseudoscience in Science, Logic in Remission, and Psychiatric Diagnosis: A Critique of Rosenhan's „On Being Sane in Insane Places”*, „Journal of Abnormal Psychology” 84(1975) nr 5, s. 442-452.

⁷³ Zob. K. K o n a r z e w s k i, G. Ż y c h l i Ń s k a, *Psychologiczne różnicowanie i spostrzegane podobieństwo innego człowieka do siebie a zachowanie allocentryczne*, „Psychologia Wychowawcza” 21(1978) nr 5, s. 519-525.

⁷⁴ Zob. K. S k a r ż y ń s k a, *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005; t a ż, *Czy jesteśmy prorozwojowi? Wartości i przekonania ludzi a dobrobyt i demokratyzacja kraju, w: Jak Polacy przegrywają. Jak Polacy wygrywają*, red. M. Dro-gosz, GWP, Gdańsk 2005, s. 69-92.

⁷⁵ Por. A. G r z y w a, *Kultura a zaburzenia psychiczne*, „Psychiatria” 14(2017) nr 3, s. 129.

⁷⁶ Zob. M. S z p u n a r, *Kultura cyfrowego narcyzmu*, Wydawnictwa AGH, Kraków 2016.

koncentracji na własnej perspektywie i bardziej pragmatycznemu podejściu do życia⁷⁷. Rozróżnienie to jest istotne w niniejszych rozważaniach, gdyż wskazuje, w jaki sposób kultura i promowane w niej wzorce mogą stanowić wsparcie dla jednostki, jak to ma miejsce w przypadku kultur socjocentrycznych, bądź takiego wsparcia nie udzielać, pozostawiając jednostkę samą sobie, jak to ma miejsce w przypadku kultur egocentrycznych.

W przekrojowej monografii *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder* Allan V. Horwitz i Jerome C. Wakefield dokonują interesującego przeglądu kryteriów diagnozowania melancholii i depresji na przełomie wieków. Z przeprowadzonej przez nich analizy wynika, że już od czasów Hipokratesa, aż po współczesność, zdominowaną przez kryteria diagnostyczne zawarte w kolejnych edycjach *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, diagnozowanie opiera się na analizie nie tyle objawów (które traktowane były jedynie pomocniczo), ile biografii i kontekstu społecznego, w jakim funkcjonuje chorująca jednostka⁷⁸. Ważnym wymiarem, który próbuje uchwycić psychiatria kulturowa, jest etiopatogenetyczna rola środowiska kulturowego i fizycznego, sposobów wyrażania emocji oraz związanego z nimi reagowania emocjonalnego w sytuacjach trudnych, będących źródłem stresu⁷⁹. Trzeba wyraźnie zaznaczyć, że kultura stanowi ważny czynnik patoplastyczny, a także czynnik wyzwalający różnego rodzaju zaburzenia psychiczne⁸⁰. Modele patoplastyczne wskazują, że przedchorobowe funkcjonowanie osobowości może wpływać na ekspresję, przebieg czy dotkliwość zaburzeń, ale i na reakcję na proces leczenia. Zwraca się na przykład uwagę, że zwiększone prawdopodobieństwo samobójstwa występuje zwykle u osoby, u której zdiagnozowano depresję i równocześnie wykryto niski poziom hamowania neuronalnego⁸¹.

Psychiatria kulturowa stara się uwypuklić istnienie związku między sferą kultury a występującymi w jej obrębie zaburzeniami psychicznymi oraz zwraca uwagę na to, że rozumienie kategorii zarówno normy, jak i patologii psychicznej powinno uwzględniać odniesienie do konkretnej kultury.

Ważne wydaje się rozróżnienie psychiatrii transkulturowej, psychiatrii porównawczej i etnopsychiatrii, gdyż kategorie te bywają stosowane zamien-

⁷⁷ Zob. M. Czerniawska, *Postawy „pragmatyczne” versus postawy „wrażliwości społecznej” i ich aksjologiczne uwarunkowania*, „Prakseologia” 2016, nr 1(158), s. 137-159.

⁷⁸ Por. A. Horwitz, J.C. Wakefield, *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford University Press, New York 2012.

⁷⁹ Por. Grzywa, dz. cyt., s. 129.

⁸⁰ Zob. C. Barrio, *Culture and Schizophrenia: A Cross-Ethnic Growth Curve Analysis*, „The Journal of Nervous and Mental Disease” 189(2001) nr 10, s. 676-684.

⁸¹ Zob. L. Cierpiałkowska, E. Soroko, *Zaburzenia osobowości w modelach medycznych i w psychologii różnic indywidualnych*, w: *Zaburzenia osobowości. Problemy diagnozy klinicznej*, red. L. Cierpiałkowska, E. Soroko, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017, s. 15-33.

ne, faktycznie jednak nie są tożsame. Psychiatria transkulturowa zajmuje się przede wszystkim zaburzeniami, które mają charakter wspólny dla wielu kultur⁸², psychiatria porównawcza szuka tego, co specyficzne, unikalne dla odmiennych kręgów kulturowych i charakteryzujących je psychopatologii⁸³, etnopsychiatria zaś próbuje ustalić zależności między etnicznością a zaburzeniami psychicznymi⁸⁴. Niektórzy badacze są zdania, że początków psychiatrii kulturowej można się doszukiwać już w średniowieczu i pochodzących z tego okresu przekazach dotyczących zaburzeń psychicznych, o których donosili podróżnicy i misjonarze⁸⁵. Niebagatelną rolę w rozwoju psychiatrii kulturowej odegrała również antropologia kulturowa, a szczególnie badania dotyczące wpływu kultury na proces kształtowania się osobowości⁸⁶.

Interesujących wniosków w tym obszarze dostarczają badania Jane M. Murphy i Alexandra H. Leightona, wskazujące, że możemy mówić o formowaniu się pewnych typów osobowości szczególnie podatnych na zranienie psychiczne. Ich zdaniem szybkie przemiany kulturowe, trudności z adaptowaniem się do zmian, a także migracje sprzyjać mogą powstawaniu zaburzeń psychicznych. Autorzy ci zwrócili uwagę również na to, że ważną rolę w procesie powstawania zaburzeń mogą odgrywać określone sankcje społeczne, które poprzez system nagród i kar mogą nie tylko sprzyjać zachorowalności, ale też wyzwać czynniki zaburzenia. Można zatem mówić o pewnych typowych dla określonego kręgu kulturowego zaburzeniach psychicznych, które w innym kręgu nie pojawiają się niemal w ogóle bądź też występują w odmiennej formie⁸⁷.

Ciekawe ujęcie omawianej problematyki prezentują nozologie ludowe, które mniejsze znaczenie przypisują cechom dystynktywnym choroby niż jej społecznym i kulturowym uwarunkowaniom⁸⁸. Istotność elementu kulturowego uwidacznia się w terminologicznym rozróżnieniu „disease” i „illness”. Pierwszy z tych terminów oznacza zwykle patologiczną zmianę w organizmie, przejawiającą się pewnym stałym, biologicznie uwarunkowanym stanem chorobowym tego organizmu, „illness” odnosi się natomiast do tego, co uwarun-

⁸² Zob. J. Krzyżowski, *Psychiatria transkulturowa*, Medyk, Warszawa 2002; *Transcultural Psychiatry*, red. R. de Reuck, R. Porter, Ciba, London 1965; A. Kie v, *Transcultural Psychiatry*, Penguin Books, Harmondsworth 1972.

⁸³ Zob. *Approaches to Cross-Cultural Psychiatry*, red. J.M. Murphy, A.H. Leighton, Cornell University Press, Ithaca 1965; *Cross-Cultural Psychiatry*, red. A.C. Gaw, Wright-PSG, Boston 1982.

⁸⁴ Zob. A. Stypuła, *Kultura a choroba psychiczna. Rola czynników kulturowych w postrzeganiu, przebiegu i leczeniu zaburzeń psychicznych*, Nomos, Kraków 2012.

⁸⁵ Por. Jakubik, dz. cyt., s. 134.

⁸⁶ Zob. Benedict, dz. cyt.; Linton, dz. cyt.

⁸⁷ Zob. J.M. Murphy, A.H. Leighton, *Cross-Cultural Psychiatry*, w: *Approaches to Cross-Cultural Psychiatry*, s. 3-20.

⁸⁸ Por. Penkala-Gawęcka, dz. cyt., s. 7.

kowane kulturowo i zmienne⁸⁹. Interesujące odróżnienie „disease” jako pojęcia należącego do paradygmatu biomedycznego od „illness”, charakteryzującego paradygmat humanistyczny, znajdujemy w pracy *Antropologia medyczna jako stosowana nauka humanistyczna* Tomasza Rakowskiego, a rekapitulację płynących z niej wniosków przedstawiono w tabeli 1. Istotność substratu kulturowego w procesie chorobowym potwierdza funkcjonowanie w języku takich kategorii, jak „choroby ludowe” (ang. folk illnesses) czy „choroby kulturowe” (ang. cultural illnesses), których występowanie nie pozwala na redukcję choroby do jej wymiaru biomedycznego⁹⁰.

Tabela 1. Rozróżnienie „disease” i „illness”

Disease	Illness
Paradygmat biomedyczny	Paradygmat humanistyczny
Najistotniejsze są obiektywne wyniki badania fizykalnego oraz naukowa racjonalność.	Kluczowe znaczenie mają subiektywne sensory i objawy choroby, a także podmiotowość pacjenta.
Kluczowe znaczenie mają parametry fizyczne i biochemiczne.	Ważne jest uznanie tego, jaki sens nadaje życiu i chorobie pacjent.
Dualizm ciała i umysłu.	Przekroczenie dualizmu ciało–umysł.
Choroba jako konkretna jednostka.	Choroba jako pochodna i wypadkowa doświadczeń społecznych.
Ciało rozumiane jest głównie poprzez procesy biologiczne, fizjologiczne, psychiczne.	Bezpośrednio doświadczane ciało wyznacza sposób rozumienia siebie i świata.
Historia pacjenta to historia jego choroby, epizodów, zastosowanej terapii i uzyskanych efektów.	Historia choroby stanowi ważny wymiar biografii pacjenta.
Choroba pacjenta ma charakter indywidualny, dotyczy wyizolowanej społecznie jednostki.	Sposób rozumienia choroby i jej historia wykraczają poza samego chorego, uwzględniając także jego otoczenie i relacje rodzinne.
Szpital jako miejsce o określonych rygorach społecznych, konieczność podporządkowania się obowiązującym normom szpitalnym (np. obowiązek noszenia piżamy).	Pacjent jako osoba znajdująca się w sytuacji odsłonięcia się, konieczność delimitacji bariery wstydu i własnych granic.

Źródło: Opracowanie własne na podstawie: T. Rakowski, dz. cyt.

⁸⁹ Zob. H. F a b r e g a, *Medical Anthropology*, „Biennial Review of Anthropology” 7(1971), s. 167-229.

⁹⁰ Zob. T. R a k o w s k i, *Antropologia medyczna jako stosowana nauka humanistyczna*, w: *Antropologia stosowana*, red. M. Ząbek, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, Warszawa 2013, s. 355-374.

O tym, jak ważną rolę dla kondycji psychicznej pełnią kultura i środowisko, w którym funkcjonuje człowiek, przekonuje Allan V. Horwitz w monografii pod wymownym tytułem *Creating Mental Illness* [„Tworzenie choroby psychicznej”]. Wieloletnie badania Horwita, prowadzone od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, wykazały, że kartoteki lekarskie osób zgłaszających się do psychiatrii w jednym z ośrodków zdrowia w Stanach Zjednoczonych pomijały trudności rodzinne i środowiskowe osób szukających pomocy psychiatrycznej. Dotykające te osoby trudności życiowe, takie jak samotność, zdrady małżeńskie, nadużywanie alkoholu czy konflikty rodzinne, nie były uwzględniane w stawianych przez psychiatrów diagnozach. Z drugiej strony, dość typowe trudności egzystencjalne traktowane były jako symptomy różnego rodzaju zaburzeń psychicznych, nie zaś jako wypadkowa trudnej sytuacji społeczno-ekonomicznej⁹¹.

O wadze społeczno-ekonomicznej kondycji jednostki dla jej ogólnego dobrostanu psychicznego świadczą badania, które wykazały, że osoby o najniższym poziomie bezpieczeństwa socjalnego są siedmiokrotnie bardziej narażone na wystąpienie depresji niż osoby z najwyższych szczebli drabiny społecznej⁹². Pomijanie czy też lekceważenie tych wymiarów stanowią kolejne dowody niedoceniań roli warunków społeczno-kulturowych dla ogólnej kondycji psychicznej jednostki. Postawa ta prowadzi również do obarczania odpowiedzialnością za własny dobrostan psychiczny wyłącznie poszczególnych osób, które traktuje się, jak gdyby były niepoddającymi się wpływom środowiska, niezależnymi „atomami”. Taki sposób myślenia charakteryzuje kulturę neoliberalną, w której całą odpowiedzialność za sytuację, w jakiej znajduje się jednostka, w tym za jej komfort psychiczny, przypisuje się wyłącznie jej własnej sprawczości, dynamizmowi, chęci rozwoju, pomija się natomiast warunki, w jakich się ona wychowała, kapitał społeczny, jakim dysponuje, czy specyficzne cechy osobowościowe, jakie ją charakteryzują.

Obecnie nie sposób myśleć o psychiatrii ani jej uprawiać bez głębokiej refleksji kulturowej. Niezwykle ważną kwestią w procesie rozwiązywania problemów psychicznych wydaje się uwzględnianie rozmaitych niedoborów otoczenia społecznego i kulturowego. Pomoc w tym zakresie powinna być jednak udzielana raczej przez instytucje wsparcia społecznego niż przez samą psychiatrię, która w obszarze niedoborów społecznych pozostaje bezradna. Nie sposób zatem mówić o psychiatrii, odwołując się wyłącznie do jednostki, gdyż w wielu przypadkach zaburzenia indukowane są społecznie i kulturowo, a nie-

⁹¹ Zob. A.V. Horwitz, *Creating Mental Illness*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2002.

⁹² Por. A.V. Horwitz, J.C. Wakefield, *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford University Press, New York 2012, s. 37.

uwzględnianie tego faktu działa na szkodę cierpiącej osoby, procesu jej leczenia i zdrowienia. Kategorie zdrowia i choroby nie są ostre ani jednoznaczne: „dryfują” między tym, co fizyczne, a tym co psychiczne, tym, co dostrzegalne, a tym, co niedostrzegalne, tym, co funkcjonalne, a tym, co dysfunkcyjne, odsłaniając dualizm, ale i uwikłanie tych kategorii, które bez wzajemnej interferencji nie istnieją. Obecnie działalność ruchu antypsychiatrycznego poddana została ostrej krytyce, a jego postulaty uznano za szkodliwe. Jednakże zwolennicy antypsychiatrii w znaczący sposób wpłynęli na praktykę psychiatryczną, sposób postrzegania zaburzeń psychicznych i sposoby ich leczenia, a także – co nie mniej ważne – na społeczny odbiór osób chorujących psychicznie i ich miejsce w społeczeństwie.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barrio, Concepción. “Culture and Schizophrenia: A Cross-Ethnic Growth Curve Analysis.” *The Journal of Nervous and Mental Disease* 189, no. 10 (2001): 676–84.
- Bendelow, Gillian. “Sociology and Concepts of Mental Illness.” *Philosophy, Psychiatry, and Psychology* 11, no. 2 (2004): 145–6.
- Benedict, Ruth. *Wzory kultury*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Spectrum 2002.
- Bolton, Derek. “What Is Mental Illness?” In *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Edited by K.W.M. Fulford et al. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Brodniak, Włodzimierz. *Choroba psychiczna w świadomości społecznej*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2000.
- Cierpiałkowska, Lidia, and Emilia Soroko. “Zaburzenia osobowości w modelach medycznych i w psychologii różnic indywidualnych.” In *Zaburzenia osobowości: Problemy diagnozy klinicznej*. Edited by Lidia Cierpiałkowska and Emilia Soroko. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017.
- Cioran, Emil. *O niedogodności narodzin*. Translated by Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Cooper, David. *Psychiatry and Anti-psychiatry*. London: Tavistock Publishers, 1967.
- . *The Grammar of Living*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976.
- Czerniawska, Mirosława. “Postawy ‘pragmatyczne’ versus postawy ‘wrażliwości społecznej’ i ich aksjologiczne uwarunkowania.” *Prakseologia*, no. 1(158) (2016): 137–59.
- Czerwiński, Marcin. “O granicach w myśleniu teoretycznym o kulturze.” In *Przedmiot i funkcje teorii kultury: Materiały konferencji naukowej*. Edited by Stanisław Pietraszko. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1982.
- Dąbrowski, Kazimierz. *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: PIW, 1979.

- . *O dezintegracji pozytywnej. Szkic teorii rozwoju psychicznego człowieka poprzez nierównowagę psychiczną, nerwowość, nerwice i psychonerwice*. Warszawa: PZWL, 1964.
- . *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*. Warszawa: PWN, 1996.
- . *Wprowadzenie do higieny psychicznej*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1979.
- . *Zdrowie psychiczne*. Warszawa: PWN, 1985.
- Fabrega, Horacio. "Medical Anthropology." *Biennial Review of Anthropology* 7 (1971): 167–229.
- Foucault, Michael. *Choroba umysłowa a psychologia*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.
- . *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Translated by Helena Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- . *Narodziny kliniki*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.
- Fuchs, Thomas, and Jann E. Schlimme. "Embodiment and Psychopathology: A Phenomenological Perspective." *Current Opinion in Psychiatry* 22, no. 6 (2009): 570–75.
- Fulford, Kenneth, Giovanni Stanghellini, and Matthew Broome. "What Can Philosophy Do for Psychiatry?" *World Psychiatry: Official Journal of the World Psychiatric Association* 3, no. 3 (2004): 130–5.
- Gadamer, Hans-Georg. *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*. Translated by Jason Gaiger and Nicholas Walker. Cambridge: Polity, 2004.
- Gaw, Albert C., ed. *Cross-Cultural Psychiatry*. Boston: Wright and PSG, 1982.
- Gert, Bernard, Charles M. Culver, and K. Danner Clouser. *Bioetyka – ujęcie systematyczne*. Translated by Marek Chojnacki. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Goffman, Erving. "Charakterystyka instytucji totalnych." In *Elementy teorii socjologicznych: Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*. Edited by Włodzimierz Derczyński, Aleksandra Jasińska-Kania, and Jerzy Szacki. Warszawa: PWN, 1975.
- . *Instytucje totalne: O pacjentach szpitali psychiatrycznych i mieszkańcach innych instytucji totalnych*. Translated by Olena Waśkiewicz and Jacek Łaszczyński. Sopot: GWP, 2011.
- Grzebiuk Lidia, and Krzysztof Krawczyk. *Rozmowy o tajemnicach psychoterapii*. Warszawa: Eneteia Wydawnictwo Psychologii i Kultury, 2008.
- Grzywa, Anna. "Kultura a zaburzenia psychiczne." *Psychiatria* 14, no. 3 (2017): 129–34.
- Herder, Johann G. *Myśli o filozofii dziejów*. Vol. 1. Warszawa: PWN, 1962.
- Horwitz, Allan V. *Creating Mental Illness*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2002.
- Horwitz, Allan V., and Jerome C. Wakefield. *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. New York: Oxford University Press, 2012.

- Jakubik, Andrzej. "Kultura a zaburzenia psychiczne." *Studia Psychologica* 4 (2003): 133–50.
- Kandel, Eric R. "A New Intellectual Framework for Psychiatry." *American Journal of Psychiatry* 155, no. 4 (1998): 457–69.
- Kendell, Robert. "What Are Mental Disorders?" In *Issues in Psychiatric Classification: Science, Practice and Social Policy*. New York: Human Sciences Press, 1986.
- Kępiński, Antoni. *Podstawowe zagadnienia współczesnej psychiatrii*. Warszawa: PZWŁ, 1978.
- . *Rytm życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1994.
- Kiev, Ari. *Transcultural Psychiatry*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- Kirmayer, Laurence J., and Daina Crafa. "What Kind of Science for Psychiatry?" *Frontiers in Human Neuroscience*, no. 8 (435) (2014), <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00435/full>.
- Kirmayer, Laurence J., and Maxwell J. D. Ramstead. "Embodiment and Enactment in Cultural Psychiatry." In *Embodiment, Enaction, and Culture: Investigating the Constitution of the Shared*. Edited by Christoph Durt, Thomas Fuchs, and Christian Tewes. Cambridge and London: The MIT Press, 2017.
- Kirmayer, Laurence J., and Allan Young. "Culture and Somatization." *Psychosomatic Medicine* 60, no. 4 (1998): 420–30.
- Konarzewski, Krzysztof, and Grażyna Żychlińska. "Psychologiczne zróżnicowanie i spostrzegane podobieństwo innego człowieka do siebie a zachowanie allocentryczne." *Psychologia Wychowawcza* 2, no. 5 (1978): 519–25.
- Krzyżowski, Janusz. *Psychiatria transkulturowa*. Warszawa: Medyk, 2002.
- Laing, Ronald D. „Ja” i inni: *Relacje a zaburzenia psychiczne*. Translated by Bogdan Mizia. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1998.
- . *Podzielone „ja.”* Translated by Maciej Karpiński. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 1995.
- . "Polityka doświadczenia." In Laing, *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*. Translated by Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996.
- Linton, Ralph. *Kulturowe podstawy osobowości*. Translated by Aleksandra Jasińska-Kania. Warszawa: PWN, 1975.
- MacLachlan, Malcolm. *Embodiment: Clinical, Critical, and Cultural Perspectives on Health and Illness*. Maidenhead: Open University Press, 2004.
- Maj, Filip. "O rozumieniu reguł 'dezintegracji' i 'dekonstrukcji' (Kazimierz Dąbrowski i Michel Foucault)." *Humanistyka i Przyrodoznawstwo* 17 (2011): 175–87.
- Miller, Adam. *Szpital jako instytucja totalna: Socjologiczne studium przypadku*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2013.
- Murphy, Jane M., and Alexander H. Leighton. "Cross-Cultural Psychiatry." In *Approaches to Cross-Cultural Psychiatry*. Edited by Jane M. Murphy and Alexander H. Leighton. Ithaca: Cornell University Press, 1965.
- Murphy, Jane M., and Alexander H. Leighton, eds. *Approaches to Cross-Cultural Psychiatry*. Ithaca: Cornell University Press, 1965.

- Nasierowski, Tadeusz. "Zarys dziejów psychiatrii: Kierunki w psychiatrii." In *Psychiatria: Podręcznik dla studentów medycyny*. Edited by Adam Bilikiewicz and Włodzimierz Strzyżewski. Warszawa: PZWL, 1992.
- Olszewska-Dyoniziak, Barbara. *Człowiek – Kultura – Osobowość: Wstęp do klasycznej antropologii kultury*. Kraków: Universitas, 2001.
- Penkala-Gawęcka, Danuta. "Antropologiczne spojrzenie na chorobę jako zjawisko kulturowe." *Medycyna Nowożytna* 1, no. 2 (1994): 5–16.
- Porter, Roy. *Szałeństwo: Rys historyczny*. Translated by Jan Karłowski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2003.
- Rakowski, Tomasz. "Antropologia medyczna jako stosowana nauka humanistyczna." In *Antropologia stosowana*. Edited by Maciej Ząbek. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW, 2013.
- de Reuck, Ruth, and Ruth Porter, eds. *Transcultural Psychiatry*. London: Ciba, 1965.
- Rosenhan, David. L. "O ludziach normalnych w nienormalnym otoczeniu." Translated by Anna Kołyszko. In *Przełom w psychologii*. Translated by Kazimierz Jankowski et al. Edited by Kazimierz Jankowski. Warszawa: Czytelnik, 1978.
- Rybakowski, Janusz, Stanisław Pużyński, and Jacek Wciórka. *Psychiatria*. Vol. 1. *Podstawy psychiatrii*. Wrocław: Elsevier Urban & Partner, 2010.
- Semple, David, et al. *Oksfordzki podręcznik psychiatrii*. Translated by Jolanta J. Grzywa et al. Lublin: Czelej, 2007.
- Sieradzan, Jacek. *Szałeństwo w religiach świata: Szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*. Kraków: Inter Esse and Wydawnictwo Wanda, 2005.
- Skarżyńska, Krystyna. *Człowiek a polityka: Zarys psychologii politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2005.
- . "Czy jesteśmy prorodzajowcy? Wartości i przekonania ludzi a dobrobyt i demokratyzacja kraju." In *Jak Polacy przegrywają: Jak Polacy wygrywają*. Edited by Marek Drogosz. Gdańsk: GWP, 2005.
- Sontag, Susan. *Choroba jako metafora: AIDS i jego metafory*. Translated by Jarosław Anders. Warszawa: Karakter, 1999.
- Sowa, Julia. *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*. Warszawa: PWN, 1984.
- Spitzer, Robert L. "On Pseudoscience in Science, Logic in Remission, and Psychiatric Diagnosis: A Critique of Rosenhan's 'On Being Sane in Insane Places.'" *Journal of Abnormal Psychology* 84, no. 5 (1975): 442–52.
- Stawiszyński, Tomasz. *Ucieczka od bezradności*. Kraków: Znak, 2021.
- Stawski, Filip. "Czy psychiatria jest nauką humanistyczną? Problem rozumienia środowiska zewnętrznego w psychiatrii." In *Doświadczenie, dyskurs, akademia*. Vol. 2. Edited by Agnieszka Ścibior. Kraków: Petrus 2020.
- Stypuła, Anna. *Kultura a choroba psychiczna: Rola czynników kulturowych w postrzeganiu, przebiegu i leczeniu zaburzeń psychicznych*. Kraków: Nomos, 2012.
- Szasz, Thomas S. "Is Mental Illness a Disease?" Foundation for Economic Education. November 1, 1999. <https://fee.org/articles/is-mental-illness-a-disease/>.

- . *The Age of Madness: The History of Involuntary Mental Hospitalization*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- Szpunar, Magdalena. *Kultura cyfrowego narcyzmu*. Kraków: Wydawnictwa AGH, 2016.
- . “Narcystyczna kultura: O kondycji człowieka ponowoczesnego w kulturze zdominowanej przez narcyzm.” *Zarządzanie Mediami*, no. 3 (2020): 183–99.
- Tatarkiewicz, Władysław. *O szczęściu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- Torrey, Erving F. *Czarownicy i psychiatrzy*. Translated by Hanna Bartoszewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1981.
- Wright, Pádraig, Julian Stern, and Michael Phelan. *Psychiatria*. Vol. 1. *Sedno*. Translated by Daniel Bibulowicz. Wrocław: Elsevier Urban & Partner, 2005.
- Zalta, Edward N., ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. “Mental Disorder (Illness)” (by Jennifer Radden). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/mental-disorder/>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SZPUNAR – Niewidoczna kultura. O znaczeniu i wartości podejścia kulturowego w psychiatrii

DOI 10.12887/35-2022-2-138-10

Jednym z głównych problemów psychiatrii jest redukowanie pacjenta do jego biologii, a pomijanie kontekstu kulturowego i społecznego, w którym on funkcjonuje. Przedstawiciele antypsychiatrii zwracają uwagę, że dysfunkcje psychiczne mają raczej źródła egzystencjalne niż wewnątrzustrojowe. Rozumienie tego rodzaju mechanizmów patogennych prowadzi do ograniczenia autorytaryzmu związanego z rolą lekarza-psychiatry. Kompleksowa opieka nad chorym psychicznie domaga się przede wszystkim wniknięcia w istotę kontekstu socjologiczno-psychologicznego, szacunku wobec chorego i jego godności, niezależnie od stanu, w jakim się on znajduje, a także uwzględnienia jego doświadczenia stanu patologicznego. Do ważnych osiągnięć antypsychiatrii zaliczyć należy rewizję kategorii zdrowia i choroby, dostrzeżenie ich niejednoznaczności i usytuowania między tym, co fizyczne, a tym, co psychiczne, odrzucenie redukcjonizmu biologicznego, zmiany w postrzeganiu zaburzeń psychicznych, a także ewolucję w podejściu do leczenia i farmakoterapii jako dominującej metody leczenia.

Słowa kluczowe: psychiatria, antypsychiatria, podejście kulturowe, Zeitgeist, kultury socjocentryczne

Kontakt: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski,
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice
E-mail: magdalena.szpunar@us.edu.pl
<https://www.magdalenaszpunar.com>

Magdalena SZPUNAR, The Invisible Culture: On the Meaning and Value of the Cultural Approach to Psychiatry

DOI 10.12887/35-2022-2-138-10

Among the main problems faced by psychiatry is the tendency to reduce patients to their biology by disregarding the cultural and social contexts in which they function. The followers of anti-psychiatry movement point out that mental dysfunctions are rooted in the existential context of an individual rather than in the structure of the human organism. Such an approach to pathogenic mechanisms makes it possible to reduce the authoritarian attitude inherent in the role played by the psychiatrist. Comprehensive care for the mentally ill requires, above all, an in-depth understanding of the patients' sociological and psychological context as well as respect for their dignity, regardless of their mental health problems. Their experience of the pathological condition also needs consideration. Important achievements of anti-psychiatry include a revision of the categories of health and disease, a recognition of the vague character of such a classification, combined with the understanding of health and disease as conditions in-between the physical and the mental, a rejection of biological reductionism, and a change in the perception of mental disorders and in the approach to medication as the dominant treatment method.

Keywords: psychiatry, anti-psychiatry, cultural approach, *Zeitgeist*, sociocentric cultures

Contact: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: magdalena.szpunar@us.edu.pl

<https://www.magdalenaszpunar.com>

Andrzej KORCZAK

NIEBEZPIECZEŃSTWA ZAPOŻYCZEŃ DALEKOWSCHODNICH W KULTURZE MASOWEJ ZACHODU

Całkowita demitologizacja kultury nie jest możliwa. Nie możemy dążyć do wyrugowania mitów, jak to czynili ludzie Oświecenia, winniśmy natomiast uczyć się je identyfikować oraz przewidywać siłę i kierunki ich oddziaływania. Myślenie mityczne przejawia się w potrzebie cudowności, uzdrowień, niezwykłych przepraw czy zdarzeń zdających się przekraczać prawa fizyki. Na potrzeby te próbuje odpowiedzieć większość działających na Zachodzie dalekowschodnich grup religijnych.

KRYZYS KULTURY ZACHODNIEJ

Zachodnia recepcja duchowego dorobku Wschodu stała się możliwa wskutek egzystencjalnego niepokoju, który pojawił się w wieku dziewiętnastym, a nasilił w dwudziestym. Do wytworzenia dystansu wobec dotychczasowych paradygmatów kultury zachodniej przyczyniły się odkrycia wielkich fizyków, astronomów, chemików, biologów i psychologów. Druga wojna światowa przypieczętowała ostateczne zwątpienie w paradygmaty, na których oparta była zachodnia kultura. Zachodowi zaczęło brakować jednej wizji spajającej świat. Przez pewien czas braki egzystencjalne łagodziło zaangażowanie w odbudowę przemysłu po zniszczeniach wojennych i awans społeczny szerokich warstw ludności. W pewnej mierze lukę po zburzonej przez wojnę wizji świata wypełniał konflikt między kapitalizmem a socjalizmem – konflikt, który mógł przerodzić się w wojnę atomową. Obawa przed zagładą nuklearną, wykorzenienie bardzo wielkiej liczby ludzi z kultury wiejskiej, dążenie do awansu materialnego i społecznego, nieustanne przemieszczanie się ludności oraz spływanie dotychczasowego stylu życia wzmagały nastroje irracjonalne. Wydawałoby się, że współczesny rozwój nauki i techniki, oparty na racjonalnych badaniach przyrody i skrajnie racjonalnym światopoglądzie, zabezpiecza nas przed zachowaniem irracjonalnym, niezależnie od tego, czy inspirowane jest ono wpływami zachodnimi, czy wschodnimi. Okazało się jednak, że tak nie jest. Alfred Toffler ostrzegał, że gwałtowny rozwój techniki wywoła szok cywilizacyjny, charakteryzujący się właśnie różnorodnymi działaniami o charakterze irracjonalnym¹. Na współczesny niepokój egzystencjalny, spo-

¹ Por. A.E. T o f f l e r, *Szok przyszłości*, tłum. W. Osiatyński, E. Grabczak-Ryszka, PIW, Warszawa 1974, s. 339.

wodowany gwałtownym rozwojem techniki, nakłada się anonimowość mieszkańców wielkich miast. W społecznościach tradycyjnych wszelkie decyzje jednostki wynikają z powszechnie wyznawanej religii, moralności, wspólnych obyczajów i skali wartości. Życie w wielkich miastach spowodowało anonimowość, automatyzację pracy i standaryzację odpoczynku. Narodziła się kultura masowa, która obiecuje szczęście wszystkim, nie zaś – jak kultura wieków poprzednich – jedynie legitymującej się odpowiednim pochodzeniem, bogatej elicie. W kulturze masowej szczęście zawodowe i osobiste, możliwość poznawania świata czy realizacja marzeń wydają się szeroko dostępne. Można je łatwo kupić – jeśli jest się wystraszająco zamożnym. Dlatego w centrum mentalności masowej znajduje się zarabianie pieniędzy. Konsekwencją takiej postawy jest utrata kontaktu z dotychczasowymi punktami moralnego i duchowego oparcia, ale także z głębszymi pokładami własnej psychiki.

Nieustanna konkurencja na rynku pracy podsyca atmosferę osamotnienia oraz nieufności wobec pojedynczych osób i instytucji społecznych. Rodzi się chęć zabezpieczenia własnych interesów i własnej wolności w sposób niezależny od innych ludzi. Konsekwencją tego nastawienia stanowi bardzo silne dążenie do uzyskania materialnego dobrobytu i wysokiej pozycji społecznej – kosztem więzi rodzinnych i wspólnotowych. Osoby, którym nie udaje się osiągnąć spektakularnego sukcesu materialnego i społecznego, szukają sposobów zrekompensowania sobie tego braku. Pojawiają się ruchy kontestujące oparte głównie na konsumpcji powszechny stylu życia². Tendencję tę wykorzystuje wiele współczesnych grup religijnych o wschodnim rodowodzie, na przykład liczne na Zachodzie ruchy hinduistyczne³. Ruchy takie pociągają młodzież, bo odwołują się do młodzieńczego idealizmu, którego racje nie znajdują potwierdzenia we współczesnym stylu życia. Podatna na oddziaływanie tych grup religijnych okazuje się zwłaszcza młodzież, która nie zna własnej tradycji duchowej: antycznej, biblijnej i chrześcijańskiej. Niegdyś zapoznawano się z nią w szkole, lecz współczesne programy edukacyjne w niewielkim stopniu ją uwzględniają. Ponadto potrzeba autentyczności, która pojawiła się wśród młodzieży w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku, stała się źródłem dystansu do szkoły jako instytucji, a także do nauczycieli akademickich, którzy często prezentują pusty werbalizm w odniesieniu do wartości duchowych. Współczesne programy szkolne, oparte na zachodniej wierze w zbawczą moc techniki, oferują uczniom przede wszystkim wiedzę szczegółową. Powoduje to coraz większą rozbieżność zachodniej edukacji i potrzeb duchowych młodych

² Zob. K. J a n k o w s k i, *Hipisi. W poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Jacek Santorski & Co, Warszawa 2003.

³ Por. S. T o k a r s k i, *Orient i subkultury*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996, s. 44-90.

ludzi. Począwszy od lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku, społeczeństwa zachodnie znajdują się niejako w „hipnozie” myślenia technologicznego, a nauki humanistyczne pozostają pod wpływem przyrodoznawstwa, co skutkuje redukcjonistycznym obrazem świata, w którym nie ma miejsca na czynnik duchowy⁴. W tej sytuacji dochodzi do wyrugowania z naszego życia tego właśnie, co od wieków stymulowane było przez przekazy płynące z kultury antycznej, chrześcijańskiej i biblijnej. Mircea Eliade⁵ i Gilbert Durand⁶ dostrzegają postępujący proces desakralizacji przyrody. Intuicyjnie zdiagnozowali tę sytuację amerykańscy beatnicy w latach pięćdziesiątych oraz hipisi w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Aby przezwyciężyć ten stan rzeczy, poszukiwali oni inspiracji głównie na Wschodzie.

W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat obserwujemy ponadto powszechny kryzys dotychczasowych autorytetów świeckich i religijnych. Niezwykle niepokojąca jest utrata autorytetu przez ojców, a w konsekwencji – jak uważa Robert Bly – brak skutecznego mechanizmu, który mógłby utrwalić w psychice dziecka system wartości przyjmowany przez daną społeczność⁷. Niepokój egzystencjalny potęguje się wskutek podważenia dotychczasowej wizji świata, a także pogłębienia świadomości zagrożeń nuklearnych, ekologicznych, demograficznych i zdrowotnych, a w rezultacie uruchomione zostają nieuświadomione mechanizmy irracjonalne, których siły oddziaływania nie jesteśmy w stanie ocenić. Andrzej Zwoliński pisze, że w naszych czasach do budowania duchowej wspólnoty nie wystarcza już sprawowanie funkcji w Kościele, ale potrzeba osobistej charyzmy⁸. Osoby poszukujące kierownictwa duchowego często przyznają, że formalizacja życia religijnego pozbawia je zaangażowania uczuciowego⁹. To z tych powodów, nie zaś wskutek ideowych niedoskonałości doktryn chrześcijańskich, Kościoły zachodnie tracą wpływ na dużą część intelektualnie aktywnej młodzieży. W historii Kościołów zachodnich występują postacie wielkich mistyków, których pisma mogłyby posłużyć do pracy z najbardziej rozbudzonymi duchowo młodymi ludźmi. Sięga się jednak po nie niezwykle rzadko. Biblia, Ewangelie, tragedie greckie czy dzieła Homera kojarzą się młodzieży z nieciekawymi lekcjami, podczas których omawiano te teksty jako zabytki literatury, z pominięciem ich egzystencjalnego przesłania, aktualnego dla współczesnego człowieka. Ponieważ o mistykach chrześcijań-

⁴ Por. M. Eliade, *Moje życie. Fragmenty dziennika z lat 1941-1985*, tłum. I. Kania, KR, Warszawa 2001, s. 424, 426.

⁵ Por. tamże, s. 400.

⁶ Por. G. Durand, *Wyobrażenia symboliczne*, tłum. C. Rowiński, PWN, Warszawa 1986, s. 35-38, 41-44.

⁷ Zob. R. Bly, *Żelazny Jan. Rzecz o mężczyznach*, tłum. J. Tittenbrun, Rebis, Poznań 1993.

⁸ Por. A. Zwoliński, *Scjentologia*, WAM, Kraków 2007, s. 23.

⁹ Por. M. Miller, *Sekta made in Poland*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 74n., 114.

skich rzadko się wspomina, osoby spragnione duchowej nauki chętniej sięgają do mądrościowych i mistycznych tekstów Wschodu.

WSPÓŁCZESNE INSPIRACJE DALEKOWSCHODNIE

W dziewiętnastym wieku w kulturze zachodnie rozpoczęła się orientalizacja malarstwa, grafiki, wzornictwa i muzyki. Ukazały się filozoficzne prace Arthura Schopenhauera¹⁰ i Paula Deussena¹¹ oraz przekłady tekstów źródłowych pod redakcją F. Maxa Müllera¹², kierujące uwagę czytelników ku myśli orientalnej. W roku 1975 w Nowym Yorku powstało Towarzystwo Teozoficzne, którego celem miały być badania starożytnych kultur w celu uzyskania wiedzy o sferze duchowej. W 1893 roku w Chicago miało miejsce słynne wystąpienie Swamiego Vivekanandy – ucznia hinduskiego guru Ramakrishny, w ramach Parlamentu Religii. W swoim przemówieniu, które zostało przyjęte owacjami, Vivekananda nawoływał do zniesienia wszelkich sporów między religiami¹³. Nic nie wskazywało na możliwość orientalizacji zachodniej kultury masowej. Przed drugą wojną światową Thomas Merton opisał spotkanie z hinduskim mnichem podczas Światowego Kongresu Religii w Chicago w roku 1932. Mnich ten zalecił mu czytanie *Wyznań* św. Augustyna i *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis, lecz nie przekonywał go do przejścia na hinduizm¹⁴. Podobny charakter miały kontakty ludzi Zachodu z innymi hinduskimi guru. Znaczna część młodzieży zainteresowanej duchowością Wschodu nie chciała jednak korzystać z takich zaleceń, pragnęła bowiem duchowości egzotycznej, wzorców zdecydowanie wolnych od uwikłania w zachodni establishment. W tej sytuacji orientalizacja kultury zachodniej przybrała znacznie szerszy, masowy charakter. Pojawiła się zjawisko, które Gita Mehta nazywa „karma colą”¹⁵ – pseudoduchowa oferta różnych technik o dalekowschodnim rodowodzie, lecz noszących cechy „produkcji seryjnej”,

¹⁰ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

¹¹ Zob. P. Deussen, „Zarys filozofii indyjskiej” z dodatkiem „O filozofii Vedanty w stosunku do metafizyki zachodniej”, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, Lwów 1914.

¹² Zob. *The Sacred Books of the East*, red. F.M. Müller, tłum. zbiorowe, Oxford University Press, Oxford 1987-1910.

¹³ Zob. D. Rogacz, *Misja Ramakrishny jako nowy ruch religijny*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe” 2013, nr 4(4), s. 121-126.

¹⁴ Por. T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, tłum. M. Morstin-Górska, Zysk i S-ka, Poznań 2015, s. 234-237.

¹⁵ Zob. G. Mehta, *Karma-cola: Marketing the Mystic East*, Simon & Schuster, New York 1979; por. S. Tokarski, *Orient i subkultury*, Semper, Warszawa 1996, s. 17n.

przeznaczonej na sprzedaż. Gdyby nie doszło do upowszechnienia się młodzieżowej kontrkultury, prawdopodobnie orientalizacja Zachodu nie przybrałaby tak znacznych, niebezpiecznych rozmiarów, jak to miało miejsce¹⁶. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku zbuntowani młodzi ludzie, poszukujący szybkich, ekscytujących doznań, nie zaś programu długotrwałej pracy nad sobą, nie byli zainteresowani powrotem do europejskiej tradycji duchowej. Wykorzystywali tę sytuację liczni pseudoguru, którzy dobrze wyczuwali nastroje zachodniej młodzieży¹⁷. Pojawiali się również wschodni przewodnicy duchowi, którzy nie byli hochsztaplerami, często jednak nie znali oni realiów życia na Zachodzie i nie zdawali sobie sprawy z egzystencjalnego zagubienia i psychologicznego rozchwiania swoich zachodnich wyznawców. Techniki medytacyjne odpowiednie dla członków tradycyjnego społeczeństwa hinduskiego, w którym odwieczna kontrola obyczajowa oraz utrwalony styl życia utrzymywały adeptów nauk mistycznych w poczuciu związku z rzeczywistością, na Zachodzie stawały się źródłem zachowań destrukcyjnych¹⁸.

Kontakt z oryginalnymi tekstami Wschodu, a nawet z przekładami dzieł wybitnych religioznawców, jest trudny dla Europejczyków ze względu na skomplikowany system pojęć i obcą symbolikę, stąd zainteresowani tą duchowością sięgają raczej po opracowania popularne. Pragnienie obcowania z „łatwą” wersją mistyki Wschodu podsycą kultura masowa, kreowana przez przemysł rozrywkowy, którego główny cel stanowi zysk finansowy. Przemysł ten promuje wschodnich guru, którzy odnoszą na Zachodzie medialny sukces, będący dla bardzo wielu, zwłaszcza młodych osób miernikiem wartości. Importuje się ze Wschodu treści płytkie lub tak spreparowane, że przemawiają do mentalności masowej. Już członkowie grupy The Beatles fotografowali się ze swoim guru Maharishim Maheshem Yogi. Dużą popularnością cieszyły się książki w rodzaju *Tao fizyki*¹⁹ i *Punkt zwrotny*²⁰ Fritjofa Capry, które łączyły zaawansowaną wiedzę przyrodniczą z filozofią z mistyką Dalekiego Wschodu, a także z ze znajomością psychologii i ekologii. Umiejętność połączenia zachodniej wiedzy przyrodniczej z mistycznymi tekstami Wschodu zapewnia medialny sukces, ponieważ ludzie Zachodu tęsknią za syntetycznym obrazem świata. Dzięki temu zyskują popularność różnorodne ruchy parareligijne,

¹⁶ Szeroko rozumianą orientalizację Zachodu w kontekście kontrkultury opisuje Stanisław Tokarski w pracy *Orient i kontrkultury* (zob. S. T o k a r s k i, *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984).

¹⁷ Por. t e n ż e, *Orient i subkultury*, s. 38-41.

¹⁸ Por. tamże, s. 15.

¹⁹ Zob. F. C a p r a, *Tao fizyki. W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura, Rebis, Poznań 2001.

²⁰ Zob. t e n ż e, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, tłum. E. Woydyłło, PIW, Warszawa 1987.

a wszystko to dokonuje się zgodnie z logiką kultury masowej. Ofiarami tych procesów stają się osoby słabsze psychicznie, wstępujące do sekt²¹.

Szeroko pojęta orientalizacja Zachodu wyzwala również wiele zjawisk, które należałoby ocenić pozytywnie. Niektóre grupy neohinduistyczne stymulują osoby uzależnione do odejścia od hazardu i narkotyków, zachęcają do zdrowego stylu życia, zaspakajają głód autentycznych relacji międzyludzkich, wyzwalają głębsze, bo nie oparte na statusie materialnym, poczucie własnej wartości²². Istnieją jednak także oferty stanowiące zagrożenie. Rzekomi przewodnicy duchowi ogłaszają kursy lewitacji i transów medytacyjnych, obiecują medytacyjne wykorzystanie doznań seksualnych i zapewniają ekscytujące wrażenia podczas obrzędów inicjacji. Pojawia się irracjonalna wiara, że umysł ludzki nie musi podlegać ograniczeniom, które dotąd uważano za niemożliwe do pokonania, lecz może stworzyć własną rzeczywistość, niezależną od tej, w której obowiązują prawa fizyki²³. Jeszcze kilka lat temu tysiące wykształconych ludzi Zachodu podróżowało do Indii oddawać cześć Say Babie, wierząc w jego seryjne cuda i uważając go za wcielonego Boga. Na Oficjalnej Stronie Internetowej Organizacji Sathya Sai w Polsce można przeczytać wyznania wielbicieli tego guru²⁴.

Można zadawać sobie pytanie o źródła takiej postawy. Przede wszystkim wpływa ona z zerwania z duchowym przekazem tradycji europejskiej, spowodowanego głównie przez kult nauki i techniki oraz narastające wyjałowienie kultury wskutek oderwania jej od tradycji religijnej i filozoficznej. Zerwanie to sprawiło, że ludzie Zachodu nie znajdują odpowiedzi na pytania, które wykraczają poza sferę racjonalnego poznania naukowego. Intencją uczciwych badaczy, przybliżających zachodnim społeczeństwom duchowe zdobycze Wschodu, jest uleczenie duchowego niepokoju, wewnętrznego wykorzenienia z dotychczasowego systemu odniesień i rozchwiania psychicznego ich

²¹ Por. M. Libisowska - Żółtkowska, *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 64-74.

²² Zob. A. Korcza, *Teoria mitu Josepha Campbella jako próba przywrócenia życiu absolutnego sensu*, w: *W poszukiwaniu sensu istnienia. Od transgresji ku transcendencji?*, red. A. Ciążela, S. Jaronowska, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2019, s. 279-300; D. Palica, A. Zwierchowska, *Terapeutyczne walory systemu jogi – przegląd piśmiennictwa*, „Hygeia Public Health” 47(2012) nr 4, s. 418-423; M. Grabara, J. Szopa, *Hatha Yoga Influence on Practitioners Health State*, w: *Proceedings 5th International Conference Movement and Health*, Opole University of Technology, Glichołazy 2006, s. 235-241; C. Smith, H. Hancock, J. Blake-Mortimer, K. Eckert, *A Randomised Comparative Trial of Yoga and Relaxation to Reduce Stress and Anxiety*, „Complementary Therapies in Medicine” 15(2007) nr 2, s. 77-83.

²³ Por. J. White, *Świt ery wodnika. Spotkanie ducha i nauki*, tłum. M. Waclaw, Limbus, Bydgoszcz 1996, s. 99-110.

²⁴ Zob. Oficjalna Strona Internetowa Organizacji Sathya Sai w Polsce, <http://www.sathyasai.org.pl/>.

członków. W oparciu o inspiracje wschodnie badacze ci chcą przywrócić umiejętność odczytywania symboli religijnych. Nie przeczuwając, że naśladują ich ludzie o zupełnie innej mentalności, popularyzatorzy wschodniej duchowości przyczyniają się do zerwania z szeroko pojętym zachodnim przekazem duchowym. Czytelnicy prac Mircei Eliadego zasadniczo odróżniają autentyczne wschodnie techniki medytacyjne od ich imitacji. Poważnym zagrożeniem dla czytelników mogą się natomiast okazać prace Josepha Campbella, który dostosowuje wschodnie inspiracje do mentalności masowej. Pod koniec ubiegłego wieku w USA około sześćdziesięciu milionów osób miało styczność z różnymi praktykami religijnymi o wschodnim rodowodzie. Tadeusz Doktor pisał w latach dziewięćdziesiątych, że podobne praktyki są bardzo rozpowszechnione wśród polskich studentów²⁵. Inspiracje takie mogą stanowić zagrożenie, ponieważ wyzwalają w umysłach ludzi Zachodu ukryte myślenie mityczno-symboliczne, które jest bardzo odległe od zachodniej symboliki religijnej. To powoduje, że nie potrafią oni racjonalnie kontrolować psychicznej energii, którą te symbole wyzwalają. Fascynacja Dalekim Wschodem²⁶ i obcymi religiami²⁷ łączy się w kulturze współczesnej z zainteresowaniem ezoteryką. Zainteresowanie to związane jest z przewagą myślenia mitycznego nad myśleniem racjonalnym, którą zauważają również tacy badacze, jak John Saliba²⁸, Józef Niznik²⁹ czy Zbigniew Mikołajko³⁰. Ich spostrzeżenia, wywodzące się z bardzo różnych kontekstów, burzą wizję racjonalnej kultury Zachodu, ujawniając zagrożenia związane z myśleniem mitycznym. Według Eliadego³¹, Louisa Dupré³² czy Leszka Kołakowskiego³³ całkowita demitologizacja kultury nie jest możliwa. Nie możemy dążyć do wyrugowania mitów,

²⁵ Por. T. Doktor, *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*, Verbinum, Warszawa 1999, s. 27n.

²⁶ Zob. J. Farrar, S. Farrar, *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*, Robert Hale Ltd, London 1984; A. Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, University of Chicago Press, Chicago–London 2004.

²⁷ Por. M. Eliade, *Okultyzm, czary i mody kulturalne*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 68-73; zob. S. Wagar, *The Wiccan „Great Rite” – Hieros Gamos in the Modern West*, „Journal of Religion and Popular Culture” 21(2009) nr 2, s. 1-38.

²⁸ Por. J.A. Saliba, „Homo Religiosus” in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*, Brill Publishers, Leiden 1976, s. 58.

²⁹ Por. J. Niznik, *Symbola a adaptacja kulturowa*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1985, s. 92.

³⁰ Zob. Z. Mikołajko, *Mity tradycjonalizmu integralnego. Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*, IFiS PAN, Warszawa 1998.

³¹ Por. Eliade, *Moje życie*, s. 568, 694; tenże, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Sen, Warszawa 1992, s. 146, 157.

³² Por. L. Dupré, *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. S. Lewandowska-Głuszyńska, Znak, Kraków 1991, s. 199, 208n.

³³ Zob. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Instytut Literacki, Paryż 1972.

jak to czynili ludzie Oświecenia, winniśmy natomiast uczyć się je identyfikować oraz przewidywać siłę i kierunki ich oddziaływania. Myślenie mityczne przejawia się w potrzebie cudowności, uzdrowień, niezwykłych przepowiedni czy zdarzeń zdających się przekraczać prawa fizyki. Na potrzeby te próbuje odpowiedzieć większość działających na Zachodzie dalekowschodnich grup religijnych. Eliade nie docenia negatywnych skutków wpływu wywieranego przez popularne prace na temat mistyki wschodniej i stara się zażegnać niebezpieczeństwo naukowym aparatem metodologicznym³⁴, inni zaś badacze tej problematyki nie dostrzegają ciemnej strony wschodnich inspiracji obecnych w kulturze masowej. Nimb ezoteryki, jaki otacza niektóre wschodnie systemy filozoficzne i medytacyjne, którymi od dziesięcioleci inspirują się ludzie Zachodu, budzi jednak zrozumiały lęk – lęk przed wiedzą pozorną, często niebezpieczną dla zdrowia psychicznego. Campbell na przykład podkreśla ezoteryczne znaczenie opowieści, symboli i mitów wielkich religii i przyznaje, że swoje interpretacje opiera wyłącznie na intuicji, zachęcając czytelników, by czynili tak samo. W jego zdecydowanym dystansie do nauki akademickiej wyraża się kontestacja instytucji zachodnich oraz zachodnich form myślenia o duchowości. Książki Campbella i jego występy w telewizji amerykańskiej wzbudziły ogromne zainteresowanie, a ich popularny charakter odpowiada potrzebom psychicznym wielu młodych ludzi. Pokazują one, że stare opowieści religijne nie odnoszą się tylko do zamierzchłych czasów i żyjących wówczas ludzi, lecz opisują wnętrze człowieka i zawierają wskazówki dla osób poszukujących ponadczasowego sensu własnej egzystencji. Campbell jednak na tym nie poprzestaje. Jawi się on jako popularyzator duchowości Wschodu, a jego działania sytuują się na pograniczu nauki i kultury masowej³⁵. Twierdzi on, że racjonalnie myślący człowiek Zachodu zapomniał o powszechnej potrzebie symboli i mitów, dlatego współczesne problemy egzystencjalne nie znajdują wyrazu symbolicznego³⁶. Campbell uważa, że młodzi ludzie sięgają po narkotyki, sądząc, że pozwoli im to zwrócić się do własnego wnętrza³⁷; poddają się też wpływowi przesyconego przemocą kina, które zastąpiło tradycyjne rytuały religijne³⁸. W konsekwencji nie osiągają oni dojrzałości psychicznej i moral-

³⁴ Por. Eliade, *Próba labiryntu*, s. 68. Zob. M.J. Meadow, *Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung*, „Journal of Religion and Health” 3(1992), s. 187-195; I. Kania, *O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego*, „Znak” 36(1984) nr 11-12(360-361), s. 1542-1545.

³⁵ Zob. M.J. Adler, *This Campbell Person – A Fire in the Mind: The Life of Joseph Campbell*, „National Review” 3(1992), s. 48-50; R.A. Segal, *The Romantic Appeal of Joseph Campbell*, „Christian Century” 107(1990), s. 332-335.

³⁶ Por. J. Campbell, *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2009, s. 79.

³⁷ Por. tamże, s. 79n.

³⁸ Por. tamże, s. 102; por. też: C.L. Belen, *The Power of Myth: Lessons from Joseph Campbell*, „The Christian Century” 21(1989), s. 652-654.

nej³⁹. Przyczyny tego stanu rzeczy Campbell upatruje w naukowym obrazie świata, który wyrugował z kultury symbole mityczne⁴⁰, a także w mentalności charakterystycznej dla demokracji, która utrwaliła w masach przekonanie, że nie ma potrzeby słuchania ludzi mądrych, liczy się bowiem głos większości⁴¹. Jednocześnie przyznaje, że istnieją na Zachodzie wybitni pisarze, których dzieła zawierają symbole egzystencjalne. Niestety autorów takich jest zbyt mało⁴². Dlatego współcześni ludzie Zachodu, którzy szukają drogowskazów wewnętrznego rozwoju, znajdują je głównie w mistyce wschodniej⁴³. Badacz ten jednak bardzo ostrożnie mówi o syntezie wiedzy duchowej i współczesnej wiedzy przyrodniczej, nie stawiając też tak radykalnie, jak czynią to wyznawcy New Age. W swoich analizach Campbell często porzuca naukę zachodnią na rzecz mistyki dalekowschodniej⁴⁴. Chociaż zachęca on odbiorców swoich pism do osiągania wyższych stanów duchowych, to jednak zniechęca ich do tradycji antycznej i biblijnej⁴⁵. Podejście takie – jak wykazał Konrad Waloszczyk – zubaża kulturę zachodnią⁴⁶.

Choć badacze Wschodu na ogół odzégnują się od popkulturowej recepcji mistyki wschodniej, to jednak wprowadzając do kultury zachodniej egzotyczne techniki medytacyjne, nierzadko stymulują proces wykorzeniania z rodzimej tradycji religijnej. Zainteresowani Wschodem często powołują się na prace Carla Gustava Junga, wskazujące na duże podobieństwo pewnych aspektów jego psychologii do niektórych technik obecnych w mistyce wschodniej⁴⁷. Jednakże zarówno Jung, jak i Eliade uważają, że poddanie świadomości egzotycznym wyobrażeniom bywa niebezpieczne⁴⁸, ponieważ mogą one zdomino-

³⁹ Por. Campbell, *Potęga mitu*, s. 24.

⁴⁰ Por. tenże, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 283.

⁴¹ Por. tenże, *Potęga mitu*, s. 138; por. też: R.A. Segal, *Myth and Politics: A Response to Robert Ellwood*, „Journal of the American Academy of Religion” 70(2002), s. 611-620.

⁴² Por. Campbell, *Potęga mitu*, s. 164; tenże, *Kwestia bogów. Zapisy z rozmów*, tłum. P. Koryszko, Santorski & Co., Warszawa 1994, s. 60; por. też: E.W. Huddlin, *The Mythology of Oz: An Interpretation*, „Papers on Language and Literature” 25(1989) nr 4, s. 443.

⁴³ Por. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, s. 155; tenże, *Kwestia bogów*, s. 26; W. Pritchard, *Mysticism and Psychotherapy*, „Journal of Contemporary Psychotherapy” 6(1974), s. 141-145.

⁴⁴ Por. R.T. Ciesielski, *Metamorfozy maski. Koncepcja Josepha Campbella*, UAM, Poznań 2006, s. 58-60, 137n., 232-235.

⁴⁵ Zob. F. Sontag, *The Faces of God*, „Man and World” 8(1975) nr 1, s. 70-81.

⁴⁶ Zob. K. Waloszczyk, *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*, IFiS PAN, Warszawa 2012.

⁴⁷ Zob. C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, tłum. J. Prokopiuk, W. Sobaszek, W. Chełmiński, E. Sobaszek, Pusty Obłok, Warszawa 1989.

⁴⁸ Por. M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, PWN, Warszawa 1984, s. 222-224.

wać świadomość. Czytając uważnie prace Junga, dochodzimy do przekonania, że głęboka integracja psychiczna może nastąpić jedynie w oparciu o przeżywanie wyobrażeń, które wbudowane są w ludzką psychę od wielu pokoleń. Tylko one faktycznie umożliwiają dystrybucję i kontrolę libido. Dlatego Jung uważa, że przenoszenie psychologicznych praktyk Wschodu na Zachód jest na ogół szkodliwe i nie zaleca praktycznego stosowania wschodnich technik medytacyjnych ludziom Zachodu⁴⁹. Ostrzega też przed imitowaniem kultury Wschodu przez ludzi Zachodu jako przed duchowym fałszerstwem⁵⁰. W rozprawie *O psychologii wschodniej medytacji* pisze: „Jeżeli chcemy coś tu zrozumieć, to musi się to dokonać tylko na sposób europejski”⁵¹. Jednocześnie zarówno Eliade, jak i Jung zdają się twierdzić, że pomimo wskazanych niebezpieczeństw nie możemy uniknąć struktur symbolicznych⁵². Także Durand⁵³ i Dupré⁵⁴ uważają, że nie dysponujemy lepszym remedium na destrukcyjne dla psychiki współczesne tendencje abstrakcjonistyczne, gdyż natura ludzka, obok myślenia racjonalnego, potrzebuje symboli, pomimo że zagrażają one racjonalnej sferze ludzkiej psyche.

Dzięki Eliademu, Jungowi i innym znawcom wschodnich symboli wiemy, że człowiek współczesny tęskni do integracji racjonalnych i irracjonalnych sfer swojej osobowości, która w kulturze Wschodu nie została podzielona w tak dużym stopniu, jak miało to miejsce na Zachodzie⁵⁵. Dlatego wschodnie teksty mistyczne są tak atrakcyjne dla ludzi Zachodu. To, co dla wybitnych twórców jest cenną inspiracją, staje się jednak „trucizną” dla ludzi o mentalności masowej. Campbell i popularyzatorzy mistyki wschodniej głoszą wręcz wyższość mentalności Wschodu nad mentalnością Zachodu i twierdzą, że mentalność zachodnią należy skierować na właściwe tory właśnie poprzez wschodnie inspiracje⁵⁶. Pogląd ten stanowi zachętę do zainteresowania spłyconą wersją wschodniej mistyki, stając się przyczyną psychologicznych zagrożeń. Tylko

⁴⁹ Por. C.G. Jung, *Joga i Zachód*, tłum. E. Sobaszek, w: tenże, *Podróż na Wschód*, tłum. J. Prokopiuk, W. Sobaszek, W. Chełmiński, E. Sobaszek, Pusty Obłok, Warszawa 1989, s. 100.

⁵⁰ Por. tenże, *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia”*, tłum. W. Sobaszek, w: tenże, *Podróż na Wschód*, s. 142; por. też: tenże, *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, R. Reszke, Wrota, Warszawa 1997, s. 201n.

⁵¹ Tenże, *O psychologii wschodniej medytacji*, tłum. J. Prokopiuk, w: tenże, *Podróż na Wschód*, s. 161.

⁵² Por. M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, tłum. B. Kupis, KR, Warszawa 1994, s. 211.

⁵³ Por. Durand, dz. cyt., s. 29, 47.

⁵⁴ Por. Dupré, dz. cyt., s. 209.

⁵⁵ Por. C.G. Jung, *Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”*, tłum. W. Chełmiński, w: tenże, *Podróż na Wschód*, s. 53n.; B. Griffiths, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*, tłum. G. Jasiński, Zysk i S-ka, Poznań 1996, s. 5n.

⁵⁶ Zob. P. Jones, *Androgyny: The Pagan Sexual Ideal*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 43(2000) nr 3, s. 443-469.

osoby wewnętrznie zintegrowane, emocjonalnie zrównoważone nie są narażone na niebezpieczeństwo. Pozbawieni takiej odbiorcy popkulturowej wersji wschodniej mistyki nie są chronieni przed jej wpływem ani przez wcześniej uznawane autorytety, ani przez dobrą edukację.

Wiele osób poszukujących sensu życia poddaje się różnorodnym praktykom o wschodnim rodowodzie – lub jedynie wschodniej nazwie. Jako przykład może posłużyć najpopularniejsza na Zachodzie hatha-joga, zwana jogą oddechową. Polega ona na kontrolowaniu procesów fizycznych i psychicznych ludzkiego organizmu poprzez specjalny sposób oddychania połączonego z różnorodnymi postawami ciała. Hatha-joga reklamowana jest jako praktyka, której pozytywne skutki zostały udokumentowane naukowo, co w osobach bezkrytycznych budzi zaufanie. Uczestnicy warsztatów jogi w miastach Zachodu nie wiedzą, że często nawet Hindusi cenią hatha-jogę bardzo nisko i z pewnością nie uważają, że należy ją uprawiać w dużych aglomeracjach, gdzie ze względu na zanieczyszczenie powietrza tego rodzaju ćwiczenia mogą być niebezpieczne dla zdrowia. Na podstawie wielokrotnych rozmów z osobami uprawiającymi hatha-jogę, uważam, że tylko wstępne ćwiczenia są tak niewinne, jak mogłoby się wydawać. Ćwiczenia zaawansowane obejmują zatrzymanie oddechu, wielogodzinne skupienie na procesach energetycznych organizmu i medytację symboli hinduistycznych, obcych zachodniej psychce. Niewyartykułowaną wiarą, obecną w hatha-jodze, jest przekonanie, że subtelne procesy zachodzące w ciele są kluczem do duchowego szczęścia. Praktykowanie hatha-jogi powoduje poważne zmiany w psychice ćwiczących i niszczy zdolność do percepcji rzeczywistości nadprzyrodzonej. Dlatego hatha-jogę należy zaliczyć do praktyk okultystycznych o niebezpiecznych skutkach.

Wiedzę o zmianach w biochemii mózgu, które dokonują się dzięki ćwiczeniom hatha-jogi, propagatorzy tych technik połączyli z zachodnią wiedzą o budowie i fizjologii ludzkiego mózgu, dążąc do wywierania wpływu na świadomość poprzez interwencje chemiczne⁵⁷. Twórcą współczesnej idei stosowania tego rodzaju interwencji był Timothy Leary, który w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku badał oddziaływanie LSD na ludzką świadomość i popularyzował wyniki tych badań wśród hipisów⁵⁸. Od słynnego festiwalu w Woodstock w roku 1969 Stany Zjednoczone, a następnie także Europa Zachodnia, stały się wielkimi rynkami zbytu substancji psychoaktywnych. Powstała wówczas sugestywna książka Aldousa Huxleya *The Doors of Perception*⁵⁹, a następnie prace Carlosa Castanedy, promujące zażywanie

⁵⁷ Por. R.N. B a e r, S. R o u v i l l o i s, *W matni New Age. New Age – kultura i filozofia*, tłum. J. Kłos, Rhema, Kraków 1996, s. 80-86, 110, 218-225.

⁵⁸ Por. T o k a r s k i, *Orient i subkultury*, s. 25-31, 96n.

⁵⁹ Zob. A. H u x l e y, *The Doors of Perception*, Harper, New York 1954.

narkotyków jako sposób uzyskania „duchowych” doświadczeń⁶⁰. Wydaje się, że dzisiaj większość ludzi na Zachodzie wie o negatywnym oddziaływaniu środków odurzających zarówno na psychikę, jak i na organizm człowieka i dąży do stworzenia zapobiegających ich rozpowszechnianiu mechanizmów prawnych. Jednakże w ramach pewnych ruchów parareligijnych biochemiczne oddziaływanie na umysł otrzymało wyraźną podbudowę ezoteryczną. Osoby zaangażowane w owe ruchy są przekonane, że używając substancji psychoaktywnych, człowiek osiąga wyższy stopień świadomości i uzyskuje szczęście dużo szybciej niż poprzez pracę nad sobą⁶¹. Niektóre z tych substancji, a także wywołujące podobne efekty techniki, zbliżone są do środków, którymi posługuje się medycyna alternatywna, dlatego mogą budzić zaufanie osób słabo zorientowanych.

Jedną z najbardziej „elegantkich” technik medytacyjnych, która przeniknęła ze Wschodu na Zachód, jest medytacja zen. Znane są teksty jej popularyzatorów, takich jak Daisetz Teitaro Suzuki czy Allan Watts, wiersze mistrzów zen (przekładali na języki zachodnie znani poeci, między innymi Czesław Miłosz), a utwory poetyckie pisane w podobnym stylu. Z entuzjazmem wypowiadały się o medytacji zen znane gwiazdy popkultury. Leonard Cohen przez pewien czas praktykował zen w buddyjskim klasztorze. Zachodni pisarze odkryli, że szybkie prowadzenie motocykla lub samochodu zmusza kierowcę do maksymalnej koncentracji na chwili bieżącej, co zalecają mistrzowie medytacji w stylu zen⁶². W Stanach Zjednoczonych powstały wówczas powieść Jacka Kerouaca *On the Road*⁶³, kultowe filmy *Easy Rider*⁶⁴ i *The Vanishing Point*⁶⁵ oraz książka Roberta Pirsiga *Buddhism Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*⁶⁶, promująca „motocyklową nirwanę”⁶⁷. W powieści Kerouaca i w filmach drogi efektownie ukazano połączenie mechanizmów umożliwiających skupienie się na chwili, stwarzając ekstatyczne poczucie wzniesienia się ponad szarą rzeczywistość. Kultowe filmy utrwaliły w młodzieżowej kulturze pragnienie ekstazy osiąganey dzięki narkotynom, medytacji zen i doświadczeniu szybkości. Dzisiaj to już romantyczna przeszłość, pozostało jednak przekonanie, że aby być

⁶⁰ Zob. np. C. Castaneda, *Nauki Don Juana. Wiedza Indian z plemienia Yaqui*, tłum. A. Szostkiewicz, Rebis, Poznań 2000; tenże, *Odrębna rzeczywistość. Rozmów z Don Juanem ciąg dalszy*, tłum. Z. Zagajewski, M. Pilarska, Rebis, Poznań 1996.

⁶¹ Por. Baer, Rouvillois, dz. cyt., s. 63-67, 84-87.

⁶² Por. Tokarski, *Orient i subkultury*, s. 20n.

⁶³ Zob. J. Kerouac, *On the Road*, Viking Press, New York 1957; zob. też: tenże, *W drodze*, tłum. A. Kołyszko, PIW, Warszawa 1993.

⁶⁴ *Easy Rider*, USA, 1969, reż. D. Hopper.

⁶⁵ *The Vanishing Point*, USA – Wielka Brytania, reż. R.C. Sarafian.

⁶⁶ Zob. R.M. Pirsig, *Buddhism Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*, William Morrow and Company, 1974.

⁶⁷ Por. Tokarski, *Orient i subkultury*, s. 59-61.

szczęśliwym, należy „zrobić coś” z własną świadomością. Przekonanie utrwalone zostało na gruncie wiedzy o potrzebie wewnętrznych zmian, spopularyzowanej przez autorów z kręgu psychoanalizy. Ponieważ dostrzegano wartości życia jedynie „tu i teraz”, upowszechnił się pogląd, że dozwolone są wszelkie sposoby osiągania maksymalnej koncentracji na chwili bieżącej, również prowokowanie doświadczeń ekstremalnych. Oczywiście przyczyny popularności zachowań i sportów tego rodzaju są wielorakie⁶⁸. Twórcy parkouru, David Belle i Sébastien Foucan, powołują się na inspiracje taoizmem⁶⁹, a niektórzy badacze zestawiają tę aktywność ze ścieżką japońskiego samuraja⁷⁰.

Bardziej niebezpieczne niż zen czy hatha-joga mogą być techniki medytacji wschodniej, które prowadzą do aktywizacji archetypowych mocy psychy u osób do tego nieprzygotowanych. Eliade pisze, że wyobrażenia wykorzystywane w medytacji o wschodnim rodowodzie mogą uruchomić w świadomości osób ukształtowanych przez kulturę Zachodu siły, których nie potrafią one kontrolować⁷¹, i doprowadzić do dezintegracji psychiki praktykujących tego rodzaju medytację. W Indiach i w Tybecie wiele ćwiczeń medytacyjnych wykonywanych jest jedynie pod kierunkiem kompetentnych mistrzów. Do najbardziej niebezpiecznych praktyk wschodnich należy tak zwana tantra-joga. W samych Indiach występuje ona w dwóch odmianach – szlachetnej i zdecydowanie nieszlachetnej⁷². Szlachetna odmiana polega na sublimacji ludzkiej miłości w uczucie zgodne z wiarą w Boga. Nieszlachetna – to okultyzm, który łączy medytację i doznania seksualne⁷³. Badacze mistyki hindu-

⁶⁸ Zob. M. Piotrowski, *Sporty ekstremalne – zagrożenia i korzyści dla zdrowia*, Poradnia.pl, <http://www.poradnia.pl/sporty-ekstremalne-zagrozenia-i-korzysci-dla-zdrowia.html>; R. Muszkieta, M. Gembia, *Uwarunkowania i motywy uprawiania sportów ekstremalnych*, w: *Edukacja poprzez sport*, red. Z. Dziubiński, Salezjańska Organizacja Sportowa RP, Warszawa 2004; W. Mynarski, P. Veltze, *Ekstremalne formy aktywności ruchowej – aspekty terminologiczne, motywy podejmowania i klasyfikacje*, w: *Teoretyczne i empiryczne zagadnienia rekreacji i turystyki*, red. W. Mynarski, Akademia Wychowania Fizycznego im. J. Kukuczki, Katowice 2008, s. 139-153; D. Krokosz, M. Lipowski, *Sport ekstremalny, jego uwarunkowania i motywy w badaniach naukowych z perspektywy psychologii*, w: *Teoria wychowania fizycznego*, t. 4, red. Z. Jastrzębski, Wyższa Szkoła Sportowa, Łódź 2014, s. 21-32; M. Rowiecki, L. Kulmatycki, *Strategie radzenia sobie ze stresem u mężczyzn uprawiających narciarstwo ekstremalne*, w: „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Kultura Fizyczna” 16(2017) nr 2, s. 99-111.

⁶⁹ Zob. A. Chyła, *Le parkour – sport, moda czy subkultura?*, „Kultura i Edukacja” 4(2008), s. 73-87.

⁷⁰ Zob. B. McDonałd, *Ucieczka na szczyt*, tłum. W. Fusek, Agora, Warszawa 2012.

⁷¹ Por. Eliade, *Joga*, s. 222-224; zob. J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1997.

⁷² Por. G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, tłum. M. Ruchel, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 199-202; zob. H.B. Urban, *The Path of Power: Impurity, Kingship, and Sacrifice In Assamese Tantra*, „Journal of the American Academy of Religion” 69(2001) nr 4, s. 777-816.

⁷³ Por. M. Eliade, *Techniki jogi*, tłum. B. Biały, Aletheia, Warszawa 2009, s. 253-255.

skiej, tacy jak Eliade⁷⁴ czy Angarika Govinda⁷⁵ twierdzą, że jest to błędna interpretacja, a erotyczny język tantrycznych pouczeń należy rozumieć czysto symbolicznie. Gavin Flood uważa, że w samych Indiach osoby, które interpretowały je dosłownie, były i są wykluczane ze społeczeństwa⁷⁶. Nie biorą tego jednak pod uwagę popularyzatorzy tantra-jogi na Zachodzie. Pseudoguru o wschodnim rodowodzie zachęcają młodych, aby nie zadawali sobie trudu opanowania swoich erotycznych odruchów. Skojarzenie seksu z religią trafia do przekonania niektórym ludziom⁷⁷, ponieważ zwalnia ich od trudnej pracy nad podporządkowaniem biologicznego popędu głosowi sumienia.

*

Powyższe rozważania ukazują, przynajmniej częściowo, że wyrywanie przypadkowych elementów dalekowschodniej ezoteryki z rodzimej tradycji i przenoszenie ich na grunt zachodni może być niebezpieczne. Popkulturowa orientalizacja Zachodu trwa i nie wydaje się, aby można ją było zatrzymać. W dużych miastach Polski są księgarnie z literaturą ezoteryczną, które oferują pseudoduchowe przewodniki rozwoju osobowości. Wśród nich poczesne miejsce zajmują książki inspirowane wschodnią mistyką i okultyzmem. Osoby praktykujące medytacyjne techniki o wschodnim rodowodzie zachowują się niekiedy jak małe dzieci, które sięgnęły po to, czego zabraniają im rodzice. Ci, którzy chcą uchronić młodzież przed najbardziej niebezpiecznymi wpływami tego rodzaju praktyk, znajdują się w niełatwej sytuacji, gdyż nawet wzmianka o nich podsyca ciekawość i może wywołać skutek przeciwny do zamierzonego. Próby wprowadzenia ograniczeń prawnych zawiodły. Stanisław Tokarski opisuje przedstawiony w Kongresie Stanów Zjednoczonych projekt powołania kuratorów-ekspertów, którzy mieliby śledzić występowanie chorób u członków grup inspirowanych kulturami Wschodu. W przypadku stwierdzenia braku kompetencji lidera takiej grupy czy jakichkolwiek patologii kuratorzy ci mogliby spowodować prawną jej delegalizację. Projekt nie został

⁷⁴ Por. t e n z e, *Joga*, s. 26.

⁷⁵ Por. A. G o v i n d a, *Zasady buddyzmu tantrycznego*, tłum. Z. Miłunski, Z. Zagajewski, w: *Buddyzm*, red. J. Sieradzan, W. Jaworski, M. Dziwisz, Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch, Kraków 1987, s. 93, 95n. Por. F l o o d, dz. cyt., s. 175n.; zob. P. G. M i c h a l i k, *Ekstazy i aspekty kultu jogi w tradycjach kaulów*, „*Studia Religioznawcze*” 44(2011), s. 49-58; R. H. D a v i s, *Wprowadzenie*, w: *Praktyki religijne w Indiach*, red. D. S. Lopez, Jr., Dialog, Warszawa 2001, s. 57-59.

⁷⁶ Por. F l o o d, dz. cyt., s. 170n., 174; R. C z y ż y k o w s k i, *Czym jest seks „tantryczny”?* *O problemach z terminologią dotyczącą elementów seksualnych w rytuale i jodze tantrycznej*, „*Ex Nihilo*” 1(2010) nr 3, s. 52.

⁷⁷ Por. T o k a r s k i, *Orient i subkultury*, s. 22n.

przyjęty z powodu niemożliwości jednoznacznego odróżnienia religijnego „nawrócenia” od psychopatologii, a także braku zgody na jeden model kuratorów, sprawujących kontrolę na owymi grupami⁷⁸. Wydaje się, że jeśli szkoła i inne instytucje społeczne, w szczególności nauczyciele i wychowawcy nie odzyskają autorytetu w oczach zagubionej egzystencjalnie młodzieży, niewiele można będzie zrobić, oprócz piętnowania przypadków oczywistych patologii w sferze praktyk importowanych z Dalekiego Wschodu i ostrzegania opinii publicznej w przypadku podejrzeń o występowanie patologii.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Adler, Mortimer J. “This Campbell Person – A Fire in the Mind: The Life of Joseph Campbell.” *National Review* 3(1992): 48–50.
- Baer, Randall N., and Samuel Rouvillois. *W matni New Age. New Age: Kultura i filozofia*. Translated by Jan Kłos. Kraków: Rhema, 1996.
- Bly, Robert. *Żelazny Jan: Rzecz o mężczyznach*. Translated by Jacek Tittenbrun. Poznań: Rebis, 1993.
- Campbell, Joseph. *Potęga mitu: Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Znak, 2009.
- . *Bohater o tysiącu twarzy*. Translated by Andrzej Jankowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Capra, Fritjof. *Punkt zwrotny: Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*. Translated by Ewa Woydyłło. Warszawa: PIW, 1987.
- . *Tao fizyki: W poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*. Translated by Paweł Macura. Poznań: Rebis 2001.
- Castaneda, Carlos. *Nauki Don Juana: Wiedza Indian z plemienia Yaqui*. Translated by Adam Szostkiewicz. Poznań: Rebis, 2000.
- . *Odbębna rzeczywistość: Rozmów z Don Juanem ciąg dalszy*. Translated by Zbigniew Zagajewski i Monika Pilarska. Poznań: Rebis, 1996.
- Chyła, Alicja. “Le parkour – sport, moda czy subkultura?” *Kultura i Edukacja* 4(2008): 73–87.
- Ciesielski, Remigiusz T. *Metamorfozy maski: Koncepcja Josepha Campbella*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2006.
- Czyżykowski, Robert. “Czym jest seks ‘tantryczny’? O problemach z terminologią dotyczącą elementów seksualnych w rytuale i jodze tantrycznej.” *Ex Nihilo* 1, no. 3 (2010): 42–67.
- Davis, Richard H. “Wprowadzenie.” Translated by Jacek Woźniak. In *Praktyki religijne w Indiach*. Edited by Donald S. Lopez, Jr. Translated by Piotr Balcerowicz et al. Warszawa: Dialog, 2001.

⁷⁸ Por. Tokarski, *Jogini i wspólnoty*, s. 258.

- Doktor, Tadeusz. *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce: Mały słownik*. Warszawa: Verbinum, 1999.
- Dupré, Louis. *Inny wymiar: Filozofia religii*. Translated by Sabina Lewandowska-Głuszyńska. Kraków: Znak, 1991.
- Durand, Gilbert. *Wyobrażenia symboliczne*. Translated by Cezary Rowiński. Warszawa: PWN, 1986.
- Deussen, Paweł. "Zarys filozofii indyjskiej" z dodatkiem "O filozofii Vedanty w stosunku do metafizyki zachodniej." Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie: Lwów 1914.
- Eliade, Mircea. *Obrazy i symbole: Szkice o symbolice mityczno-religijnej*. Translated by Magda Rodak and Paweł Rodak. Warszawa: Aletheia, 2009.
- . *Techniki jogi*. Translated by Beata Biały. Warszawa: Aletheia, 2009.
- . *Moje życie: Fragmenty dziennika z lat 1941-1985*. Translated by Ireneusz Kania. Warszawa: KR, 2001.
- . *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*. Translated by Agnieszka Grzybek. Warszawa: KR, 1997.
- . *Mefistofeles i androgyn*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: KR, 1994.
- . *Próba labiryntu: Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Translated by Krzysztof Środa. Warszawa: Sen, 1992.
- . *Okultyzm, czary i mody kulturalne*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Oficyna Literacka, 1992.
- . *Joga: Nieśmiertelność i wolność*. Translated by Bolesław Baranowski. Warszawa: PWN, 1984.
- . *Sacrum, mit, historia: Wybór esejów*. Translated by Anna Tatarkiewicz. Warszawa: PIW, 1970.
- Farrar, Janet, and Stewart Farrar. *The Witches' Way: Principles, Rituals and Beliefs of Modern Witchcraft*. London: Robert Hale Ltd., 1984.
- Flood, Gavin. *Hinduizm: Wprowadzenie*. Translated by Małgorzata Ruchel. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.
- Govinda, Anagarika. "Zasady buddyźmu tantrycznego." Translated by Zbigniew Miłunski and Zbigniew Zagajewski. In *Buddyzm*. Edited by Jacek Sieradzan et al. Translated by Zbigniew Miłunski et al. Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Prasowe RSW Prasa-Książka-Ruch, 1987.
- Grabara, Małgorzata, and Janusz Szopa. "Hatha Yoga Influence on Practitioners Health State." In *Proceedings of the 5th International Conference Movement and Health*. Głucholazy: Opole University of Technology, 2006.
- Griffiths, Bede. *Zaślubiny Wschodu z Zachodem*. Translated by Grzegorz Jasiński. Poznań: Zysk i S-ka, 1996.
- Hudlin, Edward W. "The Mythology of Oz: An Interpretation." *Papers on Language and Literature* 25, no. 4 (1989): 443–62.
- Huxley, Aldous. *The Doors of Perception*. New York: Harper, 1954.

- Jankowski, Kazimierz. *Hipisi: W poszukiwaniu ziemi obiecanej*. Warszawa: Jacek Santorski & Co., 2003.
- Jones, Peter. "Androgyny: The Pagan Sexual Ideal." *Journal of the Evangelical Theological Society* 43, no. 3 (2000): 443–69.
- Jung, Carl G. *Podróż na Wschód*, tłum. J. Prokopiuk, W. Sobaszek, W. Chełmiński, E. Sobaszek, Warszawa: Pusty Obłok, 1989.
- . *Aion: Przyczynki do symboliki jaźni*. Translated by Robert Reszke. Warszawa: Wrota, 1997.
- . *Archetypy i symbole: Pisma wybrane*. Translated Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- . "Joga i Zachód." Translated by Erdmute Sobaszek. In Jung, *Podróż na Wschód*. Translated by Jerzy Prokopiuk et al. Warszawa: Pusty Obłok, 1989.
- . "Komentarz do 'Sekretu złotego kwiatu.'" Translated by Wojciech Chełmiński. In Jung, *Podróż na Wschód*. Translated by Jerzy Prokopiuk et al. Warszawa: Pusty Obłok, 1989.
- . "Komentarz psychologiczny do 'Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia.'" Translated by Waclaw Sobaszek. In Jung, *Podróż na Wschód*. Translated by Jerzy Prokopiuk et al. Warszawa: Pusty Obłok, 1989.
- . "O psychologii wschodniej medytacji." Translated by Jerzy Prokopiuk. In Jung, *Podróż na Wschód*. Translated by Jerzy Prokopiuk et al. Warszawa: Pusty Obłok, 1989.
- Kania, Ireneusz. "O pewnej propozycji aksjologicznej Mircei Eliadego." *Znak* 36, no. 11–12 (360–361) (1984): 1542–5.
- Kerouac, Jack. *On the Road*. New York: Viking Press, 1957.
- . *W drodze*. Translated by Anna Kołyszko. Warszawa: PIW, 1993.
- Kołąkowski, Leszek. *Obecność mitu*. Instytut Literacki: Paryż, 1972.
- Korczak, Andrzej. "Teoria mitu Josepha Campbella jako próba przywrócenia życiu absolutnego sensu." In *W poszukiwaniu sensu istnienia: Od transgresji ku transcendencji?* Edited by Andrzej Ciążela and Sylwia Jaronowska. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej, 2019.
- Krokosz, Daniel, and Mariusz Lipowski. "Sport ekstremalny, jego uwarunkowania i motywy w badaniach naukowych z perspektywy psychologii." In *Teoria wychowania fizycznego*. Vol. 4. Edited by Zbigniew Jastrzębski. Łódź: Wyższa Szkoła Sportowa, 2014.
- Lane, Belden, C. *The Power of Myth: Lessons from Joseph Campbell*. "The Christian Century" 21(1989): 652–4.
- Libiszowska-Żółtkowska, Maria. *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin: UMCS, 2001.
- McDonald, Bernadette. *Ucieczka na szczyt*. Translated by Wojciech Fusek and Robert Pagacz. Warszawa: Agora, 2012.
- Meadow, Mary J. "Archetypes and Patriarchy: Eliade and Jung." *Journal of Religion and Health* 31(1992): 187–95.

- Mehta, Gita. *Karma Cola: Marketing the Mystic East*. New York: Simon & Schuster, 1979.
- Mikołajko, Zbigniew. *Mity tradycjonalizmu integralnego: Julius Evola i kultura religijno-filozoficzna prawicy*. Warszawa: IFiS PAN, 1998.
- Merton, Thomas. *Siedmiopiętrowa góra*. Translated by Maria Morstin-Górska. Poznań: Zys i S-ka, 2015.
- Michalik, Piotr G. "Ekstatyczne aspekty kultu jogi w tradycjach kaulów." *Studia Religioznika* 44(2011): 49–58.
- Miller, Marek. *Sekta made in Poland*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2007.
- Müller, Max F. *Secred Books of the East*. Translated by various oriental Scholars. Oxford University Press: Oxford 1987-1910.
- Muszkiet, R., Gembak, M., "Uwarunkowania i motywy uprawiania sportów ekstremalnych." In *Edukacja poprzez sport*. Edited by Zbigniew Dziubiński. Warszawa: Salezjańska Organizacja Sportowa RP, 2004.
- Mynarski, Władysław, and Piotr Veltze. "Ekstremalne formy aktywności ruchowej: Aspekty terminologiczne, motywy podejmowania i klasyfikacje." w: *Teoretyczne i empiryczne zagadnienia rekreacji i turystyki*. Edited by Władysław Mynarski. Katowice: Akademia Wychowania Fizycznego im. Janusza Kukuczki, 2008.
- Niżnik, Józef. *Symbole a adaptacja kulturowa*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, 1985.
- Oficjalna Strona Internetowa Organizacji Sathya Sai w Polsce, <http://www.sathyasai.org.pl/>.
- Owen, Alex. *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2004.
- Palica, Danuta, and Anna Zwierzchowska. "Terapeutyczne walory systemu jogi: Przegląd piśmiennictwa." *Hygeia Public Health* 47, no. 4 (2012): 418–23.
- Piotrowski, Michał. *Sporty ekstremalne – zagrożenia i korzyści dla zdrowia*. Poradnia.pl. <http://www.poradnia.pl/sporty-ekstremalne-zagrozenia-i-korzysci-dla-zdrowia.html>.
- Pirsig, Robert M., *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. New York: William Morrow and Company, 1974.
- Pritchard, Warren. "Mysticism and Psychotherapy." *Journal of Contemporary Psychotherapy* 6, no. 2 (1974): 141–5.
- Rogacz, Dawid. "Misja Ramakriszny jako nowy ruch religijny." *Humaniora: Czasopismo Internetowe*, no. 4 (4) (2003): 121–6.
- Rowiecki, Michał, and Lesław Kulmatycki. "Strategie radzenia sobie ze stresem u mężczyzn uprawiających narciarstwo ekstremalne." In *Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie: Kultura Fizyczna* 16, no. 2 (2017): 99–111.
- Saliba, John A., "Homo Religiosus" in *Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation*. Leiden: Brill 1976.
- Schopenhauer, Artur. *Świat jako wola i przedstawienie*. Translated by Jan Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.

- Segal, Robert A. "Myth and Politics: A Response to Robert Ellwood." *Journal of the American Academy of Religion* 70, no. 3 (2002): 611–20.
- . "The Romantic Appeal of Joseph Campbell." *Christian Century*, no. 107 (1990): 332–5.
- Smith, Caroline, Heather Hancock, Jane Blake-Mortimer, and Kerena Eckert. "A Randomised Comparative Trial of Yoga and Relaxation to Reduce Stress and Anxiety." *Complementary Therapies in Medicine* 15, no. 2 (2007): 77–83.
- Sontag, Frederick. "The Faces of God." *Man and World* 8, no. 1 (1975): 70–81.
- Toffler, A. E. *Szok przyszłości*. Translated by Wiktor Osiatyński and Elżbieta Grabczak-Ryska. Warszawa: PIW, 1974.
- Tokarska-Bakir, Joanna. *Wyzwolenie przez zmysły: Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 1997.
- Tokarski, Stanisław. *Orient i subkultury*. Warszawa: Semper, 1996.
- . *Jogini i wspólnoty: Nowoczesna recepcja hinduizmu*. Warszawa: PAN, 1987.
- . *Orient i kontrkultury*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1984.
- Urban, Hugh B. "The Path of Power: Impurity, Kingship, and Sacrifice in Assamese Tantra." *Journal of the American Academy of Religion* 69, no. 4 (2001): 777–816.
- Wagar, Samuel. "The Wiccan 'Great Rite' – *Hieros Gamos* in the Modern West." *Journal of Religion and Popular Culture* 2, no. 2 (2009): 1–38.
- Waloszczyk, Konrad. *Dosłowna i niedosłowna interpretacja wierzeń religijnych*. Warszawa: IFiS PAN, 2012.
- Wargacki, Stanisław A. "New Age." In *Religia w świecie współczesnym: Zarys problematyki religiologicznej*. Edited by Henryk Zimoń. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- White, John. *Świt ery wodnika: Spotkanie ducha i nauki*. Translated by Maciej Wacław. Bydgoszcz: Limbus, 1996.
- Zwoliński, Andrzej. *Scjentologia*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej KORCZAK – Niebezpieczeństwa zapożyczeń dalekowschodnich w kulturze masowej Zachodu

DOI 10.12887/34-2022-2-138-11

Autor wskazuje, że w sytuacji współczesnego kryzysu nauk humanistycznych, u którego podstaw leży redukcjonistyczna wizja świata, wielu ludzi Zachodu inspirowane jest mistyką wschodnią. Zwraca również uwagę, że inspiracje te sztucznie dostosowywane są do mentalności zachodniego odbiorcy masowego oraz że taka spłycona pseudomistyka często wywiera szkodliwy wpływ na zdrowie psychiczne.

Słowa kluczowe: kryzys kultury zachodniej, kultura masowa, inspiracje dalekowschodnie, zagrożenia psychologiczne

Kontakt: Zakład Filozofii, Katedra Pedagogiki, Instytut Nauk Socjologicznych i Pedagogiki, Wydział Socjologii i Pedagogiki, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, DS Eden, ul. Nowoursynowska 161, pok. 7/2, 02-787 Warszawa
E-Mail: ak-selex@wp.pl
Tel. 22 5934710

Andrzej KORCZAK, On Threats Resulting from Far Eastern Influences upon the Mass Culture of the West

DOI 10.12887/34-2022-2-138-11

The author claims that the contemporary crisis of the humanities, which, in his view, is rooted in a reductionist vision of the world, has generated in the West a widespread interest in Eastern mysticism. He also points to the fact that Far Eastern influences are transformed so as to appeal to a Western mass audience and, as a shallow pseudo-mysticism, exert a harmful effect on mental health.

Keywords: crisis of the Western culture, mass culture, Far Eastern influences, psychological threats

Contact: Zakład Filozofii, Katedra Pedagogiki, Instytut Nauk Socjologicznych i Pedagogiki, Wydział Socjologii i Pedagogiki, Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego, DS Eden, ul. Nowoursynowska 161, pok. 7/2, 02-787 Warsaw, Poland
E-Mail: ak-selex@wp.pl
Phone: +48 22 5934710

PATRZEĆ UWAŻNIE

Hanna RATUSZNA

MOŻLIWOŚĆ INNEJ JAWY Ukryty wymiar poetyckiego świata Gérarda de Nerval

W dziełach Nerval dominuje strategia artystyczna, którą można by określić jako „trwanie w oczekiwaniu”, wyczulenie na wizje oniryczne, dopełniające tak zwaną rzeczywistość. Sytuacja ta wiąże się ze specyfiką twórczości francuskiego poety, dla którego literatura była możliwością „innej jawy”. Utwór stanowił zwykle alegoryczną konstrukcję słów i obrazów, poprzez które Nerval wciąż opowiadał siebie, poszukiwał „rzeczywistej obecności”.

Anamorfoza przetwarza rzeczywistość, wyznacza odmienną perspektywę, jest „optyczną sztuczką, w której to, co widzialne, przesłania to, co rzeczywiste”¹. W malarstwie zatrzymuje uwagę na szczególe, zagadnieniach pozornie drugoplanowych, pozwalając tym samym odnaleźć ukryte ogólne znaczenie obrazu². Anamorfoza opiera się na odmiennym widzeniu, swoistej grze spojrzeń, geometryzacji odbić. Nie sprowadza się wyłącznie do „sztuki obrazu” (malarstwa, filmu czy fotografii), ujawnia swoją obecność także w literaturze, prezentując między innymi płynność czasoprzestrzeni, migotliwość tożsamości podmiotu, semantyczny potencjał języka i problematykę aksjologiczną. Michał Paweł Markowski definiuje ją jako „skrajną konsekwencję zasad perspektywy linearnej, polegającą na deformacji obrazu poprzez umieszczenie punktu zbiegu linii wychodzących z oka z dala od punktu centralnego, a punktu widzenia bardzo blisko płaszczyzny przedstawienia”³. Obraz oglądany z innej perspektywy, na przykład z ukosa, odsłania swą „rzeczywistą obecność”⁴, czyli „powraca (*ana*) do właściwej formy (*morphe*)”⁵. Sposób odczytania obrazu jest więc uzależniony od punktu widzenia podmiotu, niekiedy – w przypadku anamorfoz refleksyjnych – ważne okazuje się odbicie lustrzane, które ujawnia ironiczną grę w przestrzeni znaczeń⁶. Pro-

¹ J. B a l t r u š a i t i s, *Anamorfoza albo Thaumaturgus opticus*, tłum. T. Stróżyński, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 7

² Por. tamże, s. 11.

³ M. P. M a r k o w s k i, *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 189.

⁴ G. S t e i n e r, *Rzeczywiste obecności*, tłum. O. Kubińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 8.

⁵ Tamże. Michał Paweł Markowski wprowadza pojęcia ikony i idola, które wzajemnie się warunkują (por. M a r k o w s k i, dz. cyt., s. 189).

⁶ Przekształceniom podlega zarówno porządek semantyczny utworu (dzieła), jak i porządek retoryczny.

ces interpretacji opiera się zatem na relacji dwóch wymiarów: „widzialnego” (rzeczywistego) i „ukrytego” (nierealnego), bywa nieoczywisty – to, co widzialne, przybiera postać nierealnego, w przeciwieństwie do tego, co ujawnia się jako ukryte. Slavoj Žižek określił ten rodzaj relacji jako zsubiektywizowany: „Anamorfoza zaciera różnicę między obiektywną rzeczywistością a jej zniekształconą subiektywną percepcją; subiektywne zniekształcenie zostaje tu uznane za cechę postrzeganego obiektu i w tym sensie samo spojrzenie (gaze) zaczyna istnieć w sposób rzekomo obiektywny”⁷. Spojrzenie wydaje się zatem kształtować obraz, czyniąc go „widzialnym” (rzeczywistym). Istotny w tym przypadku okazuje się sam proces odsłaniania znaczeń, wiara w obecność tajemnicy. Gra spojrzeń powołuje do istnienia strategię interpretacji, „różnicę znaczeń”⁸ – granicznych, niejasnych tożsamości, sennych widzeń, wyobrażeń, które odkrywają ważne dla obrazu konteksty, sensy, perspektywy jednego lub wielu punktów widzenia. Podobnie dzieje się w przypadku anamorfozy katoptrycznej (lustrzanej)⁹, która ujawnia swoje znaczenie w odbiciu (odwróceniu lub nawet zwielokrotnieniu), odsyła do przestrzeni pozamaterialnej (poza-obrazowej). Figura anamorfozy „zastosowana w obrazowaniu literackim”¹⁰, odnosi się nie tylko do ikonicznej prezentacji poetyckiego świata, lecz przede wszystkim do ukrytych znaczeń zdekomponowanych obrazów (oznacza niejako „definiowanie bezładu”¹¹), w jej metafory wpisują się bowiem deformacje („pewne przejawy patologii umysłowych”¹²).

W twórczości Gérarda de Nerval’a anamorfoza odsłania ukryty wymiar poetyckiego świata¹³, tworzy nowy horyzont znaczeń, scala i równocześnie dekonstruuje ukazany w twórczości świat – mroczny „pejzaż duszy” (ukrytą w obrazie przestrzeń). Jest więc figurą zarówno sensów (przeczutych), jak i płynących z bezpośredniego doświadczenia świata roszczeń wobec jednostki – bezsensów sygnalizujących rozpad „ja”. Podobną strategię przyjmują poszukujący nowego ładu artyści młodopolscy, przede wszystkim Maria Komornicka jako autorka *Biesów* (1903)¹⁴, a także inni: Tadeusz Miciński, Jan Wroczyński czy Ewa Łuskińska. Anamorficzna gra znaczeń staje się wówczas

⁷ S. Žižek, *Melancholia i akt etyczny*, tłum. M. Szuster, „Res Publica Nowa” 14(2001) nr 10(157), s. 98.

⁸ T. Enz, *Patrząc z ukosa. Wprowadzenie do Lacana przez kulturę popularną*, tłum. J. Margański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2003, s. 13.

⁹ Por. B. Altrušaitis, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ Tamże, s. 18. Jest ona „źródłem literackich inspiracji” (tamże).

¹¹ Tamże, s. 256.

¹² Tamże.

¹³ Por. M. Brix, *Nerval et les anamorphoses de l'Orient*, w: „Clartés d'Orient”. *Nerval ailleurs*, red. J.N. Illouz, C. Mouchard, Éditions Laurence Teper, Paris 2004.

¹⁴ Zob. M. Komornicka, *Biesy*, w: tamże, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 331-366.

wyrazem bezsilności, niedopasowania do świata, inności, których nie można przeczyć.

W STRONĘ OBRAZÓW

Roland Barthes zwracał w swoich pracach uwagę na to, że wszystko, co najistotniejsze, pojawia się zwykle na marginesie, ukośnie i jest „głosem podmiotu spoza planu”¹⁵. W dziełach Nerval dominuje strategia artystyczna, którą można by określić jako „trwanie w oczekiwaniu”¹⁶, wyczulenie na wizje oniryczne (fr. *rêves endormis*), dopełniające tak zwaną rzeczywistość¹⁷. Sytuacja ta wiąże się ze specyfiką twórczości francuskiego poety, dla którego literatura była możliwością „innej jawy”¹⁸. Utwór stanowił zwykle alegoryczną konstrukcję słów i obrazów, poprzez które Nerval wciąż opowiadał siebie, poszukiwał „rzeczywistej obecności”¹⁹. Podmiot liryczny, bohater jego utworów, stawał się coraz bardziej dyspersyjny, „ja” poszukujące swojego miejsca traciło podstawę, zdzierało kolejne maski – rycerza, melancholika, flâneura. Perspektywa ta jest szczególnie wyraźna w *Aurelii*, utworze, który powstał po okresie załamania nerwowego autora (wydanym w roku 1855). Jego bohater przegląda się w słowach (zanurza się w żywioł mowy, opowieści)²⁰ i tekstach kultury²¹, jest istotą żyjącą na pograniczu dwóch światów: rzeczywistego

¹⁵ R. Barthes, *Roland Barthes*, tłum. T. Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 84.

¹⁶ Tamże. Bohater utworów Nerval pozostaje w nieustannym ruchu (horyzontalnym i wertykalnym), jest to jednak ruch pozorny, który nie implikuje zmian (pozostaje jedynie „trwanie w oczekiwaniu”). W ten sposób realizowana jest koncepcja „rzeczywistej obecności”.

¹⁷ Rzeczywistość „przelewa się” w szereg onirycznych obrazów, które stanowią jej rewers.

¹⁸ Por. np. G. de Nerval, *Sylwia. Wspomnienia z Valois*, tłum. R. Engelking, w: tenże, *Śnienie i życie*, tłum. R. Engelking, T. Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2012, s. 29-62.

¹⁹ Pragnął przeniknąć „bramy z kości słoniowej czy rogu, co dzielą nas od świata niewidzialnego” (tenże, *Aurelia, czyli Śnienie i życie*, tłum. R. Engelking, w: tenże, *Śnienie i życie*, s. 73).

²⁰ Narrator *Aurelii* pragnie spisać „wrażenia z długiej choroby” (tamże).

²¹ W utworze pojawiają się odwołania do wielu dzieł, jak *Życie nowe* Dantego (zob. D. A. Alighieri, *Życie nowe*, tłum. E. Porębowicz, nakładem własnym E. Porębowicza, Florencia 1934), *Memorabilia* Emanuela Swedenborga (zob. *The Memorabilia of Swedenborg: Or, The Spiritual World Laid Open*, red. by G. Bush, John Allen, Boston 1846), *Złoty osioł* Apulejusza (zob. A. Pulejus, *Metamorfozy albo Złoty osioł*, tłum. E. Jędrkiewicz, PIW, Warszawa 1976), które przyjmują postać kryptocytatu. Na przykład w nawiązaniu do *Życia nowego* istotne okazuje się kończące poemat zdanie tokańskiego poety, który pragnie sławić imię „tej jedynej” i mówić o niej w taki sposób, w jaki nikt nigdy nie mówił o kobiecie (por. D. A. Alighieri, dz. cyt., s. 78). Nerval pragnie zatem mówić o Aurelii. Nie jest ona wyłącznie kobietą, lecz także duszą, utraconym, a może rozproszonym „ja”. Końcowe frazy *Aurelii* (pamiętajmy, że jest to utwór niedokończony) przywodzą na myśl etapy zaświatowych wędrówek w *Boskiej komedii* (zob. tenże, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1975).

i wyśnionego. Celem wędrówki, nigdy niezrealizowanym w pełni, staje się samopoznanie, rozpoznanie miejsc w świecie ruin²², czyli nabranie przekonania, że między światem zewnętrznym i wewnętrznym istnieje pewna łączność (zarówno świat zewnętrzny, jak i wewnętrzny postrzegany jest przez bohatera w perspektywie agonii, gaśnięcia). Różnorodność doświadczeń ukazanych za pomocą obrazów: mrocznych (nocnych) i jasnych (dziennych), towarzyszące im dźwięki²³, bogactwo ich znaczeń zmuszają bohatera do podjęcia gry z rzeczywistością: „Jednocześnie zdejmowałem swoje ziemskie szaty i rozrzuciłem je wokoło. Droga zdawała się nieustannie wznosić, gwiazda rosnać. Wreszcie stanąłem z wyciągniętymi rękoma, czekając chwili, gdy moja dusza uleci z ciała, wyszana przez magnetyczny promień gwiazdy. Wtedy wstrząsnął mną dreszcz; żal za ziemią, za tymi, których na niej kochałem, ścisnął mi serce: bezgłośnie a żarliwie jałem błagać wzywającego mnie Ducha i poczułem, że znów zstępuję pomiędzy ludzi. Otoczyła mnie nocna straż – wydawałem się sobie wówczas tak ogromny i tak potężnie naładowany elektrycznością, że mógłbym obalić każdego, kto się do mnie zbliży”²⁴.

Odczuciom jedności ze światem, z jego mistyczną głębią towarzyszy wrażenie podwojenia, istnienia tożsamej duszy, bratniego cienia: „Moja dusza jakby się rozdwała – dzieląc się po równo między wizję i rzeczywistość”²⁵. Sobowtór nie jest jednak bratem bliźniakiem, lecz kimś obcym, przeciwnikiem, którego należy się lękać (Nerval przywołuje ten motyw także w innym utworze, w *Podróży na Wschód*²⁶). Jak zauważa Michel Foucault: „Granica i transgresja zawdzięczają sobie wzajemne osadzenie w bycie [...]. Transgresja wiedzie granicę do granicy jej bytu: prowadzi do jej ożywienia przed rychłym zniknięciem”²⁷. Postać sobowtóra wskazuje na klęskę podejmowanych prób

²² Strategia ta pojawi się także w poezji młodopolskiej, między innymi w twórczości Tadeusza Micińskiego, który w utworze *Kolosseum* zamieścił porównanie: „Ruinom podobne serce moje” (T. M i c i ń s k i, *Kolosseum*, w: tenże, *Poezje*, oprac. J. Prokop, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1984, s. 38).

²³ Wzrokocentryzm Nerval’a znajduje swoje dopełnienie w sferze dźwięków. Czasem są to dźwięki mowy, niekiedy przemienione w krzyk, jak na przykład w *Aurelii* (w utworze tym krzyk przynależy zarówno do sfery snu, jak i rzeczywistości, łączy je w przedziwny sposób), lub pieśń.

²⁴ D e N e r v a l, *Aurelia*, s. 78. W poemacie *Panteista* (1894) Tadeusza Micińskiego pojawia się zbliżony obraz (zob. T. M i c i ń s k i, *Panteista*, w: tenże, *Poematy prozą*, oprac. W. Gutowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1985, s. 187-199).

²⁵ D e N e r v a l, *Aurelia*, s. 79.

²⁶ Zob. tenże, *Podróż na Wschód*, tłum. J. Dmochowska, oprac. M. Czerwiński, Czytelnik, Warszawa 1967. Postać Kalifa Hakema i jego historia wydają się w tym przypadku kluczowe. *Podróż na Wschód* jest w istocie wędrówką w głąb siebie, próbą poznania, rozpoznania swojego miejsca w świecie ruin (codzienności). Postać sobowtóra stanowi nawiązanie do kultury niemieckiej, bliskiej Nervalowi, i stanowi zapowiedź rychłej śmierci. Nerval nawiązuje przede wszystkim do twórczości E.T.A. Hoffmanna.

²⁷ M. F o u c a u l t, *Przedmowa do transgresji*, tłum. T. Komendant, w: *Osoby*, red. M. Janion, S. Rosiek, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 305n.

uporządkowania tożsamości, odzyskania „identyczności”, władztwa rozumu. Identyczność jako poczucie bliskości, tożsamości „ja” okazuje się złudzeniem. Sobowtór w pełni uzewnętrznia granice poznania samego siebie, oddzielony, widziany z daleka, bliźniaczy, staje się drugim „ja”, które żyje innym życiem, często lepszym, nie można bowiem nad nim panować. Sytuacja ta nie przypomina relacji podmiot–przedmiot, wyznacza strategię obcości, istnienia podszytego lękiem (nie można przeniknąć umysłu sobowtóra, jest on autonomiczny, często egocentryczny).

Bohater Nerval doznaje transgresji, dusza pragnie opuścić ciało: „Dusza mogłaby mnie opuścić, kiedy pewien szczególny promień śledzonej wczoraj gwiazdy padnie na mnie prosto z zenitu”²⁸. Doświadczeniu towarzyszy poczucie wolności, które nie trwa długo, postać sobowtóra wyznacza tym doznaniom granicę. W *Sylwii* sobowtorem wydaje się mleczny brat bohatera – Duży Kędzior. W *Podróży na Wschód* Nerval odwołuje się między innymi do wschodniej religii (w Egipcie sobowtór pełnił funkcje zastępcze²⁹), w *Aurelii* sobowtór staje się cieniem, inną stroną tej samej osobowości: „Kto wie, czy w pewnych sytuacjach albo w pewnym wieku te dwa duchy się nie rozłączają? Chociaż przez materialne powinowactwo związane są z tym samym ciałem, może jednemu z nich przeznaczona jest sława i szczęście, a drugiemu zagłada lub wieczne cierpienie?”³⁰. Przedstawiona w *Aurelii* wędrówka w przestrzeniach wyobrażonych³¹ symbolizuje sferę ukrytą, niezintegrowaną stronę osobowości. Przestrzeń wewnętrzna, atroficzna, zostaje skonfrontowana z przestrzenią zewnętrzną, która staje się labiryntem w świecie ruin³². Podobnie jak wszystko, co pochodzi „z wnętrza”, jest ona antykwaryczna³³, zdominowana przez prawa kolekcji (układy ruin, zaułków, ulic, domów, salonów³⁴): „Poszedłem w stronę Tuileries, ale że były zamknięte, przeszedłem wzdłuż wybrzeży; potem udałem się do Ogrodu Luksemburskiego, a później wróciłem, by zjeść drugie śniadanie z jednym z przyjaciół. Potem poszedłem do Świętego Eustachego, gdzie pobożnie klęknąłem przed ołtarzem Dziewicy,

²⁸ De Nerval, *Aurelia*, s. 79.

²⁹ Zob. M. Milner, *Religions et religion dans le „Voyage en Orient” de Gérard de Nerval*, „Romantisme” 1985, nr 50, s. 41-52.

³⁰ De Nerval, *Aurelia*, s. 95. Dla Rogera Caillois sobowtór jest zagadką natury przeciwstawioną kulturze (zob. R. Caillois, *Modliszka*, tłum. J. Błoński, w: tenże, *Odpowiedzialność i styl. Eseje*, tłum. J. Błoński i in., PIW, Warszawa 1967, s. 123-163).

³¹ Por. Caillois, dz. cyt., s. 85.

³² Obrazy nokturnowe lub „gasnące” są charakterystyczne dla estetyki drzeworytów ukiyo-é.

³³ Por. Foucault, dz. cyt., s. 305n.

³⁴ Nerval jest pisarzem miasta, jego zaułków. Interesujące wydaje się to, że w twórczości autora *Aurelii* przestrzeń, wyjście poza miasto implikuje wspomnienia o dzieciństwie, swobodzie. Wędrówka w wolnej (pozamiejskiej) przestrzeni okazuje się jednak wyłącznie pretekstem do skupiania się na samym sobie (jest wędrówką ku wnętrzu).

myśląc o matce. Łzy tam wylane uspokoiły mą duszę, wychodząc z kościoła, kupiłem srebrną obrączkę. Stamtąd poszedłem z wizytą do ojca, a że nie było go w domu, zostawiłem bukiet margerytek. Od ojca poszedłem do Ogrodu Botanicznego”³⁵.

Trudną rzeczywistość rozsadza sen (marzenie), który „przelewa się”³⁶ w nią, wypełnia nową treścią, tworząc palimpsest. W ten sposób powstaje anamorficzny obraz rzeczywistości, jego sens jest w pełni uzależniony od kształtującego istnienie spojrzenia. Nerval zmienia nieustannie perspektywę, jest to wizja senna („miałem sen”³⁷), niepewna („jak mi się zdawało”³⁸), prowadząca niekiedy w „głębiny duszy”³⁹: „Zamknąłem oczy i zapadłem w stan duchowego zamętu, w którym otaczające mnie postacie, rzeczywiste czy urojone, rozsypywały się na tysiące nietrwałych widm”⁴⁰.

Zarówno postać sobowtóra, jak i towarzyszące jego pojawieniu się senne widzenia, uaktywniają alternatywne wobec rzeczywistości przestrzenie, miejsca ucieczki. Nerval prezentuje owe miejsca wyobrażone, przypominające hortus animae, jako przekształcone przestrzenie codzienności: „Wieczorem, uspokojony i pogodny, przechadzałem się w promieniach księżyca, a gdy podniosłem oczy ku wierzchołkom drzew, wydało mi się, że liście zwijają się fantazyjnie w obrazy jeźdźców i dam niesionych przez okryte czaprakami rumaki. Dla mnie były to tryumfujące postacie przodków”⁴¹.

Inne wizje przesyca groza: „Na niebie błyszczały gwiazdy. Naraz zwidziało mi się, że wszystkie jednocześnie gasną, jak przed chwilą świece w kościele. Pomyślałem, że czas się wypełnił i nadchodzi koniec świata, zapowiedziany w Apokalipsie świętego Jana. Zdawało mi się, że na pustym niebie widzę czarne słońce, a nad Tuileriami kulę czerwoną jak krew. Szepnąłem w duchu: «Zaczyna się wieczna noc i będzie straszna. Co się stanie, kiedy ludzie zauważą, że nie ma już słońca?»”⁴².

Anamorficznym widzeniom towarzyszy apokaliptyczne przecucie końca istnienia, bohater zbliża się do tajemnicy, pragnie poznać „ukryty mechanizm” funkcjonowania świata. Jego działania są okupione poczuciem winy: „Cóż

³⁵ De Nerval, *Aurelia*, s. 112n.

³⁶ Tamże, s. 77.

³⁷ Tamże, s. 76.

³⁸ Tamże, s. 79.

³⁹ Tadeusz Miciński jest autorem wiersza *Głębiny duch* (1902), w którym wykorzystuje podobny motyw: głębin duszy – mroków, umierających gwiazd, labiryntów. „Jak czarna lecę błyskawica, / nad przepaściami słyhać me tętent. / A za mną śpiewa borów chór / i łkają dzwony zatopionych miast – / krwawi się serce morza pośród gór – / konają tęcze zdruzgotanych gwiazd [...]” (T. Miciński, *Głębiny duch*, w: tenże, *Poezje*, s. 82).

⁴⁰ De Nerval, *Aurelia*, s. 79.

⁴¹ Tamże, s. 116.

⁴² Tamże, s. 110n.

więc uczynilem? Zmąciłem harmonię magicznego świata, z której moja dusza czerpała pewność nieśmiertelnego bytu. Pewnie zostałem przeklęty, gdyż wbrew boskim zakazom próbowałem przeniknąć straszliwą tajemnicę; odtąd mogłem spodziewać się tylko gniewu i pogardy! Rozdrażnione cienie pierzchły z krzykiem, kreśląc w powietrzu złowieszcze koła niczym ptaki przed burzą⁴³.

„Noc wieczna” to czas ruin, który konsoliduje nową przestrzeń⁴⁴, stanowi ona lustrzane (odwrócone, niekiedy zwielokrotnione) odbicie rzeczywistości, tworzy alternatywne imago. Bohater *Aurelii* nieustannie przekracza granice snu, funkcjonuje w przestrzeni „nocnej” lub „diennej”, spogląda na świat z oddalenia, zawsze jednak towarzyszą mu słowa – pisane na luźnych kartkach lub wypowiedziane⁴⁵. Sytuację wewnętrznego rozbitcia interesująco komentuje wiersz *El Desdichado*⁴⁶, który pierwotnie nosił tytuł *Le Destin* [„Przeznaczenie”]. Utwór doczekał się wielu cennych interpretacji, autorką jednej z nich jest Julia Kristeva, która skupia uwagę na strategii autora i uczestnika zdarzeń (aktora i widza)⁴⁷.

W STRONĘ SŁÓW

Ja – mroczny, ja – wdowiec, mnie – nikt ulżyć nie może,
Ja, księżę Akwitanii o zniesionej wieży;
Jedyna gwiazda zgasła, w lutni gwiazdozbiorze
Melancholia i Czarne Słońce moje leży.

Zwróć mi grób Wergiliusza, zwróć Italskie Morze,
Ty, któryś mnie w grobowcu pocieszał najszczerzej,
I kwiat, przed którym serce posępne otworzę,
I łożę, gdzie się wino z różami sprzymierzy.

Amor czy Febus jestem?... Lusignan czy Biron?
Od ust królowej ślad mam na czole czerwony –
Nad kąpielą rusalki w grocie śniłem ciemnej...

Zwycięsko dwakroć zszedłem Acheron podziemny,
Modulując na przemian Orfeusza lirą
Westchnienie ciche świętej i krzyk dziwożony⁴⁸.

⁴³ Tamże, s. 98.

⁴⁴ „Zwidziało mi się, że do każdego dnia dodano teraz dwie godziny; a zatem, wstawszy w porze przepisanej przez zegary zakładu, przechadzam się właściwie w królestwie cieni”. Tamże, s. 116.

⁴⁵ W utworach Nerval sen wiąże się z mową i pismem (zob. K. T s u j i k a w a, *Nerval et les limbes de l'Histoire*, Droz, Genève 2008).

⁴⁶ Zob. G. D e N e r v a l, *El Desdichado*, tłum. A. Ważyk, w: J. Kristeva, *Nerval „El Desdichado”*, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3(284), s. 209.

⁴⁷ Zob. K r i s t e v a, dz. cyt., s. 208-232.

⁴⁸ N e r v a l, *El Desdichado*, s. 209. „Je suis le Ténébreux – le V e u f – l’Inconsolé, / La Prince d’Aquitaine à la Tour abolie: / Ma seule É t o i l e est morte – et mon luth constellé / Porte le S o l e i l

Niewiele wiadomo o *El Desdichado*, utworze, który należy do cyklu *Les chimères* [„Chimery”] i powstał prawdopodobnie w roku 1853. Nerval powracał do niego wielokrotnie, pisząc kolejne wersje, które różniły się między innymi interpunkcją (głównie pod względem używania wielkich liter). Akcentował nowe treści, zaciemniał obraz, gubił tropy, wyróżniał pojęcia: gwiazd, Czarnego Słońca, Melancholii i kwiatu. Autorskie wskazania zainicjowały interpretacje, w których podkreślano rolę fascynacji masonerią⁴⁹, alchemią⁵⁰ czy gnozą⁵¹.

Wiersz, podobnie jak przywołany wcześniej utwór *Aurelia*, łączono także z etapami postępującej choroby psychicznej⁵². Julia Hartwig w pracy poświęconej poecie zwróciła uwagę (powtarzając słowa Théophile’a Gautiera), że Nerval, przezwyciężając słabość fizyczną, czerpał siłę twórczą z choroby⁵³. Utwór *El Desdichado* byłby więc zarówno świadectwem kolejnego powrotu z krainy mroku, jak i zapowiedzią przyszłych wędrówek oraz nieznanych fantazji⁵⁴.

Użyte w wierszu symbole, anamorficzny krajobraz, pozostają w pełni nieodgadnione, można zatem jedynie przyjrzeć się zagadce, wskazać na tropy, które być może nigdy nie zostaną ostatecznie rozpoznane⁵⁵. Już sam tytuł, zaczerp-

noir de la Mélancolie. / Dans la nuit du Tombeau, Toi qui m’as consolé, / Rends-moi la Paupérisme et la mer d’Italie, / La fleur qui plaisait tant à mon cœur désolé, / Et la treille-où le Pampre à la Rose s’allie. / Suis-je Amour ou Phébus?... Lusignan ou Biron? / Mon front est rouge encor du baiser de la Reine; / J’ai rêvé dans la Grotte où nage la Syrène... / Et j’ai deux fois vainqueur traversé Achéron: / Modulant tour à tour sur la lyre d’Orphée / Les soupirs de la Sainte et les cris de la Fée. (tenże, *El Desdichado*, w: tenże, *Œuvres*, NRF, Paris 1974, t. 1, s. 3).

⁴⁹ Zob. S. Vierné, *Les mythes de la Franc-maçonnerie*, Véga, Paris 2008.

⁵⁰ Zob. D. Weiser, *Nerval. Une poétique du deuil à l’âge romantique*, Droz, Genève 2004.

⁵¹ Por. K. Kristeva, dz. cyt., s. 210.

⁵² Por. M. Żurawski, *Posłowie*, w: G. de Nerval, *Sylvia i inne opowiadania*, PIW, Warszawa 1960, s. 224.

⁵³ Por. J. Hartwig, *Gérard de Nerval*, PIW, Warszawa 1972, s. 34.

⁵⁴ Julia Kristeva, rekonstruuje genezę *El Desdichado*, wspomina, że utwór powstał w rodzinnym Valois, do którego poeta udał się, by odnaleźć spokój (por. K. Kristeva, dz. cyt., s. 210). Znajoma sceneria nie przyniosła jednak wyciszenia, nie sprzyjała pokonywaniu lęków, z którymi mierzył się artysta. Ostateczne starcie – samobójcza śmierć – dokonało się kilka miesięcy później, w roku 1855. Zdarzenie to pozwala spojrzeć na utwór jako wstrząsający dokument zmagania z samym sobą, poprzedzający decyzję o zakończeniu życia. Kristeva określa *El Desdichado* jako „arkę Noego” (tamże, s. 211), która ma przynieść ocalenie z potopu; wiadomo jednak, że żadnego ocalenia nie będzie. Spojrzenie z ukosa, zalecane przez Barthesa, uruchamia nową narrację, pozwala przemówić pozornie nieistotnym faktom – spoza ram obrazu.

⁵⁵ „Pierwszym czytelnikiem utworu był zaprzyjaźniony z poetą Aleksander Dumas, który cenił jego twórczość, ratował z licznych opresji” (Hartwig, dz. cyt., s. 87). Wiersz wraz z artykułem (autorstwa Dumasa) opublikowany został w „Le Mousquetaire”. Kolejny wariant ukazał się w roku 1854 w zbiorze *Filles du Feu* („feu” może oznaczać ogień lub zmarłego), trzeci zaś pozostał

nięty z języka hiszpańskiego⁵⁶, budzi wiele wątpliwości. W wersji Paula Éluarda tłumaczony jako „los”⁵⁷, był także rozumiany jako „nieszczęśliwy”, „nędzny”⁵⁸. Gra znaczeń staje się interesującym punktem odniesienia dla interpretacji. Człowiek nieszczęśliwy („El Desdichado”), melancholik („Ma seule Étoile est morte – et mon luth constellé / Porte le Soleil noir de la Mélancolie”) – zostaje naznaczony poczuciem braku, jest „wydziedziczony”. Słowo to otwiera nowe przestrzenie semantyczne, łączy w sobie zarówno nędzę, jak i nieszczęście. Analiza relacji ukrytych między słowami i obrazami⁵⁹ – postrzeganych z dwóch perspektyw: „in praesentia” lub „in absentia”⁶⁰ – pozwoli zrozumieć znaczenie anamorficznego krajobrazu, ikonizacji poezji⁶¹. Pierwsza z nich (nazwana „in praesentia”) wskazuje na bezpośrednie związki słów i odpowiadających im obrazów (współobecność), druga („in absentia”) zaś na obraz aluzyjnie, intertekstualnie uwikłany w słowa oraz na „mentalne wizualizacje tekstu”⁶². Wyróżnione perspektywy (strategie), skonfrontowane z poezją wizyjną, odsłaniają ukryte znaczenia obrazów spokrewnionych z materią snów. Anamorfoza wydaje się inicjować ruch znaczeń, który ma transgresyjny charakter⁶³.

Zarówno Julia Kristeva, jak i inny badacz twórczości Nerval, Michel Pastoureau szukają inspiracji poetyckich obrazów artysty w literaturze i sztuce. Pastoureau dostrzega powinowactwa tych obrazów z ilustracjami z *Codex Manesse* z czternastego wieku⁶⁴, Kristeva zaś wspomina o *Ivanhoe* Waltera Scotta

w rękopisie i należał do Paula Éluarda (por. K r i s t e v a, dz. cyt., s. 210). Obecność trzech wersji odsłania tajemnicę warsztatu artystycznego poety, niewiele jednak mówi o samym utworze.

⁵⁶ „El desdicha” w języku hiszpańskim oznacza nieszczęście, niedolę.

⁵⁷ Por. P. É l u a r d, *Donner à voir*, w: tenże, *Oeuvres complètes*, t. 1, Gallimard, Paris 1968, s. 958.

⁵⁸ K r i s t e v a, dz. cyt., s. 211. Autorka wnikliwie analizuje tytuł utworu.

⁵⁹ Zob. B. V o u i l l o u x, *La Peinture dans le texte XVIII-XX siècle*, CNRS, Paris 2005. Badacz skupia uwagę na relacjach między obrazem i tekstem, wyróżnia zasadnicze strategie: „in praesentia” i „in absentia”. Strategie te nie dotyczą jednak wyłącznie ikonografii, semantyki i wizualizacji tekstu, istotna okazuje się ukryta w obrazie poetyckim jego treść (sfera sensów). Pojęcia „in absentia” i „in praesentia” przywołała w badaniach nad poezją Młodej Polski Justyna Bajda (por. J. B a j d a, „Poeci – to są słów malarze...” *Typy relacji między słowem a obrazem w książkach poetyckich okresu Młodej Polski*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, s. 12).

⁶⁰ Pojęcia te analizuje między innymi Bernard Vouilloux (zob. B. V o u i l l o u x, *Langage et arts visuels. Réflexions intempestives à propos d'un champ de recherches*, „Lieux littéraires” 2000, nr 1, s. 203-223).

⁶¹ O ikonie wiersza pisał Paweł Próchniak (por. P. P r ó c h n i a k, *Promieniowanie tła. Szkice o wierszach i czytaniu*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020, s. 12).

⁶² B a j d a, dz. cyt., s. 13.

⁶³ O transgresyjnym ruchu znaczeń w poezji – „od znaczenia do pełni znaczenia” również pisze Paweł Próchniak (P r ó c h n i a k, dz. cyt., s. 9).

⁶⁴ Zob. M. P a s t o u r e a u, *Czarne słońce melancholii. Nerval odczytuje średniowieczne obrazy*, w: tenże, *Średniowieczna gra symboli*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 350-364.

oraz o *Diabie kulawym* Alain-René Lesage'a⁶⁵. W wierszu Nerval istotną rolę odgrywa formuła labiryntu, który wydobywa głębię obrazów, zwielokrotnia sensy. Strategia „in praesentia” pozwala czytelnikowi na ogląd „panoramy” poetyckiej, inicjuje lekturę wzbogaconą i wzbogacającą. Warto zwrócić uwagę zarówno na zaznaczone przez Nerval tropy, podkreślenia, jak i na samą formę wiersza – kunsztowny sonet. Poetyckie obrazy kształtują się w obrębie dystychów, dopiero jednak wizyjne sąsiedztwo tworzy konstelację znaczeń, pozwala wybrzmieć ukrytym sensom⁶⁶. W pierwszym tetrastychu („Je suis le Ténébreux – le V e u f – l'Inconsolé, / La Prince d'Aquitaine à la Tour abolie [...]”) dominuje postać rycerza, który podobnie jak bohater sztychów Albrechta Dürera przemierza krainy w towarzystwie Śmierci i Diabła⁶⁷. Postać ta budzi wiele emocji, bez wątpienia strój rycerza nie stanowi jedyne przebrania, pod którym podmiot skrywa swoje prawdziwe oblicze. Pragnienie poznania (rozpoznania) jego twarzy – jego „ja” – staje się podstawowym zadaniem lektury „in praesentia”. Na szczególną uwagę zasługuje podkreślenie podmiotowości: „Je suis”, które w polskim tłumaczeniu wiersza przygotowanym przez Adama Ważyka potęguje kolejny wers: „Ja, księżę Akwitanii o zniesionej wieży” (w wersji oryginalnej: „Le Prince d'Aquitaine à la Tour abolie”). „Ja” ustanawia sens poetyckiego obrazu, jest aktywne, poszukujące. Przemierza obszary doświadczeń, które ukazują głębię doznań, otchłan pragnień. Wędrowka obejmuje świat ruin („zniesionych wież”) i mrocznych grot, grobowców i wreszcie podziemi, których strzegą wody Acheronu. Wertykalny charakter wędrowki wiąże się z procesem wtajemniczenia. Podmiot liryczny niczym Orfeusz przekracza granice, wstępuje w otchłań, która jest dla niego zagadką i przeznaczeniem. Czerwony ślad na czole („Mon front est rouge encore des baisers de la reine”) to znamie wtajemniczenia, które pozwala przenikać granice wyobraźni. Bywa przekleństwem, piętnem kainowym potęgującym alienację, sprzyja „wydziedziczeniu”. Znamie jest konsekwencją pocałunku królowej, która jawi się jako Madame Mors, czerwony ślad pozostawiony na czole podmiotu lirycznego otwiera umysł i uwalnia zmysły⁶⁸. Owego śladu nie należy interpretować w odniesieniu do cielesności, nie ma on podtekstu seksualnego. Miłość, jeśli zostaje wspomniana („Amor czy Febus”), jest tylko marzeniem pozbawionym kształtu, odartym z sensualnych doznań. W wierszu Nerval królowa staje się figurą szachową, elementem gry, jej pocałunek oznacza tajemnicę i zarazem

⁶⁵ Por. K r i s t e v a, dz. cyt., s. 211. Zob. W. S c o t t, *Ivanhoe*, tłum. T. Tatarkiewicz, Nasza Księgarnia, Warszawa 1963; A.R. L a s a g r, *Diabeł kulawy*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Kraków 2003.

⁶⁶ Zob. X. G a r n i e r, *Legendarne obrazy Gérarda de Nerval*, w: „Literatura na Świecie” 2008, nr 3-4, s. 381-392.

⁶⁷ Por. K r i s t e v a, dz. cyt., s. 212.

⁶⁸ Por. tamże, s. 210.

niebezpieczeństwo, które mogą prowadzić do śmierci. Sama jednak śmierć nie budzi lęku. Dwukrotne przekroczenie Acheronu świadczy o tym, że droga powrotu staje się „drogą okólną”, jak w Eleusis. Podmiot liryczny powraca do miejsc już zapoznanych i widzi ich coraz to nowe znaczenia, jego wędrówka wpisuje się w rytm „wiecznego powrotu”, o którym wspominali stoicy (a później między innymi Friedrich Nietzsche⁶⁹).

Lektura „in absentia” wskazywałaby, że w *El Desdichado* poeta mówi o wolności „ja”, które podejmuje trudy wyprawy w mrok. Wolność wydaje się projektem, który należy zrealizować, a realizacja ta jest możliwa wyłącznie w procesie powolnego schodzenia w głębinę nieświadomości, w otchłanie jaźni, aż do piekielnego Acheronu. Powolne zanurzanie się w mrokach poprzedziły i przygotowały wydarzenia, których można się jedynie domyślać. Podmiot liryczny odkrywa kolejne maski: Lusignana i Birona – możnowładców, rycerzy. Ród Bironów wywodził się z rycerstwa Westfalii, przyjął francusko brzmiącą wersję nazwiska (miasto Biron znajduje się w sercu Akwitanii)⁷⁰. Ród Lusignan pochodził z okolic Poitou⁷¹, należeli do niego rycerze biorący udział w wyprawach krzyżowych, władcy Cypru i Armenii. Z historią rodu wiązała się także legenda o Meluzynie, czarodziejce („La Syrène”, „la Fée”), która przemieniona w latającego węża opuściła swojego męża na zawsze⁷². Nerval przekształca opowieść, stosując anamorfizm metaforyczny, historia księcia staje się poetycką narracją o cierpieniu, upadku w mrok i próbach zmartwychwstania.

Szlachetne urodzenie nie tylko uwznioślało cierpienia, nadawało im rangę dostojności, ale także stawiało przed bohaterem nowe wyzwania, wymagało ofiary. Bohater Nervalu zdaje się odgadywać własne przeznaczenie – jest nim niekończąca się wędrówka w górę i w dół. Jak można sądzić – nie liczy się droga, którą trzeba przemierzyć, lecz doświadczenie, bogactwo uczuć rodzących się w trakcie zdobywania wiedzy. Ciągły proces samopoznania pozwa-

⁶⁹ Zob. np. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, De Agostini Polska, Warszawa 2002.

⁷⁰ O znaczeniu nazw pisali między innymi Julia Kristeva (Kristeva, dz. cyt., s. 209), Paul Éluard (por. Éluar d, dz. cyt., s. 958) i Michel Pastoureaux (zob. Pastoureaux, dz. cyt., s. 350-364).

⁷¹ Hrabia Hugon Lusignan został „wydziedziczony” ze swoich włości przez Jana bez Ziemi (por. J. Baskiewicz, *Historia Francji*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 2004, s. 145).

⁷² Motyw ten pojawia się także w twórczości Heinricha Heinego (zob. Heine, *Lorelei*, tłum. A. Kraushar, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 1, *Utwory poetyckie*, tłum. A. Kraushar i in., PIW, Warszawa 1956, s. 133n.) oraz Johanna Wolfganga Goethego (por. J.W. Goethe, *Rybak*, tłum. H. Januszewska, w: tenże, *Dzieła wybrane*, wybór S. Kaszyński, tłum. H. Januszewska i in., PIW, Warszawa 1983, s. 43n.; tenże, *Cierpienia Młodego Wertera*, tłum. K. Brodziński, N. Glücksberg, Warszawa 1822, s. 11).

la zejść jeszcze niżej, głębiej, w mroki jaźni. Wizyjność opisanej wędrówki poprzez grootę syreny, aż do westchnień świętej i krzyku wróżki, daje pełny obraz anamorficznej przestrzeni, poezja staje się wówczas spektaklem słów i obrazów⁷³.

La Fée – czarodziejka z wiersza Nerval, skojarzona z postacią z legendy o Meluzynie inicjuje refleksje o naturze⁷⁴, pozwala wpisać liryczną opowieść w kontekst innej historii. Nerval przywołuje w wierszu postać Wergiliusza, a raczej związane z nim miejsce – Pausilippe, cypel, na którym znajduje się jego grób. Wergiliusz odgrywa w utworze prawdopodobnie taką samą rolę, jak w *Boskiej Komедii* Dantego. Dante wielbił rzymskiego poetę i widział w nim swojego mistrza⁷⁵. Nerval wskazuje na tradycje rodu, antyczne i średniowieczne źródła, które są obecne w jego wierszu. W sposób szczególny, co staje się wyraźne w poemacie *Sylwia*, ceni średniowieczną miłość dworską. Przypisuje jej rolę profetyczną, przekonany, że stwarza ona nowe widzenie świata. Rycerz w utworze *El Desdichado* także jest „widzącym”, kimś, kto pragnie odkryć reguły rządzące rzeczywistością⁷⁶, przeczuwa ich istnienie. Sytuacja ta przypomina poetycką relację podmiotu ze światem, jaką można odnaleźć w wierszu Rainera Marii Rilkego *Widzący*. W utworze tym podmiot liryczny odkrywa swój związek z uniwersum, mający źródła w miłosnym doświadczeniu, pozwalający rozumieć „mowę rzeczy”:

Ja wypatruję drzewom drogę
burz, co drętwość dni przerosły,
i w okna moje biją na trwogę,
i w przestrzeniach słyszę rzeczy mowę,
której znieść bez przyjaciela nie mogę,
nie mogę kochać jej bez siostry.

Idzie przekształcicielka burza,
idzie przez las i poprzez czas,
wszystko w wieczności się zanurza
jak Psalterza wiersze, wzgórza
powagą przygniatają nas⁷⁷.

⁷³ Por. P r ó c h n i a k, dz. cyt., s. 9.

⁷⁴ La Fée niczym Proteusz (bóstwo związane z żywiołem wody) zmienia postać, jest tajemnicza.

⁷⁵ Por. D a n t e A l i g h i e r i, *Boska komedia*, pieśń 1, w. 85, s. 27.

⁷⁶ Do owego pragnienia odkrycia reguł nawiązuje też scena czytania hieroglifów w *Aurelii* (por. d e N e r v a l, *Aurelia*, s. 89).

⁷⁷ R. M. R i l k e, *Widzący*, w: tenże, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 45.

W poezji Nerval widzenie staje się ekwiwalentem istnienia. Podmiot liryczny odnajduje w świecie rzeczywistym echa ukrytych prawd, które niegdyś poznał, teraz jedynie pragnie je przypomnieć. Anamneza jest więc istotną funkcją poetyckiego poznania, które odwołuje się do „widzeń”, przeżyć ukrytych prawd, tajemnych szyfrów transcendencji. Relacje te przypominają sytuację, którą Walter Benjamin opisał w *Berlińskim dzieciństwie na przełomie wieków*, konstruuja bowiem niezwykle „obrazy myślowe” (niem. Denkbilder)⁷⁸: „Opowieść ta pochodzi z Chin i mówi o starym malarzu, który pokazał przyjaciołom swój najnowszy obraz. Widniał na nim park, ścieżka wśród drzew nad wodą biegła do małych drzwi zapraszających do wnętrza domku. Gdy przyjaciele zaczęli rozglądać się za malarzem, stwierdzili, że jest na obrazie. Doszedł ścieżką do uchylonych drzwi, zatrzymał się, odwrócił, uśmiechnął i zniknął za nimi. Tak i mnie nad miseczkami z farbą i pędzelkami od razu porwał obraz. Upodabniałem się do porcelany, w którą wkraczałem chmurą barw”⁷⁹.

Podmiot liryczny wierszy Nerval także ukrywa się w obrazach, staje się ich częścią. Julia Hartwig określa tę strategię jako zacieranie granic: „Nerval przeciwstawia się wyznaczeniu granic swej osobowości, akceptuje rzeczywistość zacierającego je snu, przenosi się swobodnie w rzeczywistość marzenia i bardzo osobiście przeżywanych lektur”⁸⁰.

Istotą twórczości Nerval staje się marzenie poetyckie, które konkuruje z zastaną rzeczywistością, jest jaśniejsze i szczęśliwsze, poddane indywidualnym regułom. W kraju marzeń pejzaż ducha wydaje się cenniejszy, reguły inności („Je suis l’autre”⁸¹) zostają chwilowo zniesione⁸². W wierszu *El Desdichado* podmiot liryczny przeżywa konflikt wewnętrzny – jest to być może pragnienie „mistycznego braterstwa” albo wyraz lęku. Postaci ze świata mitu i historii odsłaniają istotę wewnętrznego rozdarcia – poeta inicjuje jednak nową opowieść, która tworzy odrębny, tym razem indywidualny mit. Zapowiedź takich zdarzeń pojawia się już wcześniej, w *Aurelii*: „Czyż kiedyś nie wstrząsnęła mną historia rycerza, który przez całą noc walczył w lesie

⁷⁸ W. B e n j a m i n, *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 2010, s. 15. Refleksja nad związkami „obrazów myślowych” z figurą anamorfozy wydaje się inspirująca. Zainicjowany zostaje transgresyjny ruch znaczeń: obrazów wspomnień, doświadczeń. Okruchy, przeżycia tworzą obraz, którego znaczenie jest w pełni uzależnione od perspektywy „widzącego”.

⁷⁹ Tamże, s. 15.

⁸⁰ H a r t w i g, dz. cyt., s. 41.

⁸¹ Cyt. za: H a r t w i g, dz. cyt. s. 44.

⁸² Przekonał się o tym Arthur Rimbaud, który w stwierdzeniu „Je est un autre” zawarł poetyckie credo (zob. A. R i m b a u d, List do Paula Demeny’ego z 17 maja 1871 roku, w: *Correspondance inédite (1870-1875) d’Arthur Rimbaud*, red. R. Gilbert-Lecomte, Éditions des Cahiers Libres, Paris 1929, s. 51.

z nieznanym, którym był on sam? Tak czy owak, jestem pewien, że ludzka wyobraźnia nie odkryła niczego, co nie byłoby prawdą na tym lub na jakimś innym świecie, i nie mogłem wątpić w to, co w i d z i a ł e m tak wyraźnie. Przyszła mi do głowy straszna myśl: człowiek jest dwoisty. – «Czuję w sobie dwóch ludzi» – pisał jeden z Ojców Kościoła. Dwie dusze, współdziałając, umieściły ten mieszany załazek w ciele, które składa się z dwóch bliźniaczych członów, identycznych we wszystkich szczegółach. W każdym człowieku jest widz i aktor, ten, kto mówi, i ten, kto odpowiada⁸³.

Marzenie poetyckie redukuje wszelkie podziały – widz i aktor znów stają się jednym, grają w tym samym spektaklu widzeń.

MROK NOCY

Wspomniany pośrednio w wierszu Nerval Wergiliusz staje się częścią mitycznej opowieści, którą inicjuje podmiot liryczny – jako poeta-wieszcz uosabia sztukę słowa, wędrówkę poprzez wizyjne krainy. W utworze pojawia się także interesujące odwołanie do innego poety – Orfeusza⁸⁴, który zdaje się patronować wszelkim wędrówkom w marzenia. Tracki pieśniarz jest bowiem tym, który poznał otchłanie, jego pieśni wtórowały skargom podziemi, jest więc hierofantem, naznaczonym, nieustannie przekraczającym granicę życia i śmierci. W figurze Orfeusza – wtajemniczonego – skrywa się refleksja o roli poezji wieszczej, która wiąże się z egzystencją, towarzyszy życiu i je interpretuje. Poeta jest więc kimś, kto sięga po „mówiące słowo” – logos. Nerval nie określa w ten sposób granic swojej poezji, nie wyznacza jej zadań – poetyckie słowo łączy z obrazem, z „widzeniem” i inicjuje działanie (czyn). Rozumienie czynu jest tu inne niż na przykład w twórczości Georga Byrona, choć Nerval podejmuje wyzwania – jednym z nich jest w pełni inicjacyjna podróż na Wschód. Czyn oznacza jednak wybór, którego tak lęka się widz i aktor.

Poprzez ukrytą w strofach refleksję egzystencjalną poeta składa także hołd Homerowi, który uczynił z podróży wyzwanie, nadał jej nowe, pełne „widzeń” znaczenie. Odyseusz, podobnie jak Dante, poznaje zaświaty⁸⁵, odkrywa istotną prawdę o świecie rzeczywistym, która zapewni mu spokój. Jej sens odsłania w wierszu *Itaka* Konstandinos Kawafis. Każdy podróżnik (zwłaszcza w podróży mentalnej) nosi w sobie własną Itakę: „Itaka dała ci tę piękną podróż, / bez

⁸³ De Nerval, *Aurelia*, s. 94n.

⁸⁴ Zob. H.B. Riffaterre, *L'Orphisme dans la poésie romantique. Thèmes et style surnaturalistes*, Éditions A.G. Nizet, Paris 1970; J. Dhainès, *Le destin d'Orphée, étude sur „El Desdichado” de Nerval*, Lettres modernes, Paris 1972.

⁸⁵ Por. Homer, *Odyseja*, pieśń 11, tłum. J. Wittlin, PIW, Warszawa 1982, s. 193-211.

Itaki nie wyruszyłbyś w drogę⁸⁶. W *El Desdichado* powroty do samego siebie, poszukiwanie punktu oparcia pośród sennych „widzeń” świata – stają się prawdziwym wyzwaniem dla podmiotu lirycznego. Strategia lektury „in absentia” pozwala przemówić obrazom poetyckim, jest zaproszeniem do świata alegorii, który misternie buduje poeta. Wymienione przez Nerval gwiazda oraz konstellacja („Ma seule Étoile est morte – et mon luth constellé / Porte le Soleil noir de la Mélancolie”) stanowią istotny element łączący utwór Nerval z dziełem Dantego. *Boska Komedia*, której horyzont poznawczy wykracza poza sferę gwiazd stałych, eksponuje bogactwo gwiazd sankcjonujących kosmiczny ład, przemyślność dzieła stworzenia. Dante odwołuje się do systemu Ptolemeusza, jego koncepcja świata ma jednak charakter synkretyczny. W refleksji o gwiazdach wyznaczających granicę poznania pobrzmiewa echo gnostyckich nauk o strzegących ładu Archontach – właściwych twórcach kosmosu, podległych Demiurgowi. W poemacie Dantego wezwanie do gwiazd wieńczy każdą pieśń, pełni zatem funkcję finalną. W twórczości Nerval pobrzmiewa fascynacja religiami Wschodu, gwiazdy nie są jedynie przewodniczkami wędrowca, to „kobiece dusze”⁸⁷ (poeta stosuje tu anamorfizm metaforyczny), budzą one wspomnienie zmarłej ukochanej, Jenny Colon. Poeta nawiązuje między innymi także do religii irańskich, w których oddawano cześć złowrogiemu bóstwu Angra Mainju (Arymanowi) – przeciwnikowi Ahury Mazdy – który przywiódł na ziemię śmierć, przywołuje konteksty okultystyczne, podkreślając znaczenie religii kosmosu. Przywołuje także postać Izydy, której kult dotarł nawet do Bretanii. Gwiazdy są więc elementami misterium Natury, w którym uczestniczy podmiot liryczny wiersza *El Desdichado*, a stąd już tylko krok do sabeizmu, synkretycznego nurtu religii staroarabskich. Współtworzyły go także elementy wierzeń magicznych, plemiennych i judaizmu. W wierszu Nerval pojawia się określenie „mon luth constellé”, które może oznaczać gwiazdozbiór lutni⁸⁸, znany już w starożytności, widoczny na północnej półkuli północnego nieba, zawierający piątą pod względem wielkości gwiazdę Węgę. Lutnia, zwana inaczej lirą, identyfikowana jest z postacią Orfeusza, którego „orężem” była właśnie lira. Orfeusz, podobnie jak Wergiliusz, staje się patronem tej poezji. *El Desdichado* wyrasta z doświadczeń wewnętrznych, z pragnienia, by zanurzyć się w świecie marzeń, dla Nerval oznaczających „drugie życie”⁸⁹; mroczne są jednak sny, które im towarzyszą lub niekiedy funkcjonują na podobnych

⁸⁶ K. K a w a f i s, *Itaka*, w: tenże, *Wiersze wszystkie. Apanta Poietika*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Austeria, Kraków–Budapeszt–Syrakuzy 2019, s. 123.

⁸⁷ N e r v a l, *Aurelia*, s. 78. Zagadnienia te rozważa Carl Gustaw Jung w ramach koncepcji animy (por. C. G. J u n g, *Szygja: anima i animus*, w: tenże, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. i oprac. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 72-88).

⁸⁸ O motywie tym pisze także Kristeva (por. K r i s t e v a, dz. cyt., s. 213).

⁸⁹ D e N e r v a l, *Aurelia*, s. 73.

jak one prawach: „Pierwsze chwile snu są obrazem śmierci; otępiająca mgła zasnuwa nasz umysł i nie umiemy określić chwili, gdy nasze «ja» przedłuża swoje istnienie już w odmienionym kształcie. Jakież podziemia rozjaśniają się z wolna, a z nocy i z cienia wynurzają się blade, uroczyście nieruchome postacie zamieszkujące te otchłanie. Potem zaczyna się spektakl, nowe światło ogarnia i porusza te dziwne zjawy – otwiera się dla nas świat Duchów”⁹⁰.

Przestrzeń rzeczywista kieruje ku innej, wewnętrznej przestrzeni, jej znaczenie ujawnia się w anamorficznym widzeniu. Walter Benjamin określa tego typu spojrzenie jako „obraz-błysk”, w którym „obraz rozbłyskuje w mgnieniu rozpoznawalności”⁹¹.

NERVAL I INNI

Anamorficzne obrazy, senne marzenia są także obecne w twórczości polskich modernistów. W *Biesach* Marii Komornickiej, które można nazwać „pamiętnikiem duszy”, odnalezienie utraconej części „ja”, nie jest już możliwe⁹², w wierszach z tomu *W mroku gwiazd* (1902)⁹³ Tadeusza Micińskiego podmiot liryczny pogrąża się w „otchłaniach duszy”, w *Anamorfozach*⁹⁴ z tomu *Viraginitas* (1906) Ewy Łuski oraz *Gawotach gwiezdnych*⁹⁵ (1905) Jana Wro-

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ W. Benjamin, *O pojęciu historii*, tłum. K. Krzemieniowa, w: tenże, *Aniol historii. Eseje, szkice, fragmenty*, tłum. K. Krzemieniowa, H. Orłowski, J. Sikorski, oprac. H. Orłowski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996, s. 405. Benjamin pisze: Ocalenie, możliwe w taki i tylko taki sposób, daje się urzeczywistnić wyłącznie przez postrzeżenie tego, co nieodwołalnie zgubione” (tamże).

⁹² Por. E. Boniecki, *Modernistyczny dramat ciała. Maria Komornicka*, IBL PAN, Warszawa 1998, s. 134. Bibliografia prac poświęconych Marii Komornickiej jest imponująca. Za najważniejsze z nich uważam następujące: M. Podróża-Kwiatkowska, „Daleś mi dziwną duszę i ciało...”, w: M. Komornicka, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*, s. 5-37; A. Czabanowska-Wróbel, *Powrót Komornickiej*, „Dekada Literacka” 1997, nr 2-3(126-127), s. 10n.; M. Janion, *Maria Komornicka. Im memoriam*, w: też, *Kobiety i duch inności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996, s. 253-262; Boniecki, dz. cyt.; G. Ritz, *Maria Komornicka: zagrożone autorstwo a kategoria „gender”*, tłum. M. Łukasiewicz, „Pamiętnik Literacki” 92(2001) nr 1, s. 33-51; K. Kralowska-Gątkowska, *Cień twarzy. Szkice o twórczości Marii Komornickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002; I. Filipiak, *Komornicka. Obszary odmienności, słowo/obraz terytorium*, Gdańsk 2006; B. Helbig-Mischewski, K. Pukański, *Universitas*, Kraków 2010; K. Krasuska, *Pleć i naród: Trans/lokacje. Maria Komornicka / Piotr Odmieniec Włast, Else Lasker-Schuler, Mina Loy*, IBL PAN, Warszawa 2012.

⁹³ Zob. T. Miciński, *W mroku gwiazd*, oprac. W. Kowalewski, K. Biliński, Wydawnictwo IX, Kraków 2022.

⁹⁴ Zob. E. Łuski, *Anamorfozy*, „Chimera” 1906, t. 9, nr 27, s. 424-447, https://jbc.bj.uj.edu.pl/Content/275521/PDF/DIGZAS000049_1905_T09_027.pdf.

⁹⁵ Zob. J. Wroczyński, *Gawoty gwiezdne*, Nakładem Księgarni H. Altenberga, Lwów 1905, <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/337463/edition/318778/content>.

czyńskiego świat wizji przekształca rzeczywistość w przedziwną baśń. Wiedza artystów Młodej Polski na temat twórczości Gérarda de Nervalu nie była rozległa. Zenon Przesmycki nie wymienił jego nazwiska w artykule *Profile poetów francuskich*⁹⁶, w którym analizował fenomen symbolizmu (przywołał wówczas utwory Charlesa Baudelaire'a, Paula Verlaine'a, Alfreda de Musseta, Alfreda de Vigny, Henri Murgera, Gustawa Nadauda, Catulle'a Mendesa, Teodora de Banville'a, Leconte de Lisle'a i Théophile'a Gautiera⁹⁷), był zwolennikiem monizmu, homogeniczności⁹⁸. Maria Komornicka natomiast mogła znać twórczość Nervalu, zajmowała się bowiem tłumaczeniami dzieł autorów francuskich, interesowała ją nowoczesna proza i oniryzm. Utwór *Biesy*, który opublikowała na łamach „Chimery”, nawiązuje do *Aurelii*, również jest wizyjny i anamorficzny. Bohaterka poematu rozpoczyna swoją opowieść po przebyciu choroby – „manii samoprześladawczej”⁹⁹ – i podobnie jak bohater Nervalu podejmuje wędrówkę w głąb siebie, poprzez sny, halucynacje, trudną rzeczywistość. Świat, w którym żyje, jest ruiną (przestrzeń przekształca się pod wpływem spojrzeń, widzeń bohaterki), jej działania inspirowane są pragnieniem poznania, rozpoznania samej siebie. Podobnie jak bohater Nervalu, który traktuje sen na równi z rzeczywistością, podmiot liryczny poematu Komornickiej określa senny obraz jako „odbicie jednej z kart życia”: „Na księżycem ubielonej ścianie przesuwwały się obrazy jak latarni magicznej, – a każdy był odbiciem jednej z kart mego życia, każdy był historią innego głodu, innego poszukiwania chleba życia – i pożerania w jego braku rzeczy martwych i plugawych, wszelakich odpadków i kałów, szkła, trucizn i kamieni; – a potem obłądy wstrętu, szal potępieńczy, bratobójcza nienawiść dla świata, który jak ja nie umierał”¹⁰⁰.

Sen nie podlega prawom rozumu, stanowi wyzwolenie od nakazów i społecznych przyzwoleń, jest w pełni twórczy, wyznacza obszar wolności, staje się swoistym beczczasem w nowej, nieznanej przestrzeni. Komornicka, podobnie

⁹⁶ Zob. Z. P r e s m y c k i, *Profile poetów francuskich*, „Życie” 1888, nr 1-4, s. 3.

⁹⁷ Przesmycki nawiązał także do postaw parnasistowskich. Jego uwagę zajmowała twórczość romantyków i neoromantyków francuskich, interesująca dla niego okazała się geneza hasła „sztuka dla sztuki”, którą propagował Théophile Gautier, oraz status poety – twórcy. Przesmycki zwrócił uwagę na wypowiedź Henryka Laujola, który dostrzegł znaczenie powinowactwa sztuk (por. tamże).

⁹⁸ „Czuć, i to czuć głębiej niż inni, lecz zarazem mieć wrodzony, a potem przez pracę rozwinięty dar malowania w formie skończonej tego, co się odczuło – oto co jest nieodzownym dla poety – i oto również dlaczego prawdziwi poeci są tak rzadcy! Jednym słowem, ponieważ jesteś człowiekiem, więc kochaj, cierp, miej nadzieję, lecz zarazem myśl, marz i umiej zużytkować wszystkie środki swej sztuki, od najszlachetniejszego do najniższego, od rytmu do punktacji – a będziesz poetą” (tamże).

⁹⁹ K o m o r n i c k a, dz. cyt., s. 331.

¹⁰⁰ Tamże, s. 364

jak Nerval (między innymi w utworze *Noce październikowe*¹⁰¹), wprowadza swoją bohaterkę w świat kultury, w labirynt zaułków i ulic miasta. Miejska przestrzeń zostaje jednak zniekształcona – wizja, sen, czy marzenie nadają jej anamorficzny wygląd. To przekształcenie rzeczywistości pozwala zrozumieć jej prawa (utrata tożsamości, procesy destabilizacji). Jednostka uwikłana w miejskie zaułki traci poczucie ładu, pogrąża się w lęku.

W *Aurelii* sen łączy sferę zewnętrzną z wewnętrzną, często równoznaczny z marzeniem poetyckim, ma charakter tekstowy¹⁰², jest opowieścią, zapisem, nigdy jednak nie automatycznym, lecz w pełni przemyślanym, wkomponowanym w inną narrację. Podobny sposób uobecniania snu funkcjonuje w *Biesach*. Komornicka odróżnia sen marzenie od snu tortury, który potęguje lęki, zmienia czarowną wizję w koszmar. Sen wyznacza etap w wędrówce w głąb siebie (ku samopoznaniu). Tak samo traktuje senne obrazy Tadeusz Miciński, który przywołuje nawet konstrukcję snu we śnie – jak w utworze *Widma*¹⁰³. W *Anamorfozach* bohaterka zapada w sen, podobnie dzieje się w *Gawotach gwiezdnych*, w których dominuje oniryzm. Senny koszmar (na przykład zagubienie się w labiryncie miasta, w zamkniętych zaułkach) uaktywnia mroczną sferę osobowości bohaterki *Biesów*, która w blasku księżyca ogląda w lustrze upiorne odbicie swego ducha: „Ale było jedno odbicie, które mnie przejmowało mistyczną trwogą [...] – było to zjawienie obłoku twarzy o niknących konturach, w którym z pożerającą uporczywością rozszerzały się [...] rozświecające się otchłanie oczodołów. – Była w niej bezcielesność i groza demoniczna, – jakby mi się ukazywało, mroząc krew w żyłach, – nieodgadnione i złowrogie oblicze mego Ducha”¹⁰⁴. Utwór Komornickiej wieńczy słowa „w wiekuistość”¹⁰⁵.

Biesy są pamiętnikiem duszy, to soliloquia samoudręczenia¹⁰⁶. Nieco inaczej rzecz ma się z *Aurelią* Nerval. Bohater poszukuje uzasadnienia dla przeżywanych cierpień, które rozgrywają się w coraz to nowszych przestrzeniach wyobraźni. Jedną z nich jest rodzinny dom, który zajmuje w planie mentalnym istotne miejsce – to punkt wyjścia i zarazem punkt dojścia zainicjowanej wędrówki. Dom, którego już nie ma, ożywa – podobnie jak w powieści Marcela Prousta¹⁰⁷ – we wspomnieniu (marzeniu poetyckim), pozostaje niezmiennie

¹⁰¹ Zob. G. de Nerval, *Noce październikowe*, tłum. T. Swoboda, w: tenże, *Śnienie i życie*, s. 131-170.

¹⁰² Na temat tekstowego (językowego) charakteru marzenia poetyckiego zob. G. Bachelard, *Poetyka przestrzeni: szuflada, kufry i szafy*, tłum. W. Krzemiński, „Pamiętnik Literacki” 67(1976) nr 1, s. 233-243.

¹⁰³ Zob. T. Miciński, *Widma*, w: tenże, *Poezje*, s. 86n.

¹⁰⁴ Komornicka, dz. cyt., s. 344.

¹⁰⁵ Tamże, s. 366.

¹⁰⁶ Por. Boniecki, dz. cyt., s. 156.

¹⁰⁷ Zob. M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. 1, *W stronę Swanna*, PIW, Warszawa 1974.

miejszem szczęśliwym, locus amoenus, w którym można ponownie się narodzić. Nerval szuka takich właśnie miejsc, w których rozkwita twórczość. Odrodzenie (czy ponowne narodziny) wiąże się z procesem twórczym. Magdalena Siwiec w artykule *Koncepcja poezji romantycznej w deklaracji poetyckiej: „El Desdichado” Gérarda de Nerval* zwróciła uwagę na obecne w utworze nawiązania do opery Christopa Willibalda Glucka *Orfeusz* i *Eurydyka* oraz wątek poezji orfickiej¹⁰⁸. Zdaniem badaczki *El Desdichado* jest manifestem sztuki poetyckiej, która rodzi się z bezpośredniego doświadczenia istnienia, z „rdzenia egzystencji”¹⁰⁹. Perspektywa ta wydaje się łączyć twórczość Nerval’a i Komornickiej, autorka *Biesów* widziała w sztuce uosobienie pragnień, bogactwo indywidualnych przeżyć: „Dusza pełna rwącej tęsknoty [...] nagłona żąda żywego odtworzenia naszych cierpień i zapałów; płomienne słowa wyrrywają się z płonącej piersi”¹¹⁰.

W wierszach z cyklu *Czarne płomienie* podmiot liryczny łączy sen-marzenie i sen-torturę w jedną wizję, jest wewnętrznie rozdarty między pragnieniem świętości, zbawienia a potępieniem i odrzuceniem:

Starcy piorunowi!
Miriadogwiezdna korono Człowieczeństwa!
Ojcowie, którzy królujecie w Niebiosach!
WPUŚCIE DO DOMU WYGNAŃCA¹¹¹.

Podmiot liryczny wierszy Komornickiej dociera do rzeczywistości ponadczasowej, spogląda na świat poprzez pryzmat mitów, legend, symboli różnych religii, kart Tarota. Nowa rzeczywistość, funkcjonująca w wyobraźni, ma charakter misterium, prowadzi do przemiany. Dla Nerval’a senne obrazy są przykładem „pozornej epifanii”¹¹². Wizja, anamorficzny obraz nie odsłaniają prawdy, dają tylko jej przedsmak, inspirują niekiedy do działania, istnieje bowiem inny wymiar rzeczywistości utkanej z materii zdarzeń. Całkowite wyzwolenie, ucieczka od codzienności okazują się niemożliwe. Bohaterka *Biesów*, podobnie jak bohater Nerval’a, wikła się w słowa, obrazy, gesty, pozostaje „widzącą” w świetle odbić, anamorficznych spojrzeń. Niemoc wynikająca z braku pełnego, czystego spojrzenia, rodzi poczucie rozpacz, której nie można ukoić.

¹⁰⁸ Por. M. Siwiec, *Koncepcja poezji romantycznej deklaracji poetyckiej: „El Desdichado” Gérarda de Nerval*, „Teksty Drugie” 2001, nr 2(67), s. 216.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ M. Komornicka, *Przejęciowi*, w: *taż, Utwory poetyckie prozą i wierszem*, oprac. M. Podraza-Kwiatkowska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1996, s. 133.

¹¹¹ *Taż, Inkantacja*, „Chimera” 1907, t. 10, nr 30, s. 474.

¹¹² P. Śnieżewski, *Czarne słońce i błędzące planety – wokół „El Desdichado” Nerval*, „Teksty Drugie” 2016, nr 5(161), s. 273.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Alighieri, Dante. *Boska komedia*. Translated by Edward Porębowicz. Warszawa: PIW, 1975.
- . *Życie nowe*. Translated by Edward Porębowicz. Warszawa: PIW, 1960.
- Apulejusz. *Metamorfozy albo Złoty osioł*. Translated by Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: PIW, 1976.
- Bachelard, Gaston. "Poetyka przestrzeni: Szuflada, kufr i szafy." Translated by Wiktoria Krzemień. *Pamiętnik Literacki* 67, no. 1 (1976): 233–43.
- Bajda, Justyna. "Poeci – to są słów malarze..." *Typy relacji między słowem a obrazem w książkach poetyckich okresu Młodej Polski*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010.
- Baltrušaitis, Jurgis. *Anamorfoza albo Thaumaturgus opticus*. Translated by Tomasz Stóżyński. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Barthes, Roland. *Roland Barthes*. Edited by Tomasz Swoboda. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2012.
- Baszkiewicz, Jan. *Historia Francji*. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2004.
- Benjamin, Walter. *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Literackie, 2010.
- . "O pojęciu historii." Translated by Krystyna Krzemieniowa. In Benjamin, *Anioł historii: Eseje, szkice i fragmenty*. Edited by Hubert Orłowski. Translated by Krystyna Krzemieniowa, Hubert Orłowski, and Janusz Sikorski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996.
- Boniecki, Edward. *Modernistyczny dramat ciała: Maria Komornicka*. Warszawa: IBL PAN, 1998.
- Brix, Michel. "Nerval et les anamorphoses de l'Orient." In "*Clartés d'Orient*": *Nerval ailleurs*. Edited by Jean Nicolas Illouz and Claude Mouchard. Paris: Éditions Laurence Teper, 2004.
- Caillois, Roger. "Modliszka." Translated by Jan Błoński. In Caillois, *Odpowiedzialność i styl: Eseje*. Translated by Jan Błoński et al. Warszawa: PIW, 1967.
- Czabanowska-Wróbel, Anna. "Powrót Komornickiej." *Dekada Literacka*, nos. 2–3 (126–127) (1997): 10–11.
- Dhaenens, Jacques. *Le destin d'Orphée, étude sur "El Desdichado" de Nerval*. Paris: Lettres modernes, 1972.
- Éluard, Paul. "Donner à voir." In Éluard, *Oeuvres complètes*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1968.
- Filipiak, Izabela. *Komornicka: Obszary odmienności*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2006.
- Foucault, Michel. "Przedmowa do transgresji." Translated by Tadeusz Komendant. In *Osoby*. Edited by Maria Janion and Stanisław Rosiek. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1984.

- Garnier, Xavier. "Legendarne obrazy Gérarda de Nerval." *Literatura na Świecie*, nos. 3–4 (2008): 381–92.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Cierpienia Młodego Wertera*. Translated by Kazimierz Brodziński. Warszawa: N. Glücksberg, 1822.
- . "Rybak." Translated by Hanna Januszewska. In Goethe, *Dzieła wybrane*. Selected by Stefan H. Kaszyński. Warszawa: PIW, 1983.
- Hartwig, Julia. *Gérard de Nerval*. Warszawa: PIW, 1972.
- Heine, Henryk. "Lorelei." Translated by Aleksander Kraushar. In Heine, *Dzieła wybrane*. Vol. 1. *Utwory poetyckie*. Translated by Aleksander Kraushar et al. Warszawa: PIW, 1956.
- Helbig-Mischewski, Brygida. *Strącona bogini: Rzecz o Marii Komornickiej*. Translated by Katarzyna Długosz, Brigitta Helbig-Mischewski, and Krzysztof Pukański. Kraków: Universitas, 2010.
- Homer. *Odyseja*. Translated by Józef Wittlin. Warszawa: PIW, 1982.
- Janion, Maria. "Maria Komornicka: Im memoriam." In Janion, *Kobiety i duch inności*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1996.
- Jung, Carl Gustav. "Syzygia: Anima i animus." In Jung, *Archetypy i symbole: Pisma wybrane*. Edited and translated Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Kawafis, Konstandinos. "Itaka." In Kawafis, *Wiersze wszystkie. Apanta Poietika*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków, Budapeszt and Syrakuzy: Wydawnictwo Austeria, 2019.
- Komornicka, Maria. "Biesy." In Komornicka, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*. Edited by Maria Podraza-Kwiatkowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.
- . "Inkantacja." *Chimera*, vol. 10, no. 30 (1907): 474–5.
- . "Przejsiowi." In Komornicka, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*. Edited by Maria Podraza-Kwiatkowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.
- Kralkowska-Gątkowska, Krystyna. *Cień twarzy: Szkice o twórczości Marii Komornickiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2002.
- Krasuska, Karolina. *Płeć i naród: Trans/lokacje; Maria Komornicka / Piotr Odmieniec Włast, Else Lasker-Schuler, Mina Loy*. Warszawa: IBL PAN, 2012.
- Kristeva, Julia. "Nerval 'El Desdichado.'" *Literatura na Świecie*, no. 3 (284) (1995): 208–32.
- Lasage, Alain-René. *Diabeł kulawy*. Translated by Tadeusz Boy-Żeleński. Kraków: Zielona Sowa, 2003.
- Łuskińska, Ewa. "Anamorfozy." *Chimera*, vol. 9, no. 27 (1906): 424–47. https://jbc.bj.uj.edu.pl/Content/275521/PDF/DIGCZAS000049_1905_T09_027.pdf
- Markowski, Michał Paweł. *Pragnienie obecności: Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1999.
- Miciński, Tadeusz. "Kolosseum." In Miciński, *Poezje*. Edited by Jan Prokop. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1984.
- . "Panteista." In Miciński, *Poematy prozą*. Edited by Wojciech Gutowski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1985.

- Milner, Max. "Religions et religion dans le *Voyage en Orient* de Gérard de Nerval." *Romantisme*, no. 50 (1985): 41–52.
- de Nerval, Gérard. "Aurelia, czyli Śnienie i życie." Translated by Ryszard Engelking. In de Nerval, *Śnienie i życie*. Translated by Ryszard Engelking and Tomasz Swoboda. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2012.
- . "El Desdichado." Translated by Adam Ważyk. In Julia Kristeva, "Nerval 'El Desdichado.'" *Literatura na Świecie*, no. 3 (284) (1995): 209.
- . "El Desdichado." In Nerval, *Œuvres*. Vol. 1. Paris: NRF, 1974.
- . "Noce październikowe." Translated by Tomasz Swoboda. In de Nerval, *Śnienie i życie*. Translated by Ryszard Engelking and Tomasz Swoboda. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2012.
- . *Podróż na Wschód*. Translated by Jadwiga Dmochowska. Edited by Marcin Czerwiński. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . "Sylwia: Wspomnienia z Valois." Translated by Ryszard Engelking. In de Nerval, *Śnienie i życie*. Translated by Ryszard Engelking and Tomasz Swoboda. Gdańsk, słowo/obraz terytoria, 2012.
- Pastoureau, Michel. "Czarne słońce melancholii: Nerval odczytuje średniowieczne obrazy." In Pastoureau, *Średniowieczna gra symboli*. Translated by Helena Igalson-Tygielska. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.
- Podraza-Kwiatkowska, Maria. "Dałeś mi dziwną duszę i ciało..." In Maria Komornicka, *Utwory poetyckie prozą i wierszem*. Edited by Maria Podraza-Kwiatkowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1996.
- Proust, Marcel. *W poszukiwaniu straconego czasu*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Vol. 1. *W stronę Swanna*. Warszawa: PIW, 1974.
- Próchniak, Paweł. *Promieniowanie tła: Szkice o wierszach i czytaniu*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.
- Przesmycki, Zenon. "Profile poetów francuskich." *Życie*, no. 1–4 (1888): 3.
- Riffaterre, Hermine B. *L'Orphisme dans la poésie romantique: Thèmes et style sur-naturalistes*. Edición en Francés Paris: Éditions A.G. Nizet, 1970.
- Rilke, Rainer Maria. "Widzący." In Rilke, *Poezje*. Translated by Mieczysław Jastrun. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974.
- Rimbaud, Arthur. Arthur Rimbaud to Paul Demeny, May 17, 1871. In *Correspondance inédite (1870-1875) d'Arthur Rimbaud*. Edited by Roger Gilbert-Lecomte. Paris: Éditions des Cahiers Libres, 1929.
- Ritz, German. "Maria Komornicka: Zagrożone autorstwo a kategoria 'gender.'" Translated by Małgorzata Łukasiewicz. *Pamiętnik Literacki* 92, no. 1 (2001): 33–51.
- Scott, Walter. *Ivanhoe*. Translated by Teresa Tatarkiewicz. Warszawa: Nasza Księgarnia, 1963.
- Siwiec, Magdalena. "Koncepcja poezji romantycznej deklaracji poetyckiej: 'El Desdichado' Gérarda de Nerval." *Teksty Drugie*, no. 2 (67) (2001): 207–24.
- Steiner, George. *Rzeczywiste obecności*. Translated by Olga Kubińska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 1997.

- [Swedenborg, Emanuel.] *The Memorabilia of Swedenborg: Or, The Spiritual World Laid Open*. Edited by Geroge Bush. Boston: John Allen, 1846.
- Śniedziewski, Piotr. "Czarne słońce i błędzące planety – wokół 'El Desdichado' Nerval." *Teksty Drugie*, no. 5 (161) (2016): 257–74.
- Tsujikawa, Keiko. *Nerval et les limbes de l'Histoire*. Genève: Droz, 2008.
- Vierne, Simone. *Les mythes de la Franc-maçonnerie*. Paris: Véga, 2008.
- Vouilloux, Bernard. "Langage et arts visuels: Réflexions intempestives à propos d'un champ de recherches." *Lieux littéraires*, no. 1 (2000): 203–23.
- . *La Peinture dans le texte XVIII-XX siècle*. Paris: CNRS, 2005.
- Weiser, Dagmar. *Nerval: Une poétique du deuil à l'âge romantique*. Genève: Droz, 2004.
- Wroczyński, Jan. "Gawoty gwiezdne." Lwów: Księgarnia H. Altenberga, 1905. <https://sbc.org.pl/dlibra/publication/337463/edition/318778/content>.
- Žižek, Slavoj. "Melancholia i akt etyczny." Translated by Maciej Szuster. *Res Publica Nowa* 14, no. 10 (157) (2001): 94–109.
- . *Patrząc z ukosa: Wprowadzenie do Lacana przez kulturę popularną*. Translated by Janusz Margański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2003.
- Żurowski, Maciej. "Posłowie." In Gérard de Nerval, *Sylvia i inne opowiadania*. Warszawa PIW, 1960.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Hanna RATUSZNA – Możliwość innej jawy. Ukryty wymiar poetyckiego świata Gérarda de Nerval

DOI 10.12887/35-2022-2-138-12

Gerard de Nerval jest poetą, którego twórczość wywarła istotny wpływ na dokonania polskich modernistów. Jedną z autorek prezentujących podobny sposób narracji, kreowania świata przedstawionego była Maria Komornicka. Tym, co łączy twórczość tych artystów, jest melancholijny światobraz, w którym ważną rolę pełni spojrzenie anamorficzne. Figura anamorfozy staje się sygnaturą dziewiętnastowiecznego „wzrokocentryzmu”, odsłania bogactwo kontekstów filozoficznych, a także problemy estetyki braku, migotliwości „ja”. Przeprowadzoną w artykule analizę anamorficznych obrazów obecnych w twórczości Nerval dopęła refleksja poświęcona *Biesom* Komornickiej. Zestawienie odległych pod względem czasu powstania utworów pozwala dostrzec znaczenie anamorficznego obrazowania w procesie kształtowania dwudziestowiecznego dyskursu estetycznego.

Słowa kluczowe: Gérard de Nerval, Maria Komornicka, anamorfoza, melancholia, *El Desdichado*, wzrokocentryzm, filozofia, literatura

Kontakt: Katedra Edytorstwa i Literatury Polskiej, Instytut Literaturoznawstwa,
Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń

E-mail: Hanna.Ratuszna@umk.pl, alef2@wp.pl

Tel. 56 6113539

<https://www.human.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=6393940>

ORCID: 0000-0002-7544-3581

Hanna RATUSZNA, A Possibility of a Different Reality: The Hidden Dimension of
Gérard de Nerval's Poetic World

DOI 10.12887/35-2022-2-138-12

Gérard de Nerval is a poet whose work exerted a significant influence on the achievements of Polish modernists. One of the authors who, in creating her fictional world, used a similar narrative method to that applied by Nerval, was Maria Komornicka. What connects the works of the two artists is a melancholic worldview, in which an anamorphic vantage point plays an important role. Characteristic of the 19th-century vision-centeredness, the figure of anamorphosis makes it possible to investigate numerous philosophical contexts, as well as the problems related to the aesthetics of lack and to the "flickering" of the "I." In the article, an analysis of the anamorphic images included in Nerval's poem is complemented by a reflection on Komornicka's work *Biesy*. The juxtaposition of the texts so removed in terms of the time of their origin makes it possible to grasp the importance of anamorphic imaging in the process of shaping the 20th-century aesthetic discourse.

Keywords: Gérard de Nerval, Maria Komornicka, anamorphosis, melancholy, *El Desdichado*, visocentrism, philosophy, literature

Contact: Katedra Edytorstwa i Literatury Polskiej, Instytut Literaturoznawstwa,
Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Fosa Staromiejska 3, 87-100 Toruń, Poland

E-mail: Hanna.Ratuszna@umk.pl, alef2@wp.pl

Phone: +48 56 6113539

<https://www.human.umk.pl/wydzial/pracownicy/?id=6393940>

ORCID: 0000-0002-7544-3581

Adam FITAS

„WSZYSTKO SIĘ ZMIENIŁO, A WSZYSTKO JEST JAK BYŁO” Russów w snach Marii Dąbrowskiej

Dom rodzinny ujrzany w snach nie tylko pozwala na przekraczanie przestrzeni i czasu, sygnalizując to, co osobowo stałe pośród życiowych zmian, ale jest dla pisarki – prawem mitu – także swoistą kreacją zaświatów, jakąś obrazową formułą osobowego sacrum i biograficznego raju. Można się więc doszukiwać w sennych obrazach Russowa również związków z charakterystycznym typem niepokoju metafizycznego Dąbrowskiej i jej uporczywego poszukiwania w rzeczywistości epifanii i przeżyć istoty wszechrzeczy.

O istotnym znaczeniu Russowa w życiu i twórczości Marii Dąbrowskiej nie trzeba nikogo przekonywać. W imponującej monografii pisarki pióra Tadeusza Drewnowskiego na fakt ten wskazuje już sam tytuł: *Rzecz russowska*¹, a i w samej książce sporo jest uwag o zakorzenieniu pisarki w domu rodzinnym i rodzinnych stronach, rozważań nieograniczających się do genezy *Uśmiechu dzieciństwa*², *Ludzi stamtąd*³ czy wreszcie *Nocy i dni*⁴, ale punktujących także inne aspekty związków między autorką a ziemią stanowiącą jej „małą ojczyznę”. Drewnowski sugeruje nawet, że w owej małej ojczyźnie wszystko się zaczęło i skończyło – czyni to, używając symboliki biblijnej Alfry i Omegi oraz wskazując z jednej strony na rodowód debiutu literackiego Dąbrowskiej (*Uśmiechu dzieciństwa*), a z drugiej – na ostatni zapis z jej dziennika, w którym pojawia się sen o Russowie⁵.

O ile nie mam właściwie nic do dodania, jeśli chodzi o przedstawienie tych związków w odniesieniu do biografii i twórczości pisarki (uważam że monografista uczynił to w sposób wyczerpujący), o tyle chciałbym podzielić się kilkoma obserwacjami związanymi z inną obecnością domu rodzinnego pisarki, którą wprost sygnalizuje właśnie ów ostatni zapis, a mianowicie z Russowem w snach, notowanych w dziariuszu w ciągu niemal półwiecza. Wydaje się bowiem, że jest to obecność warta zauważenia zarówno ze względu na pró-

¹ Zob. T. Drewnowski, *Rzecz russowska. O pisarstwie Marii Dąbrowskiej*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000.

² Zob. M. Dąbrowska, *Uśmiech dzieciństwa*, w: taż, *Opowiadania*, oprac. E. Korzeniewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 19-94.

³ Zob. t a ż, *Ludzie stamtąd*, w: taż, *Opowiadania*, s. 97-256.

⁴ Zob. t a ż, *Noce i dni*, t. 1-2, 3-4, oprac. E. Głębicka, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2021.

⁵ Por. Drewnowski, dz. cyt., s. 100n.

by penetrowania dużo szerszych pól (snów w dzienniku Dąbrowskiej i snów w diarystyce), jak i z uwagi na specyfikę znaczenia tego miejsca dla autorki *Nocy i dni*.

Nim jednak przejdę do interpretacji konkretnych snów, chciałbym wskazać na kilka ogólniejszych kwestii związanych z funkcjonowaniem tego typu zapisów w dzienniku. W przeciwieństwie do literatury fikcjonalnej diarystyka i inne pisma osobiste (autobiografie, pamiętniki, listy) eksponują sny, które – jeśli przystajemy na pakt autobiograficzny i referencjonalny zawarty przez autora w tego typu wypowiedziach – stanowią relację z jego autentycznych doświadczeń⁶. Traktowanie w ten sam sposób wizji obecnych w utworach operujących fikcją literacką uważam za bardzo problematyczne⁷. W pismach osobistych, w szczególności w dzienniku, sny nie zostają włączone w taką czy inną strategię oniryczną – w powieściach, dramatach bądź wierszach często bardzo przemyślaną – ale funkcjonują bardziej swobodnie jako jeden z elementów autorskiej autoprezentacji. Innymi słowy, znajdują się one w swoim, by tak rzec, naturalnym, życiowym środowisku; nie obok fingowanej fabuły i bohaterów, ale w sąsiedztwie jawy przeżywanej i relacjonowanej przez autora na rozmaite sposoby w innych zapisach (takich jak obserwacje czy refleksje). Ze względu tę odmienną logikę i poetykę występowania snów w utworach fikcjonalnych i dokumencie osobistym – można by powiedzieć à propos postępowania badawczego – że o ile interpretując tego typu wizje w tradycyjnych gatunkach literackich, dążymy do odkrycia pewnej strategii onirycznej autora (na przykład Bolesława Leśmiana, Brunona Schulza czy Tadeusza Konwickiego) lub utworu, o tyle analizując wizje w prozie dokumentu osobistego, koncentrujemy się bardziej na czytaniu samego snu oraz na umieszczaniu go w kontekście całego otoczenia autobiograficznego, w jakim on występuje (diarystycznego, pamiętnikarskiego czy epistolograficznego). Tak też będę postępował, próbując przyglądać się uważniej snom Marii Dąbrowskiej o Russowie, choć oczywiście nie da się całkowicie pominąć silnych związków między tym miejscem a życiem pisarki oraz jej pozadziennikową twórczością literacką.

Dziennik autorki *Nocy i dni* – obok dziennika Jana Lechonia⁸ – należy niewątpliwie do najpojemniejszych zbiorów snów w polskiej diarystyce dwudziestego wieku. Wprawdzie ich opisy zajmują tylko pewien fragment zapisów dziennych bądź ich części, niemniej jednak w naszej tradycji autobiograficznej te dwa dzienniki wyróżniają się pod tym względem. Nie umknęło to zresztą uwadze krytyków w ich dotychczasowych próbach zbliżenia się do tematu snu

⁶ Zdaję sobie doskonale sprawę z różnych wypadków granicznych, w których autor świadomie gra z czytelnikiem na osi prawda–fikcja, ale tu je pomijam.

⁷ Teżę taką prezentuje w swojej monografii polskich snów Wojciech Owczarski (zob. W. Owczarski, *Sennik polski. Literatura, wyobrażenia i pamięć*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2014).

⁸ Zob. J. Lech oń, *Dziennik*, t. 1-3, oprac. R. Loth, PIW, Warszawa 1992-1993.

w diarystyce⁹. Nadają się też świetnie obydwaj diariusze do porównań, jako że występują między nimi zasadnicze różnice dotyczące i sposobu występowania wizji sennych, i poetyki ich zapisów, i funkcji tak intensywnej obecności snów obok raportów z jawy. Zaczynając od ostatniej kwestii (i sygnalizując tylko możliwe porównanie, które nie jest przedmiotem niniejszego szkicu), warto zauważyć, że Lechoń notuje sny w celach autoterapeutycznych, nie bez nawiązań do zdobyczy psychoanalizy, a Dąbrowska – podążając śladami Edwarda Abramowskiego¹⁰ – uważa je po prostu za ważną część doświadczenia człowieka, stąd muszą się one znaleźć także w jej tekście autobiograficznym. Ponadto twórca *Herostratesa* przedstawia głównie schematy marzeń sennych, rzadko eksponując ich pełną obrazowość i całościowy przebieg, postępuje zatem inaczej niż pisarka, która zamieszcza w dzienniku długie, plastyczne i sensualne opisy snów. Wreszcie Lechoń stara się relacje o snach umieszczać systematycznie w osobnej części zapisu, w dzienniku Dąbrowskiej natomiast występują one „wyspowo” – całe lata są ich pozbawione, ale bywa też, że w pewnych okresach pojawiają się z dużą częstotliwością.

Przechodząc do snów samej Dąbrowskiej, należy stwierdzić, że obok wizji jednostkowych, obrazowo i fabularnie ze sobą niezwiązanych, występują w jej dzienniku także całe „kompleksy senne”, spojone czy to – jak w przypadku wizji Russowa – tym samym miejscem, czy – jak w przypadku snów o mężu Marianie Dąbrowskim – tą samą osobą. Owe dwa wątki wydają się najlepiej reprezentowane w zapisanych w dzienniku snach: w ich ogólnej liczbie sięgającej dwustu tych, w których pojawia się Russów lub mąż jest po kilkanaście.

⁹ W pionierskim na naszym gruncie monograficznym numerze „Tekstów” poświęconym snom w literaturze wybrane sny Dąbrowskiej zestawili monografista pisarki (zob. T. D r e w n o w s k i, *Sny Marii Dąbrowskiej (z dziennika)*, „Teksty” 1973, nr 2(8), s. 157-170). Na szczególne bogactwo snów w dziennikach Dąbrowskiej i Lechonia zwrócił uwagę Owczarski w rozdziale „Od dziennika do sennika” w przywoływanej wyżej książce (por. O w c z a r s k i, dz. cyt., s. 207-230), a wcześniej jeszcze nawiązywała do tej kwestii Krystyna Sakowicz w swojej poetyckiej impresji na temat snów (zob. K. S a k o w i c z, *Księga ocalonych snów*, Wydawnictwo Forma, Szczecin 2008). Wizjom Dąbrowskiej – w których notabene Sakowicz podkreśla motyw Russowa – poświęcony został rozdział książki zatytułowany „Sny stamtąd” (zob. tamże, s. 46-66), a snom Lechonia rozdział nazwany „Życie w snach” (zob. tamże, s. 89-107).

¹⁰ W tekście poświęconym temu myślicielowi Dąbrowska pisała: „Filozofowie typu Abramowskiego doszli rozmaitymi drogami do wniosku, że istota rzeczy albo substancja bytu jest poznawalna w inny sposób niż czystym rozumem. Jako będąca natury irracjonalnej, jest ona poznawalna za pomocą innych władz poznawczych, którymi są: intuicja, instynkt i stany zawieszenia uwagi, niejako bezpojęciowe. Krótko mówiąc, za pomocą tej strony życia wewnętrznego, której domena jest podświadomość” (cyt. za: D r e w n o w s k i, *Rzecz russowska*, s. 55; por. M. Dą b r o w s k a, *Non omnis moriar (Odczyt wygłoszony w Klubie Krzywego Koła w 40 rocznicę śmierci Edwarda Abramowskiego)*, w: *taż, Pisma rozproszone*, red. E. Korzeniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964, t. 2, s. 320n.). Warto dodać, że sny w dzienniku Dąbrowskiej zaczynają się pojawiać i mnożyć od roku 1917, czyli w okresie, kiedy słucha ona odczytów i wykładów Edwarda Abramowskiego na Uniwersytecie Warszawskim.

Mniejsze konstelacje tworzą grupy złożone najwyżej z kilku snów, w których notabene nie pojawia się żadne inne miejsce łączące oniryczne obrazy, są w nich natomiast osoby z rodziny Dąbrowskiej (ojciec, matka, bracia i siostra Jadzia) bądź z kręgu jej najbliższych przyjaciół, z którymi niejednokrotnie łączyły pisarkę także stosunki bliższe niż przyjacielskie (Stanisław Stempowski, Jerzy Czop, Józef Ujejski, Stanisława Blumenfeldowa czy Anna Kowalska¹¹).

Z tego prostego zestawienia widać, że Russów wyraźnie wybija się na tle innych miejscowości obecnych w snach notowanych przez Dąbrowską. Miejsce to jest jedyną przestrzenią, która wielokrotnie powraca w snach, a ponadto, jak wspomniano wyżej, stanowi obraz zamykający cały dziennik. Już z tych przyczyn – nie wnikając nawet w semantykę i funkcję poszczególnych wizji – warto się temu właśnie kompleksowi sennemu przyjrzeć uważniej.

Na początek przytoczę kilka faktów unaoczniających wagę miejsca rodzinnego w snach Dąbrowskiej. Udało mi się odnaleźć w dzienniku szesnaście wizji, w których się ono pojawia; większość (dziesięć) ma charakter rozwinęty, choć zdarzają się też relacje zaledwie kilkuzdaniowe (sześć relacji). Zapisy te czynione były w każdej z sześciu dekad prowadzenia diariusza, pierwszy z nich datowany jest na 4 marca 1917 roku (z tego roku pochodzą w sumie trzy tego typu relacje), kolejne odnotowano w latach: 1927, 1928, 1934 (dwie), 1936 (trzy), 1943, 1945, 1948, 1957, 1962 i 1965. Obok tego głównego korpusu pojawia się jedno warte uwagi „widzenie” Russowa, które – zgodnie z nowszymi ustaleniami badawczymi – można by określić jako sen jasny¹². Zaczniemy od przytoczenia tego właśnie obrazu, który łącznie z zacytowanym bezpośrednio po nim wspomnieniem sygnalizuje źródło wielkiej mocy, bijące dla pisarki w domu rodzinnym: „Wczoraj miałam tak intensywne ujrzenie Russowa i ekstatycznego doznawania świata w dzieciństwie – że to był istny spazm szczęścia – a wszystko co potem, aż dotąd się dzieje wydało mi się imitacją życia i świata”¹³; „O piątę po wyjeździe Anny i Tuli nagle spadła na mnie jak drapieżny jastrząb tęsknota za Russowem, dzieciństwem,

¹¹ Związki te omawia w przejrzysty i lapidarny sposób Grażyna Borkowska w pracy opatrzonej tytułem nieco zubożającym jej rzeczywistą tematykę (zob. G. B o r k o w s k a, *Maria Dąbrowska i Stanisław Stempowski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999). Autorka, kończąc swoje omówienie, zwraca uwagę również na sny Dąbrowskiej, w których pojawia się Stanisław Stempowski, a także na ostatni sen pisarki o Russowie. W tym zakrojonym jednak szerzej projekcie zabrakło uwag o niektórych snach dotyczących innych partnerów pisarki, zwłaszcza zaś brak choćby wzmianki o całym „serialu” sennym związanym z Marianem Dąbrowskim.

¹² Na temat snu jasnego, czyli takiego, który przebiega na jawie i może być przez śniącego wywoływany oraz w dużym stopniu kontrolowany, por. O w c z a r s k i, dz. cyt., s. 104n.

¹³ M. D a b r o w s k a, zapis z 17 lipca 1961 roku, w: *taż*, *Dzienniki 1914-1965*, oprac. T. Drewnowski, t. 12, 1960-1961, PAN, Warszawa 2009, s. 251. W cytatach zachowuję oryginalną pisownię i interpunkcję.

rodzeństwem. Jakby całego potem życia nie było, tylko jakbym dopiero co stamtąd odjechała w pustynię świata i już nie mogła wrócić”¹⁴.

Tadeusz Drewnowski, słusznie nazywając Russów mitem biograficznym¹⁵, z jednej strony przywołuje słowa Anny Kowalskiej, że Dąbrowska właściwie nigdy nie wyszła z Russowa, z drugiej zaś twierdzi, że jednak to uczyniła, i to na różne sposoby. Ostatecznie badacz poprzez tytuł przywoływanej tu monografii wyraźnie zasugerował trwały związek pisarstwa autorki *Nocy i dni* właśnie z kaliską ziemią rodzinną, a zwłaszcza z miejscem, w którym przyszła ona na świat. Miejsce to pozostaje nieustannie aktywne w pamięci, marzeniu i – co interesuje nas tu szczególnie – w snach Dąbrowskiej, powracającej do niego wielokrotnie jak do magicznego centrum własnej biografii, które kształtuje jej osobową tożsamość. Doświadczenia Russowa jako miejsca „ekstazy doznawania świata”, które w przytoczonych wyżej fragmentach dziennika rozbłyskują jak epifanie, złożyły się na pierwszą uznaną przez autorkę jej wypowiedź artystyczną – *Uśmiech dzieciństwa*, a z czasem zyskały charakter rzeczywistości mitycznej. Często wszakże rzeczywistość ta, niczym Platoniczne idee, okazuje się bardziej realna niż otaczający pisarkę świat, ponieważ doświadczana była najbardziej bezpośrednio, przy pełnej wrażliwości zmysłowej, w tej jedynej, genialnej epoce naszego istnienia, jaką stanowi – zwykle nawet bez względu na warunki życia – dzieciństwo¹⁶.

Dla rozważań o obecności Russowa w snach ma to naturalnie szczególne znaczenie. Od czasów *Die Traumdeutung*¹⁷ Sigmunda Freuda, pracy, która notabene rodziła się symultanicznie do pierwszych kroków pisarki na ziemi rodzinnej, wiemy, że do najważniejszych źródeł snów należą przeżycia z dzieciństwa i że pojawiające się w snach obrazy często korespondują z doświadczeniami (zarówno pozytywnymi, jak i negatywnymi) nabytymi w wyniku pierwszych naszych spotkań z rzeczywistością, czyli – jakby powiedziała Dąbrowska – wtedy, „kiedy byliśmy mali”. Oddajmy na chwilę głos twórcy

¹⁴ T a ż, zapis z 16 marca 1958 roku, w: taż *Dzienniki 1914-1965*, t. 11, 1958-1959, s. 23n.

¹⁵ Drugim takim mitem próbuje uczynić Drewnowski Gopło, związane z pochodzeniem matki pisarki i ze źródłem całej polskiej państwowości, ale ten kompleks znaczeniowy jest dużo słabiej obecny w twórczości Dąbrowskiej, jego promieniowanie kończy się zaś fiaskiem artystycznym w postaci niedokończonych *Przygód człowieka myślącego* (zob. M. Dą b r o w s k a, *Przygody człowieka myślącego*, oprac. E. Korzeniewska, Czytelnik, Warszawa 1970). Z perspektywy ważnej dla poruszanych tu zagadnień warto zauważyć, że Gopło w snach Dąbrowskiej pojawia się w dzienniku tylko raz, w zapisie z 31 sierpnia 1943 roku (por. t a ż, *Dzienniki 1914-1965*, t. 5, 1942-1947, s. 59).

¹⁶ „Wszystko jest zawsze cudowne, ale nigdy nie w taki sposób, jak kiedy byliśmy mali” (t a ż, *Drzewa na wiosnę*, w: taż, *Opowiadania*, oprac. E. Korzeniewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 41) – tak rozpoczyna Dąbrowska opowiadanie *Drzewa na wiosnę* z cyklu *Uśmiech dzieciństwa*. Na wagę wspomnień, snów, a także wyjątkowych reakcji dziecka na świat zwracał też uwagę Edward Abramowski, co sygnalizuje Drewnowski (por. D r e w n o w s k i, *Rzecz russowska*, s. 109).

¹⁷ Zob. S. F r e u d, *Die Traumdeutung*, Franz Deuticke, Leipzig-Wien 1900.

psychoanalizy: „Śnienie stanowi w całości powrót do najwcześniejszych sytuacji śniącego, ponowne ożywienie jego dzieciństwa, dominujących w nim podnieć popędowych i sposobów wyrazu, jakie w okresie dzieciństwa były do dyspozycji śniącego”¹⁸.

Naturalnie cytowane wyżej słowa wskazują nie tylko na bezpośrednie odniesienia do miejsc i zdarzeń z głębokiej przeszłości, ale także na kryjące się często za sennymi obrazami zakorzenione w dzieciństwie pragnienia. W szkicu niniejszym nie podejmuję się dokonania psychoanalitycznej interpretacji poszczególnych snów, choć oczywiście taka perspektywa przed czytelnikiem dziennika Dąbrowskiej także się otwiera¹⁹, zamierzam natomiast zwrócić uwagę na bardziej bezpośrednią obecność rodzinnego miejsca w snach pisarki i wskazać na jego podstawowe znaczenie. Niemniej jednak perspektywa interpretacji głębokiej jest bardzo pociągająca, a pokusie jej podjęcia, jaką niesie już pierwszy zapis snu z udziałem Russowa, naprawdę trudno się oprzeć.

Oto mamy rok 1917, kiedy Dąbrowska jako autorka prozy literackiej praktycznie jeszcze nie istnieje, a rozstanie z lokalną ojczyzną ma już dawno za sobą (z ziemią kaliską pożegnała się w roku 1905, a majątek rodzinny sprzedany został pięć lat później). Oczywiście Russów będzie powracał we wspomnieniach i w narracjach fabularnych, poczynawszy od anonimowej miejscowości z *Uśmiechu dzieciństwa*, poprzez Rusocin z *Ludzi stamtąd*, aż po Serbinów z *Nocy i dni* (nie licząc wielu mniej spektakularnych tego typu powrotów), ale wcześniej jeszcze pojawia się właśnie we śnie z roku 1917, kiedy to dopiero zaczyna się kształtować powołanie pisarskie Dąbrowskiej, gdy „szlifowana” jest pierwsza jej książka literacka. W tym czasie blisko trzydziestoletnia autorka, od pięciu lat pisząca drobne opowiadania, od siedmiu zaś uprawiająca publicystykę, zostaje przyjęta wraz z mężem Marianem do istniejącej od 1899 roku, pierwszej w zaborze rosyjskim samopomocowej organizacji zrzeszającej ludzi pióra – Warszawskiej Kasy Przeworności i Pomocy dla Literatów i Dziennikarzy. „Sen: Oprawiam obrazki w szare ramki. Potym śni mi się, że

¹⁸ T e n ż e, *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2015, s. 463.

¹⁹ Na możliwość interpretacji psychoanalitycznej zwracał uwagę już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Tadeusz Drewnowski (zob. D r e w n o w s k i, *Sny Marii Dąbrowskiej*). Z kolei Andrzej Mencwel w szkicu o pisarce twierdził, że jej sny można objaśniać stosunkowo łatwo, jeśli zna się cały (w dawniejszych wydaniach dziennika ocenizowany) kontekst wypowiedzi (zob. A. M e n c w e l, *Rdzeń. Recz o postawie Marii Dąbrowskiej*, w: tenże, *Przedwiośnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 117-178, por. zwł. s. 155-157). Wydaje się, że oba te stanowiska są w jakimś stopniu uzasadnione. Mencwel wykazał się dużą spostrzegawczością i intuicją, wskazując na kontekst jako szczególnego interpretanta Dąbrowskiej (uwagę tę można uogólnić i odnieść do logiki formowania się znaczenia snów charakterystycznej szczególnie dla pism osobistych), nie wszystkie jej wizje poddają się jednak tak oczywistej i pozbawionej zagadkowej symboliki egzegezie, tak więc tekst pozostawia miejsce także dla psychoanalizy.

jestem w ciąży i ronię w kuchni w Russowie. Potym zebranie jakieś, na którym podają mi złotą księgę z hieroglifami. Tam złota pięta narysowana, którą anioł kluczem otwiera. To mam wygłosić: «Niech pięta złota leci. A anioł kluczem złotym ją rozewrze». Pytam Młota (Bogusławskiego): «Czy wszyscy macie złotą piętę?»²⁰.

Podążając za tezą badawczą Andrzeja Mencwela, że sny Dąbrowskiej najlepiej objaśniają się same w kontekście innych wypowiedzi zawartych w dziennikach pisarki, spostrzec można, że w przytoczonej wyżej pierwszej relacji obraz snu wiąże się bezpośrednio z występującymi w sąsiadujących z nim zapisach czynnościami codziennymi Dąbrowskiej (oprawianiem fotografii i obrazków). Dość enigmatyczną na pozór scenę otwierania złotej księgi z hieroglifami w atmosferze zebrania oraz w towarzystwie (posługującego się pseudonimem literackim Jan Młot) Aleksandra Bogusławskiego – jednego z przywódców ludowych, współzałożyciela PSL „Wyzwolenie” – z którym Dąbrowska w tym czasie współpracowała, odczytać można w odniesieniu do ówczesnej działalności młodej pisarki. Wzmiankę o obecnym we śnie doświadczeniu ciąży i poronienia można by natomiast powiązać z występującymi w sąsiadujących zapisach doniesieniami, z jednej strony, o staraniach małżonków o potomstwo²¹, a z drugiej – o trudnościach w relacjach małżeńskich²².

Kusząca jest jednak także możliwość interpretacji innej, bardziej uogólnionej i nawiązującej do analiz freudowskich. W kontekście informacji, które wprowadzają ten sen, nietrudno upatrywać w nim swoistą potrzebę spełnienia, które nie może być zrealizowane w macierzyństwie (poronienie), ale przeniesione zostaje na „złotą księgę z hieroglifami”. Owa księga może oznaczać w istocie literaturę, która w życiu pisarki czeka już na pełne otwarcie. Zestawione obok siebie motywy macierzyństwa, utraty dziecka i otwierania księgi naprowadzają na ten trop, a zmiana scenografii domowo-intymnej na zbiorową (zebranie) sugeruje transpozycję tego, co związane z ziemią rodzinną oraz ze sprawami prywatnymi, dotąd ograniczonymi „domowymi progami”²³, w przestrzeń publiczną i uniwersalną.

²⁰ M. Dąbrowska, zapis z 4 marca 1917 roku, w: *taż, Dzienniki 1914-1965*, t. 1, 1914-1925, s. 105.

²¹ Pod datą 25 stycznia 1917 roku, wspominając o życiu monotonnym, ale dobrym i miłym, Dąbrowska kończy zapis wyznaniem: „Myślę coraz częściej, że chcę mieć dziecko. Marian też bardzo tego pragnie i dalibóg – robimy, co możemy” (tamże, s. 102).

²² Sugestie na temat różnych animozji między małżonkami pojawiają się zarówno w zapisach poprzedzających cytowany sen (por. np. tamże, zapis z 14 lutego 1917 roku, s. 102; tamże, zapis z 1 marca 1917 roku, s. 102), jak i w notatkach późniejszych (por. np. tamże, zapis z 6 marca 1917 roku, s. 105).

²³ Taki tytuł nosiła pierwsza wersja *Nocy i dni* opublikowana w „Kobiecie Współczesnej” na przełomie 1928 i 1929 roku (por. *taż, Domowe progi*, oprac. E. Korzeniewska, Czytelnik, Warszawa 1969).

Bez względu na to, czy przyjmiemy odważną, symboliczną i daleko idącą egzegezę pierwszego snu z udziałem Russowa, czy pozostaniemy przy bardziej chyba adekwatnej do tekstu lekturze tej wizji w oparciu o konkretne aspekty życia Dąbrowskiej w czasie, gdy powstał zapis, obecność miejsca urodzenia po raz pierwszy ujawnia się w nim jako swoista nadprzestrzeń i swoisty czas mityczny – taki charakter obecność ta mieć będzie zarówno w twórczości fabularnej pisarki, jak i w dzienniku, a zwłaszcza w notowanych w nim snach. Inne tego typu fragmenty sugerują jednoznacznie, że Russów towarzyszy autorce wszędzie, pojawia się w wizjach, których doświadcza ona w odniesieniu do kolejnych miejsc zamieszkania, na przykład mieszkania na ulicy Polnej w Warszawie, które od roku 1917 przez trzydzieści siedem lat będzie stałym lokum obserwacyjnym pisarki, a z czasem stanie się symbolem jej punktu widzenia na Polskę i świat. „Śniło mi się nasze mieszkanie na Polnej – jakaś synteza Polnej i domu w Russowie”²⁴ – notuje Dąbrowska w styczniu 1945 roku. W śnie z sierpnia 1943 w inspirowanych wojną obrazach okupacyjnej Warszawy pisarka nie wraca do swojego mieszkania, lecz znajduje się nagle w sieni domu w Russowie²⁵. Podobne doświadczenia zdarzają się w również później, dotyczą snów o mieszkaniu przy Alei Niepodległości w Warszawie i o Komorowie nieopodal stolicy, a także o często odwiedzanym przez pisarkę po drugiej wojnie światowej Nieborowie. „Dziś popoł. zasnęłam i miałam długi zawikłany sen. Mieszkanie – niby obecne, niby Polna, jakoś przewija się i Komorów, widzę stopy klepek posadzkowych, przychodzi niby to Wyglądała, nasz dozorca z Polnej i niby to czegoś chce, w domu dużo osób, Anna, Tulcia, Jurek jako jeszcze szkolny uczeń. Rozmawiam z Wyglądałą i nagle widzę, że to jest Jadczyk, nasz dozorca z Niepodległości. Wtem obaj zamieniają się w rośniętego starego chłopca o pięknej twarzy i staroświeckich wąsach, z dubeltówką przez plecy. To gajowy, żąda od nas zapłaty za spacer po lesie. «Za jaki czas?» – pytam zaskoczona. Jurek czy Tula odpowiadają: «Za siedem miesięcy». I nagle podjeżdżają z obu stron cudowne lasy Lipkowskie, Nieborowskie. «Ja wiem, że pan jest w ciężkim położeniu – mówię do gajowego – i chętnie dam panu sto złotych, ale za spacer po lasach nic się nie należy, przecież w lasach są drogi, po których ludzie chodzą we wszystkie strony» – oburzam się. Daję mu 100 złotych, widzę ten banknot jakiś szczególnie czerwony na szarej postaci gajowego, który odchodzi, jakby zagniewany, ale sto złotych przyjmuje. Biegnę za nim, chcę go przekonać, że przecież za chodzenie po lasach nigdy nic się nie płaci. Brnę przez staw w Russowie trochę zmarznięty, brzeg jest wysoki, widzę zdeptane strome podejście, takie charakterystyczne, żółte piaszczysto-gliniaste. Górą brzegiem stawu idzie ów gajowy, już go niemal

²⁴ T a ż, zapis z 1 stycznia 1945 roku, w: *taż*, *Dzienniki 1914-1965*, t. 5, s. 133.

²⁵ Por. *tamże*, zapis z 1 sierpnia 1943 roku, s. 53.

chwytam za połę i raptem widzę siebie w parku Nieborowskim, ale jakimś niezwykle pięknym, kolorowym”²⁶.

Podobnie też ma się rzecz z beskidzkim sanatorium w Jaworzu, w którym Dąbrowska pisała pierwsze tomy *Nocy i dni* oraz przeżywała gorący romans z dyrektorem placówki Jerzym Czopem: „Tęsknię do J. Szukam go. Błąkam się po znajomych najdroższych kątach koło sanatorium, które znajduje się niby to w Russowie”²⁷.

Swoistym podsumowaniem tych mariaży przestrzeni, w których Russów jest lokum szczególnym, bo pojawiającym się w snach niemal wszędzie, gdzie przebywa pisarka, i naznaczającym sobą każde z tych miejsc, może być zapis z 2 grudnia 1936 roku: „Śniło mi się dziś, że w jakichś ważnych sprawach, dotyczących Polski, mieliśmy wyruszyć pieszo do Francji i do Hiszpanii. Miała to być cała gromada ludzi wśród których Juliusz Poniatowski i St. [Stanisław Stempowski] Byłam zdumiona, że St. się na taką podróż zdecydował. Z Kalisza mieliśmy zdaje się do Wiednia jechać pociągiem, ale dalej znów pieszo. Wychodziliśmy z Russowa”²⁸.

Ostatnie zdanie cytowanego fragmentu może być symbolicznym sygnałem wskazanej wyżej tendencji. Bez względu na to, gdzie Dąbrowska się znajduje w takim czy innym momencie własnego życia, Russów jest razem z nią. To z niego rozpoczyna wędrówkę, czy to wchodząc w relacje z nowymi ludźmi (także w relacje bardzo bliskie), czy zmieniając adresy, czy też wyruszając w szeroki świat spraw polskich, międzynarodowych i ogólnoludzkich.

Sny, w których pojawia się Russów, łączą w sobie nie tylko przestrzenie życia Dąbrowskiej, ale i rozmaite czasy jej biografii, pojawiają się w nich żywi i umarli, nie tylko ludzie, ale – podobnie jak w *Uśmiechu dzieciństwa* – także zwierzęta. Jedną z bardziej przejmujących wizji jest ta, w której przed blisko czterdziestoletnią pisarką zjawia się pies z rodzinnego domu: „Śniło mi się dziś, że pies czarny podpalany, kundel Filut, który był kiedyś u nas w Russowie i od wielu lat już nie żyje, warknął na mnie, a potem zaczął mnie z czułością przeproszać. Objęłam go za szyję, a on zrobił straszny wysiłek i wyszeptał ludzkim głosem: « – Ja nie mogę – nie mogę – » Nic nie da się porównać

²⁶ Tamże, zapis z 4 marca 1917 roku, s. 105. Kontaminacja Komorowa z Russowem występuje też w śnie z 12 listopada 1962 roku, w którym obraz podwarszawskiego domu zajętego przez gromadę obcych ludzi budzi żal pisarki: „Towarzyszy temu szalona żalność, okrutna nostalgia – że już nigdy nie zobaczę tych drzew, tego pejzażu (a są to zarazem trochę drzewa Russowa) – Podobne uczucie o podobnym natężeniu tęsknoty miałam kiedyś w snach o wrocławskim ogrodzie Anny” (por. t a ż, *Dzienniki 1914-1965*, t. 13, 1962-1965, s. 73). Wyznanie zawarte w ostatnim zdaniu sygnalizuje, że obraz Russowa rzutował także na sposób postrzegania Wrocławia, gdzie Dąbrowska często przebywała w pierwszych latach po drugiej wojnie światowej, odwiedzając Annę Kowalską.

²⁷ T a ż, zapis z 8 stycznia 1934 roku, w: tamże, *Dzienniki 1914-1965*, t. 2, 1926-1934, s. 176.

²⁸ T a ż, zapis z 2 grudnia 1936 roku, w: tamże, *Dzienniki 1914-1965*, t. 3, 1935-1936, s. 220.

z wrażeniem, z uniesieniem, żalością i rzewnością, jakie mną wstrząsnęły na te przyśnione ludzkie słowa już nie istniejącego psa Filuta²⁹.

Pośród nieżyjących już ludzi w snach Dąbrowskiej pojawiają się najczęściej najbliżsi, z kręgu domowego, jak matka czy – częściej – ojciec, ale w swoistym tańcu śmierci wirują także osoby z dalszego kręgu znajomych, związane jednak z Russowem: „Dzisiejszej nocy okropny sen miałam, bo mi się śniło, że w Russowie w ogrodzie tańczyłam ze Stawerną mazura, a Jadzia w drugą parę z Leonem Gałczyńskim. Obaj nie żyją – dziwny taniec z umarłymi”³⁰. W innych snach powracają: służąca z domu rodzinnego, gosposia, bony russowskie i inne jeszcze enigmatyczne postacie, przy czym – jak stwierdza Dąbrowska w opisie jednego ze snów – w każdej z nich jest „częstka jakby kogoś znajomego”³¹.

Wydaje się, że interesującym kontekstem oświetlającym tę wszechobecność Russowa, przekraczającego w snach Dąbrowskiej czas i przestrzeń, może być idea domu jako podstawy tożsamości i swego rodzaju osobowej duszy. Ewa Nawrocka, kojarząc tę ideę z myślą czytanego i tłumaczonego przez Dąbrowską amerykańskiego filozofa Ralpha Waldo Emersona, przekonująco dowodzi, że całe pisarstwo autorki *Nocy i dni* należy postrzegać jako „próbę ocalania domu, szukania jego śladów, restytuowania go, ale nie w przestrzeni materii”³²: „Materialne domy się traci, opuszcza się je albo one popadają w ruinę, zostają unicestwione, człowiek zaś jest ciągle w drodze, w podróży. Emerson mówi, że to ciało podróżuje, jest w ruchu, pełne niepokoju, gnane z miejsca na miejsce, bezdomne. Dusza utrwała, unieruchamia, wchłania, interioryzuje obraz domu. On trwa i nie zmienia się; tam dom, gdzie dusza. Daje się przenosić w czasie i przestrzeni, a upływ czasu i zmienność przestrzeni unieważniają się w tożsamości domu i duszy. Wszędzie można być jak w domu, czuć się jak w domu, gdy nie utraciło się więzi z duszą, gdy ocaliło się tożsamość własnej osoby i ową duchową oś ocalającą węgly domu”³³.

Russów byłby więc w snach także swoistą sygnaturą pisarki, nazwą własną odsłaniającą „rzecz russowską” – fundament i istotę jej biografii i twórczości. Cykliczne pojawianie się tego miejsca w różnych okolicznościach życia sygnalizowałoby zaś wierność sobie i trwałe, mimo wielu przeciwności, dążenie do ocalenia najgłębszego źródła własnej tożsamości.

²⁹ T a ż, zapis z 4 grudnia 1928 roku, w: taż, *Dzienniki 1914-1965*, t. 2, s. 92. W opowiadaniu *Pies* z cyklu *Uśmiech dzieciństwa* mowa jest o suczce stróża Filutce, w której zakochał się Tumry, tytułowy bohater (por. t a ż, *Pies*, w: taż, *Opowiadania*, s. 50).

³⁰ T a ż, zapis z 20 lipca 1917 roku, w: taż, *Dzienniki 1914-1965*, t. 1, s. 120.

³¹ Tamże, zapis z 12 listopada 1962, s. 73.

³² E. N a w r o c k a, *Osoba w podróży. Podróże Marii Dąbrowskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 37.

³³ Tamże.

Jednakże dom rodzinny ujrzany w snach nie tylko pozwala na przekraczanie przestrzeni i czasu, sygnalizując to, co osobowo stałe pośród życiowych zmian, ale jest dla pisarki – prawem mitu – także swoistą kreacją zaświatów, jakąś obrazową formułą osobowego sacrum i biograficznego raj. Wydaje się, że do końca życia niezwiązana formalnie z żadną konkretną religią, sceptycznie zapatrująca się na takie czy inne konkretne wyznanie³⁴ (choć w testamentie życzyła sobie pogrzebu w obrządku katolickim), autorka *Nocy i dni* upatruje w genialnej epoce dzieciństwa nie tylko źródło tożsamości, ale również coś pokrewnego obcowaniu z bytem twarzą w twarz, coś, co przetrwa wszystko i sięga poza wszelki czas. Można się więc doszukiwać w sennych obrazach Russowa również związków z charakterystycznym typem niepokoju metafizycznego Dąbrowskiej i jej uporczywego poszukiwania w rzeczywistości epifanii i przeblysków istoty wszechrzeczy³⁵. Do tego typu wniosków skłaniają zwłaszcza sny przedstawiające wędrówkę do Russowa z ojcem oraz anonsowana już wizja zamykająca dziennik. Zatrzymam się nad nimi nieco dłużej.

Obrazy wędrówki z ojcem do Russowa mają dwie wersje, pojawiają się w opisach snów pochodzących z tego samego roku – 1936, czyli z czasu największego triumfu pisarki po opublikowaniu *Nocy i dni*. Pierwsza wersja jest bardzo krótka, ale sygnalizuje – odnotowane już wyżej – przeniesienie ziemi rodzinnej w inne rejony geograficzne, a nawet baśniowe czy bajkowe, „za górami, za lasami”: „Po obiedzie spałam i miałam dziwny sen, nawpół smutny, nawpół czarowny, żeśmy z Ojcem jechali do Russowa statkiem po morzu”³⁶.

Druga wersja wędrówki jest dużo bardziej rozbudowana, a razem z innymi obrazami tworzy bodaj najdłuższy w dzienniku zapis wizji sennej. Niżej przytaczam jej początek oraz fragment opowiadający o szczegółach interesującej

³⁴ Kluczowe znaczenie ma tu zapis z dziennika, w którym Dąbrowska daje związanej z czasopismem „Verbum” siostrze Teresie (czyli Zofii Landy) wewnętrzną odpowiedź na temat istoty wszechrzeczy, „z którą łączymy się w powszednim życiu nocy i dni” (M. Dąbrowska, zapis z 25 grudnia 1934 roku, w: *taż*, *Dzienniki 1914-1965*, t. 2, s. 225n.).

³⁵ Już w dwudziestolecie międzywojennym obok siostry Teresy z „Verbum” (zob. S i l v e s t e r [Zofia Landy], *Rzeczywistość ludzka i pozaludzka w „Nocach i dniach” Dąbrowskiej*, „Verbum” 1934, nr 4, s. 540-582) pisał odkrywco na ten temat Karol Ludwik Koniński w znakomitym studium o *Nocach i dniach* (zob. K. L. K o n i Ń s k i, „Noce i dnie” (o powieści Marii Dąbrowskiej), „Myśl Narodowa” 15(1935) nr 50-53), a po wojnie nawiązywali do tej kwestii Zofia Starowieyska-Morstinowa (zob. Z. S t a r o w i e y s k a - M o r s t i n o w a, *Poprzez nasze dnie i noce*, w: *taż*, *Kalejdoskop literacki*, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 12-57) czy Stanisław Agatstein-Gierowski (zob. S. A g a t s t e i n - G i e r o w s k i, *Problematyka religijna w „Nocach i dniach” Marii Dąbrowskiej*, „Człowiek i Światopogląd” 1989, nr 6, s. 23-38). W podsumowaniu swoich refleksji (wydanych pośmiertnie) autor konkludował, że „Dąbrowską można uznać za pisarkę religijną, ale tylko wtedy, gdy rozumiemy religię (a właściwie religijność) w szerszym znaczeniu jako wyjście na sprawy powszechne i wieczne lub reakcję na życie jako całość” (tamże, s. 37). Zob. też: D r e w n o w s k i, *Rzecz russowska*, s. 199-203 (podrozdział zatytułowany „Kłusownictwo boże”).

³⁶ M. Dąbrowska, zapis z 16 czerwca 1936 roku, w: *taż*, *Dzienniki 1914-1965*, t. 3, s. 194.

nas podróży: „Miałam dziś w nocy sen. Zaczęło się od tego, że wstępując na niebotyczne schody, spotkałam listonosza, odebrałam od niego pocztę. Jeden list wstrząsnął mną. Koperta była zaadresowana na maszynie, jej brzeg był rozcięty, a list wyjęty, trzymał się jakoś przy kopercie. List był od Marianna, poznałam od razu jego niezapomniane pismo. List był z Ameryki, gdzie on zawsze we wszystkich moich o nim snach, żyjący, nie umarły i na mnie rozgniewany przebywa. Serce mi strasznie biło. [...] Potym jadę niby to na kurację z gruźlicy taką bryczuszką bez kozła (widziałam taką na jednej akwafortie w Ipsie). Jadę z Ojcem. Ojciec powozi, ale konia nie widzę. Jedziemy nową nieznaną mi drogą, wiodącą jakby od wiatraka za Starą Wsią ukosem ku drodze do Pokłękowa. Za nami na lewo <prawo> jest Russów. – Żeby się tylko nie obejrzeć na Russów – mówi Ojciec. Widzę ojca tak wyraźnie, jak już na jawie nie potrafię go widzieć. Jakoś tak wstrzymujemy się od tego obejrzenia, aleśmy nie wytrzymali i obejrzeliliśmy się. A tam na miejscu, gdzie staw z wyspą, widać niebotyczne białe gmachy. – Co to jest – dziwi się ojciec – tego tam nigdy nie było. – To pewno nowy kościół – mówię. – Nie do czego to podobne, trzeba mieć odwagę, jedźmy przez Russów – powiada ojciec. Zawracamy drogą koło łąki, a tu na miejscu łąki stoi wysoka ściana jakby parowej młocarni. Jedziemy, jedziemy, a tu na miejscu, gdzie był dwór, ogród i podwórze, wszędzie pagórki, pookrywane kolorowymi kilimami. A między pagórkami ogromna brama kościelna cała z powyrabianych w kamieniu gotyckich rozet, pobielanych świeżo wapnem. Jedziemy, wciąż bez konia, jakoś wskroś przez tę bramę, bryczka strasznie skacze na kilimowych pagórkach. Ja zaczynam nagle strasznie płakać, ojciec też płacze, łzy płyną mu po twarzy. I tak płaczemy oboje. – Tatusiu mówię – wszystko się zmieniło, a ja czuję, że jesteśmy w Russowie. Wszystko się zmieniło, a wszystko jest jak było. I tak się dziwię. Co to jest – mówię i świetnie pamiętam tę myśl czy te słowa śniące się – Wszystko zniszczyli a Russów jest, nie mogli zniszczyć Russowa. – Nagle Stachno skądś się wziął i powiada – To jest element śmierci – Z tym zbudziłam się zalana łzami”³⁷.

Nim przejdziemy do sugestywnego obrazu Russowa we śnie, niedwuznacznie kojarzącego się z prawdziwym rajem, ze sferą sacrum („nowy kościół” i „brama kościelna” obok pokrytych kolorowymi kilimami pagórków), zwróćmy uwagę na początek wizji. Pojawiają się tu niebotyczne schody i – co koresponduje z poprzednio cytowanym króciutkim snem – zamorska (w tym przypadku zaoceaniczna) kraina, gdzie przebywa zmarły od ponad dziesięciu lat mąż pisarki. List, który przybywa z góry i po który trzeba wejść na „schody do nieba”, sugeruje, że od początku snu pozostajemy w kontakcie ze sferą, w której przebywają zmarli, z życiem po śmierci. A cały sen zaczyna przy-

³⁷ Tamże, zapis z 4 stycznia 1936 roku, s. 161-163.

pominać swego rodzaju wiadomość z tych zaświatów. W samym Russowie motyw ten też się pojawia, w związku z „niebotycznymi białymi gmachami”, które stoją w miejscu stawu z wyspą. Czytelnikom Dąbrowskiej gmachy te przypominają z pewnością biały dwór z *Uśmiechu dzieciństwa*, inspirowany tyleż rodzinnym miejscem, ile – jak się dowiadujemy od samej pisarki – *Białym dworem* Hermanna Banga³⁸, ale w tej wizji sennej oznaczają one niewątpliwie coś więcej³⁹. Architektura z kościołem i bramą do niego w centrum oraz z niebotycznymi gmachami, a także z gigantyczną parową młocarnią – wszystko to, wraz z wędrującym u boku autorki ukochanym ojcem, upodabnia Russów nie tylko do rajy dzieciństwa, ale do rajy par excellence, gdzie „wszystko się zmieniło, a wszystko jest jak było” i gdzie trwa najwspanialsza wiejska idylla i epifania życia, a charakterystyczne dla rzeczywistości realnej przemiany i zniszczenia nie mają przystępu. A jeśli nawet mają – i jeśli uznamy, że obrazy nowych budowli wyrażają straty i niepokoje osobiste pisarki – to jednak rdzeń Russowa trwa i nie można go w żaden sposób zniszczyć. Iluzję z jednej strony zaświatowości przestrzeni, a z drugiej pewnego intymnego niepokoju potęguje jeszcze wypowiedź pojawiającego się pod koniec sennej wizji Stanisława Stempowskiego (po Marianie Dąbrowskim najbliższego pisarce mężczyzny przez trzy dekady jej życia), wypowiedź, w której wybrzmiewa sugestia umierania, choć autorka jest wówczas przecież w sile wieku. Jakby ów sen był przedsmakiem innego życia, obrazem osobowego rajy bez sankcji wyznaniowej – mimo że atrybuty Russowa przeplatają się tu z konkretną symboliką religijną, a szczęście osobiste śniącej nie jest wolne od niepokoju.

Wydaje się, że po raz drugi w podobnej funkcji Russów pojawia się w dzienniku w ostatnim zapisie, kiedy schorowana i mająca za sobą szereg pobytów w szpitalach pisarka jest już w pełni świadoma odchodzenia, żegnania się z tym światem. Aż się prosi, aby w zapisie tym miejsce urodzenia i dorastania Dąbrowskiej zobaczyć w kontekście typowych pod koniec życia powrotów do jego początków, ale relacja pisarki przełamuje te schematy:

³⁸ Zob. H. B a n g, *Biały dwór*, tłum. J. Przybyszewska, Księgarnia H. Altenberga, Lwów 1907. Obraz białego domu najsilniej konkretyzuje się w zakończeniu *Uśmiechu dzieciństwa*, gdy mali bohaterowie cyklu opowiadań opuszczają miejsce dzieciństwa i udają się do miasta: „Dzieci, roniąc łzy, wyszukiwały w szeleszczących zaspach trochę kasztanów. Lecz nic to nie pomogło i na próżno ściany domu bieleły tak niewinnie. [...] Powoli mijają słupy ganku, zagasty białe ściany, przesunęły się za szybą kolejno wszystkie drzewa ogrodu, potem wszystkie chałupy” (M. D a b r o w s k a, *Odjazd*, w: tamże, *Opowiadania*, s. 94). O inspiracji powieścią Banga świadczy zapis w dzienniku pisarki z 9 kwietnia 1930 roku (por. t a m ż e, *Dzienniki 1914-1965*, t. 2, s. 121).

³⁹ Czytelnikom *Nocy i dni* cytowany sen może przypomnieć także zakończenie powieści, w którym pani Barbara w połodze wojennej ucieka nocą na wózek, z Szymselem, a „konie idą na pamięć” (D a b r o w s k a, *Noce i dni*, t. 4, s. 1863). Bohaterka odnajduje w tej ostatniej chwili swego fabularnego życia dziwny pokój, „jakby kłokoczący wózek był przystanią, do której dążyła przez całe życie” (tamże, s. 1862).

„– Popołudniu głęboki spokojny sen, bez koszmarów – Sen o obfitości, a obfitością tą był wskrzeszony Russów – Russów tamtych czasów jakby przez fantastę pastelami wymalowany – Pojawiła się najstarsza oraz niższa część dworku – brałam miarę na okiennicę w pokoju babci, gdzie miała zamieszkać nasza gosposia Teonia (rodzaj Jasi) – Kto byli ci m y, co mieli zamieszkać – nie wiem dokładnie – ale ktoś był ze mną arcybliski – wszechobecny, a nieodczuwalny jak powietrze – I wszystkie drzewa dzieciństwa stanęły na swoim miejscu – wszystkie jaskółki a nadto wielka obfitość gęsi, bydła, owiec, świńiaków różowych czochrających się, czystych i pachnących nie chlewikiem ale smażonym boczkiem – wogóle pachniały wszystkie cudowne potrawy, za którymi tak tęsknię, krztusząc się tą m d ł ą strawą szpitalną –

Była to najbardziej Russowska Russowość, ale i chyba Australijskość (reminiscencja Ewy z Macha wybierającej się emigrować do Australji tej nostalgji mego dzieciństwa).

Mdły czy może być bardziej pejoratywne słowo – Otóż w naszym życiu tak z pozoru bujnym jest za dużo pierwiastka m d ł e g o – Podobnie zresztą jak w dzienniku⁴⁰.

Pastelami wymalowany przez fantastę Russów przywodzi na myśl kilimowe pagórki z wcześniej przywołanego snu, i choć w tej późnej wizji nie ma żadnych bezpośrednich sygnałów wskazujących na przestrzeń sakralną (jak kościół czy niebo), to przecież przeoczyć nie możemy, że mają tu zamieszkać jacyś podkreśleni przez pisarkę „my”, a tuż obok znajduje się ktoś wprawdzie nieznan, ale „arcybliski”. Kusząca jest interpretacja, że dla zbliżającej się u kresu życia do katolicyzmu Dąbrowskiej jest to figura Boga, ale przecież „arcybliskim” może być też ojciec, towarzyszący jej wcześniej w podróżach sennych do ziemi rodzinnej. W każdym razie jest to Russów „tamtych czasów”, ale i Russów gotowy na przyjęcie nowych mieszkańców, a główny jego znak rozpoznawczy stanowi niezwykle sensualne (z zapachem na pierwszym miejscu) widzenie i doświadczanie rzeczywistości, które przeciwstawione zostaje „mdłemu” życiu codziennemu. Odwołania do russowości i australijskości można by rozwinąć, dodając arkadyjskość czy niebiańskość, wraca bowiem w tym obrazie sugestia obcowania z mitycznie znieruchomiałym bytem samym w sobie, rzeczywistością oglądaną wprost, w momentalnym, ale jednocześnie wiecznym uścisku epifanii istnienia (jak w cytowanym przeze mnie na początku śnie z 17 lipca 1961 roku, w którym miejsce urodzenia doświadczane jest w ekstazie jako jedyne prawdziwe życie, odbiegające od wszelkiej późniejszej egzystencji). Dzięki temu wizja senna Russowa, choć tak silnie związana z biografią osobową pisarki, staje się w dzienniku – podobnie

⁴⁰ T a ż, zapis z 8 maja 1965 roku, w: *taż*, *Dzienniki 1914-1965*, t. 13, s. 298n. Wyróżnienia w tekście pochodzą od Marii Dąbrowskiej.

jak w jej literaturze fikcjonalnej – także czymś ponadindywidualnym, archetypowym. Liczba mnoga („my”), która identyfikuje mieszkańców arkadyjskiego Russowa, wskazuje przecież nie tylko na Dąbrowską i jej najbliższych (z kimś „arcybliskim” na czele), ale także na każdego człowieka. W wizjach pisarki miejsce urodzenia zaczyna jawić się jako rdzeń tożsamości oraz źródło i ujście nie tylko jej biografii.

Nie od rzeczy będzie w tym miejscu przypomnieć, że dla Freuda powroty we śnie do dzieciństwa stanowiły nie tylko konfrontację z własnymi latami najmłodszymi, ale także wgląd w dzieciństwo całego rodzaju ludzkiego: „Dzieciństwo indywidualne – pisał – jest bowiem w rzeczywistości skrótowym powtórzeniem dzieciństwa ludzkości”⁴¹. W ten sposób we śnie „dochodzimy do wiedzy o archaicznym dziedzictwie człowieka”⁴².

W świetle takiego podejścia zarysowuje się kolejna – obok „zaświatowego” czy quasi-religijnego odczytania omawianych tu snów Dąbrowskiej – możliwość ich interpretacji. Pozwala ona uznać zakończenie dziennika za swoiste retoryczne zamknięcie tekstu⁴³, a ponadto mityzuje jednostkowe życie, które wpisane zostaje w cykliczny bieg istnienia od narodzin do śmierci całego naszego rodzaju – staje się mitem nie tylko biografii autorki *Nocy i dni*, ale i zbiorowej biografii ludzkiej.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Agatstein-Gierowski, Stanisław. “Problematyka religijna w *Nocach i dniach* Marii Dąbrowskiej.” *Człowiek i Światopogląd*, no. 6 (1989): 23–38.

Bang, Herman. *Biały dwór*. Translated by Jadwiga Przybyszewska. Lwów: Księgarnia H. Altenberga, 1907.

⁴¹ F r e u d, *Objaśnianie marzeń sennych*, s. 463.

⁴² Tamże.

⁴³ Ciekawe byłoby porównanie zakończeń wielkich diariuszy wybitnych polskich pisarek dwudziestego wieku. Nie ma tu niestety na to miejsca, ale zauważyć należy, że o ile Dąbrowska świadomie ostatnim zapisem zamyka tekst (i niejako zamyka złotą księgę z hieroglifami), o tyle Nałkowska „rozpada” się na naszych oczach, a jej dziennik kończy się przy akompaniamencie rwanego oddechu i huku w głowie, z towarzyszeniem mrowienia w ciele. Można by powiedzieć, że Dąbrowska wieńczy tekst niczym zamkniętą autobiografię, pieczętując ją rajskim obrazem przerastającego wszystko mitu Russowa, Nałkowska natomiast, dla której życie kończyło się w obrębie tego, co doczesne – choć też stworzyła przecież mit miejsca rodzinnego, Górek, uwieczniony i w całym dzienniku (zob. Z. Nałkowska, *Dzienniki*, oprac. H. Kirchner, t. 1-6, Czytelnik, Warszawa 1975-2001), i w *Domu nad łakami* (zob. t a ż, *Dom nad łakami*, Czytelnik, Warszawa 1986) – niczego nie domyka, nie stawia kropki nad „i”, ale umiera niejako w biegu. Rzecz jest jednak godna osobnego studium, zbyt poważna, aby ją tu przypisowo domykać, zwłaszcza że zagadnienie końca dzienników pisarek wpisuje się w różne koncepcje diarystyki i odmienne – mimo pokrewieństw – sposoby patrzenia na rzeczywistość i ewentualne jej transcendowanie.

- Borkowska, Grażyna. *Maria Dąbrowska i Stanisław Stempowski*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.
- Dąbrowska, Maria. "Drzewa na wiosnę." In Dąbrowska, *Opowiadania*. Edited by Ewa Korzeniewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 1. 1914–1925. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 2. 1926–1934. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 3. 1935–1936. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 5. 1942–1947. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 11. 1958–1959. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 12. 1960–1961. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . *Dzienniki 1914–1965*. Vol. 13. 1962–1965. Edited by Tadeusz Drewnowski. Warszawa: PAN, 2009.
- . "Ludzie stamtąd." In Dąbrowska, *Opowiadania*. Edited by Ewa Korzeniewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . *Noce i dni*. Vols. 1–2 and 3–4. Edited by Ewa Głębińska. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2021.
- . "Odjazd." In Dąbrowska, *Opowiadania*. Edited by Ewa Korzeniewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . "Pies." In Dąbrowska, *Opowiadania*. Edited by Ewa Korzeniewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . "Przygody człowieka myślącego." Edited by Ewa Korzeniewska. Warszawa: Czytelnik, 1970.
- . "Uśmiech dzieciństwa." In Dąbrowska, *Opowiadania*. Edited by Ewa Korzeniewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- Drewnowski, Tadeusz. *Rzecz russowska: O pisarstwie Marii Dąbrowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000.
- . "Sny Marii Dąbrowskiej (z dziennika)." *Teksty*, no. 2 (8) (1973): 157–70.
- Freud, Sigmund. *Objaśnianie marzeń sennych*. Edited by Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2015.
- . *Die Traumdeutung*. Leipzig and Wien: Franz Deuticke, 1900.
- Lechoń, Jan. *Dziennik*. Vols. 1–3. Edited by Roman Loth. Warszawa: PIW, 1992–93.
- Mencwel, Andrzej. "Rdzeń: Rzecz o postawie Marii Dąbrowskiej." In Mencwel, *Przedwiośnie czy potop: Studium postaw polskich w XX wieku*. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Nałkowska, Zofia. *Dom nad łakami*. Warszawa: Czytelnik, 1986.

- Nawrocka, Ewa. *Osoba w podróży: Podróże Marii Dąbrowskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2002.
- Owczarski, Wojciech. *Sennik polski: Literatura, wyobraźnia i pamięć*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2014.
- Sakowicz, Krystyna. *Księga ocalonych snów*. Szczecin: Wydawnictwo Forma, 2008.
- Silvester [Zofia Landy]. Rzeczywistość ludzka i pozaludzka w *Nocach dniach Dąbrowskiej*.” *Verbum*, no. 4 (1934): 540–82.
- Starowieyska-Morstinowa, Zofia. “Poprzez nasze dnie i noce.” In Starowieyska-Morstinowa, *Kalejdoskop literacki*. Warszawa: Czytelnik, 1955.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Adam FITAS – „Wszystko się zmieniło, a wszystko jest jak było”. Russów w snach Marii Dąbrowskiej

DOI 10.12887/35-2022-2-138-13

W artykule podjęta zostaje próba opisanie i zinterpretowania podstawowych znaczeń Russowa w opisach wizji sennych Marii Dąbrowskiej zamieszczonych w jej dzienniku. Wnioski płynące z konstatacji, że sny poświęcone miejscu urodzenia i dorastania pisarki układają się w swoistą konstelację oniryczną, uzupełniają dotychczasowe rozważania badaczy na temat mitycznych funkcji Russowa w życiu i twórczości autorki *Nocy i dni* jako między innymi źródła tożsamości czy obrazu sygnalizującego intensywne doświadczanie, a nawet przekraczanie świata zmysłowego.

Słowa kluczowe: sen, oniryzm, dziennik, intymistyka, Maria Dąbrowska, przestrzeń, Russów

Kontakt: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>

http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Adam FITAS, “Everything has changed, but everything is as before”: Russów in Maria Dąbrowska’s Dreams

DOI 10.12887/35-2022-2-138-13

The article comprises a description and an interpretation of the most significant meanings of Russów in Maria Dąbrowska’s accounts of her night dreams included in her memoir. The author concludes by saying that Dąbrowska’s dreams about the place where she was born and where spent her childhood make up an

entire oniric constellation, whereas the discussion of them he offers contributes to the already existing body of criticism on the mythical role of Russów in the life and literary output of the author of *Nights and Days*. Thus Russów is described as the root of the writer's personal identity, and the images of the place appearing in her dreams signal an intense experience which goes beyond sense perception.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: dream, onirism, memoir, autobiography, Maria Dąbrowska, space, Russów

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: <http://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt>

http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.html

Katarzyna SOKOŁOWSKA

„...A NADE WSZYSTKO, BYŚCIE ZOBACZYLI”

Podmiot i wzrok w opowiadaniu Josepha Conrada *U kresu sił*

Centralny motyw opowiadania, motyw ślepoty, wskazuje na utratę przez Whalleya zdolności do interpretowania świata jako reprezentacji i odsłania problematyczność modelu nowoczesnego podmiotu. Podczas pobytu w portowym mieście Whalley zaczyna dostrzegać szczegóły, które kwestionują zracjonalizowaną, geometryczną organizację przestrzeni odróżniającą miasto od świata natury. Przejście od geometrycznej wizji miasta do chaosu organicznych kształtów zapowiada utratę wizualnej kontroli, a tym samym upadek dumnego „ja”.

Teksty Josepha Conrada nasycone są licznymi odwołaniami do widzenia, a w swoim manifestie artystycznym, „Przedmowie” do powieści *Murzyn z załogi „Narcyza”*, opublikowanej w początkach jego kariery, pisarz zaznacza, że pragnie „sprawić za pomocą pisanego słowa, byście usłyszeli, byście poczuli – a nade wszystko, byście zobaczyli”¹. Bogactwo wrażeń, które angażują zmysły, a przede wszystkim zmysł wzroku, wskazuje na łączność koncepcji estetycznych Conrada z impresjonizmem². Impresjonizm wyrasta z rozważań nad aktywnością postrzegającej świadomości oraz naturą uzyskiwanych postrzeżeń i ich relacją do rzeczywistości zewnętrznej, z poszukiwania odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu są one odbiciem rzeczywistości, a w jakim – konstrukcją podmiotu. Jak twierdzi John G. Peters, w przypadku impresjonizmu równie istotne jak nowatorskie techniki prezentacji wrażeń w malarstwie i w literaturze są założenia filozoficzne, a przede wszystkim pytanie o charakterze epistemologicznym: jak rozumieć i przedstawiać relację między świadomością a przedmiotem poznania?³ Impresjonizm opiera się na założeniu, że nie można rozpatrywać podmiotu i przedmiotu niezależnie od siebie, jako wyizolowanych składników procesu poznawczego, i odrzuca ich radykalny dualizm, postulowany przez Kartezjusza. W wyniku ciągłego oddziaływania na siebie podmiotu i przedmiotu zacierają się granice między nimi i powstaje płynna, niepoddająca się rozumieniu rzeczywistość⁴.

¹ J. Conrad, *Murzyn z załogi „Narcyza”*. *Opowieść morską*, w: tenże, *Dziela*, red. Z. Najder, t. 3, tłum. B. Zieliński, PIW, Warszawa 1972, s. 12.

² Por. I. Watt, *Conrad w wieku dziewiętnastym*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1984, s. 199.

³ Por. J.G. Peters, *Conrad and Impressionism*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 14-16.

⁴ Por. tamże, s. 18n.

W swoich tekstach Conrad artykułuje te właśnie dylematy leżące u podłoża impresjonizmu epistemologii, która kładzie nacisk na relatywizm poznania i na jego nieusuwalną niepewność. Pisarz niejednokrotnie podkreśla z jednej strony zjawiskowy charakter postrzeganego świata (czego znakomitym przykładem jest powieść *Lord Jim*⁵, a w szczególności opis wizyty Marlowa w domu Steina, pełnym odbłasków światła niknących w cieniu i zamieniających ludzi i przedmioty w widmowe obrazy), a z drugiej bezradność wzroku zmagającego się z takimi przeszkodami, jak zbyt jaskrawe światło czy ciemność, która nie tylko deformuje postrzegane obrazy i blokuje percepcję wzrokową (jak w *Murzynie z załogi „Narcyza”, Tajfunie*⁶ czy *Smudze cienia*⁷), ale poprzez doświadczenie absolutnej samotności wywołuje solipsystyczne wrażenie zamknięcia w więzieniu odcieśnionego umysłu (jak w przypadku Martina Decoud w *Nostromo*⁸). Motyw bezradności wzroku pojawia się w wątku ślepoty kapitana Harry'ego Whalleya, protagonisty opowiadania *U kresu sił*⁹, które ukazało się w tomie *Młodość i inne opowiadania* w roku 1902 jako trzecie z kolei, po *Młodości*¹⁰ i *Jądrze ciemności*¹¹, zastępując *Lorda Jima*, ponieważ podczas pisania tekst ten zaczął się rozrastać w samodzielną powieść. O ile dwa pierwsze opowiadania ukazują proces osiągania dojrzałości, przejścia od optymizmu młodości do rozczarowania i utraty złudzeń, *U kresu sił* koncentruje się na starości, etapie życia, któremu towarzyszy budzące lęk przecucie kłęski¹². Conrad w liście do wydawcy Franka Nelsona Doubledaya napisał, że jego zamysłem było przedstawienie w kolejnych opowiadaniach trzech etapów życia, co nadało całemu tomowi tematyczną spójność¹³. Można dopatrzeć się pewnych rysów wspólnych łączących protagonistów tych opowiadań i uznać, że kapitan Whalley poszukuje odpowiedzi na pytania zbieżne z tymi, które

⁵ Zob. J. Conrad, *Lord Jim*, w: tenże, *Dziela*, t. 5, tłum. A. Zagórska, PIW, Warszawa 1972.

⁶ Zob. tenże, *Tajfun*, tłum. H. Carroll-Najder, w: tenże, *Dziela*, t. 7, *Tajfun i inne opowiadania*, tłum. H. Carroll-Najder, A. Zagórska, PIW, Warszawa 1972, s. 13-111.

⁷ Zob. tenże, *Smuga cienia. Wyznanie*, w: tenże, *Dziela*, t. 18, tłum. J.J. Szczepański, PIW, Warszawa 1973.

⁸ Zob. tenże, *Nostromo. Opowieść z wybrzeża*, w: tenże, *Dziela*, t. 8, tłum. J. Kornilowiczowa, PIW, Warszawa 1972.

⁹ Zob. tenże, *U kresu sił*, w: tenże, *Dziela*, t. 6, *Młodość i inne opowiadania*, tłum. A. Zagórska, PIW, Warszawa 1972, s. 181-354.

¹⁰ Zob. tenże, *Młodość*, w: tenże, *Dziela*, t. 6, s. 11-55.

¹¹ Zob. tenże, *Jądro ciemności*, w: tenże, *Dziela*, t. 6, s. 57-180.

¹² Por. L. Gurko, *Joseph Conrad: Giant in Exile*, Macmillan, New York 1962, s. 82; por. też: F.R. Karl, *Joseph Conrad: The Three Lives*, Faber and Faber, London 1979, s. 538; S.K. Land, *Conrad and the Paradox of Plot*, Macmillan, London 1984, s. 100; J. Batchelor, *The Life of Joseph Conrad: A Critical Biography*, Blackwell, Oxford-Cambridge 1996, s. 120.

¹³ Por. J. Conrad, List do F.N. Doubledaya z 7 lutego 1924 roku, Oswalds, w: tenże, *The Collected Letters of Joseph Conrad*, t. 8, 1923-1924, red. L. Davies, G.M. Moore, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 300n.

dreńczyły Charliego Marlowa w *Jądrze ciemności*, i stojąc w obliczu doświadczenia zła jako istoty rzeczywistości, podobnie jak Marlow przeżywa wtajemniczenie w iluzoryczność swojej wiary w ideały. Whalley zamierza zakończyć karierę żeglarza, obfitującą w sukcesy i odkrycia geograficzne, ale gdy wskutek bankructwa banku traci cały majątek, decyduje się nadal pracować, by pomóc ukochanej córce Ivy w utrzymaniu rodziny. Postanawia sprzedać swój ulubiony statek „Piękne Dziewczę” i zatrudnić się jako kapitan parowca „Sofala”. Pracę tę otrzymuje pod warunkiem, że zainwestuje czterysta funtów, całą sumę uzyskaną ze sprzedaży „Pięknego Dziewczęcia”; pieniądze te będzie jednak mógł odzyskać po wypełnieniu kontraktu. Właścicielem „Sofali” jest Massy, były mechanik okrętowy, człowiek nieuczciwy i przebiegły, który licząc na łatwy zysk, obsesyjnie gra na loterii. Gdy Whalley nagle zaczyna tracić wzrok i uświadamia sobie, że nie będzie w stanie wypełnić warunków kontraktu, zaczyna ukrywać swoją ślepotę, narażając statek na niebezpieczeństwo.

Postawa kapitana Whalleya wywołuje rozbieżne komentarze krytyków. Większość interpretatorów utworu widzi w historii Whalleya opowieść o upadku bohatera, o niezawinionej tragedii szlachetnego żeglarza uwikłanego przez los w kłamstwo i oszustwo, którego idealizm, honor i zdolność do poświęcenia skazują na klęskę w epoce dominującego materializmu¹⁴. Inni krytycy natomiast odczytują jego postępowanie jako skutek braku męstwa, przejaw pychy i egocentryzmu¹⁵, które przeradzają się w narcyzm¹⁶ i prowadzą do przekonania, że jego działania wspiera Bóg¹⁷, oraz do złudnej wiary w swoją moc w walce z losem¹⁸. W ślepotcie, która dotyczy Whalleya, można dostrzec próbę charakteru – to typowa dla Conrada strategia konstruowania fabuły, polegająca na ukazaniu głównego bohatera w sytuacji, gdy zmuszony jest stawić czoła niespodziewanemu zagrożeniu (jak MacWhirr z *Tajfunu*, kapitan z *Tajnego agenta*¹⁹ i kapitan ze *Smugi cienia*, którzy wychodzą zwycięsko z konfrontacji z losem, czy Jim, którego paraliżuje lęk w chwili wymagającej ratowania pasażerów tonącego statku). Daniel R. Schwarz uznaje ślepotę Whalleya za

¹⁴ Por. G u r k o, dz. cyt., s. 82; L. G r a v e r, *Conrad's Short Fiction*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1969, s. 117. Zob. G. L. Y o u n g, *Chance and The Absurd in Conrad's „The End of the Tether” and „Freya of the Seven Isles”*, „Conradiana” 7(1976) nr 3, s. 253-261.

¹⁵ Por. T. B i l l y, *A Wilderness of Words: Closure and Disclosure in Conrad's Short Stories*, Texas Tech University Press, Lubbock 1997, s. 194, 197; G r a v e r, dz. cyt., s. 117.

¹⁶ Por. C. M a i s o n n a t, *Joseph Conrad and the Voicing of Textuality*, Maria Curie-Skłodowska University Press – Columbia University Press, Lublin – New York, 2017, s. 179, 186.

¹⁷ Por. D. R. S c h w a r z, *Conrad: The Later Fiction*, Macmillan, London–Basingstoke 1982, s. 122.

¹⁸ Por. B i l l y, dz. cyt., s. 203.

¹⁹ Zob. J. C o n r a d, *Tajny agent. Opowieść prosta*, tłum. A. Gliniczanka, w: tenże, *Dziela*, t. 10, PIW, Warszawa 1973.

symbol braku szczerości wobec siebie i innych²⁰, a Claude Maisonnat odnosi ją do braku samoświadomości i do odmowy uznania swej winy²¹.

Ślepotą Whalleya urasta do rangi symbolu moralnej słabości²², ale jednocześnie prowokuje do pytania o relację patrzącego podmiotu do świata i o zdolności poznawcze podmiotu. Kluczowe dla tradycji okulocentrycznej utożsamienie wzroku, wiedzy i prawdy zapoczątkował Platon, odwołując się do paradygmatu widzenia, by wyjaśnić proces poznawania. Aby zdefiniować prawdziwą wiedzę o ideach (episteme), którą przeciwstawiał mniemaniu, czyli wiedzy pochodzącej od zmysłów (doksą), Platon posługiwał się metaforą światła. Za pomocą alegorii jaskini opisywał w *Państwie* moment poznania prawdy jako ogląd idei w pełnym blasku światła²³. Kartezjusz kontynuował Platońską tradycję, łącząc poznanie z widzeniem jasnym i wyraźnym²⁴. Pragnienie takiego poznania wpisuje się w nową koncepcję podmiotu, którą zaproponował, wprowadzając dualizm umysłu, czyli rzeczy myślącej (res cogitans), i ciała, czyli rzeczy rozciągłej (res extensa)²⁵. Ze względu na swój wzniosły status instancji czysto intelektualnej, pozbawionej jakiegokolwiek instrumentu umożliwiającego kontakt ze światem zewnętrznym, umysł – twierdził Kartezjusz – utracił przywilej bezpośredniego poznawania rzeczywistości i dlatego musi polegać na ideach, na jasnych i wyraźnych przedstawieniach. Dla podmiotu myślącego, jedynego źródła pewności, świat materialny staje się przedmiotem poznania trudno uchwytym i zawsze budzącym wątpliwości²⁶. Poczucie jedności z naturą zanika, a umysł, oddzielony od przedmiotu swojego poznania, gubi się w labiryncie lustrzanych odbić, idei, błędnych i niepewnych reprezentacji rzeczywistości.

Na związek tego modelu podmiotowości ze stylem patrzenia wskazuje David Michael Levin, dokonując reinterpretacji tradycji okulocentrycznej i związanej z nią afirmacji wzroku jako instrumentu dochodzenia do praw-

²⁰ Por. S c h w a r z, dz. cyt., s. 127.

²¹ Por. M a i s o n n a t, dz. cyt., s. 187.

²² Zob. S. P i n s k e r, „The End of the Tether”: *Conrad's Death of a Sailsman*, „Conradiana” 3(1971-1972) nr 2, s. 74-76.

²³ Por. P l a t o n, *Państwo*, 514 A – 517 A, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991, s. 63-67.

²⁴ Por. R. D e s c a r t e s, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 17; t e n ż e, *Zasady filozofii*, tłum. I. Dąbska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 42; t e n ż e, *Dioptryka*, tłum. P. Błaszczuk, K. Mrówka, Universitas, Kraków 2018, s. 1. Por. też: D. M. L e v i n, *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*, Routledge, New York – London 1988, s. 426.

²⁵ Por. R. D e s c a r t e s, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, PWN, Warszawa 1958, s. 36, 105; R. T a r n a s, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Pimlico, London 2010, s. 298, 451, 475.

²⁶ Por. tamże, s. 298.

dy w oparciu o krytykę dualizmu kartezjańskiego przeprowadzoną przez Martina Heideggera. Heidegger stwierdza, że Kartezjańska koncepcja cogito zrewolucjonizowała rozumienie relacji między człowiekiem a światem, przekształcając ją w dychotomię podmiotu i przedmiotu, i zapoczątkowała epokę światooobrazu²⁷. W eseju *Czas światooobrazu* niemiecki filozof stawia tezę, że wraz z narodzinami podmiotu pojawiło się nowe rozumienie bycia jako przedmiotu reprezentacji. W konsekwencji rozszczepienia bycia na podmiot i przedmiot reprezentacja nabiera agresywnego charakteru jako pochodna aktu zdobywania, ustanawiania władzy, podporządkowywania. Przemiana świata w przedmiot reprezentacji redukuje Dasein do nieruchomego, spetryfikowanego obrazu, który istnieje na tyle, na ile podmiot zdoła „postawić przed sobą sam byt, takim właśnie, jak z nim stoi sprawa, i w ten sposób postawiony stale mieć przed sobą”²⁸. Kontynuując rozważania Heideggera, Levin interpretuje postawę, jaką podmiot przyjmuje wobec świata, jako chęć panowania i podszytą agresją konfrontację. Twierdzi, że „ego-podmiot” realizuje swoją wolę panowania poprzez reprezentację i ustanowienie świata jako obrazu²⁹. Odchodząc od tradycji okulocentrycznej, afirmującej wzrok jako narzędzie poznania prawdy, Levin przekonuje, że podmiot, patrząc i ujmując bycie jako reprezentację, zawłaszcza je swoim spojrzeniem i tym samym wyraża wolę władzy, którą Heidegger łączył z pragnieniem pewności zakorzenionym w modelu cogito³⁰. Ten styl patrzenia zakłada konfrontację patrzącego „ja” ze stojącym naprzeciw niego, unieruchomionym i wyodrębnionym z przepływu wrażeń przedmiotem w pełni dostępnym dla precyzyjnego oglądu³¹. Ten typ spojrzenia Levin określa również mianem wzroku kartezjańskiego, który funkcjonuje jako narzędzie pewności i poprawności³², odzwierciedla „metafizyczne pragnienie obecności”³³ i „dążenie do totalizacji, do posiadania”³⁴, a tym samym kultywuje potęgę ego, jest „ego-logiczny”³⁵.

Kapitan Whalley wpisuje się w ten model autonomicznego, „ego-logicznego” podmiotu roszczącego sobie prawo do całkowitej władzy zarówno nad sobą, jak i nad rzeczywistością zewnętrzną, którą uznaje za przestrzeń własnej ekspansji. Ukazuje się on jako zdobywca gotowy podjąć każde ryzyko, „Harry

²⁷ Zob. M. Heidegger, *Czas światooobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, red. K. Michalski, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1977, s. 128-167.

²⁸ Tamże, s. 142; por. tamże, s. 144n.

²⁹ Por. L. Levin, dz. cyt., s. 121.

³⁰ Por. tamże, s. 120.

³¹ Por. tamże, s. 418-420.

³² Por. tamże, s. 418.

³³ Tamże, s. 437. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.S.

³⁴ Tamże, s. 435.

³⁵ Tamże, s. 421.

Śmiałek”³⁶, który sprawuje kontrolę nad swoim życiem, nie podlega nikomu i samodzielnie realizuje własne plany, odnosząc sukcesy, zdobywając uznanie i powszechny szacunek. Będąc „pionierem nowych dróg i nowych gałęzi handlu”³⁷, Whalley eksploruje świat jeszcze niepoddany opisowi i klasyfikacji, niezamieniony w schematyczną reprezentację. Jego działania zmierzają jednak do tego, by przekształcić miejsca niezbadane i nieoznaczone na mapie³⁸ nie tyle w obszary ucywilizowane, ile w przestrzenie realizacji celów handlowych. Jednym z osiągnięć, które potwierdzają jego status odkrywcy i wybitnego żeglarza, jest fakt umieszczenia jego nazwiska na mapach. Tym samym stało się ono częścią kolonialnego ładu narzucanego obszarom, które Europejczycy włączyli do swojego handlowego imperium.

Nowoczesny podmiot, podporządkowując świat swojej perspektywie poznawczej, rozpoznaje w sobie moc panowania i sprawowania kontroli nad przestrzenią i czasem – to znalazło wyraz w retoryce Kartezjusza afirmującej dążenie ludzkości do osiągnięcia pozycji „panów i posiadaczy przyrody”³⁹. Porównania Whalleya do „potężnego filaru”⁴⁰ i „starego drzewa nie zdradzającego żadnych oznak rozkładu”⁴¹ definiują jego status nowoczesnego podmiotu uznającego się za centrum i źródło władzy. Reakcja na śmierć żony stanowiła pierwszy sygnał niestabilności niszczącej życie Whalleya: podporządkował każdy dzień ścisłej rutynie, unikając niespodzianek i wstrząsów. W swojej kabinnie na statku, ozdobionej płytami boazerii, na których żona „wymalowała pęk ojczystych kwiatów”, „nie więdnięce nigdy girlandy kwiecia jakby na wieczne święto”⁴², znalazł on rajska przestrzeń niedostępną dla cierpienia i przemijania. Bezpieczny w swoim schronieniu, kapitan nie dostrzega grozy upływającego czasu, a dźwięk zegarów stanowi dlań przyjazny akompaniament do snu: „Trzy chronometry tykały Whalleyowi na dobranoc”⁴³. Obdarzony „krzepką budową urągającą czasowi”⁴⁴, wydaje się niezniszczalny, tak jak odcieleśnione ego, *res cogitans*, które jako czysty intelekt nie ma żadnego związku z materią. W tym bezpiecznym świecie nawet śmierć żony nie może zakłócić jego poczucia jedności z życiem, które w końcu musi powrócić na dawne tory i zamknąć się „nad smutkiem jak morze nad martwym ciałem”⁴⁵. Po bankructwie i utracie

³⁶ J. Conrad, *U kresu sił*, s. 185.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. tamże, s. 185n.

³⁹ Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, s. 43.

⁴⁰ Conrad, *U kresu sił*, s. 192.

⁴¹ Tamże, s. 204.

⁴² Tamże, s. 190.

⁴³ Tamże, s. 188.

⁴⁴ Tamże, s. 237.

⁴⁵ Tamże, s. 191.

statku Whalley dąży do zachowania statusu samowystarczalnego, suwerennego podmiotu, który uznaje siebie za miarę rzeczy i jest w stanie rzucać wyzwanie całemu światu niczym „wygnany ze swego raju [...] zarozumiały tytan”⁴⁶. W porównaniu tym kryje się aluzja do Prometeusza, którego postać jest symbolem człowieczeństwa, pragnienia wolności i rozwoju niezależnego od ograniczeń narzucanych zarówno przez naturę, jak i społeczeństwo z jego religijnymi, politycznymi i obyczajowymi tradycjami. Prometeusz reprezentuje dążenie nowoczesnego podmiotu do utwierdzania swojej pozycji w obliczu świata naznaczonego obcością i do emancypacji od religijnych dogmatów, dążenie, które wyłoniło się wraz z narodzinami renesansu⁴⁷. Ten status „ja”, które sytuuje siebie w centrum i rości sobie prawo do ustanawiania świata jako obrazu, wyraża się w spojrzeniu Whalleya. Nawet gdy tracił już wzrok, nadal usiłował sprawiać wrażenie, że zachował ostrość widzenia. Oczy Whalleya „zdawały się spoglądać bystro ku przodowi”⁴⁸ i mimo że był on uprzejmy, „zdawały się przenikać człowieka na wskroś, gdy patrzył z bliska”⁴⁹. Opis przenikliwego spojrzenia Whalleya przywołuje założenia okulocentryczne, zgodnie z którymi wzrok jest narzędziem zdobywania wiedzy i rozpoznawania prawdy, a zarazem sugeruje wolę panowania nad światem zredukowanym do przedmiotu poznania i unieruchomionym w reprezentacji.

Wskutek bankructwa i konieczności sprzedaży ukochanego statku „Piękne Dziewczę”, Whalley zmienia się w nowoczesnego wędrowca, którego podróż nie zmierza ku żadnemu miejscu przeznaczenia mogącemu nadać jej sens. Nadal jednak stara się podtrzymać swój wizerunek jako kapitana, dowódcy obdarzonego mocą decydowania o sobie i innych. Bezdomny, zabłąkany człowiek („błąkający się na los szczęścia wraz z małym barkiem”⁵⁰, niczym „zbędna kłoda, błąkająca się po morzu”⁵¹, „zabłąkany turysta nie mający przed sobą celu – jak zagubiony bezdomny podróżnik”⁵²), samotna postać o imponującej posturze, kroczy, trzymając „grubą łaskę podobną do maczugi”⁵³, symbol siły, która czyni go zdolnym rzucić wyzwanie całemu światu mimo poniesionych klęsk: „Poddać się? Nigdy!”⁵⁴. Myśl ta wskazuje na poczucie sprawczości, ale metafora rozpadającego się fundamentu sugeruje niepewną pozycję podmiotu i jego stopniową utratę autonomii: „Podobny był do skały

⁴⁶ Tamże, s. 319.

⁴⁷ Por. T a r n a s, dz. cyt., s. 231, 474, 452n., 465.

⁴⁸ C o n r a d, *Ukresu sił*, s. 263.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 195.

⁵¹ Tamże, s. 208.

⁵² Tamże, s. 202.

⁵³ Tamże, s. 198.

⁵⁴ Tamże, s. 203.

opierającej się niewzruszenie otwartym napadom morza, a jednocześnie ignorującej wyniośle fakt, że ją zdradliwe wiry podmywają od podstaw”⁵⁵. W małym hoteliku, który wybrał, aby ograniczyć wydatki po utracie dorobku życia, „krzepki, majestatyczny”⁵⁶ Whalley staje się częścią tłumu hotelowych gości, porównywanych do „gromady wędrownych cieniów, skazanych na krążenie z zawrotną szybkością naokoło ziemi bez zostawiania po sobie śladów”⁵⁷, sprawiających wrażenie niematerialnych zjaw, nietrwałych, efemerycznych istot⁵⁸ ukazujących się tylko na chwilę oczom obserwatorów. Pod wpływem niesprzyjających okoliczności Whalley musi pogodzić się z utratą statusu niezależnego żeglarza i zatrudnić się jako kapitan parowca „Sofala”. Ta utrata autonomii i władzy podważa jego pozycję suwerennego podmiotu, przybierając formę fragmentaryzacji. Cień, który towarzyszy Whalleyowi podczas jego wyprawy w poszukiwaniu pracy i który wydaje się posiadać odrębną egzystencję, nabiera cech sobowtóra i ukazując poprzez swoją groteskową deformację inny, dotąd ukryty aspekt osobowości protagonisty, sugeruje jego wewnętrzne rozszczępienie: „Cień kapitana to padał wyraźnie na bliskie pnie alei, to na trawnikach wydłużał się w nieskończoność, ukośny i mętny, powtarzając krok w krok jego ruchy”⁵⁹. Na nowy status postaci Whalleya – podmiotu, który utracił zaufanie do bezpiecznej wizji poznawalnej rzeczywistości – wskazuje jego niepewne, zabłąkane spojrzenie, niezdolne do sprawowania władzy nad światem: „Jego oczy, zamiast spojrzeć tam, gdzie należało, pewnym siebie, byстрым wzrokiem marynarza, błędziły niepewnie w przestrzeni”⁶⁰.

Centralny motyw opowiadania, motyw ślepoty, wskazuje na utratę przez Whalleya zdolności do interpretowania świata jako reprezentacji i odsłania problematyczność modelu nowoczesnego podmiotu. Zapowiedzią ślepoty Whalleya jest jego sposób widzenia miasta jako przestrzeni naznaczonej rozproszeniem form. Podczas pobytu w portowym mieście, gdzie poszukuje pracy po utracie oszczędności, Whalley zaczyna dostrzegać szczegóły, które kwestionują zrjonalizowaną, geometryczną organizację przestrzeni odróżniającą miasto od świata natury. Przejście od geometrycznej wizji miasta do chaosu organicznych kształtów zapowiada utratę wizualnej kontroli, a tym samym upadek dumnego „ja”. Początkowo wydaje się, że architektoniczna konfiguracja dominuje nad przyrodą. Drzewa układają się w proste aleje, tworząc geometryczne wzory („Aleje wielkich drzew biegiły prosto przez Esplanadę,

⁵⁵ Tamże, s. 201.

⁵⁶ Tamże, s. 202.

⁵⁷ Tamże, s. 201.

⁵⁸ Wyrażenie „impermanent presences” zostało pominięte w polskim tłumaczeniu.

⁵⁹ C o n r a d, *U kresu sił*, s. 230.

⁶⁰ Tamże, s. 233.

przecinając się pod różnymi kątami”⁶¹) albo imitując elementy architektoniczne („długie rzędy drzew, uszeregowanych w olbrzymie kolumnady ciemnych trzonów o sklepieniu z gałęzi”⁶²); przestrzeń parku podlega podziałowi na regularne czworoboki („płaty strzyżonej trawy jak gładkie zielone dywany rozpięte na gwoździach”⁶³). W ten sposób świat przyrody ukazuje się jako uporządkowana struktura, która ujawnia wpływ dyscyplinującej siły rozumu. Przenikanie się miasta i lasu wskazuje jednak na podważenie ładu wprowadzonego przez intelekt. Porządek zuniformizowanych, monotonnie powtarzających się układów geometrycznych rozbija inwazja nieregularnych form organicznych („Pnie, wyglądające od dołu jak kolumny, rozrastały się bujnie”⁶⁴). Spojrzenie Whalleya, biegnące wzdłuż linii prostych wyznaczanych przez aleje i bulwary, porządkujące miejski krajobraz na wzór geometrycznej konfiguracji, rozpraszają obrazy uchwyconych w ruchu osób i pojazdów. Miasto portowe, którego ulicami przelewają się tłumy mieszkańców, jawi się jego oczom niczym „wir strumienia”⁶⁵, którego głównym atrybutem jest ruch i ciągły przepływ ludzi. „Rząd otwartych pojazdów”⁶⁶ przesuwających się wzdłuż bulwaru na tle morza prowadzi wzrok wzdłuż linii prostej, która wyznacza granicę żywiołu i narzuca spojrzeniu porządek linearny; po chwili jednak porządek ten burzą „wibrujące dyski szprych”⁶⁷, dynamizujące ujednoliconą, zgeometryzowaną przestrzeń utworzoną przez regularne kształty rozległych gazonów⁶⁸. Ciemnoniebieska tafla morza zaczyna drgać i rozsypywać się, gdy jej pozornie stabilne tło wypełnia ruch wirujących kół. Porównanie białych kloszy latarni do „prymitywnej dekoracji ze strusich jaj”⁶⁹ rozbija homogeniczność zgeometryzowanej przestrzeni i podkreśla egzotyczną, a jednocześnie kiczowatą i groteskową ornamentację, odległą od klasycznych, matematycznych proporcji. Kolejnym czynnikiem rozpraszającym spójność reprezentacji miasta są parasole, które unoszą się nad powozami na bulwarze i które jako „jasne kopuły”⁷⁰ współgrają z regularnym układem struktur architektonicznych, by po chwili zamienić się w „rozkwitłe kwiaty wychylone z brzegów wazonu”⁷¹, a następnie we „wspaniałe kwiaty zamykające kielichy u schyłku dnia”⁷². Swoim kołyszającym

⁶¹ Tamże, s. 207n.

⁶² Tamże, s. 206.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 207n.

⁶⁵ Tamże, s. 199.

⁶⁶ Tamże, s. 208.

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 209.

ruchem, kształtem i barwą przekształcają one surowość racjonalnie ukształtowanej przestrzeni miasta w bujną różnorodność i zmienność świata natury.

W labiryncie miejskich ulic majestatyczna postać Whalleya jest już tylko „słomką”⁷³, miotaną bez celu przez nadrzędną, nieprzepartą siłę – dumny ze swej autonomii i władzy podmiot staje się pełną lęku, drobną częstką niespokojnego, pozbawionego tożsamości tłumu mieszkańców i podróżnych. Whalley długo wpatruje się w wodę kanału, po którym pływa mały malajski statek, aż dostrzega w nim „otulony całunem przedmiot”⁷⁴, będący „czymś zagadkowym i niepokojącym”⁷⁵ – nadaje on krajobrazowi cechy funeralne. Intensywne spojrzenie już nie przynosi zrozumienia, ale wzmacnia poczucie zagubienia, a nawet grozy i lęku przed śmiercią. Nadejście ciemności pochłania obrazy, odbierając obserwatorowi zdolność widzenia i tym samym unieważnia korelację między tym, co na górze, i tym, co na dole, scalającą odrębne elementy postrzeganego obrazu tak, aby niebo znalazło odzwierciedlenie w tafli wody: „Zmierzch zsunął się z zenitu; znikły odbijające się w dole przebłyski nieba i woda kanału obróciła się jakby w smołę”⁷⁶. „Zastępy cieniów”, które pojawiają się wokół Whalleya, „jakby oczekując tylko hasła gromadnego ataku”⁷⁷, aby wedrzeć się w świat materii, potęgują doświadczenie wizualnego horroru, a zarazem podważają zdolność wzroku do rejestrowania obiektywnej rzeczywistości. Wydaje się, że przez chwilę spojrzenie Whalleya znalazło oparcie w przynoszącym ulgę w chaosie miejskiego pejzażu centralnym punkcie, wyznaczonym przez pionową oś fabrycznego komina („Daleko [...] na zboczu błękitnego przylądka zamykającego widok, wysmukły słup, komin jakiejś fabryki, dymił spokojnie prosto w górę w czystym powietrzu”⁷⁸). Wkrótce jednak ogarnął go niepokój, gdyż ciemność zatarła różnicę między górnym a dolnym obszarem pola widzenia („Wyniosłości, niziny, wszystko było ciemne; widnokrąg też stał się ciemny”⁷⁹), a wyznaczający środek „biały obelisk”⁸⁰ rozplynął się jak „blady duch”⁸¹ i nie stanowił już stabilnej osi, na której może się oprzeć spojrzenie.

W miarę pogłębiania się ślepoty Whalleya krajobraz, który kapitan obserwował z pokładu „Sofali” podczas rejsów wzdłuż wybrzeża, staje się co-

⁷³ Tamże, s. 199.

⁷⁴ T e n ż e, *The End of the Tether*, w: tenże, *Youth, Heart of Darkness, The End of the Tether*, Dent, London 1946, s. 211. W przekładzie Anieli Zagórskiej: „spowity w maty stateczek” (t e n ż e, *U kresu sił*, s. 227).

⁷⁵ T e n ż e, *U kresu sił*, s. 227n.

⁷⁶ Tamże, s. 228.

⁷⁷ Tamże, s. 227.

⁷⁸ Tamże, s. 228.

⁷⁹ Tamże, s. 229.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

raz bardziej nieuchwytny, niestabilny i niespójny, traci wyrazistość formy, a w pełnym słońcu rozprasza się w mnogości impulsów wzrokowych, które nie łączą się w całość. Zawarte w opowiadaniu elementy dyskursu ekfrastycznego: zarysy, tło, odcienie błękitu, sugerujące analogię między dziełem malarskim i opisami morza oraz przybrzeżnego krajobrazu, narzucają odczytywanie zażyłości i bogactwa wizualnych detali jako całości uporządkowanej w reprezentacji, która odzwierciedla siłę patrzącego podmiotu i jego dążenia do syntezy wrażeń. Porównanie nieba do „gładkiej, bladej, migotliwej tkaniny”⁸² odbiera mu głębię i nieskończoność, przemienia je w dwuwymiarową płaszczyznę, która tworzy tło dla przyciągającego wzrok ornamentu, „drogocennego klejnotu”⁸³, jakim wydaje się planeta Wenus. Jednocześnie w tekście pojawiają się metafory i porównania, które kwestionują możliwość uzyskania spójnej reprezentacji, a tym samym osłabiają poznawczą moc podmiotu. Porównanie nieba do pajęczyny i do ruchomej zasłony („Ząbkowany łańcuch gór [...] ciągnął się wzdłuż horyzontu błękitnym cieniowanym konturem, nikłym i drżącym jak tło malowane na powiewnym paśmie pajęczyn, na zasłonie rozedrganej i nieuchwytniej”⁸⁴) podkreśla jego pozorną niematerialność, która wskazuje, że wzrok nie jest już instrumentem zapewniającym uzyskanie stabilnego, wyraźnego obrazu. Puste, milczące krajobrazy, które można obserwować z pokładu „Sofali”, funkcjonują jako korelat ślepoty Whalleya i zapowiadają utratę przez podmiot zdolności do tworzenia wiarygodnej reprezentacji. W monotonnej przestrzeni „pustego morza i martwego brzegu [...] bez cienia najmniejszej chmurki, bez dźwięku innych głosów”⁸⁵ zanika rozróżnienie tła i figury. Brak cech charakterystycznych, na których może skupić się oko, uniemożliwia skonstruowanie dokładnego odzwierciedlenia rzeczywistości, a tym samym utrudnia manewrowanie „Sofalą” na niebezpiecznych wodach przybrzeżnych i odbiera kapitanowi kontrolę nad statkiem, czyli nad całym jego światem, nad którym dotąd sprawował niekwestionowaną władzę. Pustka jest tak radykalna, że nie mącą jej nawet prawie niematerialne, nieznacznie działające na zmysły obiekty, jak cień „najmniejszej chmurki”. „Obszar usiany rafami”⁸⁶, „okruchy ładu przypominające grupę hulków pozbawionych osprzętu”⁸⁷, które „Sofala” mija podczas każdego rejsu, stają się wyzwaniem dla wzroku kapitana, który ma już trudności z rozróżnianiem i rozumieniem kształtów.

⁸² Tamże.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 236.

⁸⁵ Tamże, s. 237.

⁸⁶ Tamże, s. 257.

⁸⁷ Tamże.

Wysiłek wizualizacji przyrody w obrazach struktur architektonicznych, takich jak „masywna ściana listowia”⁸⁸ czy „olbrzymi kształt ciemnego wyniosłego słupa”⁸⁹, odzwierciedla dążenie „ja” do scalania wielości elementów w uporządkowaną całość. Opisy przybrzeżnego krajobrazu obfitują jednak w obrazy łączące się z wyobrażeniami rozpadu. Dżungla zarastająca brzegi morza przypomina miasto zniszczone podczas oblężenia: „Otwierały się w niej strzępiaste wyrwy jakby od kuli armatniej, odsłaniając nieprzenikniony mrok w głębi kniei”⁹⁰. Za fasadą zieleni kryje się mnogość roślin o różnych kształtach, które już nie są uporządkowane w regularnej konfiguracji, lecz splątane w nierozzerwalne kłębowisko. Las na wybrzeżu ukazuje się jako nagromadzenie elementów przytłaczających wzrok, jak „powikłane konary, związane i obciążone pnączami”⁹¹ czy „gąszcz korzeni skłębionych jakby w zacieklej walce podziemnej”⁹². Ten nadmiar wywołuje wizualny chaos, anuluje niezbędny w percepcji obrazu podział na tło i figurę, a sygnały jednoczesnego konfliktu i jedności rozbijają spójność reprezentacji i wskazują na bezradność patrzącego podmiotu, którego wzrok gubi się w gmatwaniu form. Ukazaną w opowiadaniu bezradność słabnącego wzroku obserwatora potęgują odniesienia do walki i przemocy, które unieważniają obietnicę uporządkowanej całości, niosącej pocieszenie swoją wizualną harmonią. Dyskurs narratora buduje ciąg analogii między formacjami natury: skałami i wysepkami, a rozpadającymi się elementami architektonicznymi: dzwonniami, „pokrytymi bluszczem wieżami”⁹³, upodabniającymi się do stogów lub kretowisk, a więc do formacji, które cechuje brak wewnętrznej struktury i które łatwo ulegają rozpadowi. Porównania przybrzeżnych skał do budowli, jak „wieżyczki”⁹⁴ czy „okrągłe wieże obronne”⁹⁵, redukują nieregularność ich kształtów, ale także wskazują na destrukcję sugerowanych w ten sposób form geometrycznych, gdyż skały ukazane zostają jako „trójkątne stosy podobne do ruin”⁹⁶ i „szeregi łysych głazów wyglądających jak mur zburzony i osmalony przez błyskawice”⁹⁷. Do wizualnego chaosu przyczyniają się niezrozumiałe zmiany perspektywy – jakby obserwacja prowadzona była jednocześnie z małej i z dużej odległości, gdy skały, które widziane z bliska przerażają swym ogromem, pojawiają się

⁸⁸ Tamże, s. 272.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 261.

⁹⁴ Tamże.

⁹⁵ Tamże, s. 258.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

jako drobne przedmioty, którymi można manipulować, „wyrzeżane z hebanu zabawki, ustawione na srebrzystej płycie zwierciadła”⁹⁸.

Jednym z czynników dezorganizujących percepcję i uniemożliwiających syntezę poszczególnych detali w spójny obraz jest ciemność, która niejako odbiera przedmiotom charakter substancjalny. Ciemność degraduje wyraziste kształty łodzi ratunkowych na statku, czyniąc z nich cienie, „widmowe zarysy”⁹⁹, a „jeden jedyny jasny illuminator” upodabnia do „małego księżyca w pełni”¹⁰⁰. Jego słaby blask wydobywa z mroku jedynie bezkształtną materię: „płat mokrego błota” i „skraj podeptanej trawy”¹⁰¹, potęgując fragmentaryzację obrazu. „Wygięcia żurawików, linie relingów i wsporników, mętne i wtopione w ciemność”¹⁰², tracą odrębność form, zamazując relację tła i figury. „Ciemna próżnia”¹⁰³ przestrzeni morza tłumi wszelkie wrażenia („Wszystko było nieruchome, nieme, prawie niewidzialne”¹⁰⁴). Noc przekształciła przybrzeżne wysepki w „niewyraźne masywy”¹⁰⁵, w amorficzne plamy, „których zarysy były dla oczu nieuchwytnie”¹⁰⁶. Ciemność wprowadza obserwatora w stan analogiczny do ślepoty, ale światło także upośledza wzrok: morski krajobraz zostaje „zmiażdżony przytłaczającą siłą – światła”¹⁰⁷, staje się „ciemny wśród blasku słońca”¹⁰⁸. Światło stanowi warunek wyraźnego widzenia, jeśli jednak jest bardzo intensywne, podobnie jak ciemność utrudnia percepcję, a nawet wywołuje ślepotę. Blask słońca, „rozjarzonej kuli”¹⁰⁹, optycznie pomniejsza rozmiary ziemi, eksponuje ruch i prędkość („w [...] oślepiająco białym żarze ziemia wirowała i świeciła jak pyłek”¹¹⁰), powodując, że jej obraz staje się prawie nieuchwytny. Światło przypominające świetlistą mgłę, „suchy, płomienny opar przepelniający powietrze”¹¹¹, tworzy przeszkodę dla wzroku i utrudnia patrzącemu obiektywny ogląd, możliwy tylko w jednorodnie przezroczystym środowisku, precyzyjnie ujawniającym szczegóły obrazu. Patrzący podmiot staje w obliczu zagrożenia swojej autonomii i zdolności do samodzielnej interpretacji sygnałów płynących z otoczenia, gdy z jednej strony zмага się

⁹⁸ Tamże, s. 261.

⁹⁹ Tamże, s. 320.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ Tamże, s. 259.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Tamże, s. 261.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże, s. 241.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 236.

z brakiem bodźców wzrokowych, a z drugiej z wywołującą ból nadmierną intensywnością wrażeń. Już na początku omawianego opowiadania opis morza wprowadza motyw wizualnej przemocy, kwestionuje uprzywilejowanie wzroku i zdolność podmiotu do tworzenia reprezentacji, podważając w ten sposób pozycję dominującego i kontrolującego rzeczywistość „ja”. Narzędziem owej przemocy jest światło, które utrudnia obserwację morza: „Promienie słońca, padając z siłą na spokojne morze, rozбивały się o diamentową powierzchnię w migotliwy pył, w olśniewającą, świetlistą mgłę, która oślepiała oczy i nużyła mózg ruchliwym blaskiem”¹¹². Światło rozprasza się, tworząc wielość drobnych cząstek, drażniąc wzrok i uniemożliwiając uzyskanie stabilnej perspektywy. Agresywny blask atakuje wzrok („przesłaniał dal, palił oczy”¹¹³), a zarazem destabilizuje percepcję krajobrazu („zdawał się falować i płynąć”¹¹⁴), wypełniając pole widzenia ruchem. Spojrzenie w kierunku gwiazd nie przynosi wytchnienia od ziemskiego zgiełku ani pocieszenia, jakie zapewnia ogląd świata sub specie aeternitatis, lecz budzi niepokój, stając się źródłem agresywnych obrazów wywołujących skojarzenia z cięciem, przebijaniem i zranieniem: „Z pierwszym żółtym migotem gwiazdy, która ukazała się jak główka szpilki wbitej głęboko w gładką, bladą, migotliwą tkaninę nieba, ostrze dojmującego chłodu jak gdyby rozcięło ciepłe powietrze ziemi”¹¹⁵.

W rozmowie z Van Wykiem, jedynym znajomym, którego darzy zaufaniem, Whalley opisuje bolesny proces utraty wzroku jako prywatną apokalipsę i kosmiczną katastrofę: „– To jest tak, jakby światło odpływało ze świata. [...] To jest tak, jakby się słońce zmniejszało, jakby gwiazdy gasły jedna za drugą”¹¹⁶. Obrazy gasnących gwiazd i słońca odzwierciedlają utratę pewności poznania i zdolności tworzenia przez podmiot rzetelnej reprezentacji. Dylemat kapitana w sytuacji pogłębiającej się ślepoty, jego „wątpliwość, czy to co dostrzega, zgadza się z prawdą”¹¹⁷, przywołuje pytanie znajdujące się w centrum nowożytnej epistemologii: jak upewnić się, czy to, co postrzegamy, dokładnie odpowiada temu, co istnieje, czy podmiot nie gubi się w labiryncie fałszywych odbić? Wątpliwość Whalleya, która „czyniła nawet z reszty pozostałego mu wzroku narzędzie tortur, pułapkę czyhającą na jego nędzną symulację”¹¹⁸, sprawiała, że tracił on poczucie sprawczości i kontroli, które stanowiło podstawę jego tożsamości. Szukał ratunku przed epistemologiczną niepewnością, zatrudniając Seranga, zaufanego malajskiego sternika, który

¹¹² Tamże, s. 183.

¹¹³ Tamże, s. 236.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże, s. 229.

¹¹⁶ Tamże, s. 319.

¹¹⁷ Tamże, s. 317.

¹¹⁸ Tamże.

miał go wspomagać, niejako zastępując słabnący wzrok. Czyniąc z Seranga bierny instrument, który zobowiązany jest precyzyjnie określać to, co widzi, ale nie ma prawa kwestionować poleceń ani dociekać ich celowości, kapitan zawłaszcza jego wzrok. Sam decyduje, jak interpretować uzyskane przez sternika dane wizualne, a dzięki temu zachowuje dominującą pozycję – jako jedyny dysponuje pełną wiedzą o tym, co się dzieje.

Mimo że zatrudniając Seranga, kapitan usiłuje zabezpieczyć się przed zdemaskowaniem swojej mistyfikacji, Massy odkrywa jego ślepotę i wykorzystuje tę wiedzę, powodując katastrofę statku (za pomocą kawałków metalu zmienia wskazania kompasu). Gdy Whalley oskarża go o popełnienie przestępstwa, Massy grozi ujawnieniem oszustwa, co zdyskredytowałoby kapitana i spowodowało utratę pieniędzy, które miały być zabezpieczeniem dla jego córki. W chwili, gdy Whalley uświadomił sobie, że katastrofa „Sofali” jest nieunikniona, a jego plany zniweczone, „błyskawica jasności przeszła jego mózg”¹¹⁹. Zgodnie z tradycją okulocentryczną światło przynosi wiedzę i zrozumienie, narrator nie wyjawia jednak, czy metafora ta sugeruje coś więcej niż grozę rozpoznania przez Whalleya, że nie udało mu się zaplanowane oszustwo, i czy wskazuje, że kapitan uznał swoją winę.

Narrator wstrzymuje się od moralnej oceny postępowania Whalleya i nie rozstrzyga, czy jego decyzja, aby pozostać na tonącym statku, stanowi karę, jaką on sam wymierza sobie za oszustwo w przekonaniu, że „musi za to zapłacić”¹²⁰, czy raczej wynika z chęci ukrycia nieuczciwości i uratowania swej reputacji człowieka, który kieruje się honorem. Zgodnie z tradycją ślepotą symbolizuje moralną słabość, brak samowiedzy oraz niechęć do autorefleksji i krytycznej oceny własnych działań. W opowiadaniu Conrada utrata wzroku stawia protagonistę wobec wyboru między honorem a przetrwaniem za cenę kłamstwa, a próba, której zostaje poddany, podważa heroiczny wymiar tej postaci, obnaża jej głęboko zakorzenioną pychę. To, co wydawało się uzasadnioną dumą z własnych osiągnięć, okazuje się zarozumiałą wiarą w moc narzucania świata swojej woli. Ślepotą Whalleya stanowi symboliczny wyraz niezdolności do uzyskania wglądu we własną osobowość i przyznania się przed sobą do mniej chwalebnych motywów postępowania¹²¹. W przeciwieństwie do Kurtza z *Jądra ciemności*, którego przedśmiertny okrzyk „Zgroza! Zgroza!”¹²² interpretowany jest jako dowód zdolności do rozpoznania swego upadku i dokonania moralnej samooceny, Whalley do końca trwa w złudnym

¹¹⁹ Tamże, s. 347.

¹²⁰ Tamże, s. 348.

¹²¹ Por. S c h w a r z, dz. cyt., s. 121.

¹²² C o n r a d, *Jądro ciemności*, s. 174.

przekonaniu o nieskazitelności swoich motywacji¹²³. Ufa w „boską sprawiedliwość”¹²⁴ wymierzaną „uczuciom ludzkim na ziemi”¹²⁵ i wierzy, że Bóg nie może naruszać rozumnego ładu, przyzwalając na prześladowanie tych, którzy na to nie zasługują („Bóg [...] nie zechce zrzucić go bezbronnego w wieczną noc”¹²⁶). Jako żeglarz kolonizujący obcy sobie świat, Whalley przyjmuje postawę zdobywcy i nie mogąc pogodzić się z utratą autonomii i sprawczości, wikła się w skomplikowane oszustwo. Gdy jego plan zawodzi, wybiera śmierć w katastrofie statku, próbując w ten sposób ocalić iluzję wszechmocnego „ja”, które samodzielnie decyduje o kresie swego istnienia i samo wymierza sobie sprawiedliwość.

Ślepotą to również motyw wpisujący się w typowo modernistyczną wrażliwość na epistemologiczne aspekty doświadczeń bohaterów literackich w ich konfrontacji ze światem¹²⁷ oraz w dominujący w modernizmie kryzys reprezentacji¹²⁸. W opowiadaniu Conrada ślepotą protagonisty w sposób metaforyczny podważa koncepcję okulocentryczną łączącą wzrok z wiedzą i przypisującą podmiotowi zdolność do uzyskiwania wiarygodnej reprezentacji oraz niepodważalnej wiedzy o obiektywnej rzeczywistości, a tym samym odzwierciedla kryzys modelu podmiotu, który poszukuje w sobie źródła pewności i który – zgodnie z koncepcją dualistyczną, oddzielającą podmiot od przedmiotu – staje do konfrontacji ze światem zewnętrznym, usiłując wziąć go w posiadanie. Opis katastrofy i śmierci kapitana jako zniknięcia z pola widzenia „Sofali”, która zamienia się w „czarną masę na czarnym morzu”¹²⁹, stapiającą się z ciemnością tła, przywołuje na myśl proces utraty wzroku. Ślepotą Whalleya staje się na moment doświadczeniem wszystkich obserwujących z dala tonący statek i pogrąża ich w „grozie niepewności”¹³⁰, którą przeżył on sam. Słowa prawnika: „Bądź co bądź sądzę, że to marny koniec dla tak wybitnej osobistości”¹³¹, ironicznie podsumowują aspiracje przekonanego o swej niezniszczalności podmiotu. Opowieść o osobistej tragedii kapitana, jaką jest utrata wzroku, i o jej moralnych konsekwencjach, stanowi kolejną próbę odpowiedzi

¹²³ Por. G r a v e r, dz. cyt., s. 118; W.W. B o n n e y, *Thorns and Arabesques. Contexts for Conrad's Fiction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1980, s. 156; P i n s k e r, dz. cyt., s. 75n.

¹²⁴ C o n r a d, *U kresu sił*, s. 338.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże, s. 339.

¹²⁷ Zob. D. P i c k, *Stories of the Eye*, w: *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*, red. R. Porter, Routledge, London – New York 1997, s. 186-199.

¹²⁸ Zob. A.M. P u r s s e l l, „*The End of the Tether*”: *Conrad, Geography, and the Place of Vision*, „*The Conradian*” 33(2008) nr 2, s. 30-43.

¹²⁹ C o n r a d, *U kresu sił*, s. 348.

¹³⁰ Tamże, s. 343.

¹³¹ Tamże, s. 352.

na fundamentalne dla twórczości Conrada pytanie o relację umysłu i świata zewnętrznego oraz kontynuację jego refleksji nad chwiejnym statusem podmiotu stojącego w obliczu nieuchwytniej rzeczywistości, dążącego do zapanowania nad nią, a zarazem wątpiącego w rzetelność swego poznania i tęskniącego za niemożliwą do odzyskania pewnością.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Batchelor, John. *The Life of Joseph Conrad: A Critical Biography*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1996.
- Billy, Ted. *A Wilderness of Words: Closure and Disclosure in Conrad's Short Stories*. Lubbock: Texas Tech University Press, 1997.
- Bonney, William W. *Thorns and Arabesques: Contexts for Conrad's Fiction*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Conrad, Joseph. "Jądro ciemności." In Conrad, *Dziela*. Vol. 6. *Młodość i inne opowiadania*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: PIW, 1972.
- . Joseph Conrad to Frank Nelson Doubleday, February 7, 1924. In *The Collected Letters of Joseph Conrad*. Vol 8. 1923–1924. Edited by Laurence Davies and Gene M. Moore. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- . "Lord Jim." In Conrad, *Dziela*. Vol. 5. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: PIW, 1972.
- . "Młodość." In Conrad, *Dziela*. Vol. 6. *Młodość i inne opowiadania*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: PIW, 1972.
- . "Murzyn z załogi 'Narcyza': Opowieść morską." In Conrad, *Dziela*. Vol. 3. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Bronisław Zieliński. Warszawa: PIW, 1972.
- . "Nostromo: Opowieść z wybrzeża." In Conrad, *Dziela*. Vol. 8. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Jadwiga Korniłowiczowa. Warszawa: PIW, 1972.
- . "Smuga cienia: Wyznanie." In Conrad, *Dziela*. Vol. 18. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Jan Józef Szczepański. Warszawa: PIW, 1973.
- . "Tajfun." Translated by Halina Carroll-Najder. In Conrad, *Dziela*. Vol. 7. *Tajfun i inne opowiadania*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder and Aniela Zagórska. Warszawa: PIW, 1972.
- . "Tajny agent: Opowieść prosta." In Conrad, *Dziela*. Vol. 10. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Agnieszka Gliniczanka. Warszawa: PIW, 1973.
- . "The End of the Tether." In Conrad, *Youth, Heart of Darkness, The End of the Tether*. London: Dent, 1946.
- . "U kresu sił." In Conrad, *Dziela*. Vol. 6. *Młodość i inne opowiadania*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: PIW, 1972.

- Descartes, René. *Dioptryka*. Translated by Piotr Błaszczuk and Kazimierz Mrówka. Kraków: Universitas, 2018.
- . *Medytacje o pierwszej filozofii*. Translated by Maria Ajdukiewicz and Kazimierz Ajdukiewicz. Warszawa: PWN, 1958.
- . *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*. Translated by Tadeusz Żeleński (Boy). Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2004.
- . *Zasady filozofii*. Translated by Izydora Dąmbska. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001.
- Graver, Lawrence. *Conrad's Short Fiction*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.
- Gurko, Leo. *Joseph Conrad: Giant in Exile*. New York: Macmillan, 1962.
- Heidegger, Martin. "Czas światobrazu." Translated by Krzysztof Wolicki. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Edited by Krzysztof Michalski. Translated by Krzysztof Michalski et al. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Karl, Frederick R. *Joseph Conrad: The Three Lives*. London: Faber and Faber, 1979.
- Land, Stephen K. *Conrad and the Paradox of Plot*. London: Macmillan, 1984.
- Levin, David Michael. *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation*. New York and London: Routledge, 1988.
- Maisonnat, Claude. *Joseph Conrad and the Voicing of Textuality*. Lublin and New York: Maria Curie-Skłodowska University Press and Columbia University Press, 2017.
- Peters, John G. *Conrad and Impressionism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Pick, Daniel. "Stories of the Eye." In *Rewriting the Self: Histories from the Renaissance to the Present*. Edited by Roy Porter. London and New York: Routledge, 1997.
- Pinsker, Sanford. "'The End of the Tether': Conrad's Death of a Sailsman." *Conradiana* 3, no. 2 (1971–1972): 74–76.
- Platon. *Państwo*. Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Akme, 1991.
- Pursell, Andrew M. "'The End of the Tether': Conrad, Geography, and the Place of Vision." *The Conradian* 33, no. 2 (Autumn 2008): 30–43.
- Schwarz, Daniel R. *Conrad: The Later Fiction*. London and Basingstoke: Macmillan, 1982.
- Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*. London: Pimlico, 2010.
- Watt, Ian. *Conrad w wieku dziewiętnastym*. Translated by Maria Boduszyńska-Borowikowa. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie, 1984.
- Young, Gloria L. "Chance and The Absurd in Conrad's 'The End of the Tether' and 'Freya of the Seven Isles.'" *Conradiana* 7, no. 3 (1976): 253–61.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Katarzyna SOKOŁOWSKA – „...a nade wszystko, byście zobaczyli”. Podmiot i wzrok w opowiadaniu Josepha Conrada *U kresu sił*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-14

Autorka artykułu analizuje centralny temat opowiadania Josepha Conrada *U kresu sił* – problem postępującej ślepoty kapitana Whalleya i jego postawy moralnej – w kontekście kartezjańskiej koncepcji poznania, afirmującej wzrok jako instrument dochodzenia do prawdy. Whalley reprezentuje postawę podmiotu, który odnajdując w sobie źródło pewności poznania, pragnie utwierdzić swoją pozycję sprawującego władzę i kontrolę zarówno nad sobą, jak i nad rzeczywistością zewnętrzną. David M. Levin łączy ten model podmiotowości ze stylem patrzenia, który ma charakter konfrontacji między patrzącym „ja” a znajdującym się przed nim przedmiotem, i przemienia bycie w reprezentację. Odchodząc od tradycji okulocentrycznej, Levin stwierdza, że wzrok, który wyodrębnia przedmiot z przepływu wrażeń, unieruchamia ów przedmiot, aby uczynić go w pełni dostępnym dla precyzyjnego oglądu, i w ten sposób wyraża wolę mocy, łączącą się z pragnieniem pewności. W opowiadaniu Conrada utrata wzroku przez Whalleya podważa status protagonisty jako podmiotu (kartezjańskiego cogito), który uznaje siebie za centrum i dążąc do realizacji swej woli, tworzy spójne reprezentacje. Obrazy ciemności, jaskrawego, męczącego światła, natłoku splecionych albo rozpadających się kształtów podają w wątpliwość wiarygodność reprezentacji. *U kresu sił* przywołuje typowe dla Conrada i literatury modernizmu pytanie o relację patrzącego podmiotu do świata.

Słowa kluczowe: Joseph Conrad, wzrok, ślepotą, podmiot, reprezentacja

Kontakt: Katedra Anglistyki i Amerykanistyki, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin
E-mail: katarzyna.sokolowska@mail.umcs.pl

Katarzyna SOKOŁOWSKA, „...it is, before all, to make you see”: Subject and Seeing in “The End of the Tether” by Joseph Conrad

DOI 10.12887/35-2022-2-138-14

Joseph Conrad's novella “The End of the Tether,” written in his mature phase, concludes the trilogy featuring such iconic texts as “Youth” and “Heart of Darkness.” The central theme of the story is the tragedy of Captain Whalley, an outstanding sailor who trusts that nothing would shatter his life. However, when he faces bankruptcy he has to swallow his pride and secures a job as the captain of a steamer. Soon, affected by eyesight deterioration and eventually blindness, Whalley compromises his integrity and conceals his vision loss, thus putting the ship in danger. Whalley's attitude is representative of the modern sub-

ject, the cogito, who recognizes himself as a source of perceptual and cognitive certainty, and seeks to confirm the position of power and control both over himself and over external reality. Levin relates this model of subjectivity to the style of seeing that confronts the perceiving "I" with the object in front of it and turns Being into representation. Discarding the ocularcentric tradition with its affirmation of sight as an instrument of reaching the truth, Levin maintains that sight isolates an object in the flux of sensations, immobilizes it in order to make it open to scrutiny and, thus, expresses the will to power that correlates with the desire for certainty. The motif of Whalley's declining eyesight undermines his status of the subject, the Cartesian cogito, who establishes himself as the centre and, eager to assert his will, aspires to creating coherent representations. The images of darkness, glaring light and a multitude of tangled or disintegrating shapes subvert representation and foreshadowing the protagonist's blindness, invoke questions on the relationship between the perceiving subject and reality which are typical of Conrad's fiction and modernist literature.

Keywords: Joseph Conrad, sight, blindness, the subject, representation

Contact: Katedra Anglistyki i Amerykanistyki, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. M. Curie-Skłodowskiej 4A, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: katarzyna.sokolowska@mail.umcs.pl

Joanna TARKOWSKA

ŻYDOWSKIE UNIWERSUM I ECHA ZAGŁADY
W EPOSIE „PAMIĘCI PAMIĘCI” MARII STIEPANOWEJ
Wybrane aspekty¹

Kim są zatem „aktorzy historii”? Są to między innymi rzeczy nasycone obecnością krewnych – nośniki zdarzeń, uczuć, swoistej filozofii powszedniego życia. Przedmioty w przestrzeni nieistniejącego świata to realny i mentalny fundament domu. Każdy element materialnego uniwersum jest równoprawnym współkontynuatorem historii domu i rodziny. Myślenie o rzeczy to powrót do przeszłości, utwierdzający nas jednocześnie w teraźniejszości i przyszłości. „Bycie razem” ludzi i rzeczy to naczelna zasada, wokół której autorka buduje swoją narrację.

Maria Stiepanowa jest reprezentantką rosyjskiego „pokolenia czterdziestolennych”. Jest aktywną youtuberką, redaktorką naczelną niezależnego portalu Colta.ru, a nade wszystko poetką recytującą swoje teksty „na starogrecką modłę: z rytmicznym, monotonnym zaśpiewem, tak jak Rosjanie od niepamiętnych czasów mówią wiersze”². Jej dzieło *Pamięci pamięci*³ krytyka przyjęła wręcz entuzjastycznie i z zaciekawieniem. Stało się tak, ponieważ w tradycji rosyjskiej rzadkie są utwory wzorowane na odważnych genologicznie i treściowo tekstach zachodnich autorów eksperymentatorów, chociażby takich jak fascynujący Stiepanową Kanadyjczyk Rafael Goldchain, twórca „I Am My Family”⁴ – opatrzonego komentarzami albumu fotograficznego przedstawiającego domniemaną rodzinę artysty, zapewne ofiary Holocaustu, które nie pozostawiły po sobie niczego poza kilkoma zatartymi „wspomnieniami”. Jeśli zaś chodzi o krewnych pisarki, to historia obeszła się z nimi nader łagodnie i ich żydowskie pochodzenie nie nosło ze sobą fatalnych skutków, niemniej, jak zauważa Lew Oborin, „delikatność i niezauważalność”⁵ ich życia stanowi naczelną „zasadę” powieści: autorka stara się określić i zro-

¹ Na temat charakterystyki genologicznej dzieła Stiepanowej por. J. T a r k o w s k a, *Memoabilia Marii Stiepanowej w eposie „Pamyati Pamyati” – fotografia*, „Slavia Orientalis” 69(2020) nr 2, s. 247.

² R. L i s, *A może zmarli są dyskryminowani i czas walczyć o ich godność tak jak o prawa kobiet czy LGBT?*, wyborcza.pl, Książki, <https://wyborcza.pl/ksiazki/7,154165,25662070,maria-stiepanowa-pamieci-pamieci-powszechna-deklaracja-praw.html>.

³ Zob. M. S t i e p a n o w a, *Pamięci pamięci*, tłum. A. Sowińska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2020.

⁴ Zob. Rafael Goldchain, „I Am My Family”, <https://rafael-goldchain.squarespace.com/i-am-my-family/>.

⁵ L. O b o r i n, „Pamyati pamyati” Marii Stepanovoy. O chem na samom dele odna iz vazhneyshikh knig v 2017 godu, meduza, <https://meduza.io/feature/2017/12/28/pamyati-pamyati>.

zumieć, czym jest pamięć i jak należy się do niej odnieść, uwzględniając przy tym ontologiczną i epistemologiczną stronę życia, tak jej własnej egzystencji, jak i losów wspominanych przez nią bohaterów fotografii, filmu czy innego dzieła literackiego. Spośród polskich badaczy na ten właśnie aspekt tekstu Stiepanowej zwracają uwagę w swoich recenzjach, obok Renaty Lis, również Kamil Suskiewicz⁶, Anna Łazar⁷ i Justyna Sobolewska⁸. O ile jednak na temat poezji Stiepanowej pisze się dużo, o tyle jej dziełu prozatorskiemu, tak w Polsce, jak i w Rosji, poświęcono niewiele opracowań. Na pamięciowy dyskurs Stiepanowej, powiązany z aspektem Holocaustu, zwraca uwagę między innymi Michaił Trofimienkow: „Co specyficzne, historia rodziny nie nosi znamion dramatu. Jej rodzina przeżyła pierwszą wojnę światową, wojnę domową, stalinowskie czystki i Holocaust. I jakoś udało im się to przeżyć.”⁹. Jak konstatują rosyjskie literaturoznawczynie Natalia Lwowna Zychowska i Wiera Pawłowna Topolska, „fenomen pamięci w książce Stiepanowej dotyczy wielu tematów, pośród których szczególne miejsce zajmuje pamięć kulturowa jako trauma: prześladowania Żydów, rewolucje, stalinowski terror, Holocaust, blokada Leningradu, wyrzeczenie się pamięci (Żydzi), opętanie pamięcią (czaszy współczesne)”¹⁰.

Analiza tytułowego zagadnienia wymaga przede wszystkim wskazania źródeł struktury, problematyki i metodologii heterogenicznego dzieła Stiepanowej. Jak wynika ze wstępnych wersów utworu, źródła te należałoby upatrywać

marii-stepanovoy-o-chem-na-samom-dele-odna-iz-vazhneyshih-knig-napisannyh-v-2017-godu-na-russkom-yazyke. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – J.T.

⁶ „Celem tego ogromnego zjawiska złożonego z pojedynczych, indywidualnych aktywności – jakkolwiek trudno mówić o celu czegoś, co jest w dużej mierze wynikiem działań nieświadomych, nienastawionych na żaden konkretny efekt – byłaby jakaś wielka synteza historycznej pamięci wszystkich współczesnych”. K. S u s k i e w i c z, *Gry z pamięcią (I). Wokół „Pamięci pamięci” Marii Stiepanowej*, Kwartalnik Kulturalny Nowy Napis, <https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-96/artukul/gry-z-pamiecicia-1-wokol-pamieci-pamieci-marii-stiepanowej>.

⁷ „Osobność dzieła Stiepanowej polega na tym, że konfrontuje się z przeszłością na własnych zasadach, które pozwalają jej eksplorować nie tyle historię rodziny, ile siebie jako podmiot piszący i wytworzący wiedzę o przeszłości”. A. Ł a z a r, *Przepisana przeszłość*, Tygodnik Powszechny, <https://tygodnikpowszechny.pl/przepisana-przeszlosc-164876>

⁸ „W pierwszej chwili możemy się spodziewać sagi rodzinnej Ginzburgów, Guriewiczów, Stiepanowów, ale to nie jest typowa powieść rodzinna, to swoista panorama i jednocześnie esej o pamięci. Osnutą wokół historii rodzinnych i krążącą wokół śmierci matki. Dla Sebalda ważne były powinowactwa, tutaj mamy ich mnóstwo – pojawiają się bohaterowie tamtego czasu: Mandelsztam, Cwietajewa, Charms i inni przewodnicy po przeszłości”. J. S o b o l e w s k a, *Powinowactwa pamięci (recenzja książki: Maria Stiepanowa, „Pamięci pamięci”)*, Polityka, <https://www.polityka.pl/kultura/ksiazki/1941524,1,recenzja-ksiazki-maria-stiepanowa-pamieci-pamieci.read>.

⁹ M. T r o f i m e n k o v, *Bitwa za pamyat*, Kommersant, <https://kommersant.ru/doc/4783737>.

¹⁰ N. Z y k h o v s k a y a, V. P. T o p o l s k a y a, „Pamyati Pamyati: romans” *Marii Stepanovoy: komemorativnyye strategii vzaimodeystviya s chitatelem*, „Chelabinskiy gumanitarniy” 5(2021) nr 2 (55), s. 51.

w fascynacji autorki między innymi utworem Janet Malcolm *Milcząca kobieta*¹¹, poświęconym biografii Sylvii Plath. Kanwą obydwu tekstów są fragmenty listów, recenzji, dzienników, referatów, książek i esejów. W tekście Malcolm pojawiają się znaczące nazwiska ze świata kultury, literatury i filozofii (wśród przywoływanych postaci są: Leon Wieseltier, Irving Howe, Seamus Heaney i George Steiner). Podobnie jest w dziele Stiepanowej – ton rozważaniom o istocie czasu, pamięci, życia i śmierci nadają, między innymi, Susan Sontag, Marianne Hirsch, Hannah Arendt, Winifried G. Sebald, Rafael Goldchain, Francesca Woodman i Joseph Cornell oraz oczywiście sama Malcolm.

Genologiczny wzór dzieła Malcolm oraz zastosowana przez nią ontologia postaci skłania Stiepanową ku – jak postaramy się pokazać – przyjęciu tej samej metody twórczej w celu zachowania pamięci bliskich, których obecność ujawnia się w atrybutach duchowych i materialnych. Postaci te (oraz ich atrybuty) w pisarskim ujęciu jawią się jako zwykli, acz warci uwagi „statyści historii”¹². Jak stwierdza sama autorka, jej antenaci nie wyróżniali się szczególnymi dokonaniami, nie byli też prześladowani. Wyjątek stanowił dwudziestoletni syn siostry jej prababki Wiery, który zginął na leningradzkim froncie. Większość tych osób to lekarze, inżynierowie, architekci, księgarze i bibliotekarze, żyjący z dala od wielkiej historii. I to oni – z perspektywy dzisiejszego autora-observatora-narratora – zasługują na to, żeby z okrucichw przeszłości, owych „czasopism, książek, pełnych popielniczek, zakurzonych peruwiańskich pamiątek”¹³, powstać na nowo, zostać „zauważonymi” także w swojej intymności. Jest to, z punktu widzenia autorki, oczywiste, zgodnie z jej przeświadczeniem, że ich istnienie nieprzerwanie tkwi w różnorodnych formach werbalnych i niewerbalnych.

PAMIĘTNIK

Jedną z owych form stanowi pamiętnik cioci Gali, który według Stiepanowej jest przede wszystkim świadectwem istnienia, formą pozbawioną wewnętrznej treści, pozostającą w wiecznym „teraz”. Dlatego wielotomowe dzieło ciotki już na wstępie staje się dla pisarki wzorem metodologii – usilnie dopatruje się w nim ona śladów przeszłego życia, z jego emocjami: radością i smutkiem, z pretensjami i przebaczeniem.

Eksponując postać bliskiej osoby, narratorka paradoksalnie „ukrywa” ją w analizach i domysłach, które jednak pozwalają postać tę „ożywić” przez

¹¹ Zob. J. M a l c o l m, *Milcząca kobieta. Sylvia Plath i Ted Hughes*, tłum. M. Michałowska, Zysk i S-ka, Poznań 1994.

¹² S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 33.

¹³ Tamże, s. 15.

modyfikację ram czasowych (pamiętnik, według Stiepanowej, powołującej się na Susan Sontag¹⁴, jest swoistą konstrukcją utrzymującą autora w toku rzeczywistości). Dlatego też ciocia Gala, która w ramach pamiętnikowych zapisów („Dokumentowała takie detale jak pora wstawania i zasypiania, tytuły programów telewizyjnych, liczba telefonów i imiona rozmówców”¹⁵) pozwala się interpretować jako postać w swych codziennych rytuałach odchodząca w niebyt, w odbiorze pisarki zdaje się zarazem radować, że jej notatki staną się nieśmiertelne. W treści krótkich zapisków odnajdujemy nieskomplikowaną postać, wszakże uwagę przykuwa *passus*, gdy Gala sięga do rodzinnego albumu i ze smutnym rozrzewnieniem konstatuje bezcelowość swego życia. Podważa to Stiepanowa, która idąc tropem genologicznych eksperymentów Susan Sontag, uznaje, że każdy pamiętnik jest „konstrukcją” stanowiącą dowód na związek autora z rzeczywistością, mającą charakter nieskończony i ponadhistoryczny. Toteż ta właśnie forma jest najwłaściwsza, aby osiągnąć bez przeszkód przeszłości z poziomu teraźniejszości, która jest wieczna¹⁶. Okruchy pamięci, metodycznie gromadzone przez autorkę, tezę tę uwiarygodniają.

RODZINA

Spoza „historycznych dekoracji” (to termin Maksima Alpatowa¹⁷) wyziera historia rodu od dziesięcioleci zamieszkającego w Poczinkach, zapadłym miasteczku w powiecie arzamaskim, niedaleko Puszkinińskiego Bołdina. Rodzina była liczna i, jak w każdej innej, można było w niej odnaleźć postać, która zapisała się w historii rodu w sposób szczególny. Taką osobą była Sara Ginzburg, prababka Marii Stiepanowej. Aby uchronić ją przed więzieniem za działalność skierowaną przeciwko caratowi, rodzina wysłała Sarę do Paryża na studia medyczne – dopiero później wróciła ona na stałe do Rosji. Na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku seniorem rodu był brat Sary, kupiec Salomon Ginzburg. Niestety, „gdzie mieszkała na początku dwudziestego wieku [...] Sarra ze swoją rodziną, dużym podwórzem, powozem, nie wiedział nikt”¹⁸. W miasteczku znane było też nazwisko Guriewicz, które nosiła matka autorki. Skąpe fakty z rodzinnych opowieści i historie zasłyszane podczas podróży pisarki do Poczinek jedynie wzmogły jej poczucie bezradności wobec zapomnienia, a w konsekwencji przekonanie, że prawdziwa pamięć tkwi wewnątrz

¹⁴ Por. tamże, s. 14.

¹⁵ Tamże, s. 16.

¹⁶ Por. tamże, s. 14.

¹⁷ M. A l p a t o v, *O knige Marii Stepanovoy „Pamyati Pamyati” i „umnoye penye” – obozrevatel’*, Rara Avis, http://rara-rara.ru/menu-texts/sekyuriti_fikshn.

¹⁸ S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 24.

tęgo, co pozornie bezużyteczne, powszednie (jak na przykład dziennik Gali), i niekiedy sprawia, że pragniemy odnaleźć coś, czego nie ma: dom pradziadka, jego sklep, groby bliskich („Omiałałam wzrokiem ziemię, jakbym chciała znaleźć grosik”¹⁹). „Żywe” pozostały jedynie zdjęcia Sary i legendy rodzinne. Faktem jest, że rodzinę bohaterki stać było na sfinansowanie studiów córki za granicą. Autorka podkreśla wszakże, że była to niebogata rodzina inteligencka, typowa dla rosyjskiej rzeczywistości początku dziewiętnastego wieku. Wielka historia toczyła się obok nich. W czasach drugiej wojny światowej – pisze Stiepanowa – „mój dziadek Lonia nie walczył”²⁰, był inżynierem i pracował na tyłach frontu, wujek Kola, oficer z orderem Czerwonej Gwiazdy, „jak mi tłumaczono”²¹, służył na Dalekim Wschodzie i ostatecznie po epizodzie bycia „wrogiem ludu”, dzięki beriewowskiej amnestii²² „nawet nie zdążono [go] wsadzić”²³. Jednakże „zwyczajność”, stanowiąca dominantę w rozważaniach Stiepanowej o rodzinie, wydaje się prowokacją celowo usypiającą czujność odbiorcy. Metaforyczne dążenie antenatów do bycia „niezauważalnymi” budzi bowiem w autorce przekorne pragnienie odtworzenia nie tylko warunków zewnętrznych życia tych postaci, ale także ich „ja” w konkretnej chwili. I choć jest ona świadoma niemożności pełnej realizacji tego zamysłu, zamierza uczynić bliskich „widzialnymi”, wydobyć ich istnienie na powierzchnię.

RZECZY I LUDZIE

Kim są zatem „aktorzy historii”²⁴? Są to między innymi rzeczy nasyczone obecnością krewnych – nośniki zdarzeń, uczuć, swoistej filozofii powszedniego życia. Przedmioty w przestrzeni nieistniejącego świata to realny i mentalny fundament domu. Stąd w świadomości autorki każdy element materialnego uniwersum jest równoprawnym współkontynuatorem historii domu i rodziny. Myślenie o rzeczy to powrót do przeszłości, utwierdzający nas jednocześnie w teraźniejszości i przyszłości dzięki pamięci o minionych: osobie, sytuacji, odczuciu, emocji, kształtujących także „ja” autorki w jego „teraz” i „tam”.

¹⁹ Tamże, s. 24.

²⁰ Tamże, s. 32.

²¹ Tamże.

²² Po śmierci Stalina Ławrientij Beria stał się jego nieoficjalnym następcą. Jedną z decyzji Berii jako zarządzającego Ministerstwem Spraw Wewnętrznych (MWD) i Ministerstwem Bezpieczeństwa Państwowego (MGB) była amnestia dla więźniów Gułagu. Pod koniec marca 1953 roku uwolniono milion dwieście tysięcy spośród dwóch i pół miliona ludzi zamkniętych w sowieckich łagrach (por. F. T. H. o m, *Beria. Oprawca bez skazy*, tłum. K. Antkowiak, Prószyński Media, Warszawa 2016, s. 132).

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ Tamże, s. 33.

Stare koronki, rękawiczki i zabytkowe filiżanki, zapamiętane z dzieciństwa, nabierają ogromnej wartości jako niezbywalny element przynależności do domu z jego historią i tajemnicą. „Bycie razem” ludzi i rzeczy to naczelna zasada, wokół której autorka buduje swoją narrację. Ów związek wykracza w jej ujęciu poza wymiar instrumentalny, określając tożsamość bohaterów, egzystencjalne bezpieczeństwo, relacje z innymi czy autorefleksję, co jest również cechą żydowskiego uniwersum, z jego wewnętrznymi tradycjami, przekonaniami i więzami²⁵. Rzecz w analizowanym tekście określa tożsamość „ja” narratorki i dysponując, jak wcześniej nazwał to Günther Anders, „umiejętnością”²⁶ określania ram jego funkcjonowania, przejmuje rolę decydenta. Słowem: jest predecyzyjna względem człowieka. Z kolei, idąc tokiem myślenia Marka Krajewskiego, równie silnie upewniamy się o „symetryczności” relacji człowiek–przedmiot, w której przedmiot jest nie tylko wyrazem praktycznego stosunku „ja” do rzeczywistości, ale pełni też wielką rolę w „stabilizowaniu jednostkowej egzystencji, w dawaniu poczucia poznawczego, aksjologicznego, emocjonalnego, behawioralnego bezpieczeństwa”²⁷. „Przedmiot ucieleśnia jednostkę w całej złożoności i pozwala jej doświadczać samej siebie, w identyczny sposób, jak ma to miejsce, gdy przygląda się ona swojej fotografii”²⁸ – dodaje Krajewski. W takim też stopniu wszelkie meble, sprzęty i inne przedmioty określały przodków autorki, która odczytując ich ślady, coraz głębiej eksploruje ich myśli, charaktery, dążenia czy oczekiwania. To w przedmiotach rozpoznaje samą siebie, „przeżywając” wagę rodzinnych pamiątek, próbując wnikać w „myśli” starych, zapomnianych mebli: stołu, krzesła, komody. To one – przedmioty odziedziczone po przodkach – nadają jej życiu „ramę”: żydowską tożsamość i tej tożsamości ciągłość²⁹.

Autorka, podobnie jak Janet Malcolm, wychodzi z założenia, że życie to pokój wypełniony rekwizytami³⁰. Owa wspólnota rzeczy to jedność rodziny, wyrażająca się w świadomości korzeni. Dramat Stiepanowej polega na tym, że ciągłość historii jej żydowskiej rodziny została naruszona – aby ją odrodzić,

²⁵ „W domu chyba niczego i nigdy nie wyrzucano, a podstarzałe rzeczy zagęszczały świat i sprawiały, że stawał się bardziej jednoznaczny. *Niegdyśiejsze* meble starzały się, ciężko pracując; mieszcząc, przechowując, składując nasze letnie gospodarstwo domowe; niedorzeczny kałamarz w szopie, stuletnie nocne koszule w komodzie, i także w niej, na półce z lustrem, madżong w płóciennym woreczku. [...] prababcia przywiozła madżonga z zagranicy”. Tamże, s. 41.

²⁶ Por. G. Anders, *Staroświeckość człowieka*, w: *Kultura techniki. Studia i szkice*, tłum. I. Sellmer, S. Sellmer, wybór E. Schütz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001, s. 426.

²⁷ M. Krajewski, *Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie*, w: *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, M. Śliwa, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2008, s. 142.

²⁸ Tamże.

²⁹ Zob. Anders, dz. cyt., s. 412-453.

³⁰ Por. Malcolm, dz. cyt., s. 36.

„zmusza” więc dawne rodzinne atrybuty do tego, by przemówiły. Są wśród nich na przykład zdjęcia, które – zgodnie z Nikołaja Fiodorowa koncepcją funkcji przedmiotu³¹ – zapożyczają od sfotografowanego człowieka jego jestestwo, ślad tkwiący w nich na wieki. Wystarczy na nie spojrzeć, by odczytać kod ludzkiej obecności, obecności pokoleń Żydów od setek lat osiadłych w Rosji, „figur historii” narodu z niezwykłą historią, także tą, która rozgrywała się na początku dwudziestego stulecia, tak znaczącego dla wielu zwolenników nie tylko komunizmu, ale też syjonistycznych idei Theodora Herzla. Dotykając między innymi kwestii narodowościowej samoidentyfikacji Aleksandra Błoka czy Osipa Mandelsztama, autorka wskazuje na wybór, przed którym stanęli także jej antenaci obecni w rodzinnych albumach. Rewolucja, asymilacja, syjonizm, „jak trzy figury alegoryczne, stoją pojedynczo na frontonie opustoszałego budynku”³². W czasie, gdy wrze dyskusja na temat języka mającego obowiązywać w nowym państwie żydowskim, rodzina Stiepanowej poddaje się stopniowej asymilacji³³. Historia Guriewiczów i Ginzburgów ukryta jest za tajemniczymi drzwiami starej szafy, w albumach z setkami fotografii bliskich i dalekich krewnych, z ich niepowtarzalną życiową opowieścią. Fotografie i widokówki, a także estetyka samych albumów zaświadcza o bogatym życiu duchowym tych osób. Forma owych skarbów niesie jasny przekaz o ich woli bycia w świecie, uczestniczenia w nim w niezmiennym powiązaniu z domem³⁴. Utrwalone na fotografii postaci w rzeczywistości (bądź też w wyobrażeniach autorki) zyskują swój „przypis”, dzięki któremu historia rodu nabiera życia. Wielość portretów pozwalających zachować obecność przodków pisarki w teraźniejszości wskazuje na zakorzenienie tych osób głównie w Rosji, lecz zarazem jest świadectwem ich nomadycznego stylu życia, podróży, poszukiwań: „Rozrzut geograficzny nieposkromiony: Chabarowsk i Gorki, Saratów i Leningrad, w których żyli wszyscy ci ludzie czy ich wyblakłe od upływu czasu dzieci”³⁵.

³¹ Por. N. F e d o r o v, *Muzej, yego smysl i naznachenije*, Mysl', Moskva 1995, s. 17.

³² S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 176.

³³ „Przychodziła sama przez się wraz z pewnym poziomem wykształcenia i zamożności. Archaiczna religijność rodziców bladła w oczach; i rewolucja (z obowiązkową równością i braterstwem) była tym bardziej pociągająca, że za jednym zamachem zrzucała ze stołu klasowe i narodowościowe bariery”. Tamże, s. 176.

³⁴ „Albumy leżały w sąsiedztwie i było ich dużo. Niektóre były nabite fotografiami do całkowitego naciągnięcia skóry, inne stały puste, ale je także wyciągano na światło dzienne. Najsolidniejszy, obciążony skórą w kolorze rdzy, miał okucia, które wyglądały na srebrne; był też czarny lakierowany z żółtym zamkiem feudalnym na górze i krzywym napisem «Lausanne» w poprzek. Inny był w stylu art nouveau, z metalowymi ornamentami i anachroniczną już sto lat temu japońską gejszą”. Tamże, s. 35.

³⁵ Tamże, s. 36.

W przypadku każdego z dwudziestu zaprezentowanych przez Stiepanową zdjęć można zauważyć owe elementy współobecności, współodczuwania, współmyślenia i... przewidywania, które – ujęte w gatunkowe ramy fotografii – oddają istotę przekonań autorki, identyfikującej się z pokoleniem Żydów jej zdaniem genetycznie zobowiązanym do Pamięci³⁶.

LISTY

Podobnie jak w *Milczącej kobiecie* Janet Malcolm, rolą listów w powieści Stiepanowej jest duchowe i fizyczne uwiarygodnienie postaci, które w jakimś sensie nadaje im znamiona nieśmiertelności. Warto tu nadmienić, że z perspektywy genologicznej użyteczność i pragmatyczność listu stanowi dominantę wobec jego walorów literackich, co jest szczególnie widoczne w sytuacji, gdy nie mamy do czynienia z listem jako gatunkiem literackim, lecz jako z formą komunikacji – tak jak ma to miejsce w omawianej powieści.

Sam fakt, że rodzinna korespondencja na równych prawach „uczestniczy” w treści utworu, czyni jej autorów współbohaterami epickiej historii świata ludzi umarłych i zmarłychwstałych. Ów epistolarny eksperyment w sposób oczywisty ujawnia część ich życia. Stefania Skwarczyńska konstatuje: „[List] powstaje na płaszczyźnie życia, w bezpośrednim z nim związku. [...] Relacja pomiędzy listem a życiem, które przezeń przepływa, może być rozmaita. Raz jest on receptorem fal życiowych [...], [raz] może być wyraźnym argumentem życia, aktem życia”³⁷.

I odwrotnie, życiowy aspekt listów, dokumentujących intymną stronę życia, sprawia, że przez akt umieszczenia ich w ramach utworu literackiego celowo czyni się je własnością publiczną. Niezauważalny świat (choćby Sary Ginzburg i Aleksandra Baranowa czy Michała Fridmana, wszystkie „nierozdziałny”³⁸ tchnące poczuciem bliskości, troski i miłości) jest kompozycyjnym składnikiem powieści, a jednocześnie wyrazem głodu prawdy i autentyczności. Epistolarne fragmenty utworu, obok treści własnej, niosą odautorski komentarz, dodatkowo uwiarygadniający postaci nadawcy i adresata.

Tak na przykład zdecydowanie różniące się od siebie listy Nikołaja: do siostry oraz do córki przebywającej w sanatorium (pierwszy – pełen konkretów i wyrzutów, drugi – egzystencjalny, ciepły i życzliwy), zaspokajają głód prawdy i autentyczności po stronie autorki i odbiorcy, nastawionych na

³⁶ Por. tamże, s. 279.

³⁷ S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2006, s. 332n.

³⁸ Tak neologizm ten został przełożony przez Agnieszkę Sowińską.

„poczucie” cudzego życia, a przez to dają możliwość uzupełnienia „czarnych dziur” w biografii powieściowych postaci. Obok oczywistej silnej więzi rodzinnej korespondencja ujawnia pragnienie odejścia od korzeni, nic bowiem w przytaczanych listach nie nawiązuje do żydowskiej obrzędowości czy tradycji ani do języka jidysz, który pośród świeckich Żydów uznawany był za język „wygnania i poniżenia”³⁹. Język ten nie istniał nawet w najbardziej skrytej i intymnej korespondencji, poza jednym wyjątkiem: „Tylko jeden raz, gdy mowa jest o sprawach rodzinnych i wiosennych egzaminach, mój przyszły pradziadek nagle używa sformułowania z tego tajemnego rejestru: «(es redcech a zaj)», pisze – właśnie tak, za podwójnym ogrodzeniem nawiasów i cudzysłowu, jakby wkładał je pod szkło muzealnej gabloty. To znaczy «es redt zich azoi»: zaskakująca fraza, która oznacza «to właśnie tak» i którą należy rozumieć na odwrót – «tak przyjęło się uważać, ale ja w to nie wierzę»”⁴⁰. Przywołany fragment jasno zaświadcza o celowym odsunięciu się antenatów autorki od języka przodków, oznaczaniu przez nich własnego terytorium bez styczności z żydostwem czy jego konotacjami – mimo, że to właśnie w tamtym kręgu kulturowym spędzili oni swoje dzieciństwo.

Utrwalone w listach życie zyskuje realny fundament emocjonalny i pozwala Stiepanowej w postaciach krewnych odnaleźć samą siebie. Listy te stanowią zatem okazję do uzyskania prawdy o sobie poprzez Innego, prawdy ukrytej w biografiami: myślach, uczuciach, pretensjach, radościach, złości, miłości... Stanowi ona ostatnie słowo, które należy zatrzymać. Dlatego też znacząca jest pointa przypowieści o wiedeńskim Żydzie Salomonie i rybie: „Czasami czujesz się taką rybą, robotnikiem w winnicy, który przyszedł do pracy o jedenastej, człowiekiem ostatniego wezwania – który dopiero w ostatniej minucie, być może, zdąży powiedzieć i zrobić to, co trzeba”⁴¹.

POSTPAMIĘĆ I HOLOCAUST

Przywołane słowa wieńczą fragment poświęcony wizycie Stiepanowej na szesnastowiecznym cmentarzu żydowskim w Wiedniu, stanowiąc tym samym deklarację autorskiej misji niezapomnienia, wizję pozornie „wygojonej” traumy. Jak wiadomo, „misja”, „odrodzenie” i „katastrofa” to pojęcia od wieków wyznaczające drogę narodu wybranego. Także w opisanym przypadku utożsamienie się z przypowieściową rybą zyskuje wymiar ogóln żydowski⁴².

³⁹ Stiepanowa, dz. cyt., s. 172.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 91.

⁴² „Wiedeński Żyd kupił sobie na kolację rybę i kiedy zaczął ją przygotowywać, na kuchennym stole, pod nożem, ryba otworzyła pysk. Ryba powiedziała «Szma Izrael», to, co powinien powiedzieć

O ile w charakterystyce życia prywatnego poszczególnych osób symbolika religijna jest właściwie nieobecna, o tyle w przestrzeni historycznej mamy do czynienia z sytuacją odwrotną, znajdujemy w niej bowiem choćby wspomnianą przypowieść czy opis macew na cmentarzach wiedeńskim i w Würzburgu, gdzie pochowana jest matka autorki. Można powiedzieć, że generalnie w tekście utworu nie dominuje żydowska obyczajowość, lecz postpamięć o niej, Stiepanowa zapożycza bowiem od Marianne Hirsch pojęcie postpamięci⁴³, by właśnie w oparciu o nie odtworzyć pamięć o swojej własnej rodzinie, nie-naznaczonej piętnem Holocaustu. Mimo że Stiepanowa nie jest potomkinią ocalonych, jej dyskurs stale oscyluje wokół kwestii losu całego żydostwa jako historii ofiar, którą należy wydobywać i przekazywać, „nie zawłaszczając ich i nie eksponując w zbyt wielkim stopniu własnej osoby w akcie transmisji”⁴⁴. Toteż schemat działania autorki w znacznym stopniu wiąże się z rozumieniem postpamięci jako „między- i ponadpokoleniowej transmisji traumatycznej wiedzy i doświadczenia”⁴⁵, gdzie trauma widziana jest jako trwały element losu i pamięci również tych Żydów, którzy tak jak Stiepanowa i jej bliscy, nigdy jej nie doświadczyli. Dlatego „teksty literackie twórców niebędących świadkami «czasu marnego» muszą dziś być traktowane jako część długotrwałego wysiłku przekształcania i przepracowywania pamięci, która trwa jeszcze długo po tym, jak nastąpił «stan zero»”⁴⁶.

Wspomniana fascynacja Stiepanowej koncepcją Hirsch sprawia, że w analizowanej powieści dominuje apologia prywatności, rodzinnej współegzystencji oraz pamięci pokoleniowej jako pełnoprawnej kategorii kulturowej⁴⁷. Stąd Stiepanowa podąża za autorką *Ghosts of Home*⁴⁸, definiując postpamięć jako „silną i bardzo szczególną formę pamięci właśnie dlatego, że jej relacja wobec przedmiotu czy źródła jest zapośredniczona nie poprzez wspomnienie, ale wyobraźnię i twórczość”⁴⁹. W związku z tym – jak już wskazano – w powieści dominuje element wyobrażeniowy, niejako reżyserujący rodzinne historie

Żyd przed śmiercią – i może dodałaby coś jeszcze, ale było za późno, odcięto jej głowę”. Tamże, s. 91.

⁴³ Zob. M. Hirsch, *Żaloba i postpamięć*, tłum. K. Bojarska, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 245-278.

⁴⁴ A. Ubertowska, *Praktykowanie postpamięci. Marianne Hirsch i fotograficzne widma z Czernowitza*, „Teksty Drugie” 2013, nr 4, s. 272.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ A. Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć zagłady w literaturze najnowszej*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Warszawa–Toruń 2016, s. 50.

⁴⁷ Por. Ubertowska, dz. cyt., s. 281.

⁴⁸ Zob. M. Hirsch, L. Spitzer, *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2010.

⁴⁹ Hirsch, dz. cyt., s. 254.

i relacje i uwalniający autorkę od sztywnych ram przedstawiania dowodu czy relacji wiarygodnego świadka bądź sprawdzonej historii. Ważne pozostaje poczucie sprawiedliwości i odpowiedzialności wobec przodków związku z losem Żydów, a przez to z ponadhistoryczną Traumą. Dlatego też w dziele Stiepanowej postpamięć konotuje genetyczną pamięć Zagłady w życiu kolejnych żydowskich postpokoleń, tym samym definiując ich teraźniejszość. Stąd w autorskich rozważaniach powraca motyw ogóln żydowskiego rozumienia historii oraz formy narodowej świadomości jako „przed” Zagładą i „po” Zagładzie⁵⁰. W powieści jest ona definiowana wprost lub przez odniesienia na przykład do jej aspektów architektonicznych (jak cmentarz), medialnych (na przykład do filmu *Diversions*⁵¹ Helgi Landauer) i malarskich (na przykład do dzieła Charlotty Salomon „Życie? Czy teatr?”⁵²).

CMENTARZ

W postpamięciowych konstatacjach Stiepanowej Katastrofa (będąca doświadczeniem jej narodu) implikuje powszechność bycia zarazem świadkiem i ofiarą, a wobec perspektywy odejścia przeszłość staje się fetyszem. Wspomniany już wiedeński cmentarz okazuje się zatem repozytorium pamięci rodziny i narodu jako składowa swoistej „walizki uchodźcy”⁵³, zawierającej wszystko to, co najcenniejsze⁵⁴. Tu z niebytu wyłaniają się losy Żydów od wieków wpisane w historię austriackiej stolicy. Nagrobki są w oczywisty sposób prefiguracją związku ponadhistorycznego. Píše o nich, nawiązując do mogiły Edgara A. Poe’go, Jean-Didier Urbain: „Przedmiot Funeralny [...] wyznacza pewną granicę, skłania on żywych do przypisywania mu niepustej «tamtej strony», cielesnej gęstości, do postrzegania go jako przestrzeni zamieszkaanej, zaludnionej, pełnej niczym jajko, a nawet do obdarzania go osobowością!”⁵⁵.

Faktem jest, że cmentarz, „dom grobów” (hebr. bejt kwarot), jest w tradycji żydowskiej „domem życia”⁵⁶, przypisanym zmarłym na wieczność, niosącym przekaz o Bogu, życiu i śmierci. W analizowanym tekście istotne jest to, że macewy dają się czytać, a ich forma, forma otwartej księgi, skłania do wejścia

⁵⁰ Por. Stiepanowa, dz. cyt., s. 105.

⁵¹ *Diversions*, USA, 2009, reż. H. Landauer.

⁵² Zob. J.C.E. Belinfante, E. Benesch, *Charlotte Salomon: Life? or Theatre?*, Taschen, Köln 2017.

⁵³ Stiepanowa, dz. cyt., s. 107.

⁵⁴ Por. tamże.

⁵⁵ J.D. Urbain, *Rzeźba/grób: przedmiot graniczny*, w: *Wymiary śmierci*, tłum. M.L. Kalinowski, wybór S. Rosiek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 314.

⁵⁶ A. Unterman, hasło „Cmentarz”, w: tenże, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Książka i Wiedza, Warszawa 1994, s. 64.

w ich treść, do zajrzenia w terażniejszość „tamtych” czasów – czasów sprzed Katastrofy. Równie „rozmowne”, jednoczące pamięć wielu pokoleń, są figuratywne motywy na cmentarnych pomnikach w Würzburgu, gdzie oprócz matki autorki pochowani zostali: urodzony w Białymstoku niejaki Miron Isaakowicz Sosnowicz, Żydzi polegli w pierwszej wojnie światowej oraz zamordowani w Terezynie, „którzy umarli we właściwym czasie”⁵⁷.

Stiepanowa odnosi się również do innych miejsc spoczynku swoich pobratymców – miejsc, które wywołują poczucie traumy, upodlenia i cierpienia, jak na przykład kijowski Babi Jar. I tu, jak zaznacza, pragnienie pamięci kłóci się z autoterapeutycznym imperatywem zapomnienia, wyrażonym *explicite* w końcowych akapitach Zoharu (Księgi blasku). Ból tych wydarzeń jest bowiem niczym Dybuk, który „przywiera do terażniejszości, i wszczepia się pod skórę”⁵⁸.

FILM

Od czasu pojawienia się współczesnych mediów, w tym udźwiękowionego obrazu, „ja” nie jest już w stanie pozbyć się nieulegającego rozkładowi „podskórnego” śmietnika codzienności, z ukrytym w nim ludzkim „nieistnieniem”, ledwo zauważalnym przecuciem Zagłady. Zaświadcza o tym na przykład wizualny tekst pamięci, kronika *Diversions* Helgi Landauer. Ostatnie kadry, które ukazuje dokument, powstały pod koniec sierpnia roku 1939, „tuż przed końcem wszystkiego”⁵⁹. Piętnastominutowy film traktuje o ludziach, którzy „jeszcze (albo już) nie wiedzą o cierpieniu, gdzie nie ma jeszcze (albo już) na nie miejsca”⁶⁰. Podobnie w rodzinnych kronikach prezentowanych w Muzeum Żydowskim w Berlinie autorkę poraża homogeniczność przeszłości i terażniejszości. Film amatorski z okresu tuż przed drugą wojną światową niesie dokładnie taki przekaz, jaki otrzymalibyśmy dziś. Tak wtedy, tak jak i obecnie, nikt nie przeczuwał Katastrofy. W jej kontekście infantylne scenki z życia rodziny Asherów zyskują szczególny wymiar, gdyż niemieckie „Asche” oznacza popiół, słowo odmieniane we wszystkich przypadkach w literaturze powojennej, konotujące Zagładę, niczym w wierszu Paula Celana *Piasek z urn*⁶¹ z roku 1948, czy w literaturze faktu Winfrieda G. Sebald⁶².

⁵⁷ Stiepanowa, dz. cyt., s. 139.

⁵⁸ Tamże, s. 282.

⁵⁹ Tamże, s. 134.

⁶⁰ Tamże, s. 135.

⁶¹ Por. P. Celan, *Piasek z urn*, w: *Celan dla początkujących i zaawansowanych. Wiersze wybrane z lat 1944-1969*, tłum. A. Lam, Aspra, Warszawa 2022, s. 7.

⁶² Zob. W. G. Sebald, *Wyjechali*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Ossolineum, Wrocław 2021.

Rodzinna kronika z roku 1934 jest dla autorki wykładnią Zagłady (choć, jak dodaje Stiepanowa, jej bohaterom ostatecznie udało się uciec przed Zagładą do Palestyny i dalej, do Ameryki): „Popiół do popiołu, śnieżny proch do śnieżnego prochu, wspólny los *spóźnionych*”⁶³. To o podobnych im wspomniana przez Stiepanową Sylvia Plath pisze poemat *Tatuś*:

O każdym Niemcu myślałam: to ty.
A ich obleśny język

Niby parowóz, niby parowóz
Sapiąc wiozący mnie jak Żyda,
Żyda do Dachau, do Auschwitz, do Belsen⁶⁴.

Znamienne jest, że nazwisko Plath, podobnie jak nazwisko Warłama Szalamowa, pojawia się we fragmencie powieści Stiepanowej poświęconym Muzeum Holocaustu w Waszyngtonie⁶⁵. W zasobach tego muzeum znajduje się dwadzieścia milionów obiektów stanowiących materiały archiwalne, sześćset trzydzieści godzin filmów historycznych i dokumentalnych oraz jedna z największych na świecie kolekcji fotografii dotyczących drugiej wojny światowej, Holocaustu i Żydów. Warto dodać, że to jedynie ułamek materiałów, których nie udało się nazistom zlikwidować⁶⁶.

MUZEUM

W tym miejscu Zagłada, unaoczniająca się poprzez widedokumenty i fotodokumenty, to – w odbiorze autorki – byt dosłownie i w przenośni oddzielony od odbiorcy. Motyw barierek dystansujących widza od filmu i fotografii prezentujących akty eksterminacji pełni rolę metaforyzującą relację film–widz. Oddzielając widza od materiału będącego przedmiotem jego odbioru, barierki te z jednej strony chronią autonomiczność bohaterów, a zarazem stanowią zabezpieczenie przed zbytnią dosłownością przekazu, dając odbiorcom złudne poczucie autoterapeutycznego „niewidzenia”. Posługiwanie się koncepcją tego rodzaju doznania zbliża Stiepanową intelektualnie między innymi do Julii

⁶³ Stiepanowa, dz. cyt., s. 142.

⁶⁴ S. Plath, *Tatuś*, w: taż, *Liryki najpiękniejsze*, tłum. T. Truszkowska, Algo, Toruń 2008, s. 49.

⁶⁵ Por. Stiepanowa, dz. cyt., s. 236.

⁶⁶ Zob. hasło „United States Holocaust Memorial Museum”, Wikipedia, https://pl.wikipedia.org/wiki/United_States_Holocaust_Memorial_Museum.

Kristevej⁶⁷. Wizyta w Muzeum Holocaustu to apologia traumy, bólu, cierpienia i... wstydu, pragnienia, „aby pośmiertna i przedśmiertna nagość pozostała sprawą martwych”⁶⁸. Wszelka dokumentalna reprezentacja budzi trwogę, gdyż jest rodzajem niszczącego wewnętrznie dowodu na „«bycie tam» ofiar i oprawców, grozy”⁶⁹.

Specyfika tego typu miejsc wynika z faktu, że „retoryka apokaliptyczna znalazła swoją realizację w dwóch skrajnościach, które choć wydają się przeciwnościami, często się uzupełniają: nadmiar obrazów i wycofanie słów”⁷⁰, co w oczywisty sposób otwiera drogę wyobraźni...

LITERATURA

Innego rodzaju autoterapeutyczna wyobraźnia utrzymywała przy życiu Charlotte Salomon, której imię jest dla Stiepanowej emblematem twórczej doskonałości oraz niewyobrażalnego dramatu. W części powieści stanowiącej esej o Charlotte, poza charakterystyką oryginalnej metody twórczej niemieckiej autorki (łączącej poezję, malarstwo i muzykę), Stiepanowa (w odróżnieniu od innych badaczy) wręcz sugeruje, by jedyne dzieło Salomon „Życie? Czy teatr?” odczytywać także jako kronikę Holocaustu, nie czyniąc tego jednak ostentacyjnie, lecz oscylując pomiędzy pamięcią o Auschwitz a niepamięcią.

Początek lat czterdziestych dwudziestego wieku to czas powstania dzienników Charlotty, a zarazem nasilenia się eksterminacji Żydów, której echa docierały do południowej Francji, gdzie po wyjeździe z Niemiec artystka zamieszkała wraz z dziadkami i gdzie przebywała do momentu aresztowania i deportacji do Auschwitz. W „transkrypcji” biografii i dziennika Charlotte, dokonanej przez Davida Foenkinosa⁷¹, przecucie Zagłady, które towarzyszyło artystce od lat trzydziestych dwudziestego wieku⁷², wyraziło się w postaci śpiwowogry (niem. Singspiel), pozwalającej jej zdystansować się z jednej strony od tragicznej historii rodziny dotkniętej plagą samobójstw (między innymi matki i ciotki), a z drugiej od panującego wokół szaleństwa, które zadekretowano w Wansee. Zmierzając śladami Charlotte, Foenkinos pisze: „W odległości kil-

⁶⁷ Zob. J. K r i s t e v a, *Ellipse sur la frayeur et la séduction spéculaire*, „Communications” 23(1975), s. 73-78; por. H i r s c h, *Żaloba i postpamięć*, s. 257.

⁶⁸ S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 236.

⁶⁹ H i r s c h, dz. cyt., s. 258.

⁷⁰ Tamże, s. 257.

⁷¹ Zob. D. F o e n k i n o s, *Charlotte*, tłum. B. Sęk, Sonia Draga, Katowice 2015.

⁷² „Na początku kwietnia zaczyna się bojkot wszystkiego, co żydowskie. Charlotte widzi marsze uliczne, płańdowanie sklepów. Kto kupuje u Żyda, ten wieprz, czyta. Ulice rozbrzmiewają skandowanymi wściekłe hasłami. Czy można sobie wyobrazić, jak bardzo Charlotte się boi?”. Tamże, s. 64.

ku metrów od ich ławki stoi pałac Marliera. [...] W dniu 10 stycznia 1942 roku zbiorą się tu dygnitarze nazistowscy. Na roboczym spotkaniu pod kierownictwem Reinharda Heydricha. Historycy nazywają je «konferencją w Wansee». W dwie godziny zostanie dopieszczone Ostateczne Rozwiązanie⁷³.

Przeczuwając zbliżającą się Katastrofę, Charlotte Salomon stara się szybko ukończyć swe dzieło. Uciekając od losu matki i ciotki, tworzy siebie na nowo. Na obrazku wieńczącym śpiewogrę sytuuje swoją postać twarzą do morza, a na jej plecach umieszcza tytuł: *Leben? Oder Theater?* Darowawszy sobie nowe życie (przez uwolnienie się od obsesji samobójstwa), nie zdołała go jednak zachować. Po ślubie z Aleksandrem, będąc już w ciąży, w wyniku denuncjacji została wraz z mężem aresztowana. Zginęła, zagazowana, w Auschwitz.

Myśl o Zagładzie stanowi jeden z istotniejszych elementów w rozważaniach Stiepanowej o Salomon, w których (obok kontekstu historycznego⁷⁴) obecne jest poczucie utraty, rozpadu i śmierci – losu, który stał się udziałem wykształconej żydowskiej burżuazji. Zainteresowanie rosyjskiej pisarki dziełem „Życie? Czy teatr?” jest zapewne skutkiem faktu, że w owej specyficznej powieści o rodzinie neurotyków („*Familienroman der Neurotiker*”⁷⁵), w swej istocie będącej próbą rozprawienia się z duchami przeszłości i zawierającej to, co „nazwane i nienazwane”⁷⁶, każde słowo naznaczone jest katastrofą człowieka i narodu, który w ciągu kilku lat stał się „powietrzem i dymem”⁷⁷.

Chociaż podczas powierzchownej lektury motyw żydowskiego uniwersum w *Pamięci pamięci* może jawić się jedynie jako dodatek do szerszych rozważań, podskórnie tkwi on w każdej z poruszanych w powieści kwestii dotyczących pamięci. Jest fundamentem, na którym dokonuje się doświadczanie postpamięci. Dlatego też zwyczajne, nic nieznaczące postaci i rzeczy urastają w książce Stiepanowej do miary wyznaczników losów kolejnych pokoleń, równie zwyczajnych (czy też niezwykłych) w swych relacjach, myślach, uczuciach czy pragnieniach. Motyw żydowskiego uniwersum służy także ujawnieniu pewnej wspólnej prawdy o historii Zagłady. W niniejszych rozważaniach skupiliśmy się zatem na elementach zdaniem samej Stiepanowej najważniejszych, określających charakter, tożsamość i historię jej rodziny. W oczywisty sposób wiążące stały się dla nas przemyślenia samej autorki,

⁷³ Tamże, s. 112.

⁷⁴ „Wszystko to rozgrywa się na tle maszerujących tłumów, ust rozdziawionych w krzyku i dzieci chwalących się skonfiskowanymi z żydowskiego sklepiku piórami. Na jednym z arkuszy przedstawiających Berlin z nocy kryształowej wśród szyldów skazanych sklepów (Kon, Zelig, Izrael i spółka) jest jeszcze jeden, z równie niedwuznacznym nazwiskiem Salomon”. S t i e p a n o w a, dz. cyt., s. 302.

⁷⁵ Tamże, s. 303. Słowa te pochodzą od Sigmunda Freuda, który odnosił je do podobnych tekstów.

⁷⁶ Tamże, s. 309.

⁷⁷ Tamże, s. 123.

oprowadzającej czytelnika po zakątkach nieznanego świata, wydobywającej na powierzchnię losy bliskich i obcych jej postaci, „zakodowanych” w pamięci rzeczy. Wobec nadrzędności w analizowanej powieści koncepcji pamięci i postpamięci wykazaliśmy, jak bardzo istotnym elementem jest w niej Zagłada jako zjawisko rozpatrywane w sensie ontologicznym, historycznym i kulturowym.

Polifoniczne dzieło Stiepanowej ukazuje nowy aspekt pojmowania charakteru narodu, który wpisał się w historię współczesnego świata jako ofiara Shoah. Jak wspomniano, autorka przydaje jej wymiaru memoratywno-egzystencjalnego, motywując to swoistym przypisaniem narodu żydowskiego do odwiecznego cierpienia, uświęcającej udręki jako niezbywalnego elementu jego istnienia, historii i myślenia. Dlatego pamięć wpisana w ludzi i rzeczy (nagrobki, fotografie, film czy meble) to dla pisarki także repozytorium wiedzy o sobie jako kolejnym ogniwie w łańcuchu pokoleń zobowiązanych do pamięci konstytuującej teraźniejszość i przyszłość.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Alpatov, Maksim. “O knige Marii Stepanovoy *Pamyati Pamyati* i «umnoye penye» – obozrevatel’.” *Rara Avis*. http://rara-rara.ru/menu-texts/sekyuriti_fikshn.
- Anders, Günther. “Staroświeckość człowieka.” In *Kultura techniki: Studia i szkice*. Edited by Erhard Schütz. Translated by Izabela and Sven Sellmer. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2001.
- Belinfante, Judith C. E., and Evelyn Benesch. *Charlotte Salomon: Life? or Theatre?* Köln: Taschen, 2017.
- Celan, Paul. “Piasek z urn.” In *Celan dla początkujących i zaawansowanych: Wiersze wybrane z lat 1944-1969*. Translated by Andrzej Lam. Warszawa: Aspra, 2022.
- Fedorov, Nikolay. *Muzey, yego smysl i naznachenije*. Moskva: Mysl’, 1995.
- Foenkinos, David. *Charlotte*. Translated by Bożena Sęk. Katowice: Sonia Draga, 2015.
- Hirsch, Marianne. “Żałoba i postpamięć.” Translated by Katarzyna Bojarska. In *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*. Edited by Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Hirsch, Marianne, and Leo Spitzer. *Ghosts of Home: The Afterlife of Czernowitz in Jewish Memory*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 2010.
- Krajewski, Marek. “Ludzie i przedmioty – relacje i motywy przewodnie.” In *Rzeczy i ludzie: Humanistyka wobec materialności*. Edited by Jacek Kowalewski, Wojciech Piasek, and Marta Śliwa. Olsztyn: Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2008.

- Kristeva, Julia. "Ellipse sur la frayeur et la séduction spéculaire." *Communications* 23 (1975): 73–78.
- Lis, Renata. "A może zmarli są dyskryminowani i czas walczyć o ich godność tak jak o prawa kobiet czy LGBT?" wyborcza.pl, Książki. <https://wyborcza.pl/ksiazki/7,154165,25662070,maria-stiepanowa-pamieci-pamieci-powszechna-deklaracja-praw.html>.
- Łazar, Anna. "Przepisana przeszłość." *Tygodnik Powszechny*. <https://tygodnikpowszechny.pl/przepisana-przeslosc-164876>.
- Mach, Anna. *Świadkowie świadectw: Postpamięć zagłady w literaturze najnowszej*. Warszawa and Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, 2016.
- Malcolm, Janet. *Milcząca kobieta: Sylvia Plath i Ted Hughes*. Translated by Mira Michałowska. Poznań: Zysk i S-ka, 1994.
- Oborin, Lev. "Pamyati pamyati Marii Stepanovoy: O chem na samom dele odna iz vazhneyshikh knig v 2017 godu." meduza . <https://meduza.io/feature/2017/12/28/pamyati-pamyati-marii-stepanovoy-o-chem-na-samom-dele-odna-iz-vazhneyshih-knig-napisannyh-v-2017-godu-na-russkom-yazyke>.
- Plath, Sylvia. "Tatuś." In Plath, *Liryki najpiękniejsze*. Translated by Teresa Truszkowska. Toruń: Algo, 2008.
- Sebald, Winfried G. *Wyjechali*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Wrocław: Ossolineum, 2021.
- Skwarczyńska, Stefania. *Teoria listu*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2006.
- Sobolewska, Justyna. "Powinowactwa pamięci (recenzja książki: Maria Stiepanowa, *Pamięci pamięci*)." *Polityka*. <https://www.polityka.pl/kultura/ksiazki/1941524,1,recenzja-ksiazki-maria-stiepanowa-pamieci-pamieci.read>.
- Stiepanowa, Maria. *Pamięci pamięci*. Translated by Agnieszka Sowińska. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2020.
- Suskiewicz, Kamil. "Gry z pamięcią (1). Wokół *Pamięci pamięci* Marii Stiepanowej." *Kwartalnik Kulturalny Nowy Napis*. <https://nowynapis.eu//tygodnik/nr-96/art-tykul/gry-z-pamiecia-1-wokol-pamieci-pamieci-marii-stiepanowej>.
- Tarkowska, Joanna. "Memorabilia Marii Stiepanowej w eposie *Pamyati pamyati* – fotografia." *Slavia Orientalis* 69, no. 2 (2020): 247–60.
- Thom, Françoise. *Beria: Oprawca bez skazy*. Translated by Krystyna Antkowiak. Warszawa: Prószyński Media, 2016.
- Trofimenkov, Mikhail. "Bitwa za pamyat'." *Kommersant*. <https://kommersant.ru/doc/4783737>.
- Ubertowska, Aleksandra. "Praktykowanie postpamięci: Marianne Hirsch i fotograficzne widma z Czernowit." *Teksty Drugie*, no. 4 (2013): 269–89.
- Unterman, Alan. *Encyklopedia tradycji i wierzeń żydowskich*, s.v. "Cmentarz." Translated by Olga Zienkiewicz. Warszawa: Książka i Wiedza, 1994.
- Urbain, Jean-Didier. "Rzeźba/grób: przedmiot graniczny." In *Wymiary śmierci*. Edited by Stanisław Rosiek. Translated by Marek Lucjan Kalinowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.

Wikipedia, s.v. "United States Holocaust Memorial Museum." https://pl.wikipedia.org/wiki/United_States_Holocaust_Memorial_Museum.

Zykhovskaya, Natalya Lvovna, and Vera Pavlovna Topolskaya. "Pamyati Pamyati: romans Marii Stepanovoy: Komemorativnyye strategii vzaimodeystviya s chita-telem." *Chelabinskiy gumanitariy* 5, no. 2 (55) (2021): 50–55.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Joanna TARKOWSKA – Żydowskie uniwersum i echa Zagłady w eposie *Pamięci pamięci* Marii Stiepanowej. Wybrane aspekty

DOI 10.12887/35-2022-2-138-15

W artykule podjęto analizę szeregu elementów kulturowych i literackich kształtujących Marii Stiepanowej wizję świata jej żydowskich antenatów, uwzględniającą aspekty Zagłady, w cieniu której, jak podkreśla pisarka, rozgrywa się także jej własne życie. Stąd istotnym elementem wywodu jest kategoria postpamięci, której Stiepanowa przypisuje nadrzędną rolę w swoim rozumieniu świata sprzed Zagłady i świata po Zagładzie. Wobec genologicznej różnorodności wykorzystanych przez autorkę tekstów literackich i pozaliterackich konieczne stało się wyekscerpowanie tych ich elementów, które w sposób najbardziej trafny oddają myśl Stiepanowej na temat jej rodziny i Zagłady, a zarazem obrazują jej tok myślenia oraz jego zakorzenienie między innymi w efektach badań Marianne Hirsch i w argumentacji zaczerpniętej z różnych dziedzin kultury i nauki. W artykule opisanych zostało dziewięć elementów (pamiętnik, rodzina, rzeczy i ludzie, listy, postpamięć i Holocaust, cmentarz, film, muzeum, literatura), których analiza pozwala ująć sformułowane w tytule zagadnienie w sposób możliwie precyzyjny, a zatem tak, jak proponuje to sama autorka powieści, której polifoniczny tekst przemawia między innymi głosem Susan Sontag, Marianne Hirsch, Hannah Arendt, Winifrieda G. Sebald, Rafaela Goldchaina, Franceski Woodman i Josepha Cornella.

Słowa kluczowe: Żydzi, Zagłada, epos, rzeczy, postpamięć

Kontakt: Katedra Literaturoznawstwa Słowiańskiego, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-035 Lublin

E-mail: joanna.tarkowska@mail.umcs.pl

Tel. 81 5372628

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2786,pl.html>

Joanna TARKOWSKA, The Jewish Universe and the Reminiscences of the Holocaust in Maria Stepanova's *In Memory of Memory*: Selected Aspects

DOI 10.12887/35-2022-2-138-15

The article focuses on an analysis of cultural and literary elements which have shaped Maria Stepanova's vision of her Jewish ancestors, incorporating motifs of the Holocaust, which—the writer claims—has affected also her own life. Thus she finds the category of postmemory crucial to her narrative and to her perception of the world before the Holocaust, as well as of the one that followed Shoah. In her novel, Stepanova refers to various texts of culture, and the article aims at a possibly faithful reconstruction of her ideas by analyzing selected elements present in them which, on the one hand, reflect her attitude to her family and to the Holocaust and, on the other, point out to her rootedness in Marianne Hirsch's research and in the accomplishments of various humanistic disciplines. Thus the considerations offer insights into nine selected categories recurring in Stepanova's novel, i.e., (1) the memoir, (2) the family, (3) the things and the people, (4) the letters, (5) the postmemory and the Holocaust; (6) the cemetery, (7) the film, (8) the museum, and (9) the literature. An analysis of these categories makes it possible to approach Stepanova's polyphonic narrative most comprehensively and to identify its rootedness in the ideas put forward by Susan Sontag, Marianne Hirsch, Hannah Arendt, Winifried G. Sebald, Rafael Goldchain, Francesca Woodman, and Joseph Cornell, among others.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: the Jews, the Holocaust, epic narrative, things, postmemory

Contact: Katedra Literaturoznawstwa Słowiańskiego, Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-035 Lublin, Poland

E-mail: joanna.tarkowska@mail.umcs.pl

Phone: +48 81 5372628

<https://www.umcs.pl/pl/adres-book-employee,2786,pl.html>

WIDZIEĆ POPRZEZ SZTUKĘ

Marcin KĘPIŃSKI

MATKA ZIEMIA, DOM I RAJ UTRACONY
TRANSCENDENTNE KINO DARRENA ARONOFSKY’EGO
O symbolicznej wymowie „Mother!”

Darren Aronofsky uważa się za powiernika wielkich historii i tylko takie pragnie przedstawiać. Wciąż sięga po motywy związane z Absolutem, lubuje się w stawianiu wielkich pytań o naturę ludzkości, miłości, śmierci i życia. Właśnie z tego powodu można taki styl uprawiania kina nazwać transcendentnym. Reżysera interesują bowiem sacrum i jego relacje ze światem profanum, codziennym światem, w którym sacrum się przejawia. Pragnie on dotrzeć do głębi, pod rozumową powierzchnię ludzkiego wymiaru sztuki i kultury.

Wszyscy jesteśmy dziećmi Boga. Mówią o tym nie tylko wielkie religie monoteistyczne, ale także mity i najstarsze opowieści. Korzystamy z Jego gościnności w domu, jaki nam podarował. Jest nim Matka Ziemia. To jej właśnie, personifikowanej i antropomorfizowanej zarówno w politeizmie i kulturach pierwotnych, jak i w monoteizmie, a także kulturze typu ludowego, należą się bezwzględny szacunek, wdzięczność i troska¹. Wiele mitów (nie tylko z kręgu basenu Morza Śródziemnego, ale i ze świata pozaeuropejskiego) zawiera opowieści o raju utraconym, epoce złotego wieku, czasie obfitości i szczęśliwości sprzed początku, czasie, w którym nie było chorób, a nawet śmierci. Ustanawiając sens, mit wyjaśnia przyczyny upadku człowieka oraz utraty przezeń raju ziemskiego, nieśmiertelności i szczęścia. Winien jest sam człowiek, niepotrafiący oprzeć się pokusom i przestrzegać prawa Bożego, człowiek czyniący zło, wprowadzający chaos w świat uporządkowany przez Boga. To człowiek psuje owo doskonałe dzieło, pragnąc w akcie tworzenia naśladować Boga i dorównywać Mu w wiedzy. Spożywając owoc z drzewa poznania dobra i zła, nadużywając Bożej gościnności i zaufania, upada jednak w otchłań grzechu. Po wygnaniu pierwszych ludzi z ogrodu Eden rozpoczyna się znana z Biblii tułaczka dzieci Bożych, która wskutek ludzkiej nieprawości zakończy się Apokalipsą.

¹ Zob. np. M. E l i a d e, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 259-281 (rozdz. 7, „Ziemia – kobieta – płodność”); G. v a n d e r L e e u w, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 45-91 (cz. 1, „Przedmiot religii” – wśród zagadnień poruszanych przez autora są: święte środowisko, święty współwiat, zwierzęta oraz postać matki); J. B a r t m i ń s k i, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 2, *Ziemia, woda, podziemie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1999.

Celem niniejszych rozważań jest analiza filmu *Mother!*² Darrena Aronofsky'ego, która przeprowadzona zostanie z zamiarem ukazania w tym obrazie obecności sacrum (transcendencji) i która wykorzystywać będzie kulturowe kategorie domu jako miejsca, gościnności oraz (związanej z nimi) obcości (inności). Jako twórca ważnej kulturowo narracji, pragnący odnaleźć odpowiedzi na nurtujące go pytania, reżyser nawiązuje do toposów i tropów kulturowych mających swe źródła głównie w kręgu mitów basenu Morza Śródziemnego oraz tradycji judeo-chrześcijańskiej. Dokonamy zatem próby wydobywania sensów wykorzystywanych przez niego symbolicznych odniesień do dwóch religii monoteistycznych: judaizmu i chrześcijaństwa (ksiąg Starego i Nowego Testamentu). Pominiemy przy tym szczegółowy wątek filozoficzny i teologiczny dotyczący kwestii grzechu, winy i zmyś³ jako wykraczający poza przedmiot obecnych dociekań.

FILMY I MITYCZNE OPOWIEŚCI TROPY I TOPOSY KULTUROWE

Sztuka, literatura i film są ważnymi elementami życia duchowego: „Mit, rytuał, sztuka – to według antropologii kultury trzy sposoby autosakralizacji człowieka, a zarazem trzy emocjonalne odpowiedzi na ważne intelektualne pytanie – czym jest świat? Zarówno mit, jak rytuał i sztuka, które same są trzema ogólnymi odpowiedziami optymistycznymi, zawierają w sobie wiele szczegółowych odpowiedzi na inne pytania człowieka dotyczące jego samego”⁴. Jako narracja o sprawach wyjątkowej wagi (czy też jedynie z pozoru zwyczajnych) literatura piękna kontynuuje tradycję wielkich historii opowydanych w mitach wyjaśniających początki człowieka i świata oraz ich sens. Przejmując od narracji mitologicznej wiele toposów, nieco zmienia ona jednak sposób prowadzenia opowieści i kreowania postaci bohaterów, choć w istocie rzeczy wciąż obraca się wokół monomitu⁵. Mówiąc językiem Eliadego, za pomocą i pośrednictwem literatury objawia się nam coś dużo starszego i potężniejszego, co nazywał on sferą obrazów lub po prostu sacrum⁶. Dziesiąta muza czerpie

² *Mother!*, USA, 2017, reż. D. Aronofsky.

³ Tematykę tę wyczerpująco omawia Paul Ricoeur (zob. P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 27-133 – cz. 1, „Symbole pierwotne: zmyś, grzech, wina”).

⁴ M. Sokółowski, *Kościół, kino, sacrum. W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej*, Oficyna Wydawnicza Kastalia, Olsztyn 2002, s. 65.

⁵ Por. M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*, tłum. K. Środa, Sen, Warszawa 1992, s. 180; tenże, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 198; J. Campbell, *Potęga mitu*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2007, s. 20-23.

⁶ Por. A. Rega, *Człowiek w świecie symboli. Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*, Wydawnictwo Nomos, Kraków 2001, s. 13-24.

zarówno z tradycji mitologicznej, jak i literackiej. Filmy powstają w pewnym kontekście kulturowym, czerpią z jego licznych elementów, a ponadto mogą ów kontekst współtworzyć. Podobnie jak literatura, film kreuje obraz natury człowieka i sensów obecnych w jego egzystencji, odkrywa bogactwo wytworów ludzkiego umysłu i ukazuje próby porządkowania świata przez kulturę. Można zgodzić się ze słowami Zbigniewa Benedyktowicza, że kino odtwarza i odnawia mit, film zaś stanowi jeden z tekstów mitycznych, jakimi zajmuje się współczesny badacz kultury. Będąc zaś nośnikiem mitotwórczym, film stanowi obszar kontynuacji, przetwarzania i odnawiania znaczeń symbolicznych⁷. Do zadań badaczy kultury filmowej należy odnajdywanie, opisywanie i interpretowanie symboli (również dalekich refleksów) oraz gier kulturowych, a także rekonstrukcja ich znaczeń. Film i prace badawcze nad kulturą pozostają sobie bliskie „w poszukiwaniu, przede wszystkim, obrazu natury człowieka i istoty kultury, w odkrywaniu bogactwa wytworów ludzkich rąk i umysłów, w dokumentowaniu różnorodności sposobów życia i porządkowania świata”⁸.

Darren Aronofsky, który posługuje się w swoim dziele wieloma symbolami aktualizującym mit w filmowym rytuale, wymaga od odbiorcy umiejętności wyjścia poza obecną w obrazie pozornie prostą historię czy fabułę i poza przedstawione wątki. Stąd też w twórczości tego reżysera odwołania do sacrum i transcendencji. Pragnie on, by widz podjął próbę odpowiedzi na istotne pytania: o dobro i zło, o wolność i zniewolenie, o naturę człowieka, o sens jego działań i jego miejsce w świecie, o miłość i nienawiść, o zdradę i wierność, o kobietę i mężczyznę, o istnienie i nicłość, o chaos i porządek, a także o przyczynę wszystkiego – o Boga Stwórcę. Mamy zatem w przypadku tego reżysera do czynienia ze swoistym ujawnianiem w filmie obecności transcendencji. Wnikliwy obserwator twórczości Darrena Aronofsky’ego dostrzeże istnienie w niej problematyki metafizycznej, niekiedy bezpośrednio dotyczącej kwestii religijnych. Współczesne sacrum, również to obecne w filmie, możemy rozpoznać po pewnych cechach i treściach, które nie powstałyby bez religii: „Odsłania [ono – M.K.] tajemnicę, stawia podstawowe pytania: Jak żyć? Po co żyć? Jaki sens ma cierpienie? Dlaczego istnieje śmierć? Refleksje te wskazują na transcendencję człowieka. Odwołują się do jego przeżyć i sumienia”⁹.

Na poziomie fabularnym, najprostszym, *Mother!* to historia o kryzysie związku kobiety i mężczyzny oraz o problemach psychicznych młodej mężatki obsesyjnie pragnącej dziecka, które ma się stać lekarstwem na rutynę i oziębłość w małżeństwie. W nieco głębszej warstwie film można odczytać jako

⁷ Por. Z. Benedyktowicz, *Wprowadzenie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1992, nr 3-4, s. 3n.

⁸ M. Hopfinger, *Film i antropologia*, w: *Sztuka na wysokości oczu. Film i antropologia*, red. Z. Benedyktowicz, D. Palczewska, T. Rutkowska, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1985, s. 195.

⁹ Sokołowski, dz. cyt., s. 70.

metaforę niesłychanie trudnego procesu twórczego. Kolejna z warstw znaczeniowych, ukryta przed widzem, uważnemu odbiorcy odsłania jednak całe bogactwo wątków mitycznych oraz symboli obecnych w narracji filmowej, prowokując do przeżycia o charakterze estetycznym i metafizycznym: „Film – jeśli ma prowadzić do doświadczenia o charakterze religijnym, duchowym, metafizycznym, powinien być jak ikona: nie tyle oddziaływać na poziomie fenomenologicznym, uchwytnym zewnętrznie [...], lecz skrywając, odsłaniać przed widzem to, co musi pozostać niewidzialne”¹⁰. Film religijny oparty jest na paradoksie: „Dążeniu do pokazania tego, co niewidzialne, wyrażenia tego, co niewyraźne, uchwycenia tego, co nie daje się uchwycić. [...] Oznacza to istnienie dwóch planów: widzialnego i niewidzialnego, oczywistego, powierzchniowego, i sugerowanego, głębokiego. A to z kolei oznacza konieczność obrazowania symbolicznego”¹¹. Chociaż kina, jakie proponuje Aronofsky, nie można nazwać stricte religijnym, zawiera ono w sobie jednak symboliczne odniesienia do sacrum i transcendencji także w wymiarach religijnych¹². Duchowość w kinie jest dla reżysera sprawą fundamentalną z powodu jej znaczenia w określaniu naszej tożsamości oraz samoświadomości. Wśród powodów, jakie kierują twórcami filmów o charakterze religijnym, znajdziemy motywacje ważne także dla Aronofsky’ego: filozoficzne, moralne, społeczne i kulturowe¹³. Głębszy poziom interpretacji odsłania przed uważnym widzem symbole, jakimi posługuje się reżyser, czerpiąc z Biblii, będącej jednym z fundamentów kultury europejskiej. Film jest nimi przesycony i chwilami można nawet mówić o zbytnej dosłowności ich zobrazowania. Oglądając *Mother!*, widz ma wrażenie, że reżyser pragnie opowiedzieć własną wersję biblijnej historii ludzkości od początków człowieka poprzez historię zbawienia aż po Apokalipsę. Bizantyński przepych wizualizacji symbolicznej (zwłaszcza w drugiej części filmu, kiedy jego akcja nabiera tempa) przeszkadza w sprawnym denotowaniu narracji filmowej. Reżyser z upodobaniem posługuje się wtedy planem bliskim, wykorzystując go jako przebitkę między poszczególnymi ujęciami. Aronofsky, jak zresztą zwykle w swych filmach, przedstawia w *Mother!* pesymistyczną wizję ludzkiej natury. W jego przekonaniu – tak jak w poglądach przedstawi-

¹⁰ M. L i s, *Epifania czy instrumentalizacja Boga? Spojrzenie na filmy religijne*, w: *Sacrum w kinie dekadę później. Szkice, eseje, rozprawy*, red. S.J. Konefał, M. Zelent, K. Kornacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2013, s. 61.

¹¹ M. P r z y l i p i a k, *Wprowadzenie*, w: *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie*, red. M. Przylipiak, K. Kornacki, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2002, s. 7n.

¹² Takie właśnie spojrzenie na niektóre filmy Aronofsky’ego (*Zapaśnik* (*The Wrestler*), USA, 2008; *Źródło* (*The Fountain*), USA, 2006) proponuje Piotr Przytuła (por. P. P r z y t u ł a, *Religia Hollywood. Popkulturowe przetwarzanie duchowości w kinie popularnym ostatniej dekadę*, w: *Sacrum w kinie dekadę później*, s. 290-292).

¹³ Por. M. M a r c z a k, „Anioł w szafie” – w poszukiwaniu tożsamości filmu religijnego, w: *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie*, s. 15-17.

cieli znacznej części tradycji filozoficznej i myśli społecznej, choćby Niccolò Machiavellego, Thomasa Hobbesa czy Arthura Schopenhauera – człowiek jawi się jako zły z natury. Widać, że wywodzącego się z tradycji judaizmu twórcę, podobnie jak wielu przed nim (począwszy od św. Pawła) zastanawiającego się nad naturą ludzką i miejscem Boga w ludzkim świecie, nurtuje pytanie, jak to możliwe, że człowiek, dzieło Stwórcy doskonałego, zdolny jest do czynienia zła. W odróżnieniu od teologów chrześcijańskich przyczynę zła i skazy na ludzkiej naturze Aronofsky upatruje nie w grzechu pierworodnym, lecz w naturze samego Boga oraz w paradoksie procesu wiecznego, powtarzalnego stwarzania w poszukiwaniu ideału. Źródłem tych oraz innych, kontrowersyjnych poglądów reżysera jest, jak się wydaje, jego rozczarowanie religią, w której widzi ludzkie, a więc niedoskonałe odczytanie zamysłów Boga. W filmie nie brak miejsca dla archetypów, z których najważniejszym zdaje się Magna Mater – żona poety. Postać grana przez Jennifer Lawrence jest dla filmu najważniejsza i to dzięki niej – i poprzez nią – Aronofsky opowiada widzowi historię ludzkości. Postać ta jest także Matką Ziemią, niszczoną przez kolejne pokolenia ludzi pozbawionych szacunku dla świata natury i wprowadzających chaos w idealnie uporządkowaną rzeczywistość. Najważniejszym symbolem w obrazie Aronofsky'ego, wokół którego zebrane zostały pozostałe, jest dom. W wywiadzie udzielonym Markowi Fennellowi reżyser mówi, że *Mother!* porusza właśnie temat utraty domu¹⁴. Dom jest metaforą raju utraconego, centrum uporządkowanej, oswojonej i bezpiecznej przestrzeni, której zagrażają chaos, dysharmonia i zło, symbolizowane przez człowieka (gościa) w boskim ogrodzie Eden. Aronofsky podkreśla, że Biblia pełna jest niezwykłych opowieści o wyjątkowej mocy, które jako dziedzictwo duchowe ludzkości należą do nas wszystkich. Reżyser nie interpretuje ich jednak dosłownie, lecz na poziomie mitu, metafory, podobnie jak historię Ikara, z której można się wiele nauczyć. Pracując nad filmem, Aronofsky nie uświadamiał sobie wielości zawartych w nim metaforycznych i symbolicznych treści, które stały się wyraźne dopiero po ukończeniu obrazu. Zdawał sobie sprawę jedynie z ogólnego kierunku, w jakim chciałby podążać. Wiedział, że pragnie nakręcić film będący głosem niezgody na problemy współczesnego świata, mające swe źródło w odległej, mitycznej przeszłości ludzkiej ekumeny¹⁵. Dostrzec można zbieżność tej sytuacji ze słowami Eliadego dotyczącymi literatury i wielkich narracji mitycznych w niej obecnych – przywołując wątki mityczne, nie zawsze czynimy to intencjonalnie, samo sacrum ukrywa się bowiem w profanum. Twórca narracji (także reżyser filmowy), opowiadając o ważnych rzeczach, które wydarzyły

¹⁴ Zob. SBS The Feed, Darren Aronofsky: Making Mother, Why There's No Music and Other Creative Choices, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=L2yd77MgBCY>.

¹⁵ Zob. tamże.

się w świecie, czyni to często bezwiednie, nie mając świadomości, że wykorzystuje mity i powiązane z nimi symbole. Kiedy temat zajmujący twórcę jest dla niego ważny, opowiadana historia płynie wprost z serca. Eliade konstatuje: „Wewnętrzna wizja żywi się z pewnością wszystkim, co w sobie nosimy, ale nie jest ona w żaden sposób związana z intelektualną wiedzą o mitach, rytuałach i symbolach. Pisząc, zapomina się wszystko, co się wie”¹⁶. Na podobne zjawisko zwraca uwagę w *Poetyce mitu* Eleazar Mielecinski, omawiając koncepcje fenomenologiczne symbolu i mitu oraz „mitologizmu” w literaturze dwudziestego wieku¹⁷.

DOM BOŻY I JEGO NIEOKRZESANI GOŚCIE GRZECH I ZMAZA

Na początku film *Mother!* to idylliczna, nudna historia młodego małżeństwa zamieszkującego dom na odludziu. Piękna Jennifer Lawrence i brzydki Javier Bardem: kobieta kończąca remont domu, by było w nim jak w raju, i Poeta oczekujący na twórczą wenę, by tchnąć ducha w słowo. Sielankowy nastrój, uporządkowany i bezpieczny świat. W trakcie spokojnego wieczoru nagle pojawia się starszy mężczyzna, którego postać grana jest przez Eda Harrisa. Poeta wpuszcza go do środka i w tym momencie do bezgrzesznego, idealnego świata wkracza zło. Zaproszenie gościa, „innego”, powoduje lawinę wydarzeń kończących się apokaliptyczną, finalną sceną całkowitego zniszczenia domu. Odnajdziemy tu podobieństwa do myślenia mitycznego oraz do poetyki grozy ukazującej sytuację, gdy zło wdiera się nagle do świata wskutek pojawienia się postaci będącej zapowiedzią katastrofalnych zdarzeń¹⁸. Zauważmy, że w kulturach tradycyjnych oraz w kulturze ludowej postać obcego nacechowana jest negatywnie i stanowi zagrożenie dla bezpiecznego, oswojonego świata ze względu na kontakt obcego ze sferą sacrum¹⁹.

¹⁶ Eliade, *Próba labiryntu*, s. 188.

¹⁷ Por. E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981, s. 76-95, 366-441.

¹⁸ Zob. M. Piotrowska, *Świat dziecka w horrorze Stephena Kinga*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Literatura i Kultura Popularna” 10(2002), s. 145-172; A. Has-Tokarz, *Horror według Stephena Kinga i Grahama Mastertona. Studium o poetyce współczesnej powieści grozy*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Literatura i Kultura Popularna” 10(2002), s. 127-144.

¹⁹ Szerzej na ten temat por. M. Kępiński, *Podróż w ciemności. Kulturowe obrazy wojny*, Interdyscyplinarny Zespół Badania Wsi UŁ, Łódź, 2012, s. 77-81. Por. też: Z. Benedyktowicz, *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2000, s. 156-167; zob. P. Kowalski, hasło „Obcy”, w: tenże, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa 1989, s. 360-367; por. J.S. Bystron, *Megalomania narodowa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1995, s. 277-309.

Dom, który zamieszkują Poeta i jego żona, widzimy głównie od wewnątrz, stąd przewaga planów: pełnego, średniego i amerykańskiego, ukazujących postaci ludzkie na tle pomieszczeń. Dom nie jest w pełni wyremontowany, kobieta z wielką troską i zaangażowaniem odnawia kolejne pokoje, tworząc w pełni uporządkowany, harmonijny i pastelowy wystrój przestrzeni, idealne miejsce dla cudownego, spokojnego życia i twórczości, raj dla zamieszkującej go pary – Poety i jego towarzyszki w tworzeniu. W postaci kobiety można dostrzec rys demiurga. To najważniejsze miejsce akcji filmu Aronofsky'ego można potraktować jako metaforę darowanego człowiekowi domu Bożego, ziemskiego raju, ogrodu Eden, skalanego ludzkim grzechem miejsca początku historii ludzkości. Pojęcie raju ziemskiego obecne jest w trzech wielkich religiach monoteistycznych: „W biblijnej *Księdze Rodzaju* opisane jest miejsce zwane Eden (od sumeryjskiego *edinu*, równina, step), gdzie mieli narodzić się pierwsi rodzice. Był to bogaty w owoce ogród (po hebrajsku *gan*), z którego wypływała rzeka, dając początek czterem rzekom [...]. Etnologowie wątpią we wspólne początki całego rodzaju, jak również w istnienie epoki rajskiej. Wyznawcy trzech religii opartych na Biblii wierzą jednak w rzeczywiste istnienie pierwszych rodziców, na różne sposoby opisując ich początki”²⁰. Raj w Biblii nazywano niekiedy ogrodem Boga, w którym umieścił On Adama i Ewę. Ich zadaniem było „ogród ten uprawiać i doglądać, traktując to zajęcie nie jak ciężką pracę, ale współdziałanie ze Stwórcą w doprowadzeniu do doskonałości dzieła stworzenia”²¹. W ikonograficznych przedstawieniach raj przypomina ogród otoczony murami, wokół którego rozciąga się pustkowienie (metafora zaświatów, świat zewnętrzny – łac. *orbis exterior*), przestrzeń cierpienia i chaosu. Podobnie jest w filmie Aronofsky'ego. Poza terenem zielonego ogrodu otaczającego dom znajduje się jałowe pogorzelisko, pustynia bez znaków życia.

Jedno zło rodzi kolejne i po jakimś czasie do bohaterów filmu dołącza żona gościa oraz dwójka ich synów. Zazdrośni o względy ojca i schedę po nim, kłócą się i nie potrafią opanować gniewu (to jeden z grzechów głównych). Dochodzi do bratobójstwa. Plama krwi, wciąż bezskutecznie usuwana przez żonę Poety, towarzyszy widzowi już do końca filmu jako znak obecności zła i chaosu powodowanych obecnością niedoskonałego człowieka w doskonałym, boskim świecie. Jest ona zmałą kalającą wszystko wokół, a poprzez swoją obecność i kontakt z nią przypomina o winie i karze. Jak pisze Paul Ricoeur, „człowiek wkracza do świata etycznego ze strachu, a nie z miłości”²². Poza zmałą nie ma innego wytłumaczenia obecności zła w ludzkim świecie:

²⁰ G. B e r t i, *Zaświaty*, tłum. G. Jurkowiec, Muza, Warszawa 2001, s. 15.

²¹ R. G i o r g i, *Aniołowie i demony*, tłum. T. Łozińska, Arkady, Warszawa 2005, s. 14; por. też: Ch. d e C a p o a, *Stary Testament – postacie i epizody*, tłum. E. Morka, Arkady, Warszawa 2007, s. 30-33.

²² R i c o e u r, dz. cyt., s. 31.

„Jeżeli cierpisz, jesteś chory, jeżeli przegrywasz, jeżeli umierasz, to dlatego że zgrzeszyłeś. Symptomatyczna, odkrywcza rola zmaży, rola cierpienia znajduje odbicie w wyjaśniającej, etiologicznej roli moralnego zła”²³. Plama i zmaza są ze sobą powiązane – plama symbolizuje zmazę, wymagającą rytów oczyszczenia i ekspiacji. Mimo rytuałów oczyszczających zabójstwo i przełana w jego wyniku krew (bratobójcza) pozostają obecne w ludzkim świecie: „Uderzający jest z tego względu przypadek zabójcy. [...] Jak się wydaje, mamy tutaj do czynienia jakby ze wzorcem i przypadkiem granicznym wszystkich nieczystych kontaktów. A przecież skalenie przełaną krwią nie jest czymś, co można usunąć przez obmycie”²⁴. Plama (krwi) symbolizuje więc zło i jest nieusuwalna, związana z prawem i ludzkim słowem, naznaczającym zabójcę jako nieczystego i skazującym go na absolutną banicję. Mamy więc w filmie opowieść o Adamie i Ewie, o Kainie i Ablu oraz o dalszej historii człowieka, zakorzenionej w grzechu. Pojawia się zatem większość wątków biblijnych, tak ze Starego, jak i z Nowego Testamentu (włącznie z najważniejszym – winą i łaską odkupienia), tyle że rozgrywają się one w jednym miejscu – domu Boga. Choć nie zostają pokazane chronologicznie ani w bezpośrednim nawiązaniu do źródła, to dzięki dosłowności (krew brata splamiła jego mordercę i ziemię) dają się rozpoznać. Skoro zaś jako ludzie pochodzimy od Kaina i jesteśmy kainowym plemieniem, to sama nasza natura jest zła. Jak mówił św. Augustyn, w państwie ziemskim, zbudowanym na zepsutej grzechem naturze, którego założycielem był Kain, nic nie może być sprawiedliwe ani dobre²⁵. Stąd też wojny, nieprawości, nieszczęścia i śmierć. Historia ludzkości została określona przez grzech pierworodny, a człowiek pozostaje niedoskonałym tworem doskonałego Boga. Jest stworzeniem obdarzonym wolną wolą, którą jednak wykorzystuje głównie do czynienia zła. Dlatego też film ukazuje chaos, jaki ludzie nieustannie wywołują, niszcząc doskonały świat, który stworzył Bóg. Widzimy wojny (w tym religijne), narastające okrucieństwo, barbarzyństwo, niewolnictwo, nienawiść, labilność i niedojrzałość ludzi, potrafiących jedynie mordować i niszczyć, krzywdzić siebie nawzajem. Podobne, pesymistyczne spojrzenie reżysera na naturę człowieka odnajdujemy w obrazie *Noe: Wybrany przez Boga*²⁶. Skłonność do niepohamowanej przemocy i czynienia zła jest przyczyną straszliwej kary zesłanej na ludzkość²⁷. Bohater tego filmu – jedyny

²³ Tamże, s. 33.

²⁴ Tamże, s. 37.

²⁵ Por. św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 2, tłum. W. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010, s. 41, 162, 165, 206; por. de Capoa, dz. cyt., s. 47-55.

²⁶ *Noe: Wybrany przez Boga* (Noah), USA, 2014, reż. D. Aronofsky.

²⁷ Por. L. Moore, M. Ruah-Midbar Shapiro, *Humanity's Second Chance: Darren Aronofsky's Noah (2014) as an Environmental Cinematic Midrash*, „Journal of Religion & Film” 22(2018) nr 1, artykuł 35, <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol22/iss1/35>, s. 26.

sprawiedliwy, mówi o zesłanym mu apokaliptycznym, proroczym widzeniu gniewu Bożego: „Czas miłosierdzia się skończył”²⁸.

W *Mother!* kolejni goście zabierają wszystko, co tylko mogą, niszczą meble i wystrój wnętrz. Swym postępowaniem ukazują brak zrozumienia przykazań danych przez Boga. Obcych jest coraz więcej, są głośni i natarczywi, stopniowo rujnują dom, do którego się wdarli, zabierając różne przedmioty, bo „On kazał się dzielić”. Chciwi i zazdrośni, nie liczą się z dobrem innych. Bóg daje ludziom wszystko, ale to wciąż za mało. Daje im nawet swojego Syna, a oni go zabijają – zdaje się mówić Aronofsky. Reżyser postrzega religię jako niedoskonałą interpretację Bożych praw i zamierzeń. Człowiek nigdy nie spełni się przez Transcendencję, a religia prowadzi do konfliktów, wojen i zabójstw. Aronofsky nie widzi w niej szczytowego efektu rozwoju kultury, czynnika spajającego społeczeństwo, organizującego życie wspólnoty oraz ograniczającego dewiację społeczną.

Wojna i okrutne zabijanie to ulubione zajęcie nowych pokoleń „gości”. Ludzie lubują się w bezrozumnym chaosie i okrucieństwie. Widoczne jest to zwłaszcza w późniejszych, coraz szybciej rozgrywających się scenach filmu, ukazujących (przypominające czystki etniczne) egzekucje wziętych do niewoli zakładników, a także handel niewolnikami. Człowiek jako stworzenie skalane grzechem, naznaczone niedoskonałością, nie jest zdolny do prawidłowej interpretacji woli Bożej ani tym bardziej do naśladowania Boga²⁹. Nadzieją dla zagubionej ludzkości, wciąż poszukującej swego Boga i wciąż się od niego oddalającej, ma być Syn Boży. W filmie nie widzimy męki Pańskiej ani ukrzyżowania Chrystusa jako dorosłego mężczyzny. Tłum obrzydliwych, wrzeszczących gości zabija noworodka, co jest tym bardziej okrutne i pozbawione sensu, że dziecko ginie w wyniku ich bezmyślności. Kolejny wątek biblijny, tym razem z Nowego Testamentu, zostaje wykorzystany przez reżysera w scenie, w której goście spożywają ciało syna i piją jego krew, co Aronofsky wyraża dosłownie, ukazując kanibalizm i resztki ciała dziecka na pokrytym krwią ołtarzu. W sercu eucharystycznego misterium kapłan wypowiada słowa: „Hoc est enim Corpus meum. Hic est enim Calix Sanguinis mei”. Tymczasem tłum zgromadzony przy filmowym ołtarzu ofiarowania przypomina bandę szaleńców i prymitywnych kanibali o twarzach, na których widnieją plamy krwi noworodka. Wrażenie, które wywiera ta scena, potęgują liczne zbliżenia i półzbliżenia ukazujące szczegóły zakrwawionych, prostackich fizjonomii.

²⁸ Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu.

²⁹ Zob. P. B a r g á r, *Destructive Pursuits of Holiness in Darren Aronofsky's „Mother!”*, „Acta Missiologica” 13(2019) nr 1, s. 74-76. Autor twierdzi, że obsesyjne dążenie do świętości poprzez kult religijny upraszczający i wypaczający sens sacrum stwarza zagrożenie dla relacji człowieka z Absolutem. Chęć naśladowania Boga prowadzi do pychy i alienacji, a uprzedmiotowienie świętości w religii wyzwala najmroczniejsze ludzkie instynkty.

Kadry, w których widzimy odrażające detale postaci z tłumu pożerającego ciało noworodka, przywołują na myśl ciemne obrazy Goi, ukazując zarazem pesymistyczny pogląd reżysera na naturę człowieka. Z powodu nagromadzenia obrazoburczych szczegółów w tej scenie film może budzić kontrowersje, a nawet zgorszenie czy obrazę uczuć religijnych. Aronofsky nie jest entuzjastą chrześcijaństwa. Jego niechęć wobec religii, tak widoczna w *Mother!*, dotyczy jednak także judaizmu, w kręgu którego wyrastał. Siebie samego reżyser postrzega jako świeckiego Żyda³⁰.

GOŚCIE NISZCZĄ DOM I MATKĘ ZIEMIĘ APOKALIPSA I ODRODZENIE

Kobieta, żona Poety, jest pełna miłości i cierpliwa niczym anioł. Mimo pewnych podejrzeń i przeczuć co do skutków wizyty Adama (Ed Harris) w rajskim ogrodzie (domu Boga) ulega przymusowi okazania gościnności i robi wszystko, żeby gość czuł się jak u siebie. Można tu z jednej strony dostrzec analogię do postaci posłusznej (wręcz biernej) i pełnej łaski Marii, Matki Bożej, z drugiej zaś widzimy, że kobieta symbolizuje postać bogini matki, archetyp Magna Mater, natury³¹. W kulturach tradycyjnych w pojęcie Matki Ziemi wpisana jest bierność. Kobieta cierpliwie znosi zatem dewastację domu przez obcych ludzi, usiłując go naprawiać, a ich samych delikatnie napomina. Postać grana przez Jennifer Lawrence niemal przez cały czas trwania filmu powtarza „przepraszam” (ang. excuse me), zwracając się tak do kolejnych gości, mimo że nie szanują oni praw domu, w którym są gośćmi z łaski Boga.

Należy podkreślić, że zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie gościnność traktowana jest jako jeden z obowiązków wobec bliźniego. Od momentu stworzenia człowiek nieustannie przebywa w Bożej gościnie na ziemi, którą Stwórca raczył mu ofiarować. Tylko jeden raz mamy w Biblii do czynienia z sytuacją odwrotną, kiedy to sam Bóg odwiedza człowieka i jest gościem w jego domu (zob. Rdz 18,1-10)³². W opowieści o ukazaniu się Jahwe w pobliżu dębów Mamre Bóg zatrzymuje się w domostwie Abrahama na czas posiłku (gospodarz nakazuje przygotować strawę dla gości i osobiście im służy). Na podstawie biblijnego opisu jawi się starotestamentowy obraz gościnności, która sprawia, że między obcymi wędrowcami a Abrahamem zawiązuje się więź: „Zresztą to sam Bóg wyszukał sobie dom (namiot) i przyjął gościnę, co

³⁰ Por. Moore, Ruah - Midbar Shapiro, dz. cyt., s. 4.

³¹ Zob. E. Nowina - Sroczyska, *Przezroczyste ramiona ojca*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 1997, s. 14-30, 126-136.

³² Opis ten – jak można domniemywać – zainspirował powiedzenie „Gość w dom – Bóg w dom”.

świadczyło o niezwyklej życzliwości względem gościnnego gospodarza. Tutaj tkwi zasadnicza myśl zbawcza opowiadania związana z odwiedzinami. Żaden inny człowiek w Starym Testamencie nie dostał podobnej łaski. Dlatego fakt ten omawia Pismo św., nawiązuje do niego Józef Flawiusz i Filon³³. W Starym Testamencie znajdujemy też dezaprobatę wobec braku gościnności oraz nakaz przyjmowania pod swój dach przybyszów (hebr. ger, nokri, zar), jakkolwiek są oni różnie traktowani w zależności od tego, do której kategorii cudzoziemców należą. Początkowo jednak dla plemion starożytnych Hebrajczyków obcy był niemal zawsze wrogiem zasługującym na śmierć³⁴. Starotestamentowa motywacja obowiązku gościnności wyrasta oczywiście z normatywnych nakazów etycznych obecnych w tekstach biblijnych. Okazywanie gościnności obcemu jest przede wszystkim wyrazem wdzięczności Bogu za wyświadczone dobro. Podobnie traktowana jest gościnność w Nowym Testamencie, a jej wzorce wywierają wyraźny wpływ w świecie greckim i hellenistycznym. Dla Greków gościnność stanowiła przejaw kultury przeciwstawianej barbarzyństwu. Gościowi przysługiwało wiele przywilejów i należało mu też okazać wszelką potrzebną pomoc³⁵. Chrześcijaństwo zachowało w rozumieniu i praktykowaniu gościnności dziedzictwo judaizmu, korzystając przy tym z terminologii i myśli greckiej. Nowy Testament wzywa do praktykowania cnoty gościnności jako wymogu moralnego zapewniającego pokój Boży między braćmi w wierze. Staje się ona jednym z warunków zbawienia i nabiera charakteru bezwyjątkowego³⁶. Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie źródłem i wzorcem gościnności pozostaje Bóg, człowiek ma zaś za zadanie naśladować Boże działanie na tej ziemi – w „domu”, którego był pierwszym (choć niewdzięcznym) gościem.

„Dom” stanowi rodzaj symbolu, który jest w kulturze źródłem uniwersalnego wzorca ludzkich zachowań dotyczących życia w świecie i we wspólnocie. Piotr Kowalski pisze: „Mieszkanie człowieka, miejsce narodzin i śmierci, jest uniwersalnym modelem w budowaniu obrazu Wszechświata. Dom jest wzorcem przy opisie ciała człowieka (ciało jako dom duszy), które dostarcza z kolei symbolicznej materii w postrzeganiu domu (żeński charakter domu). Izomorfizm domu i człowieka znajduje potwierdzenie w tym, że również poszczególne części Wszechświata modelowane są wedle podstawowego egzystencjalnego wzoru, jakiego dostarcza przestrzeń mieszkalna: ziemia to dom człowieka. Dla bogów jest nim «niebieski dwór»; Jezus, pocieszając uczniów, mówi: «W domu Ojca mego jest mieszkań wiele» [PŚ J 14, 3] [...] Przestrzeń

³³ J.K. P y t e l, *Gościnność w Biblii (studium źródłowo-porównawcze)*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1990, s. 23.

³⁴ Por. tamże, s. 13-16.

³⁵ Por. tamże, s. 41-61.

³⁶ Por. tamże, s. 67-84.

domowa odgraniczona od otaczającego świata, miała być również, podobnie jak świątynia, pozbawiona ruchu i niszczącego czasu. Miał to być obszar *sacrum*: statyczny i niepodlegający czasowości, biologii i zmianie. Sens domu widoczny jest w ciągłym przeciwstawianiu się otaczającemu go chaosowi i wciąż zagrażającej mu destrukcji³⁷. I taki właśnie jest filmowy dom Poety i jego żony. Zastygły w bezruchu tych samych dziennych i wieczornych rytuałów, statyczny i uporządkowany kobiecą ręką, uświęcony obecnością Twórcy, nie podlega upływowi czasu. Oglądając film Aronofsky'ego, wręcz odnosimy wrażenie, że kobieta i dom stanowią jedność, zarówno fizyczną, jak i duchową. Dom jest bezpieczny i pełen ciepła. To goście (obcy) wnoszą w ten świat chaos, upływ czasu i zło. W rezultacie nadużywania boskiej gościnności, ogromny dom zostaje całkowicie zrujnowany. Złamanie drobnej reguły mówiącej, że w domu nie pali się papierosów (nieposłuszeństwo Adama), niczym wyciągnięcie jednej normatywnej cegielki, powoduje stopniowy rozpad całej konstrukcji. Przedstawiony w filmie dom, podobnie jak świat w mitologiach, ma charakter trójdzielny. Na samej górze znajduje się zamknięty gabinet Poety (niebo), środek zajmują pomieszczenia mieszkalne (świat ludzi), na dole zaś jest piwnica (piekło). Cała akcja filmu toczy się w domu, którego główna bohaterka nie opuszcza, chociaż w oddali widzimy piękny ogród, drzewa i zieleń lasu. Dom stanowi dla bohaterki bezpieczną przystań, jej wewnętrzny świat (łac. *orbis interior*), którego wyraźną granicę stanowią próg i drzwi chroniące ją przed niebezpiecznym, obcym światem znajdującym się na zewnątrz³⁸.

Kolejny zaadaptowany w filmie wątek biblijny dotyczy klejnotu bez skazy znajdującego się w zamkniętym gabinecie Poety i zazdrośnie strzeżonego przez właściciela. Klejnot ten, który symbolizuje owoc drzewa poznania dobra i zła, zostaje zbrukany przez dwójkę gości. W rezultacie postępowania ciekawskiej kobiety (żony Adama), która dotyka klejnotu i upuszcza go na ziemię, oboje zostają wyrzuceni z domu. Jedyny raz w filmie ujawnia się wówczas gniew Boży, od którego dom drży w posadach. Wobec niszczylińskiej aktywności ludzi tytułowa Matka pozostaje bierna i posłuszna, buntując się dopiero wtedy, gdy Poeta zabiera jej dziecko, które (dosłownie) oddaje na pożarcie tłumowi. Po strasznym uśmierceniu noworodka (słyszymy dźwięk łamanego

³⁷ P. K o w a l s k i, hasło „Dom”, w: tenże, *Leksykon znaki świata*, s. 84n.

³⁸ Na temat toposu domu i jego znaczeń w kulturze tradycyjnej por. M. K e p i ń s k i, *Mit, symbol, historia, tradycja. Gombrowicza gry z Kulturą*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006, s. 166-170, 178-186. Zob. też: K o w a l s k i, hasło „Dom”, w: tenże *Leksykon znaki świata*, s. 84-89; por. D. F o r s t n e r OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. W. Zakrzewska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1990, s. 367n.; zob. J. B u ł a t, *Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1990, nr 4, s. 27-38; D. B e n e d y k t o w i c z, Z. B e n e d y k t o w i c z, *Symbolika domu w tradycji ludowej (cz. I)*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1990, nr 3, s. 48-68; c i ż, *Symbolika domu w tradycji ludowej (cz. II)*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 1990, nr 4, s. 3-16.

kręgosłupa) Poeta wybacza obcym ich czyn, tłumacząc żonie: „Zobacz, jest im przykro”. Tłum żałuje tego, co zrobił, jako bezrozumna masa pozbawiony jest jednak głębszej wrażliwości, a zarazem świadomości konsekwencji swojego czynu (zabicia „Syna Bożego”). Poeta-Bóg żąda w końcu od swojej żony ofiary ostatecznej. Z popiołów jej zwęglonego ciała, obróconego w nicosć wskutek „Apokalipsy”, wydobywa przezczysty diament – najszlachetniejszy i najtwardszy klejnot miłości (znajdujemy tu nawiązanie do biblijnych słów: „Prochem jesteś i w proch się obrócisz” – Rdz 3,19). Diament ów pozwala mu odtworzyć dom (świat). Miłości pożąda bowiem nawet sam Bóg. Nie tylko nie potrafi bez niej tworzyć, ale potrzebuje jej, by istnieć. Bóg uczynił świat z miłości i to jej oczekuje od ludzi. W kinie Aronofsky’ego miłość pozostaje jednak nierozzerwalnie związana z cierpieniem i jest nim okupiona. Cena miłości jest najwyższa i stanowi ją śmierć. Nawet ona jednak nie ma charakteru ostatecznego, cała historia powtarza się bowiem od początku, od pierwszej sceny filmu. Powtarzalność czasu to zaś kolejny atrybut sacrum, motyw zaczerpnięty z mitycznego myślenia o stworzeniu i o końcu świata. Z czego może wynikać ta cykliczność? Filmowa Magna Mater – natura, podobnie jak jej antropomorfizowane wyobrażenia w kulturach tradycyjnych, podlega cyklicznemu upływowi czasu. Stwarzanie musi powtarzać się od początku także i z tej przyczyny – zdaje się wskazywać reżyser – że choć Bóg jest doskonały, jego wielkie dzieło, człowiek, już taki być nie może. Z powodu swoich wad oraz niedoskonałości utracił raj, miłość i piękno – dokonując transgresji, popadł w zło. Dlatego też filmowy Poeta będzie próbował od początku tworzyć dzieło doskonałe. Aronofsky ukazuje jednak, że wysiłek Poety skazany jest na niepowodzenie³⁹.

SZTUKA FILMOWA WIELKIE PYTANIA I PRÓBY INTERPRETACJI

Niektórzy badacze kultury i sztuki filmowej mogliby uznać, że wypowiadając się z perspektywy amerykańskiej kultury popularnej, Darren Aronofsky wulgaryzuje pewne wątki religijne. Ponadto, obok popkulturowych uprosz-

³⁹ Interpretację filmu interesującą pod względem odkrywania synkretyczności paradygmatów mitycznych oraz wątków symbolicznych, dokonaną z perspektywy archetypu Magna Mater, misteriów dionizyjskich, mitu wiecznego powrotu i toposu cykliczności w naturze, odnajdziemy w pracy Metki Zupancic (por. M. Z u p a n c i c, *Aronofsky's „Mother!” (2017): The Disturbing Power of Syncretic Mythical Paradigms*, w: *Myth and Audiovisual Creation: New Essays on Cultural Myth-Criticism*, red. A. Lipscomb, J.M. Losada, Logos Verlag, Berlin 2019, s. 107-111 – fragment ten obejmuje analizę komplementarnych elementów symbolicznych oraz symboli odnoszących się do mitu Wiecznego Powrotu w *Mother!*).

czeń, w jego sztuce filmowej dostrzec można postmodernistyczne znaczenie gatunków⁴⁰. Reżyser ten należy jednak do stosunkowo niewielkiego grona współczesnych twórców mających do przekazania coś ważnego i osobistego. Pragnie podzielić się z widzami swoją wizją świata, ukazując problemy, które niezmiennie trapią ludzkość i wydają się nie mieć rozwiązania. Dzieło Aronofskiego dostrzegła także polska krytyka filmowa⁴¹. Ewa Szponar określiła je mianem „dość ciężkostrawnej mieszanki dramatu psychologicznego i horroru”⁴², a o samym reżyserze pisała, że nie respektuje „ani zasad rządzących rzeczywistością, zdrowym rozsądkiem i tak zwanym dobrym smakiem, ani oczekiwań publiczności”⁴³. Traktując jednak opisywanych w eseju Szponar bohaterów dosłownie, jako związanych z rzeczywistością filmową, do której ich postaci odsyłają widzów, popełniamy błąd. Postrzegamy ich wtedy jak zwyczajne filmowe znaki, nieuczestniczące w kinowej, artystycznej rzeczywistości, do której odnosi się ich desygnat. Bohaterowie *Mother!* są jedynie pozornie związani z planem określonej fabuły, filmowych wydarzeń i schematów. W przypadku bohaterów większości filmów Darrena Aronofsky’ego, także Poety i jego żony – podobnie jak w przypadku symbolu (czy archetypu) – mamy do czynienia z więcej niż jednym możliwym do odczytania wymiarem. Znaczeń związanych z postaciami stworzonymi przez reżysera jest mnóstwo, ale żeby móc je odnaleźć, potrzebna jest znajomość „mowy sacrum” (mitu, rytuału, symbolu) i jej dalekich refleksów w kulturze współczesnej. Filmy Aronofsky’ego niosą w sobie duży ładunek emocjonalny, charakteryzują się niebanalnym podejściem do tematów, które ujmują, i są bogate w odniesienia do transcendencji i sacrum. Niektóre z nich, jak *Zapaśnik czy Czarny łabędź*⁴⁴, są równie anarchistyczne i buntownicze jak *Lot nad kukulczym gniazdem*⁴⁵ Miłocha Formana⁴⁶, a jednocześnie ukazują konsekwencje braku obecności sacrum w życiu człowieka – braku pustoszącego sens ludzkiej egzystencji. Inne, jak *Źródło*, stanowią filmowe opowieści o potędze miłości, o lęku przed śmiercią,

⁴⁰ Zob. M. Kempna-Pieniążek, *Formuły duchowości w kinie najnowszym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 178-185. Omawiane filmy Aronofsky’ego autorka nazywa „filmową pop-gnozą” (tamże, s. 181).

⁴¹ Dużo miejsca poświęcił reżyserowi miesięcznik „Kino” w numerze z listopada 2017 roku. Czytelnik znajdzie tam esej o analizowanym filmie (zob. E. Szponar, *Zagadki umysłu i ciała*, „Kino” 2017, nr 11, s. 26-29) oraz jego recenzję (zob. P. Czerkawski, *Mother!*, „Kino” 2017, nr 11, s. 78).

⁴² Szponar, dz. cyt., s. 26.

⁴³ Tamże, s. 28.

⁴⁴ *Czarny łabędź* (*Black Swan*), USA, 2010, reż. D. Aronofsky.

⁴⁵ *Lot nad kukulczym gniazdem* (*One Flew Over the Cuckoo’s Nest*), USA, 1975, reż. M. Forman.

⁴⁶ Szerzej na ten temat zob. M. Kępiński, „Zapaśnik” – ucieczka do wolności, „Kultura i Społeczeństwo” 2012, nr 3, s. 131-163.

o braku akceptacji przemijalności człowieka i związanym z nimi cierpieniu: „*Źródło* jawi się tym samym jako uniwersalna przypowieść o ludzkiej egzystencji, a wzięwszy pod uwagę elementy symboliczne (mitologiczne, religijne) – archetypiczna baśń o strachu, odwadze, miłości, wreszcie – śmierci”⁴⁷. Bohater filmu pogodził się z koniecznością śmierci, rozumianej jako początek czegoś nowego, i niemożnością zanegowania praw natury będących konsekwencją istnienia Stwórcy: „Aronofsky stawia w *Źródle* tezę, zgodnie z którą ludzkie próby oszukania Boga, ponownego przekroczenia zamkniętych bram raju, muszą spełznąć na niczym”⁴⁸. Filmem niosącym duchowe przesłanie, wyraźnie czerpiącym inspirację z biblijnych opowieści, jest *Noe: Wybrany przez Boga*, obraz odwołujący się bezpośrednio do Starego Testamentu. Lila Moore i Marianna Ruah-Midbar Shapiro wręcz widzą w nim rodzaj filmowego Midrasza, przedstawiającego autorską wersję potopu i zagłady ludzkości, spowodowanych przez słuszny gniew Boga wobec ogromu nieprawości człowieka i jego braku pokory⁴⁹.

Darren Aronofsky uważa się za powiernika wielkich historii i tylko takie pragnie przedstawiać w swym kinie. Wciąż sięga po motywy związane z Absolutem, lubuje się w stawianiu wielkich pytań o naturę ludzkości, miłości, śmierci i życia. Właśnie z tego powodu można taki styl uprawiania kina nazwać transcendentnym⁵⁰. Reżysera interesują bowiem sacrum i jego relacje ze światem profanum, codziennym światem, w którym sacrum się przejawia. Pragnie on dotrzeć do głębi, pod rozumową powierzchnię ludzkiego wymiaru sztuki i kultury: „Bazą stylu transcendentnego jest przeświadczenie, że świat stworzony zawiera w sobie pierwiastek transcendentny. Tak stwórcze dzieło Boga (natura), jak i dzieła człowieka jako powtórzenie pierwotnego aktu twórczego, mają w sobie boski porządek, porządek numinotyczny, wyrażają więc coś z Transcendentnego”⁵¹. Aronofsky widzi w doświadczeniu sacrum przewagę elementów irracjonalnych, nasyconych emocjami, uczuć towarzyszących przeświadczeniom i przeczuciom rzeczywistości wyższych. Jako takie, pozostają one niewyjaśnialne, a wszelkie próby ich racjonalnego opisu czy wytłumaczenia skazane są na porażkę⁵². Podobnie transcendentna pozostaje

⁴⁷ I. Sulka, *Darren Aronofsky – destrukcja marzeń, dekonstrukcja formy*, w: *Współczesność*, red. Ł. Plesnar, R. Syska, Wydawnictwo Rabid, Kraków 2010, s. 605.

⁴⁸ Kempna-Pieniążek, dz. cyt., s. 182.

⁴⁹ Por. Moore, Ruah-Midbar Shapiro, dz. cyt., s. 29-31.

⁵⁰ Por. Sokółowski, dz. cyt., s. 98-103; zwł. s. 99 – fragment dotyczący *Taksówkarza (Taxi Driver)*, USA, 1976, reż. M. Scorsese, i s. 102 – fragment odnoszący się do religijnej interpretacji tego filmu.

⁵¹ Marczak, dz. cyt., s. 21.

⁵² Por. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 5-8, 17-37, 75-78; zob. też: J. Keller, *Rudolf Otto i jego filozofia religii*, w: Otto, dz. cyt., s. 7-33.

poetyka kina autorstwa Martina Scorsesego⁵³. Zdaniem Paula Schradera, scenarzysty wielu jego filmów, między innymi *Taksówkarza*, styl transcendentny jest: „Ponadkulturową formą, poprzez którą tworzy się to, co transcendentne dla odbiorcy. Obejmuje ona motywy, które zaprzeczają racjonalnej czy psychologicznej przyczynowości [...]. Taki styl zawiera trzy narracyjne etapy. Po pierwsze – wstępną koncentrację na «codzienności» (potoczności), drobiazgową prezentację nudnych, banalnych pospolitości. Po drugie – stan ten zostaje zakłócony przez «dysproporcję» (*disparity*), prezentację nietypowych, niespotykanych uczuć, które są niejako spoza świata bohaterów i środowiska, w którym egzystują i które kulminują w «kategorycznym działaniu». Od strony formalnej jest to moment niespodziewanego stylistycznego nadmiaru [...]. Ten emocjonalny wybuch implikuje z kolei stan trzeci [...] «stasis» – spokojna, zastygła lub hieratyczna scena, która kończy film sugestią jedności wszystkiego, «transcendentnym»”⁵⁴.

Wydaje się, że w ten właśnie sposób można opisać film *Mother!*, poczynając od jego obrazów początkowych, aż po scenę kulminacyjną i zakończenie. Po scenach ukazujących nudną codzienność, a następnie niespodziewane przybycie obcego (intruza, gościa), wiążących się w tym drugim przypadku z wielkim zagęszczeniem akcji oraz nagromadzeniem środków stylistycznych i metaforycznych, nadchodzi obraz Apokalipsy, zagłady domu Bożego (raju), dotykającej także jego gości – plemię kainowe. Ostatnia scena filmu odsłania statyczny, pełen spokoju obraz śmierci Matki (Ziemi) i odrodzenie się wszystkiego. I taki właśnie scenariusz zakładały (nie tylko ludowe) wizje Apokalipsy. Jedność przeciwieństw (łac. *coincidentia oppositorum*)⁵⁵ to przywrócenie pierwotnej jedności wszystkiego w stanie łaski Stwórcy. Idea *coincidentia oppositorum* to jeden z najstarszych sposobów wyrażania paradoksu pełni rzeczywistości boskiej. Stanowi ona wzór, który można odnaleźć we wszelkiej formie doświadczenia religijnego. Mircea Eliade twierdzi: „Każda hierofania, nawet najbardziej elementarna, ujawnia ową paradoksalną zbieżność *sacrum* i *profanum*, bytu i niebytu, tego, co absolutne, i tego, co względne,

⁵³ Tym, co dzieli obu reżyserów, jest – prócz różnic w sztuce filmowej – stosunek do religii. W przeciwieństwie do Aronofsky’ego Scorsese wyraźnie mówi o swoich „głębokich uczuciach religijnych” (M. Scorsese, *Pasja i bluźnierstwo*, tłum. B. Kosecka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 206). Słowa te padają we fragmencie, w którym reżyser omawia film *Ostatnie kuszenie Chrystusa* (*The Last Temptation of Christ*, USA, 1988, reż. M. Scorsese). Zob. też: tamże, s. 118-144 (rozdz. 6).

⁵⁴ Cyt. za: S. Bobowski, *Miedzy świętością a potępieniem. Martin Scorsese i religia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2007, s. 188n.

⁵⁵ Por. Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 440-442. Mircea Eliade zaczerpnął ten termin od Mikołaja z Kuzy (por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Aletheia, Warszawa 2014, s. 23; zob. też: tamże s. 72-74 (rozdz. 22 – „W jaki sposób Opatrzność Boża jedna przeciwieństwa”).

wieczności i stawania się”⁵⁶. Oto wzór życia doskonałego, pełnia odtwarzana w micie. Również Bóg z filmu *Mother!* będzie próbował wciąż od początku tworzyć dzieło doskonałe. Cykliczność, mówi Eliade, wpisana była w wizję świata i czasu w kulturach archaicznych⁵⁷. Do tej właśnie interpretacji nawiązuje również współczesne, inspirowane transcendencją kino Darrena Aronofsky’ego. Wykorzystując w rytuale filmowym dalekie refleksy mowy symbolicznej, reżyser pragnie skłonić widza do głębszej refleksji. Pisząc o podobnym wymiarze kina Martina Scorsesego, Sławomir Bobowski zauważa: „Należy zaznaczyć, że ujmowanie życia ludzkiego bez perspektywy transcendentnej jest dla Scorsesego prawie niemożliwe, ponieważ transcendencja nadaje życiu człowieka godność, pozwala na ustanowienie porządku moralnego, na odróżnienie Dobra od Zła, umożliwia wyznaczenie ideałów, a zwłaszcza jednego, najważniejszego ideału – dążenia do czynienia dobra, uczenia gotowości do składania ofiary na rzecz innych”⁵⁸. Wiele religii wskazuje na miłość jako na najważniejszą wartość transcendentną. *Mother!*, ze swoją końcową sceną ukazującą ofiarę najwyższą, dokonaną z miłości i w jej imię, jest właśnie takim filmem. Aronofsky zaś, celowo rozbudzając emocje widza i przykuwając go do ekranu, pobudza refleksję nad istotą relacji człowieka do sacrum, transcendencji, do faktu istnienia dobra i zła. Kończąc niniejsze rozważania, warto przytoczyć słowa filmoznawcy: „Filmy się realizuje, żeby zadawać pytania odbiorcom, żeby stawiać im do rozwiązania semiotyczne zagadki, żeby z nimi rozmawiać przy pomocy tekstów. W gruncie rzeczy każdy tekst przedstawia sobą nieograniczone możliwości jego odczytania i rozumienia. Każde jest jednakowo «dobre» i «słuszne» – na danym poziomie kompetencji. [...] Opisując sposoby lektury filmu, które są udziałem widowni, przeglądamy się w lustrze”⁵⁹. Wysiłek odczytania kulturowych treści ukrytych w warstwie fabularnej dzieła filmowego należy do odbiorców. Im większe będą ich emocjonalne zaangażowanie i kompetencja kulturowa, tym lepiej dla twórcy. Spotkanie z transcendencją, ze sztuką, również filmową, powoduje u odbiorcy silne emocje związane z przeżyciem estetycznym mającym charakter głębszy i poważniejszy niż prosta rozrywka: „Sztuka i sacrum w ludzkiej egzystencji mają nazbyt wiele wspólnego, by pozwolić sobie [...] na zaniechanie czy pospolite zaniedbanie w refleksji humanistycznej, ściślej – estetycznej, wypowiedziane na temat zagadnienia ich związków. Przy nieco śmielszym spojrzeniu na nie należałoby postawić tezę [...], iż związek ten jest organiczny,

⁵⁶ Eliade, *Traktat o historii religii*, s. 45.

⁵⁷ Por. tamże, s. 412-425.

⁵⁸ Bobowski, dz. cyt., s. 8.

⁵⁹ J. Reki, *Miedzy filmowym analfabetyzmem a kompetencją. Przyczynek do antropologii filmu*, w: *Film: Tekst i kontekst*, red. A. Helman, W. Godzic, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1982, s. 46.

archetypiczny, jeśli użyć modnego terminu. Interesują nas tu oczywiście te przejawy życia estetycznego człowieka, które mają swoją wagę, które znaczą w życiu jednostek i społeczeństw więcej, niż to, co służy w sferze estetyki spełnianiu funkcji konsolacyjno-hedonistycznych, czyli rozrywka w masce sztuki”⁶⁰.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Św. Augustyn. *Państwo Boże*. Translated by Władysław Kubicki. Vol.2. Warszawa: Hachette, 2010.
- Bargár, Pavol. “Destructive Pursuits of Holiness in Darren Aronofsky’s *Mother!*” *Acta Missiologica* 13, no. 1 (2019): 70–76.
- Bartmiński, Jerzy. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Vol. 2. *Ziemia, woda, podziemie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 1999.
- Benedyktowicz, Danuta, and Zbigniew Benedyktowicz. “Symbolika domu w tradycji ludowej (cz. I).” *Polska Sztuka Ludowa: Konteksty*, no. 3 (1990): 48–68.
- . “Symbolika domu w tradycji ludowej (cz. II).” *Polska Sztuka Ludowa: Konteksty*, no. 4 (1990): 3–16.
- Benedyktowicz, Zbigniew. *Portrety „obcego”: Od stereotypu do symbolu*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2000.
- . “Wprowadzenie.” *Polska Sztuka Ludowa: Konteksty*, nos. 3–4 (1992): 3–4.
- Berti, Giordano. *Zaświaty*. Translated by Grażyna Jurkowiec. Warszawa: Muza, 2001.
- Bobowski, Sławomir. *Między świętością a potępieniem: Martin Scorsese i religia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2007.
- . “Wstęp.” *Studia Filmoznawcze* 25 (2004): 5–7.
- Bułat, Jakub. “Przestrzeń sakralna domu wiejskiego albo okno i stół.” *Polska Sztuka Ludowa: Konteksty*, no. 4 (1990): 27–38.
- Bystroń, Jan Stanisław. *Megalomania narodowa*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1995.
- Campbell, Joseph. *Potęga mitu*. Translated by Ireneusz Kania. Kraków: Znak, 2007.
- de Capoa, Chiara. *Stary Testament – postacie i epizody*. Translated by Ewa Morka. Warszawa: Arkady, 2007.
- Czerkawski, Piotr. “Mother!” *Kino*, no. 11 (2017): 78.
- Eliade, Mircea. *Aspekty mitu*. Translated by Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.
- . *Próba labiryntu: Rozmowy z Claude-Henri Rocquetem*. Translated by Krzysztof Środa. Warszawa: Sen, 1992.
- . *Traktat o historii religii*. Translated by Jan Wierusz Kowalski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 2000.

⁶⁰ S. B o b o w s k i, *Wstęp*, „Studia Filmoznawcze” 25(2004), s. 5.

- Forstner, Dorothea. *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Translated by Wanda Zakrzewska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1990.
- Giorgi, Rosa. *Aniołowie i demony*. Translated by Tamara Łozińska. Warszawa: Arkady, 2005.
- Has-Tokarz, Anita. "Horror według Stephena Kinga i Grahama Mastertona: Studium o poetyce współczesnej powieści grozy." *Acta Universitatis Wratislaviensis. Literatura i Kultura Popularna* 10 (2002): 127–44.
- Hopfinger, Maryla. "Film i antropologia." In *Sztuka na wysokości oczu: Film i antropologia*. Edited by Zbigniew Benedyktowicz, Danuta Palczewska, and Teresa Rutkowska. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 1985.
- Keller, Józef. "Rudolf Otto i jego filozofia religii." In *Rudolf Otto, Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza, 1968.
- Kempna-Pieniążek, Magdalena. *Formuły duchowości w kinie najnowszym*. Katowice: Wydawnictwo UŚ, 2013.
- Kępiński, Marcin. *Mit, symbol, historia, tradycja: Gombrowicza gry z Kulturą*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2006.
- . *Podróż w ciemności: Kulturowe obrazy wojny*. Łódź: Interdyscyplinarny Zespół Badania Wsi UŁ, 2012.
- . "Zapaśnik – ucieczka do wolności." *Kultura i Społeczeństwo*, no. 3 (2012): 131–63.
- Kowalski, Piotr. *Leksykon znaki świata: Omen, przesąd, znaczenie*, s.v. "Dom." Warszawa: PWN, 1989.
- . *Leksykon znaki świata: Omen, przesąd, znaczenie*, s.v. "Obcy." Warszawa: PWN, 1989.
- van der Leeuw, Gerardus. *Fenomenologia religii*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza, 1997.
- Lis, Marek. "Epifania czy instrumentalizacja Boga? Spojrzenie na filmy religijne." In: *Sacrum w kinie dekadę później. Szkice, eseje, rozprawy*. Edited by Sebastian Jakub Konefał, Magdalena Zelent, and Krzysztof Kornacki. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013.
- Marczak, Mariola. "'Anioł w szafie' – w poszukiwaniu tożsamości filmu religijnego." In *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie*. Edited by Mirosław Przylipek and Krzysztof Kornacki. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2002.
- Mieletinski, Eleazar. *Poetyka mitu*. Translated by Józef Dancygier. Warszawa: PIW, 1981.
- Mikołaj z Kuzy. *O oświeconej niewiedzy*. Translated by Ireneusz Kania. Warszawa: Aletheia, 2014.
- Moore, Lila, and Marianna Ruah-Midbar Shapiro. "Humanity's Second Chance: Darren Aronofsky's *Noah* (2014) as an Environmental Cinematic Midrash." *Journal of Religion & Film* 22, no. 1 (2018): article 35, <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol22/iss1/35>.

- Nowina-Sroczyńska, Ewa. *Przezroczyste ramiona ojca*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 1997.
- Otto, Rudolf. *Świętość: Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Translated by Bogdan Kupis. Warszawa: Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Piotrowska, Małgorzata. "Świat dziecka w horrorze Stephena Kinga." *Acta Universitatis Wratislaviensis: Literatura i Kultura Popularna* 10 (2002): 145–72.
- Przylipiak, Mirosław. "Wprowadzenie." In *Poszukiwanie i degradowanie sacrum w kinie*. Edited by Mirosław Przylipiak and Krzysztof Kornacki. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2002.
- Przytuła, Piotr. "Religia Hollywood: Popkulturowe przetwarzanie duchowości w kinie popularnym ostatniej dekady." In *Sacrum w kinie dekadę później: Szkice, eseje, rozprawy*. Edited by Sebastian Jakub Konefał, Magdalena Zelent, and Krzysztof Kornacki. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2013.
- Pytel, Jan Kanty. *Gościnność w Biblii: Studium źródłowo-porównawcze*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 1990.
- Rega, Artur. *Człowiek w świecie symboli: Antropologia filozoficzna Mircei Eliadego*. Kraków: Wydawnictwo Nomos, 2001.
- Rek, Jan. "Między filmowym analfabetyzmem a kompetencją: Przyczynek do antropologii filmu." In *Film: Tekst i kontekst*. Edited by Alicja Helman and Wiesław Godzic. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1982.
- Ricoeur, Paul. *Symbolika zła*. Translated by Stanisław Cichowicz and Maria Ochab. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986.
- SBS The Feed. "Darren Aronofsky: Making *Mother*, Why There's No Music and Other Creative Choices." YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=L2yd77MgBCY>.
- Scorsese, Martin. *Pasja i bluźnierstwo*. Translated by Barbara Kosecka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997.
- Sokołowski, Marek. *Kościół, kino, sacrum: W poszukiwaniu definicji filmów o tematyce religijnej*. Olsztyn: Oficyna Wydawnicza Kastalia, 2002.
- Szponar, Ewa. "Zagadki umysłu i ciała." *Kino*, no. 11 (2017): 26–29.
- Sulka, Ivo. "Darren Aronofsky – destrukcja marzeń, dekonstrukcja formy." In *Współczesność*. Edited by Łukasz A. Plesnar and Rafał Syska. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 2010.
- Zupancic, Metka. "Aronofsky's *Mother!* (2017): The Disturbing Power of Syncretic Mythical Paradigms." In *Myth and Audiovisual Creation: New Essays on Cultural Myth-Criticism*. Edited by Antonella Lipscomb and José Manuel Losada. Berlin: Logos Verlag, 2019.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Marcin KĘPIŃSKI – Matka Ziemia, dom i raj utracony. Transcendentne kino Darrena Aronofsky’ego. O symbolicznej wymowie *Mother!*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-17

Zarówno kultura popularna, jak i współczesne kino hollywoodzkie mają za zadanie przede wszystkim służyć rozrywce. Badacz kultury powinien być daleki od doszukiwania się w nich ukrytych symboli, mitów i refleksów znaczeń rodem z odległej kultury tradycyjnej. Współczesne mitologie popularne nie reprezentują tego samego wzorca mitycznego, o którym pisał Eliade. Kultura popularna zbudowana jest z różnorodnych wyobrażeń, zapożyczeń, cytatów i fragmentów znaczeń, poskładanych niczym patchwork. W mojej ocenie kino Darrena Aronofsky’ego pozostaje jednak czymś więcej niż rozrywką. Nie jest dowolnym zestawieniem elementów kultury popularnej i można w nim odnaleźć trop i motywy oraz symboliczny język odwiecznych mitów czy też archetypiczne postacie bohaterów. Celem artykułu jest analiza filmu *Mother!* Darrena Aronofsky’ego wykorzystująca kategorie gościnności, domu oraz związanej z nimi obcości (inności). W poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące go pytania reżyser – jako twórca ważnej kulturowo narracji – nawiązuje do toposów i tropów kulturowych mających swe źródła w kręgu mitów basenu Morza Śródziemnego oraz w tradycji judeochrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: transcendencia, kultura popularna, kino, mit, symbol, gościnność, dom

Kontakt: Zakład Antropologii Kulturowej, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź

E-mail: marcin.kepinski@uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/marcin-kepinski>

ORCID: 0000-0003-4367-3224

Marcin KĘPIŃSKI, *Mother Earth, Home, and a Lost Paradise: The Transcendent Cinema of Darren Aronofsky; On the Symbolic Appeal of Mother!*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-17

Both popular culture as such and contemporary Hollywood movies are intended primarily as a form of entertainment, and a culture researcher is not expected to trace hidden symbols, myths or meanings rooted in traditional cultures in them. Modern popular mythologies by no means manifest the mythological pattern described by Mircea Eliade. Today’s popular culture incorporates diverse images, ideas, references, and fragmented meanings and, as such, constitutes a conceptual patchwork. However, I claim that the cinema of Darren Aronofsky delivers more than pure entertainment. It does not consist in a free

juxtaposition of elements of popular culture and exhibits tropes and motifs, as well as a symbolic language and archetypal protagonists, pertaining to the myths constantly recurring in the history of culture. The goal of the paper is a discussion of Aronofsky's *Mother!* against the concepts of hospitality, home and strangeness (otherness). In his pursuit of answers to the questions he deems as essential, the director (and author of a culturally significant narration) refers to the topoi and tropes characteristic of Mediterranean mythologies and the Judeo-Christian tradition.

Keywords: transcendence, popular culture, cinema, myth, symbol, hospitality, home

Contact: Zakład Antropologii Kulturowej, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Lindleya 3/5, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: marcin.kepinski@uni.lodz.pl

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/marcin-kepinski>

ORCID: 0000-0003-4367-3224

Małgorzata ABASSY

NARRACJE O PRAWOSŁAWIU WE WSPÓŁCZESNEJ ROSJI O serialu „Zbawiciel pod brzoźami”

Przestrzeń kultury, rozumianej jako zbiór tekstów hierarchicznie zorganizowanych i pozostających w relacji dialogicznej, determinuje odróżnianie tekstu kultury od nie-tekstu. Determinantą jest w tym przypadku możliwość odczytania znaczeń konkretnego tekstu wyłącznie w kontekstach kultury, która go zrodziła. To kultura zatem warunkuje odczytanie tekstu jako znaczącego, a kryterium stanowi wspólnota sensów.

Serial *Zbawiciel pod brzoźami*¹ to jeden z ostatnich filmów radzieckiego, a później rosyjskiego reżysera Leonida Dawidowicza Ejdlina. Powstał jako odpowiedź na ateizację, będącą spuścizną ZSRR², oraz pełną przemocy rzeczywistość Rosji lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku. „Widzowie, oczywiście, przywykli do okrucieństwa. [...] Chciałem, by zobaczyli drugą stronę naszego życia, całkiem zwyczajną, lecz związaną z wiarą, z poszukiwaniem właściwych decyzji w trudnych sytuacjach”³ – powiedział Ejdlin w wywiadzie dla „Rossijskoj gazety”.

Serial składa się z dwunastu części, a każda z nich odzwierciedla ideę, którą twórca pragnął się podzielić z widzami: prawosławie jest fundamentem codziennego życia i przejawia się w nim na wiele sposobów. Połączenie tradycji ze współczesnością daje możliwość ożywienia religii oraz nasycenia duchowością codziennych zmagani zwykłych ludzi. Ejdlin konstruuje narrację mającą na celu wprowadzenie do codzienności religii jako nieodłącznego elementu ludzkich zmagani. Podejmuje w ten sposób próbę uświadomienia widzom, że prawosławie głęboko przenika kulturę. Tak mówi o swoim zamyśle: „W filmie jest dwanaście oddzielnych nowel. Bohaterowie bardzo różnymi drogami przychodzą do Boga, kontaktują się z «batiuszką». Jestem głęboko przekonany, że kultura prawosławna to fundament, na którym stoi wiele w naszym życiu. Czas, by rozmowa na ten temat pojawiła się w telewizji. [...] Przy tym podkreślam, że nasz projekt nie jest cerkiewny, lecz świecki. Dotyczy codziennego życia konkretnych ludzi”⁴.

¹ *Zbawiciel pod brzoźami* (*Spas pod berėzami*), Rosja, 2003, reż. L. Ejdlin.

² Zob. L. Nikolaevna Ma z u r, O. Vital’evič G o r b a č ě v, *Vizual’nye reprezentacii religioznoj žizni sovetskogo obščestva v hudożestvennom kinematografie 1920-1980-h gg.: istočnikovedčeskij analiz*, „Vestnik Vâtskogo gosudarstvennogo humanitarnogo universiteta” 2013, nr 3, s. 40-52.

³ E. T r e n e v a, *Spas pod berėzami*, „Rossijskaâ gazeta” z dnia 21 I 2004, <https://rg.ru/2004/01/24/eidlin.html>. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenia fragmentów obcojęzycznych – M.A.

⁴ Tamże.

Zbawiciel pod brzozami reprezentuje gatunek filmu religijnego, jego wyznacznikami są zarówno wątek przewodni, jak i zamysł reżysera: odsłonięcie sacrum w codzienności. Poprzez zanurzenie widza w codzienność i zwyczajność następuje przybliżenie mu niezwykłości i sensów religijnych⁵. Zadanie to nabiera szczególnego znaczenia w obliczu zagrożenia, jakim jest wyobcowanie z rzeczywistości. Dążenie reżysera, by zaprezentować prawosławie jako element zwykłych, by nie rzec: rutynowych czynności bohaterów filmu, stanowi jednocześnie adresowane do widza zaproszenie do zaangażowania się w odbiór prezentowanych treści oraz częściowego przynajmniej utożsamienia się z bohaterami. Losy poszczególnych bohaterów splatają się i przenikają. Postacie filmowe reprezentują różne grupy wiekowe, pokolenia, klasy społeczne i różne ugruntowanie ideologiczne. Łączy ich symbol cerkwi oraz postać ojca Gieorgija. Ejdlin wykorzystuje odwzorowanie rzeczywistości jako jeden ze środków przekazu głównego przesłania serialu oraz narzędzie realizacji zamysłu filmu – odsłonięcia transcendentnego wymiaru codzienności. Taki właśnie cel zastosowania tego zabiegu przez reżysera znajduje potwierdzenie w teoretycznych rozważaniach Marioli Marczak na temat zasad konstruowania obrazu filmowego: „Wierność rzeczywistości jest niezbędna, szczególnie wtedy, gdy chcemy pokazać to, co leży poza jej granicami [...]. Także przy tym sposobie postępowania istnieje dość poważne ryzyko, ryzyko nieporozumienia, ponieważ dostrzeżenie nadprzyrodzonego charakteru prezentowanego na ekranie świata wymaga czynnej i akceptującej postawy widza”⁶.

Podążając śladem rozważań Tadeusza Lubelskiego, można stwierdzić, że przyjęta przez Ejdlina strategia reżyserska stanowi kulturową odpowiedź na wyzwanie czasów, w jakich powstawał film, czasów pustki duchowej i – często nieuświadomionych – poszukiwań transcendencji⁷. Amédée Ayfre nazwał ową strategię „stylem transcendencji”⁸, polegającym na takiej organizacji świata przedstawionego, by unaocznić widzowi niewidzialne i pokazać mu człowieka stojącego w obliczu Boga.

NARRACJA I TEKST KULTURY

Snucie opowieści nierozzerwalnie związane jest z postacią opowiadającego, który poprzez sam fakt opowiadania strukturyzuje rzeczywistość i nadaje

⁵ Por. M. Marczak, *Poetyka filmu religijnego*, Arcana, Kraków 2000, s. 26n.

⁶ Tamże, s. 26.

⁷ Por. T. Lubelski, *Strategie autorskie w polskim filmie fabularnym lat 1945-1961*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 34.

⁸ Cyt. za: Marczak, dz. cyt., s. 24. Por. A. Ayfre, *Le Cinéma et le sacré*, Éditions du Cerf, Paris 1961.

jej sens⁹. „Narracje muszą być opowiadane: w ten sposób powoływane są do istnienia. Są artefaktami, a nie naturalnymi czy platońskimi bytami, które czekają na odkrycie. A kiedy są opowiadane, potrzebują konkretnej osoby, a nie tylko fikcyjnej postaci, która opowiada historię. Opowiadane wydarzenia mogą być niezależne od ludzkiego umysłu, ale narracje już nie. W tym sensie są zakorzenione w pewnego rodzaju aktywności ludzkiej”¹⁰.

W snutych przez bohaterów filmu opowieściach przenikają się dwie płaszczyzny: doświadczeń jednostkowych oraz wartości kultury. Innymi słowy, mamy do czynienia z ujęciem subiektywnym, gdyż każde indywidualne doświadczenie jest niepowtarzalne, a jednocześnie zderzamy się z próbą obiektywizacji, polegającą na konstruowaniu kulturowych wzorców, dzięki którym można włączyć poszczególnych bohaterów we wspólną opowieść. Zrodzony z zaistniałego zderzenia intersubiektywizm daje przesłanki do interpretowania każdej indywidualnej narracji również przez pryzmat punktów przecięć z narracjami innych opowiadających. Fenomenologiczne i hermeneutyczne ujęcie narratora¹¹ marginalizuje w tym przypadku perspektywę strukturalistyczną¹², wysuwając na pierwszy plan poszukiwania sensu i pytanie człowieka o jego miejsce w świecie norm kulturowych oraz wobec wartości transcendentnych.

Serial *Zbawiciel pod brzoźami* traktujemy jako tekst kultury, podążając śladem teoretyków szkoły tartusko-moskiewskiej. Jest to komunikat świadomie utrwalony w przestrzeni, nacechowany sensem oraz posiadający wyraźnie zarysowany początek i koniec¹³. Przestrzeń kultury, rozumianej jako zbiór tekstów hierarchicznie zorganizowanych i pozostających w relacji dialogicznej, determinuje odróżnianie tekstu kultury od nie-tekstu. Determinantą jest w tym przypadku możliwość odczytania znaczeń konkretnego tekstu wyłącznie w kontekstach kultury, która go zrodziła. To kultura zatem warunkuje odczytanie tekstu jako znaczącego, a kryterium stanowi wspólnota sensów. W tej perspektywie *Zbawiciel pod brzoźami* jako serial o prawosławiu zyskuje głębiej interpretacji jedynie w kulturze prawosławnej. Reżyser, podejmując

⁹ Por. R. Barthes, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tłum. W. Błońska, „Pamiętnik Literacki” 59(1968) nr 4, s. 13; A. Burzyńska, *Kariera narracji. O zwrocie narratystycznym w humanistyce*, „Teksty Drugie” 2004, nr 1-2, s. 43; J. Culler, *Teoria literatury. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tłum. M. Bassaj, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002, s. 98; K. Rosner, *Narracja, tożsamość i czas*, Universitas, Kraków 2003, s. 130.

¹⁰ P. Kulaś, *Narracja jako przedmiot badań oraz kategoria teoretyczna w naukach społecznych*, „Kultura i społeczeństwo” 2014, nr 4, s. 113.

¹¹ Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, oprac. S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska i in., De Agostini, Warszawa 2003, s. 284-298.

¹² Por. Barthes, dz. cyt., s. 327.

¹³ Por. J. Lotman, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, tłum. B. Żyłko, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 149.

wątek transcendencji codzienności, jednocześnie rzuca wyzwanie ateistycznej kulturze postradzieckiej, skłaniając jej uczestników bądź do odczucia rezonansu wywoływanego w nich przez religijne wątki serialu, bądź do stwierdzenia braku wewnętrznej odpowiedzi na filmowe przesłanie.

Poddając refleksji tekst kultury, badacz staje wobec pytania o społeczną funkcję tekstu. Zdefiniowanie kultury jako „niedziedzicznej pamięci społeczeństwa”¹⁴ generuje pytanie o sposób przekazywania doświadczenia historycznego oraz wykorzystywania go do nakreślenia kierunków rozwoju i projektowania przyszłości. Ejdlin, tworząc serial, był świadom znaczenia prawosławia jako immanentnej części kultury rosyjskiej, a jednocześnie zdawał sobie sprawę z faktu, że w społeczeństwie postradzieckim pamięć o religii jest zatarta i jego przekaz może nie wywołać oddźwięku. Świadczy o tym wcześniejsza akcja promocyjna serialu oraz deklaracja reżysera, że serial ten ma charakter świecki, a nie religijny.

OD „OJCA GIEORGIJA” DO „OD DAWNA NARZECZONEJ” RAMY NARRACJI

Powyższe tytuły: *Ojciec Gieorgij*¹⁵ i *Od dawna narzeczona*¹⁶ wyznaczają początek i koniec serialu. Pierwszą część rozpoczyna cytat z poematu Aleksandra Puszkina:

Ne dlâ žitejskogo volneniâ
Ne dlâ korysti, ne dlâ bitv
My rożdeny dlâ vdohnoveniâ
Dlâ zvukov sladkih i molitv¹⁷.

Zaraz po nim następują zwyczajne sceny z życia rodzinnego; jak się później okazuje, to właśnie wątek rodziny i łączących ludzi relacji będzie motywem przewodnim narracji o życiu parafian ojca Gieorgija. Rodzina duchownego jest zwyczajna. Zarówno on, jak i jego żona, podobnie jak inne rodziny, w czasach radzieckich zostali doświadczeni przez los: byli prześladowani, cierpieli

¹⁴ Tamże, s. 180.

¹⁵ *Zbawiciel pod brzoza*, odc. 1, *Ojciec Gieorgij* (*Otec Georgij*).

¹⁶ *Zbawiciel pod brzoza*, odc. 12, *Od dawna narzeczona* (*Davno nevesta*).

¹⁷ „Nie zostaliśmy stworzeni dla życiowego zamętu / podążania za korzyścią, bitw. / Jesteśmy zrodzeni dla natchnienia, / dla słodkich dźwięków, dla modlitw” (przekład lingwistyczny – M.A.). A. Sergeevič Puškina, *Poët i tolpa*, w: tenże, *Sobranie sočinenij v 10 tomah*, t. 2, *Stihotvorenija 1823-1836*, Gosudarstvennoe izdatel'stvo hudożestvennoj literatury, Moskva 1959, s. 235. *Ojciec Gieorgij*, 1:18. Zapis cytatów z filmu podawany jest w następującej formie: tytuł odcinka, minuty i sekundy początku tekstu.

biedę. Mają oni dwie córki: młodszą Ljubow i starszą Tatianę. Ljubow zamierza wybrać niestandardową drogę rozwoju: rezygnuje ze szkoły krawieckiej i postanawia zostać aktorką. Tatiana odniosła sukces materialny, prowadzi własną firmę, jednakże jej rodziców, a pośrednio również ją samą, szczególnie niepokoi brak kandydata na męża. Imperatyw założenia rodziny jest tak silny, że nie równowagi go finansowa niezależność Tatiany. Nawet sama bohaterka postrzega siebie jako osobę niespełnioną.

Znaczenie rodziny oraz kobiety jako strażniczki domowego ogniska, a także jej czystość to wątki, które pojawiają się wielokrotnie już w pierwszej części serialu. Scena prezentacji potencjalnej narzeczonej, chociaż w świetle dążeń kobiet do emancypacji może zostać odczytana jako żenująca, z punktu widzenia tradycyjnych wartości jest czymś normalnym, wpisanym we wzorce swatania – ojciec Gieorgij przedstawia córkę jako obdarzoną wieloma zaletami, skromną i pozostającą w czystości, chociaż już niemłodą: „Nie mogę powiedzieć, że jest młoda, ale jest dziewicą”¹⁸.

Część *Ojciec Gieorgij* wprowadza, oprócz wątku cerkwi jako miejsca łączącego przeszłość z przyszłością oraz różne losy ludzi przychodzących w jej mury, także motyw kobiety – strażniczki domowego ogniska. Zawarty w odcinku tym przekaz pozwala zaobserwować zaistniałą w kulturze zmianę: są kobiety, które nie czują się powołane do pełnienia tradycyjnej roli, pragną zostać partnerką mężczyzny i zachować niezależność. W rozmowie z Dimą Tatiana tłumaczy: „Niezbýt składnie to wymyśliłeś, Dima. Ja nie jestem całkiem wasza. Ja, sama dla siebie. Mnie nie da się przesadzić. Jedynie wyrwać z korzeniami. [...] Wiesz, patrzę na mamę. Ona zatraciła się w ojcu. W jej życiu tylko on i jego służba. Oto jaka kobieta jest ci potrzebna. A ja? Urodzę dzieci, a u ogniska nie dam rady siedzieć”¹⁹. Na to Dymitr odpowiada: „Ale przecież przy ognisku powinien ktoś siedzieć”²⁰.

Poszukiwanie szczęścia przez kobiety takie, jak Tatiana prowadzi do rozwiązań, które łączą w sobie kilka elementów w świetle prawosławia nieodzownych dla osiągnięcia prawdziwego spełnienia: poświęcenie, zadośćuczynienie, pokorę wobec wskazówek odczytywanych jako wewnętrzny imperatyw pochodzący spoza widzialnej rzeczywistości. Opowieścią o odnajdywaniu sensu w tym, co już zaistniało, jest zamykający serialową narrację odcinek dwunasty – *Od dawna narzeczonea*. W części czwartej, zatytułowanej *Dima*²¹, przedstawiony został epizod stanowiący wprowadzenie do całej części dwunastej: Tatiana, nie z własnej winy, powoduje wypadek drogowy, w którym ginie

¹⁸ *Ojciec Gieorgij*, 28:30.

¹⁹ *Ojciec Gieorgij*, 39:30.

²⁰ *Ojciec Gieorgij*, 40:00.

²¹ *Zbawiciel pod brzozami*, odc. 4. *Dima (Dima)*.

kobieta – matka dwojga małych dzieci²². W części zamykającej serial pokazana jest podjęta przez Tatianę próba zadośćuczynienia za to, co się wydarzyło, chociaż w świetle regulacji prawnych nie ponosi ona winy. Z przebiegu wydarzeń nie wynika jednoznacznie, czy Tatiana pragnie zaopiekować się rodziną zmarłej, ponieważ pokochała dzieci i dostrzegła możliwość realizacji instynktu macierzyńskiego, czy dlatego że zakochała się w mężczyźnie, czy też z powodu nakazu sumienia nakłaniającego ją do mierzenia się z konsekwencjami wydarzeń, w których miała udział. Istotna jednak jest jej determinacja, by się nie poddać w obliczu niechęci mężczyzny, oraz wsparcie, jakie w tym dążeniu zapewniają jej zarówno matka, jak i ojciec.

Analiza postaci bohaterek takich, jak Tatiana kieruje naszą uwagę ku zbawczej roli kobiety²³, realizowanej poprzez jej funkcję matki i opiekunki. Religijne przesłanie, że kobiecość wiąże się z misją, uwidacznia się bardziej, gdy Tatiana zostaje matką, podejmując się opieki nad cudzymi dziećmi i uznając je za własne. Jak zauważył Evdokimov: „Mężczyzna nie posiada instynktu ojcowskiego w takim stopniu, jak kobieta obdarzona jest instynktem macierzyńskim [...]. I znaczy to w konsekwencji, że zasada religijna człowieczeństwa dochodzi do głosu przez kobietę, że szczególna wrażliwość na rzeczywistość czysto duchową mieści się w sferze *anima* nie zaś *animus*, i wreszcie, że dusza kobiety jest bliższa źródłom Księgi Rodzaju”²⁴.

Ów brak instynktu ojcowskiego u ojca dzieci wyraża się w jego zwątpieniu w możliwość zapewnienia im bytu i podjętej w konsekwencji próbie odesłania córki do ciotki, a syna do domu dziecka. Na tle jego decyzji jeszcze wyraźniej rysuje się upór Tatiany i gest, którym potwierdza odmowę opuszczenia domu i tym samym dzieci²⁵. W ten sposób z nieszczęść, jakimi były staropanieństwo Tatiany oraz śmierć matki pijaczki w wypadku, rodzi się nowa jakość: szczęśliwa rodzina.

Walujew-narrator pozostawia widza z refleksją na temat reguł snucia opowieści o losach zwykłych ludzi. Z jednej strony przypomina o wielości rozwiązań wynikających z możliwości wielu wyborów, przed jakimi nieustannie staje każdy człowiek, i kreowania własnego losu w oparciu o wiarę w rzeczywistość transcendentną, z drugiej natomiast wskazuje, że szczęśliwe zakończenia, będące rezultatem pragnienia i wiary, są domeną powieści. Nie daje ostatecznej odpowiedzi na pytanie, czy powieść jest jedynie literacką fikcją, czy też za każdym razem na nowo piszemy swoje życie, podejmując się opowiadania o nim. Sugestia, że człowiek może zmienić swoje życie, opowiadając

²² *Dima*, 17:55.

²³ Por. P. E v d o k i m o v, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, W drodze, Poznań 1991, s. 171-173.

²⁴ Tamże, s. 167.

²⁵ *Od dawna narzeczona*, 39:00.

o nim na nowo, pojawia się w części zatytułowanej *Człowiek w podkoszulku*²⁶, w słowach: „Dawniej, kiedy jakaś scena ci nie wychodziła, to przekreślałeś ją i pisałeś od nowa”²⁷. Jest to jednak tylko sugestia i jedno z możliwych rozwiązań. Wałajew konstatuje: „Jest wiele sposobów na zakończenie powieści. Bardzo dobre jest tragiczne zakończenie. Albo szlachetne i wzniosłe. Albo wielokroppek... tajemniczy i intrygujący. A jeszcze może być szczęśliwe zakończenie. Wyraźne i jednoznaczne. Oczywiście, najczęściej zdarza się ono w powieściach i wszyscy wiedzą, że to małe, dobre kłamstwo. Ale tak chce się wierzyć w szczęśliwe zakończenie. Tak bardzo się chce. A jeśli się chce, to niech tak się stanie”²⁸.

Odcinek pierwszy i dwunasty, stanowiące klamry narracji o prawosławiu we współczesnej Rosji, wskazują na dwa motywy przewodnie: rodziny oraz poczucia wspólnoty. Znajdujące się między nimi części są historiami o ludzkich tęsknotach: za dzieckiem (*Syn dla Łysego*²⁹), za ojcem (*Tramwajowy ojciec*³⁰), za przynależnością i znaczeniem (*Gościnny występ*³¹), za poczuciem jedności i harmonii (*Chór*³²). Stanowią one też ramy poruszanych bolesnych tematów i odniesień do problemów rzeczywistości radzieckiej nierozliczonych w Rosji postradzieckiej, nadal aktualnych w chwili tworzenia scenariusza filmu: kwestii „afgańców” – młodych żołnierzy, którzy zginęli w Afganistanie (*Razem z Jurą*³³), donosicieli z czasów ZSRR (*Pogoda na jutro*³⁴) czy „pokolenia bez ojców” (*Tramwajowy ojciec*).

Przywołany na początku niniejszych rozważań cytat z poematu Aleksandra Puszkina *Poeta i tłum* (z roku 1828) wskazuje na próby łączenia w serialu przeszłości z teraźniejszością, klasycznej poezji z narracją religijną, roli pisarza i masowego odbiorcy. Fragment poematu zawiera odpowiedź na pytanie o sens życia człowieka: jest on stworzony „dla natchnienia i modlitw”, nie zaś do toczenia bitew.

PRZESZŁOŚĆ W TERAŹNIEJSZOŚCI

Pierwszą postacią oglądaną przez widza jest Fiodor Wałajew, pisarz mieszkający w cerkwi i pracujący nad powieścią o historii świątyni oraz o ludziach,

²⁶ *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 10, *Człowiek w podkoszulku* (*Čelovek v raspašonke*).

²⁷ *Człowiek w podkoszulku*, 41:30.

²⁸ *Od dawna narzeczona*, 40:35.

²⁹ *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 9, *Syn dla Łysego* (*Syn dla Lysogo*).

³⁰ *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 6, *Tramwajowy ojciec* (*Tramvajnyj otec*).

³¹ *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 5, *Występ* (*Gastrol'*).

³² *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 11, *Chór* (*Hor*).

³³ *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 3, *Wmeste s Juroj*.

³⁴ *Zbawiciel pod brzożami*, odc. 8, *Pogoda na jutro* (*Pogoda na zavtra*).

którzy przychodzą się modlić lub zasięgnąć rady ojca Gieorgija. Zdania z prowadzonej przez niego narracji stanowią wprowadzenie do większości odcinków serialu.

„Bóg wyznaczy karę» – brzmi strasznie. A przecież «wyznaczyć» to od słowiańskiego «oznaczać, uczyć, wyznaczać kierunek». Bóg nas naucza, a my nie chcemy się uczyć. Nie chcemy, i już»³⁵ – to zdanie otwierające historię notatki znalezionej w murach cerkwi podczas prac remontowych. Jest ona świadectwem zdrady Igora Kramarenko, który najwyraźniej był bliskim przyjacielem anonimowego autora notatki. Z kolejnej sceny widz dowiaduje się, że kilka miesięcy wcześniej przychodził do cerkwi pewien człowiek, by odnaleźć notatkę i ją zniszczyć. Ojciec Gieorgij wyraża przekonanie, że autor notatki pragnął zamknąć w ten sposób stare sprawy, postawić kropkę nad „i”. Innego zdania jest Walera, należący do najmłodszego pokolenia bohaterów filmu. Uważa on, że sprawiedliwości musi stać się zadość i należy odszukać zarówno autora, jak i zdrajcę, którego notatka dotyczyła, a tego drugiego surowo ukarać. W trakcie swojej krucjaty Walera poznaje autora notatki, Andrieja Pychtina, którego wnuczka Majka chroni przed nadmiernym wzruszeniem, kierując w stronę gościa słowa: „Czy słyszał pan prognozę pogody na jutro?»³⁶. To sygnał, że należy już się pożegnać i wyjść. Wiedziony pragnieniem zaprowadzenia sprawiedliwości, Walera nie rozumie, że wymierzanie kar nie leży w gestii człowieka, gdyż nikt nie zna wszystkich okoliczności i motywów popełnionego przez bliźniego czynu. W czasie poszukiwań autora notatki, a później tego, który go zdradził, Walera poznaje historię – dowiaduje się, że przyczyną aresztowań i długoletnich wyroków były także sprawy błahe, że miłość, nawet nieodwzajemniona, skłaniała do ogromnych poświęceń, i że losy ofiary i kata są splecione nierozzerwalnym węzłem.

- [Pychtin] Byłem redaktorem gazety. Zalałem obraz wodza tuszem.
- [Majka] Po pierwsze niespecjalnie, po drugie – nie ty.
- [Pychtin] No to już są historyczne detale.
- [Walera] I co, pan – za kogoś? Cudzy grzech poniósł?
- [Pychtin] Jaki tam grzech. Potrafiła dziewczyna kałamarz, upadł nie na prawo, a na lewo. A z lewej strony Josif Wissarionowicz leżał.
- [Walera] Dlaczego pan?
- [Pychtin] Padłem ofiarą miłości.
- [Walera] Rozumiem.
- [Pychtin] Czyżby? Do tej dziewczyny wszyscy wdychali. A ona odwzajemniała się tylko jednemu.
- [Walera] Panu.

³⁵ *Pogoda na jutro*, 2:30.

³⁶ *Pogoda na jutro*, 6:10.

- [Pychtin] Nie. Dimce Fiodorczukowi. Nie, no jasne, ja też miałem szansę. Przyszła ona tego dnia, żeby kałamarz przewrócić. Najbardziej zakochany nazywał się Kramarenko. On się i wykazał. I mnie, i Dimkę wyeliminował.
- [Walera] I pan wybaczył temu podlecowi i postanowił zapomnieć?
- [Pychtin] Wie pan, Walera, ja ze swoim sercem bywałem na krawędzi, a stamtąd wszystko inaczej wygląda³⁷.

W filmie wielokrotnie powraca pytanie o prawo do rozliczania przeszłości i zasadność takich działań. Walera uważa, że Masza, obiekt westchnień jej kolegów, a ostatecznie żona zdrajcy, ma prawo poznać prawdę o swoim mężu. Pychtin przestrzega przed dochodzeniem prawdy: czasy są inne i ludzie inni, nowe pokolenie nie powinno dźwigać ciężaru odpowiedzialności za czyny przodków: „Panu, Walera, w oczach błyska bies. Niech pan go powstrzyma. Na nic się to nie zda. Nie wyjdzie tak, jak pan chce [...]. Nie wszystko wolno odgrzebywać”³⁸.

W ten sposób odżywają bolesne sprawy, które miały miejsce w przeszłości, ale nadal jak cierń tkwią w pamięci. Zostają one jednak ożywione w szczególny sposób: poprzez połączenie faktów z nową narracją, ukazanie dotychczas pomijanej perspektywy – prawosławnej. Wałajew próbuje uświadomić Walere różnicę między prawdą a informacją: ta pierwsza jest tajemnicą i odsłania się jedynie w perspektywie miłości i przebaczenia. Przypomina mu również biblijne przesłanie: „Nie sądzcie, abyście nie byli sądzeni”³⁹ (Mt 7,1). Warto jednak również zauważyć, że działania Walery nie zostają ocenione jako negatywne. Przeciwnie, z narracji dowiadujemy się, że ma on prawo działać w zgodzie z własnym przekonaniem: „Próbuj, grzechu nie będzie” – mówi ojciec Gieorgij⁴⁰. Sygnalizowana w pierwszym zdaniu tej części serialu zbieżność między karą a zawartą w niej nauką jest wskazówką dla interpretacji jednej z końcowych scen: „zdrajca” umarł, jego rodzina postrzega go jako kochającego męża i ojca. Ponadto wydarzenie, o którym mówił Pychtin – tusz wylany niechęć na zdjęcie Stalina – w opowieści Maszy, jego dawnej miłości, jawi się w zupełnie innym niż dotąd świetle: „A oto Andriusza Pychtin. W okularach. Redagował ścienną gazetkę. Był takim dobrym chłopcem. A ja mu kiedyś na gotową gazetę atrament wylałam. Niespecjalnie, oczywiście. [...] A krzyżyki? Czasy takie były. Ludzi ginęli”⁴¹. Wątek ten niesie przesłanie: nie należy szukać sprawiedliwości w odniesieniu do zdarzeń z przeszłości, oblicze Prawdy jest zakryte i ostatecznie zwycięża miłość. Zrozumienie tej

³⁷ *Pogoda na jutro*, 6:45.

³⁸ *Pogoda na jutro*, 9:40.

³⁹ *Pogoda na jutro*, 12:20.

⁴⁰ *Pogoda na jutro*, 13:18.

⁴¹ *Pogoda na jutro*, 36:30.

zależności widz uzyskuje, gdy Majka daje Walerze sygnał do wyjścia, pytając Maszę: „A wie pani, jaka jest prognoza pogody na jutro?”⁴². Wałajew pisze kolejne zdania powieści *Zbawiciel pod brzoźami*, ujmując sedno wydarzeń: „Wydawało mi się, że Walerka wróci rozstrojony, nienawidząc siebie. Nic podobnego! Odchodził mściciel, a wrócił filozof. I śpi, uśmiecha się do poduszki. Zrozumiał. Wszystko zrozumiał. Dzięki ci, Boże”⁴³.

Wątek przebaczenia i zadośćuczynienia jest motywem przewodnim części zatytułowanej *Tramwajowy ojciec*. I tutaj miłość stanowi tło rozterek i poszukiwania drogi wyjścia z tego, co przez pryzmat argumentacji racjonalnej postrzegane jest jako problem, lecz może się odsłonić jako dar w świetle wiary. Wałajew wprowadza widza w temat rodzicielskiej miłości i poświęcenia dla dzieci, wspominając prezent, który kupiła mu matka za pieniądze uzyskane ze sprzedaży swoich jedynek eleganckich butów: „Pamiętam, jak pewnego razu mama poszła na rynek. Wzięła swoje pantofle na obcasach. I poszła. Był czterdziesty siódmy rok. Nadszedł dzień moich urodzin. Bardzo chciałem otrzymać prezent. I dostałem go. Nie nowy, ale w dosyć dobrym stanie – samolocik. Biegałem z nim po korytarzu i ryczałem, naśladując warkot motoru. Jednak moje szczęście było niepełne. Rozumiałem, że przyjąłem nie prezent, a ofiarę. Byłem już dorosły, ale udawałem dziecko. Samolocik zatarł się w pamięci, ale mama codziennie bierze swoje pantofle na obcasach i wychodzi na rynek. Bierze i wychodzi. Bierze i wychodzi...”⁴⁴.

Wątek utraconych rodziców splata się z motywem „pokolenia bez ojców”, czyli dzieci, które wychowywały się w czasach powojennych. Przeszłość w teraźniejszości przemawia do widza ze wzmoczoną siłą, ponieważ bolesna spuścizna czasów ZSRR – brak ojcowskich autorytetów i przekazywanych synom męskich wzorców, stanowi tak poważny problem współczesnej Rosji, że znalazł on swoje odzwierciedlenie w oficjalnym dokumencie: *Gendernaja strategija Rossijskoj Federacii* [„Strategia kulturowych ról płciowych Federacji Rosyjskiej”]⁴⁵. W dokumencie tym zawarta została konkluzja: „Katastrofalnie zmniejszył się wpływ ojców na wychowanie dzieci w rodzinie, co dodatkowo pogłębiły wojny, represje i inne wydarzenia historyczne, które przemocą oderwały miliony mężczyzn od rodzin i uniemożliwiły im wykonywanie rodzinnych obowiązków na długi czas, a niekiedy na zawsze. Z tym problemem ściśle wiąże się niedocenienie przez społeczeństwo ojcostwa, odpowiedzialności mężczyzn za socjalizację dzieci, wychowywanie młodego pokolenia, jego aktywny rozwój”⁴⁶.

⁴² *Pogoda na jutro*, 40:30.

⁴³ *Pogoda na jutro*, 41:08.

⁴⁴ *Tramwajowy ojciec*, 0:50.

⁴⁵ Zob. Ministerstwo труда i sociałnogo razvitiâ Rossijskoj Federacii, *Gendernâ strategijâ Rossijskoj Federacii*, 2002, <http://www.owl.ru/win/docum/rf/strategy/strategy.htm>.

⁴⁶ Tamże.

W serialu ojcostwo ukazane zostało przez pryzmat tęsknoty, gotowości do przyjęcia pod własny dach na pozór obcego człowieka oraz do przebaczenia. Motorniczy tramwaju Siergiej Pietrowicz Niefiodorow spotyka staruszką z przypiętą do kieszeni marynarki kartką, na której zapisane jest nazwisko – takie samo, jak nazwisko motorniczego. Część *Tramwajowy ojciec* osnuta jest wokół pytania, czy można obcego człowieka uznać za ojca na podstawie identyczności nazwisk oraz wiary, że jest się jego synem. W trakcie opowieści obserwujemy dwie przeciwstawne tendencje. Jedną reprezentuje motorniczy, poszukujący argumentów na rzecz pokrewieństwa z nieznanym. „Ojciec się nam znalazł – informuje siostrę w rozmowie telefonicznej – ma szramę”⁴⁷. Wprawdzie szrama znajduje się na barku, a nie na plecach, jak zapamiętał, ale Siergiej uznaje, że to na pewno jego ojciec. Drugą tendencję reprezentuje żona motorniczego Zinaida, która kwestionuje pomysł przyjęcia obcego człowieka do domu, upatrując w obecności staruszki zagrożenie: może on przynieść do domu chorobę, okraść lub niechcący spowodować pożar. Wprowadzony przez reżysera wątek udawania się do cerkwi, by swoje wątpliwości i cierpienie ofiarować Bogu, nadaje nowy wymiar dyilematom bohaterów. W rozmowie motorniczego z ojcem Georgijem padają słowa:

- [Siergiej] Wychodzi na to, że przyszedłem do cerkwi na własną żonę się skarżyć.
- [Ojciec Georgij] To całkiem co innego, Sierioża. Ty ze swoim bólem do świątyni przyszedłeś⁴⁸.

W tym samym czasie zdarza się cud: Zinaida, która miała odprawić staruszkę do siostry na wieś i już go pożegnała, biegnie za autobusem, dogania pojazd przy światłach na przejściu dla pieszych i zabiera nieznanego z powrotem do domu⁴⁹.

Spotkanie po latach jest okazją, by prosić o wybaczenie. Czyni to Siergiej Pietrowicz, wyjaśniając, dlaczego zerwał kontakty z ojcem w dzieciństwie⁵⁰. Czyni to także Piotr Siergiejewicz w pozostawionym liście, w którym wyjawia, kim jest, i dlaczego wybrał tak nietypowy sposób kontaktu⁵¹. W obydwu przypadkach prośba o wybaczenie ma kluczowy sens: pozwala zamknąć bolesną przeszłość, wziąć odpowiedzialność za to, co się wydarzyło, a tym samym otworzyć się na przyszłe wydarzenia. Film skłania widza do refleksji nad dalekosiężnymi konsekwencjami dawnych wydarzeń, pozostawiając oglądających

⁴⁷ *Tramwajowy ojciec*, 19:44.

⁴⁸ *Tramwajowy ojciec*, 33:30.

⁴⁹ *Tramwajowy ojciec*, 31:20.

⁵⁰ *Tramwajowy ojciec*, 24:40.

⁵¹ *Tramwajowy ojciec*, 40:13.

z obrazem notatki umieszczonej obok stanowiska motorniczego tramwaju: „Ojcze, wróć”⁵². Przesłanie tego odcinka zawarte jest w słowach cerkiewnego stróża: „Pytaj swojego serca i cierpliwie czekaj na odpowiedź”⁵³.

Obok wybaczenia, ważnym wątkiem narracji o prawosławiu w serialu *Zbawiciel pod brzożami* jest uznanie swojego grzechu poprzez obudzenie sumienia i wsłuchanie się w jego głos. Opowiada o tym historia posługującego się pseudonimem „Łysy” Aleksandra, który pragnie mieć syna i przychodzi do cerkwi, by „dobić targu” z Bogiem.

- [Łysy] Potrzebuję porozmawiać z Bogiem. To za waszym pośrednictwem?
- [Ojciec Gieorgij] Można i bezpośrednio.
- [Łysy] Ja na poważnie. Bywałem już tutaj. Chcę się dogadać. Potrzebuję syna.
- [Ojciec Gieorgij] Problem z zajściem w ciążę?
- [Łysy] Nie wychodzi. [...] Jak się uda, to odrobię albo zapłacę.
- [Ojciec Gieorgij] Od Niego kupić się nie da. Można wymodlić.
- [Łysy] Jasne, jasne. Do zimy zdążymy?⁵⁴

Łysy, który jest członkiem grupy przestępczej i zajmuje się przemytem podrabianych leków, otrzymuje od duchownego trzy zadania: zrezygnować z używania pseudonimu na rzecz imienia Aleksander, które oznacza obrońcę ludzi, porozmawiać z sumieniem i praktykować miłosierdzie⁵⁵. Wewnętrzna przemiana jest procesem powolnym i trudnym, z czego duchowny zdaje sobie sprawę: „Ty tylko miej na uwadze, że kłęb twój delikatnie trzeba rozplątywać. Jeśli cały na raz weźmiesz, to rozerwać cię może”⁵⁶. Zgodnie z tradycją prawosławia każdy grzesznik postrzegany jest jako nieszczęśnik, Aleksander to zagubiona dusza, sumienie, które próbuje odzyskać głos za pośrednictwem rysunków. Na jednym z nich widnieje niemowlę w strumieniu światła, leżące na dłoni⁵⁷. Bohater ginie od kuli współnika, gdy postanawia zamknąć związany z przestępczością rozdział swojego życia. Widz jednak ma podstawy przypuszczać, że modlitwa została wysłuchana: Natalia jest brzemienna – za kilka miesięcy na świecie pojawi się „syn Łysego”. Dopełnienie się losu konstatuje ojciec Gieorgij, przyjmując rysunki Aleksandra, zawierające jego spowiedź: „Wybaczone. Dane”⁵⁸.

⁵² *Tramwajowy ojciec*, 41:20.

⁵³ *Tramwajowy ojciec*, 35:50.

⁵⁴ *Syn dla Łysego*, 0:35.

⁵⁵ *Syn dla Łysego*, 4:00.

⁵⁶ *Syn dla Łysego*, 18:20.

⁵⁷ *Syn dla Łysego*, 39:40.

⁵⁸ *Syn dla Łysego*, 42:00.

*

W serialu *Zbawiciel pod brzoźami*, znajdują odzwierciedlenie najistotniejsze aspekty prawosławia jako wiary-kultury. Przypomnijmy, że w takim właśnie ujęciu pojmował prawosławie badacz kultury rosyjskiej Borys Jegorow⁵⁹. Na wspólnotowy charakter prawosławia jako kodu semantycznego wskazywał też Jurij Łotman⁶⁰. Podkreślał on, że w perspektywie tego kodu część, w tym przypadku pojedynczy człowiek i jego los, jest odbiciem całości – na podobieństwo rozbitego lustra, którego każdy fragment odzwierciedla całą twarz spoglądającego.

Serial nie eksponuje tego aspektu prawosławia, który związany jest bezpośrednio z teologią i nauczaniem Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Pominięty też został państwowotwórczy aspekt prawosławia i jego związek z oficjalną władzą, zainicjowany reformami cara Piotra I.

Zbawiciel pod brzoźami to tekst kultury wpisujący się w ponadczasowy metatekst, jakim jest religia prawosławna. Taki charakter serialu zadecydował zarówno o jego popularności, jak i o możliwości zrozumienia przesłania dzieła Ejdlina przez współczesnych Rosjan, pomimo narastającej liczby wiernych niepraktykujących. Wzmianka o tym właśnie aspekcie rzeczywistości rosyjskiej, w zawołowanej formie, znalazła wyraz w serialu: nawet córka duchownego, Tatiana, nie przestrzega obrzędów cerkiewnych („vocerkolena ona ploho”⁶¹), co jednak nie przeszkadza jej żyć zgodnie z prawosławnymi normami moralnymi.

Jedno z przesłań filmu dotyczy konieczności opowiedzenia na nowo wydarzeń historycznych, wzbogaconych o interpretację prawosławną. Radziecka przeszłość, trauma Afganistanu oraz innych „gorących punktów”, przestępczość lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku odcisnęły piętno na życiu ogromnej liczby Rosjan. Problemy te pozostają nieprzepracowane, ponieważ świecka perspektywa nie zapewnia narzędzi do poradzenia sobie z wywołanym przez nie cierpieniem. Prawosławie, jak pokazuje historia matki Jury, Łysego, Igora Kramarenki, Siergieja i Piotra Niefiodorowów oraz wielu innych postaci serialu, dostarcza środków do przetworzenia kulturowej traumy. W tej perspektywie narracja o prawosławiu jest opowieścią o uzdrawianiu rosyjskiej kultury.

Zaproponowane wnioski płyną z analizy niektórych tylko wątków serialu. Bez wątpienia potrzebny jest dalszy wysiłek badawczy, polegający między innymi na prześledzeniu narracji bohaterów nieuwzględnionych w niniejszych analizach. Innym kierunkiem badań mogłaby być analiza recepcji serialu przez

⁵⁹ Por. B. J e g o r o w, *Rosyjski charakter*, w: tenże, *Oblicza Rosji. Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*, tłum. D. Żyłko, B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 23.

⁶⁰ Por. J. Mihajlovič L o t m a n, B. Andreevič U s p e n s k i, *O semiotičeskom mehanizmie kul'tury*, w: ciż, *Semiosfera. Kul'tura i vzryv. Vnutri mysljaščih mirov. Stat'i. Issledovaniâ. Zametki*, Isskustvo – SPB, Sankt-Peterburg 2000, s. 402.

⁶¹ *Ojciec Gieorgij*, 28:35.

społeczeństwo rosyjskie. Kolejną perspektywę badawczą otwiera refleksja nad filmami tematycznie podobnymi do *Zbawiciela pod brzoźami* – mówiącymi o roli religii w stawianiu czoła codzienności i rozstrzyganiu dylematów zwykłych ludzi, którzy nie postrzegają siebie jako religijnych.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barthes, Roland. "Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań." Translated by Wanda Błońska. *Pamiętnik Literacki* 59, no. 4 (1968): 327–59.
- Burzyńska, Anna. "Kariera narracji: O zwrocie narratystycznym w humanistyce." *Teksty Drugie*, no. 1–2 (2004): 43–64.
- Culler, Jonathan. *Teoria literatury: Bardzo krótkie wprowadzenie*. Translated by Maria Bassaj. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2002.
- Evdokimov, Paul. *Kobieta i zbawienie świata*. Translated by Elżbieta Wolicka. Poznań: W drodze, 1991.
- Jegorow, Borys. "Rosyjski charakter." In Jegorow, *Oblicza Rosji: Szkice z historii kultury rosyjskiej XIX wieku*. Translated by Danuta Żyłko and Bogusław Żyłko. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Kulas, Piotr. "Narracja jako przedmiot badań oraz kategoria teoretyczna w naukach społecznych." *Kultura i społeczeństwo*, no. 4 (2014): 111–30.
- Lubelski, Tadeusz. *Strategie autorskie w polskim filmie fabularnym lat 1945–1961*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000.
- Łotman, Jurij. *Uniwersum umysłu: Semiotyczna teoria kultury*. Translated by Bogusław Żyłko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2008.
- Lotman, Yuriy, and Boris Uspenski. "O semioticheskom mehanizme kultury." In Lotman, *Semiosfera: Kultura i vzryv; Vnutri myslyashchikh mirov. Stat'i. Issledovaniya. Zametki*. Sankt-Peterburg: Iskustvo – SPB, 2000.
- Marczak, Mariola. *Poetyka filmu religijnego*. Kraków: Arcana, 2000.
- Mazur, Lyudmila, and Oleg Gorbachev. "Vizualnye reprezentacii religioznoy zhizni sovetskogo obshchestva v khudozhestvennom kinematografie 1920–1980-h gg.: istochnikovedcheskiy analiz." *Vestnik Vyatskogo gosudarstvennogo gumanitarnogo universiteta*, no. 3 (2013): 40–52.
- Ministerstvo Truda i Sotsyalnogo Razvitiya Rossiyskoy Federacii. *Gendernaya strategiya Rossiyskoy Federacii*, 2002. <http://www.owl.ru/win/docum/rf/strategy/strategy.htm>.
- Pushkin, Aleksandr. "Poet i tolpa." In Pushkin, *Sobraniye sochineniy v 10 tomakh*. Vol. 2. *Stikhotvoreniya 1823–1836*. Moskva: Gosudarstvennoye izdatel'tvo khudozhestvennoy literatury, 1959.
- Ricoeur, Paul. *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*. Edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Ewa Bieńkowska et al. Warszawa: De Agostini, 2003.
- Rosner, Katarzyna. *Narracja, tożsamość i czas*. Kraków: Universitas, 2003.

Treneva, Elizaveta. "Spas pod berezami." In *Rossiyskaya gazeta*. January 21, 2004. <https://rg.ru/2004/01/24/eidlin.html>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Małgorzata ABASSY – Narracje o prawosławiu we współczesnej Rosji. O serialu *Zbawiciel pod brzozaami*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-18

Do jakiego stopnia przeszłość może zostać przetworzona i uzdrowiona dzięki snuciu opowieści zakorzenionych w prawosławiu – fundamencie kultury rosyjskiej? Pytanie to stanowi myśl przewodnią zawartą w analizowanym w niniejszym artykule materiale źródłowym: rosyjskim serialu telewizyjnym z roku 2003 *Zbawiciel pod brzozaami* w reżyserii Leonida Ejdlina. W kolejnych odcinkach filmu wyłaniają się problemy, które należy uznać za traumę kulturową spowodowaną nierozliczoną przeszłością. Równolegle toczy się opowieść o wybaczeniu, miłości, pokorze, zaufaniu oraz wspólnocie ludzi złączonych losem, jaki im przypadł w udziale. Prawosławie w niniejszym artykule ujęte zostało jako kultura i wiara, z pominięciem aspektu teologicznego czy związku z państwem. Taki też był zamysł reżysera Ejdlina, który pragnął przybliżyć widzom inną, mniej okrutną od znanej rzeczywistość, równie realną, jak ta doświadczana na co dzień. Wyprowadzone wnioski pozwalają uznać serial *Zbawiciel pod brzozaami* za narrację o dużym potencjale kulturowym. Oferuje on widzom narzędzie wglądu w siebie oraz przynosi nowe perspektywy oglądu i uzdrawiania kulturowych traum.

Słowa kluczowe: Leonid Ejdlin, prawosławie, narracja, kultura, film, współczesna Rosja

Kontakt: Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Reymonta 4, 30-059 Kraków

E-mail: malgorzata.abassy@uj.edu.pl

<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/abassy-malgorzata>

ORCID: 0000-0002-9294-6156

Małgorzata ABASSY, Narratives about the Orthodox Faith in Contemporary Russia: The Series *Spas pod berezami*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-18

To what extent can traumas caused by the Soviet and Russian past be transformed and healed by narratives rooted in the Orthodox faith regarded as the foundation of Russian culture? The question is the leitmotif present in the source material analyzed in the paper, i.e., the television series *Spas pod berezami* by Leonid Eydlin. The episodes of the series address different facets of

the cultural trauma produced by the unaccounted-for past, while developing a parallel narrative about forgiveness, humility, trust, and communion of people sharing in the common fate. The paper considers Orthodoxy as a culture and a faith, without analyzing, however, its theological aspect or its relationship to the state. A similar approach was adopted by Eydlin, who intended to make viewers acquainted with a different, less cruel reality than the one they experienced in their everyday life. The author concludes that the analyzed series is a narrative of great culture-creating potential. *Spas pod berezami* offers the viewers a means of self-inspection, provides them with a new perspective on their experience, and may contribute to healing the cultural trauma.

Keywords: Leonid Eydlin, Orthodox faith, narrative, culture, film, contemporary Russia

Contact: Instytut Rosji i Europy Wschodniej, Uniwersytet Jagielloński, ul. Reymonta 4, 30-059 Cracow, Poland

E-mail: malgorzata.abassy@uj.edu.pl

<https://rosjoznawstwo.uj.edu.pl/pracownicy/abassy-malgorzata>

ORCID: 0000-0002-9294-6156

MYŚLAĆ OJCZYZNA...

Michał ŁUKOWICZ

WIDOWISKA PRZESZŁOŚCI I PRÓBY ZALECZENIA „ZBIOROWEJ AMNEZJI” TEATR PODZIEMNY POEZJI STANU WOJENNEGO

Tworząc śląski teatr konspiracyjny, „teatr słowa”, w którym tekst ważniejszy jest niż sam gest, Olejniczak połączył najlepsze cechy literatury i teatru. Za pomocą środków teatralnych zespół Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego wyeksponował przede wszystkim mediacyjną funkcję literatury, pozwalającą jej przekazywać język oraz tradycję i operować formami symbolicznymi. Wzorem Teatru Rapsodycznego Mieczysława Kotlarczyka, słowo było w śląskim teatrze domowym kamieniem węgielnym, „praelementem” teatru.

W tekście *Dokumentacja przedstawienia teatralnego*, pochodzącym z roku 1970, Zbigniew Raszewski nazwał fotografie i materiały filmowe z rekonstruowanych przez historyka spektakli „dokumentami dzieła”¹. Niezaprzeczalnie są one podstawowym, najważniejszym źródłem wiedzy o wydarzeniu, z którym nie da się już w inny sposób „materialnie” skonfrontować².

Co ma jednak uczynić historyk teatru obierający sobie za zadanie rekonstrukcję wydarzenia artystycznego, w przypadku którego materiały stanowiące dokumentację przedstawienia teatralnego w rozumieniu Raszewskiego nie istnieją albo istnieją w bardzo ograniczonej ilości? Czy dzieło takie skazane jest na zapomnienie i „zbiorową amnezję”³?

Te nieco prowokacyjne pytania postawione zostały w oparciu o dawny sposób myślenia o historii teatru. W artykule *Pamięć teatru* Marek Dębowski nazwał owo podejście „fetyszyzmem faktów”⁴. Szacunek dla materiału faktograficznego, jaki żywili badacze, których – nieco rzecz upraszczając – można nazwać strukturalistami, z biegiem czasu stał się w przekonaniu Dębowskiego

¹ Z. R a s z e w s k i, *Dokumentacja przedstawienia teatralnego*, w: *Wprowadzenie do nauki o teatrze*, t. 3, *Odbiorcy dzieła teatralnego*, red. J. Degler, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1978, s. 527.

² Do źródeł pomocnych w tego typu działalności badawczej należą także recenzje i opisy przedstawień. Stanowią one jednak wyłącznie literacką rekonstrukcję-interpretację wydarzeń scenicznych.

³ Jak podczas ogólnopolskiej konferencji metodologicznej poświęconej badaniom historyczno-teatralnym przekonywał w roku 2002 Zbigniew Osiński, działania historyka teatru „mają chronić przed utratą pamięci, czyli indywidualną i zbiorową amnezją” (Z. O s i ń s k i, *Kilka uwag o historii teatru*, w: *Jak badać teatr?*, red. M. Dębowski, Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, Kraków 2003, s. 29).

⁴ M. D ę b o w s k i, *Pamięć teatru*, w: *Jak badać teatr?*, s. 50.

czynnikiem wpływającym na oddalenie badań naukowych od istoty teatru. Dopiero w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku zauważyć można było pewien odwrót badaczy od opisywania tej postaci sztuki za pomocą jedynie (jak pisze Dębowski) „gołych faktów”⁵. Okazało się, że materiał faktograficzny rozumiany jako dokumentacja spektaklu stanowiąca gwarancję obiektywizmu badacza może w procesie opisu zjawisk teatralnych służyć jako co najwyżej pomoc i nie jest jedynym źródłem wiedzy ani najważniejszym przedmiotem analizy. Na otwarcie się badań historycznoteatralnych na obszary zarezerwowane dla innych nauk (filozofii, literaturoznawstwa, językoznawstwa czy socjologii) wskazują prace zebrane przez Janusza Deglera we *Wprowadzeniu do nauki o teatrze*⁶. Zerwanie z jednobiegowością badań historycznoteatralnych i „obiektywizmem historycznym”⁷ stworzyło możliwość prowadzenia rozpoznania i analiz zjawisk teatralnych, które nie zostały fizycznie udokumentowane.

Przykładem zjawiska tego rodzaju jest śląski Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego, nieopisana⁸ dotąd grupa artystyczna założona w roku 1982 przez Stanisława Olejniczaka, której wieloletnia i wielowymiarowa działalność w ramach teatralnego kultywowania pamięci o ofiarach stanu wojennego będzie przedmiotem niniejszego tekstu.

„HISTORIA RATOWNICZA”

W materiałach do kroniki teatru stanu wojennego opracowanej na podstawie dokumentów zebranych przez zespół pod kierownictwem Marty Fik okoliczności, w których działał (obok innych zespołów teatralnych drugiego obiegu) teatr Stanisława Olejniczaka, Joanna Krakowska-Narożniak i Marek Waszkiel określili jako zupełnie niesprzyjające prowadzeniu jakiejkolwiek dokumentacji⁹. W celu zapewnienia bezpieczeństwa twórcom organizatorzy konspiracyjnych przedstawień robili wszystko, by uniemożliwić przedstawi-

⁵ Tamże.

⁶ Zob. *Wprowadzenie do nauki o teatrze*, t. 1-3, red. J. Degler, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 1974-1978.

⁷ J. Ciechowicz, *Jak możliwa jest historia teatru?*, w: *Jak badać teatr?*, s. 38.

⁸ Niewielkie wzmianki o teatrze tym pojawiają się w pracy *Teatr Drugiego Obiegu. Materiały do kroniki stanu wojennego* (zob. *Teatr Drugiego Obiegu. Materiały do kroniki stanu wojennego*, oprac. J. Krakowska-Narożniak, M. Waszkiel, Oficyna Wydawnicza Errata, Warszawa 2000). Zob. też: M. Łukowicz, *Underground Theatre of Martial Law Poetry: Trauma, Truth and History Meeting on Stage*, w: *Zwischen Harmonie und Konflikt. Paarbeziehungen im europäischen Theater des 20. und 21. Jahrhunderts*, red. A. Mirecka, N. Fuhry, Peter Lang, Berlin 2020, s. 215-226.

⁹ Por. J. Krakowska-Narożniak, M. Waszkiel, *Teatr Drugiego Obiegu. Materiały do kroniki stanu wojennego*, s. 7.

cielom organów państwowych uzyskanie informacji o spektaklach. Dlatego też nie zachowały się z tego okresu żadne materialne dokumenty dotyczące aktywności Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego. Jako podstawowe źródło informacji na jej temat mogą jednak służyć – według terminologii Raszewskiego – dokumenty pracy¹⁰, czyli materiały związane z przygotowaniem do przedstawienia oraz wspomnienia świadków tych wydarzeń.

Pomoc w badaniach dotyczących działalności teatrów drugiego obiegu, w tym „zjawiska-widma”, jakim była grupa Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego, niesie też idea historii ratowniczej¹¹. Jak przekonuje Ewa Domańska, została ona pomyślana jako „multidyscyplinarne podejście w badaniach przeszłości, którego zasadniczym zadaniem jest odnajdywanie, odzyskiwanie, zachowywanie i udostępnianie nieistniejących, pomijanych lub wypartych w wielkiej Historii i często zapomnianych przeszłości oraz dokumentacja ich różnych śladów”¹².

Dyskurs, który wprowadzając pojęcie historii ratowniczej, proponuje Domańska, wpisuje się w obszar „humanistyki restytutywnej – humanistyki odbudowy, humanistyki regeneracyjnej, wspierającej, afirmatywnej”¹³. Humanistyka tego rodzaju pozostawia wolną przestrzeń subiektywizacji i pozwala traktować relacje uczestników wydarzeń z przeszłości oraz ich świadków jako pełnoprawne źródła historyczne. Mamy w takim przypadku do czynienia z historią wykraczającą poza metodologię akademicką, z historią dostępną, niehermetyczną, rekonstruowaną z wykorzystaniem różnych mediów. Szczególnej wagi nabiera w tym kontekście słowo „ślad”. Badanie Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego – zespołu artystycznego prowadzącego swoją działalność w konspiracji, bez wiedzy ówczesnej władzy, w dużym stopniu wiąże się z odkrywaniem przemilczanych do tej pory faktów, a idea historii ratowniczej daje bezcenną możliwość opisanie działalności tej grupy w oparciu przede wszystkim o wspomnienia tak twórców spektakli, jak i ich widzów.

Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, że „społeczna amnezja” dotycząca teatru Olejniczaka (i podobnych inicjatyw) wyrasta nie tylko z okoliczności o charakterze politycznym¹⁴. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że nawet ówczesna władza (siła polityczna reprezentująca Foucaultowską historię zwy-

¹⁰ Por. R a s z e w s k i, dz. cyt., s. 528.

¹¹ Termin ten zaproponowany został przez Ewę Domańską przez analogię do określenia „archeologia ratownicza” (ang. rescue archeology) (zob. E. D o m a Ń s k a, *Historia ratownicza*, „Teksty Drugie” 2014, nr 5, s. 12-26).

¹² Tamże, s. 13.

¹³ Tamże.

¹⁴ O warunkach funkcjonowania polskiego teatru w czasie stanu wojennego szerzej pisze Daniel Przastek (zob. D. P r z a s t e k, *Środowisko teatru w okresie stanu wojennego*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2005).

ciężców¹⁵) nie była w posiadaniu szczegółowych informacji ani dokumentów związanych z tą grupą teatralną. Jedną z głównych przyczyn jej „zniknięcia” ze świadomości społecznej było to, że członkowie zespołu ze swojej strony robili wszystko, żeby pozostać „w podziemiu”. Nawet w nowym ustroju, po roku 1989, wychodzące od osób trzecich propozycje udostępnienia szerszej publiczności informacji na temat działalności teatru czy też próby rekonstrukcji spektakli nie spotykały się ze szczególną aprobatą Stanisława Olejniczaka ani jego grupy. Można by zatem powiedzieć, że twórcy Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego niejako sami „wymazali” się z mapy kulturalnej Polski lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Dlatego też badania zainspirowane ideą historii ratowniczej, w szczególności zaś metody prowadzenia tego rodzaju badań, takie jak wywiad ze świadkami przeszłych wydarzeń, mogą uratować pamięć o szczególnym zjawisku, jakim był Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego ze swoim głównym celem podtrzymywania pamięci o wydarzeniach i ofiarach stanu wojennego na Śląsku.

Jako interesująca jawi się również analogia między wykorzystaną w niniejszych badaniach metodologią dopuszczającą nietypowe narzędzia i źródła faktograficzne a filozofią grupy Olejniczaka, zorientowaną wokół kultywowania pamięci o tych, którzy między rokiem 1981 a 1983 zaangażowali się na Śląsku w działalność społeczną i polityczną. W obu przypadkach mamy bowiem do czynienia z próbą zachowania w społecznej świadomości znaczących zdarzeń i ludzkich postaw, podejmowaną w warunkach, gdy źródła historyczne pozostają trudno dostępne, a świadków tych zdarzeń stale ubywa.

Spektakle Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego miały jeszcze jeden walor, który jest nie bez znaczenia w myśleniu o opisywanym zjawisku. Można je bowiem uznać za swoiste widowiska przeszłości¹⁶, które ze względu na swoją formę artystyczną i cel w miejsce anonimowej globalności wprowadzały lokalność, a także, co się wydaje najważniejsze, stawały się platformą umożliwiającą budowanie poczucia „zakorzenienia, przynależności do wspólnoty, [...] trwałości wartości i porządków”¹⁷.

¹⁵ Foucault przekonywał bowiem, że „historia to dyskurs władzy” (por. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w College de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 74).

¹⁶ Pojęcie „widowiska przeszłości” wykorzystuję w sensie, w jakim pisał o nim Andrzej Szpociński (zob. A. Szpociński, *Widowiska przeszłości. Pamięć jako wydarzenie*, w: *Kultura jako pamięć. Posttradycyjne znaczenie przeszłości*, red. E. Hałas, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 63-76). Szpociński przyznaje, że sam termin „widowisko przeszłości” zapożycza od Izabeli Skórzyńskiej (zob. I. Skórzyńska, *Widowiska przeszłości: alternatywne polityki pamięci (1989-2009)*, Instytut Historii UAM, Poznań 2010).

¹⁷ Szpociński, dz. cyt., s. 74.

WOBEC CENZURY

Genezy Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego Stanisława Olejniczaka należy poszukiwać w punkcie przecięcia kilku zjawisk charakterystycznych dla polskiej kultury okresu stanu wojennego. Wiąże się ona z ówczesnym kryzysem polskiego teatru – „bojkotem” oficjalnych mediów przez aktorów i ich odwróceniem się od mediów publicznych wskutek ingerencji cenzury w życie teatralne. W wyniku tej sytuacji śląski teatr domowy funkcjonował w tak zwanym drugim obiegu: wystawiał spektakle organizowane pod opieką Kościoła, które odbywały się w salach katechetycznych i w prywatnych mieszkaniach, czy konspiracyjne wieczory poezji. Informacje o nich trafiały niekiedy do niezależnych wydawnictw i prasy niezależnej.

Twórca grupy Stanisław Olejniczak (1931-2009) był reżyserem telewizyjnym i dziennikarzem. Przed zwolnieniem z Telewizji Polskiej, które miało miejsce 13 grudnia 1981 roku, został członkiem zespołu redakcyjnego „Tygodnika Katowickiego”, założonego przez regionalne władze „Solidarności”. Zadebiutował tam artykułem „*Szczygłowice*” *raz jeszcze*¹⁸, opisującym strajk w Kopalni Węgla Kamiennego „Szczygłowice”. Każdy jego następny tekst opublikowany w „Tygodniku Katowickim” dotyczył sytuacji w śląskich kopalniach¹⁹.

Bardzo możliwe, że to właśnie społeczne zaangażowanie Olejniczaka i jego rzetelność reporterska stały się przyczyną ogromnego szacunku, jakim darzyło go środowisko robotnicze. Niedługo po dramatycznych wydarzeniach 16 grudnia 1981 roku, które miały miejsce w Kopalni Węgla Kamiennego „Wujek”, przedstawiciele środowiska robotniczego zaczęli przynosić Olejniczakowi utwory poetyckie. Napływały do niego liczne teksty będące refleksją na temat ówczesnej sytuacji politycznej, jak i wiersze znalezione wśród kwiatów składanych pod bramą kopalni „Wujek”. Fala anonimowej twórczości, która rozpoczęła się wraz z wprowadzeniem stanu wojennego, „załała” biurko redakcyjne Olejniczaka. Postanowił on teksty te udostępnić szerszej publiczności. Medium, dzięki któremu teksty miały „spotkać się” z odbiorcą, stał się teatr.

Wczesną jesienią 1982 roku Stanisław Olejniczak skontaktował się z kilorgiem aktorów Teatru Śląskiego im. Stanisława Wyspiańskiego w Katowicach. Byli to: Maria Wilhelm, Joanna Budniok-Machera, Maria Stokowska-Misiurkiewicz i Krzysztof Misiurkiewicz. Jedynym członkiem powstającej grupy niezwiązanym z teatrem był ksiądz Antoni Klemens, który 13 grudnia 1981 roku miał dwadzieścia dwa lata i pełnił posługę kapłańską w parafii Bożego Narodzenia w Rudzie Śląskiej. W roku 1982 nawiązał z nim kontakt ksiądz

¹⁸ Zob. S. Olejniczak, „*Szczygłowice*” *raz jeszcze*, „Tygodnik Katowicki” nr 6 (z 11 X 1981), s. 4n.

¹⁹ Zob. t e n ż e, *Szczygłowice*, „Tygodnik Katowicki” nr 5 (z 4 X 1981), s. 1-3.

Henryk Marchwica, przedstawiając propozycję współpracy ze Stanisławem Olejniczakiem. Jak wspomina Klemens, proszony był o pomoc wokalnie-instrumentalną w realizacji „tajemniczego projektu”²⁰, w który zaangażowani byli aktorzy z Teatru Śląskiego. Niedługo później kapłan ten stał się kompozytorem utworów śpiewanych przez grupę.

O podziemnej działalności zespołu Olejniczaka nie wiedzieli nawet przełożeni artystów. Ksiądz Zygmunt Długajczyk, proboszcz parafii Bożego Narodzenia w Halembie w Rudzie Śląskiej, nie zdawał sobie sprawy z politycznej aktywności wikariusza Antoniego²¹, podobnie Jerzy Zegalski, ówczesny dyrektor Teatru Śląskiego w Chorzowie, nie został poinformowany o konspiracyjnej działalności swoich aktorów. Niemniej jednak – jak wspominała Maria Stokowska-Misiurkiewicz – musiał się domyślać, że aktorzy występują „w podziemiu”²², chociaż z nimi o tym nie rozmawiał.

TEATR DOMOWY

Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego zaliczyć można do tak zwanych teatrów domowych, które – jak pisze Zygmunt Hübner – pojawiły się w Polsce (a właściwie na ziemiach polskich) już w wieku dziewiętnastym²³. Badacz ten wskazuje, że przyczyn rozpowszechnienia terminu „teatr domowy” w dwudziestym stuleciu należy poszukiwać w Czechach (a właściwie w Czechosłowacji)²⁴. Pojawienie się tego określenia łączy się z historią jednej z najwybitniejszych czechosłowackich aktorek, gwiazdy Teatru na Vinohradach w Pradze, Vlasty Chramostovej, która na początku lat siedemdziesiątych, po dwóch dekadach wspaniałej kariery, z powodu czystek prowadzonych przez władze komunistyczne zmuszona została do przeniesienia się do jednego z prowincjonalnych teatrów. Niedługo później, w roku 1973, gdy jeden ze spektakli,

²⁰ Fragment wypowiedzi księdza Antoniego Klemensa w rozmowie z Michałem Łukowiczem na temat działalności Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego, przeprowadzonej 9 czerwca 2011 roku w Chorzowie. Wszystkie przywoływane wypowiedzi księdza Antoniego Klemensa pochodzą z tej rozmowy.

²¹ Tamże.

²² Fragment wypowiedzi Marii Stokowskiej-Misiurkiewicz w rozmowie z Michałem Łukowiczem na temat „sytuacji kulturalnej” Katowic w latach stanu wojennego, działalności Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego, Stanisława Olejniczaka oraz kariery artystycznej małżeństwa Misiurkiewiczów. Rozmowa przeprowadzona została 7 grudnia 2010 roku w Katowicach i jest źródłem wszystkich przywoływanych w niniejszych rozważaniach wypowiedzi Marii Stokowskiej-Misiurkiewicz. Aktorka zmarła w roku 2018.

²³ Por. Z. H ü b n e r, *Polityka i teatr*, Instytut Teatralny im Zbigniewa Raszewskiego, Kraków 1991, s. 249.

²⁴ Por. tamże, s. 250.

w których występowała, uznany został za polityczną prowokację, otrzymała zakaz występowania na scenach czechosłowackich. Zdając sobie sprawę, że nie może liczyć na propozycje aktorskie z radia ani z telewizji, Chramostová zdecydowała się wówczas założyć teatr we własnym domu²⁵.

Z obawy przed nieprzychylnie nastawioną do nich władzą artyści z kręgu teatrów domowych musieli funkcjonować w konspiracji, podobnie jak miało to miejsce w okresie niemieckiej okupacji w czasie drugiej wojny światowej, kiedy to polskich konspiracyjnych zespołów teatralnych (w przeważającej liczbie „domowych”) było tak wiele, że historycy teatru do tej pory nie są w stanie stworzyć ich zadowalającego rejestru²⁶. Należy też pamiętać, że większość teatrów domowych (tak jak teatr Olejniczaka) stanowiły grupy „wędrowne”, które zmieniały miejsce swoich spektakli z uwagi na niebezpieczeństwo dekonspiracji.

W okresie stanu wojennego funkcjonowało w Polsce kilkanaście teatrów, które – tak jak Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego Stanisława Olejniczaka – prowadziły działalność konspiracyjną, a należały do nich Niezależny Samorządny Teatr „Nie Samym Teatrem”, Teatr Nie Prasować, Teatr Pątniczny, Teatr Domowy oraz Scena Czterdzieści i Cztery²⁷.

Tworząc śląski teatr konspiracyjny, „teatr słowa”, w którym tekst ważniejszy jest niż sam gest, Olejniczak połączył najlepsze cechy literatury i teatru. Za pomocą środków teatralnych zespół Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego wyeksponował przede wszystkim mediacyjną funkcję literatury²⁸, pozwalającą jej przekazywać język oraz tradycję i operować formami symbolicznymi. Wzorem Teatru Rapsodycznego Mieczysława Kotlarczyka, słowo było w śląskim teatrze domowym kamieniem węgielnym, „praelementem” teatru²⁹.

SPEKTAKLE – SPOTKANIA

Swoją działalność Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego zainaugurował we wrześniu 1982 roku. Jak przeczytać można w materiałach do kroniki

²⁵ Zob. M. S u r o s z, *Diabeł dotarł do mojej puchy*, „Gazeta Wyborcza” z 25 VIII 2007, dodatek „Wysokie Obcasy”, <https://wyborcza.pl/7,76842,4430631.html>.

²⁶ Warto wspomnieć o tym, że w roku 1939 podczas konferencji w Łodzi Joseph Goebbels stwierdził, że w zasadzie nie powinno się Polakom pozwalać na prowadzenie teatrów, kin czy kabeletów, żeby „nie przypominali sobie stale o tym, co utracili” (cyt. za: H ü b n e r, dz. cyt., s. 167).

²⁷ Te właśnie przede wszystkim sceny wymieniają badacze w materiałach do kroniki teatru stanu wojennego (por. *Teatr Drugiego Obiegu. Materiały do kroniki stanu wojennego*, s. 5n.). Należy pamiętać o tym, że inicjatywy teatralne tego rodzaju miały wówczas różny charakter i różne formy.

²⁸ Por. R. K o z i o ł e k, *Dobrze się myśli literatura*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2016, s. 16.

²⁹ Zob. J. C i e c h o w i c z, *Reduta słowa. Dogmat i świętość w Teatrze Rapsodycznym, w: Dramat i teatr religijny w Polsce*, red. I. Sławińska, W. Kaczmarek, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1991, s. 387-400.

teatru stanu wojennego – i jak wspominają sami aktorzy – spektakl miał miejsce w Katowicach. Wystąpił wówczas cały zespół, a warstwą techniczno-organizacyjną zajęli się Jerzy Wuttke i Włodzimierz Remisz³⁰.

Do Remisza należało odnajdywanie i organizowanie miejsc, gdzie mogłyby się odbywać spektakle. Musiał on wybierać mieszkania w taki sposób, by występ i wszelkie związane z nim przygotowania nie wzbudzały podejrzeń władz i nie generowały zagrożeń dla widzów ani osób występujących. Jak wspominali ostatni żyjący aktorzy, przedstawienia odbywały przede wszystkim się w dużych, wolno stojących domach³¹. Mimo, że występowano również w większych blokach mieszkalnych, potencjalna wiedza sąsiadów o takim wydarzeniu była dla organizatorów zbyt dużym ryzykiem. Spektakle odbywały się też niekiedy w salach katechetycznych.

Każdy wyjazd aktorów do miejsca, w którym miał się odbyć występ, był dokładnie planowany. Doskonała konspiracja zapewniała twórcom i ich rodzinom poczucie bezpieczeństwa, a dzięki prowadzeniu działalności poza cenzurą grupa nie była zmuszona „łagodzić przekazu” ani modyfikować swoich programów. Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego zorganizował około trzydziestu spektakli w miastach takich, jak Katowice, Rybnik, Sosnowiec, Kochłowice, Chorzów, Wrocław i Kraków³². Zarówno Stanisław Olejniczak, jak i aktorzy wspominają również o jednym przedstawieniu, które miało miejsce w pewnej beskidzkiej wsi.

W rozmowach przeprowadzonych odpowiednio w roku 2010 i 2011 Maria Stokowska-Misiurkiewicz i ksiądz Antoni Klemens podkreślali, że każdy występ był dla grupy wyjątkowy, szczególnie jednak zapadł im w pamięć krakowski spektakl w domu Matyldy z książąt Sapiehów, żony Juliusza Osterwy. Owo artystyczne spotkanie miało miejsce w maju 1983 roku. Publiczność tworzyło kilka kobiet, których nazwisk występujący nie znali. W artykule *Przyczynek do niezależnej twórczości teatralnej na Górnym Śląsku w latach 1982-1988* Olejniczak wspomina, że spotkanie to łączyło się ze szczególną treścią, podkreśla jednak, że grupa przyjęta została z ogromną serdecznością³³. Na organizację tamtego występu prawdopodobnie miała wpływ Maria Osterwa-Czekaj, córka Matyldy z książąt Sapiehów, która w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku współpracowała

³⁰ Por. *Teatr Drugiego Obiegu*, s. 17.

³¹ Źródłem informacji są rozmowy z Marią Stokowską-Misiurkiewicz i księdzem Adamem Klemensem.

³² Źródłem informacji są rozmowy z Marią Stokowską-Misiurkiewicz i księdzem Adamem Klemensem.

³³ Por. S. O l e j n i c z a k, *Przyczynek do niezależnej twórczości teatralnej na Górnym Śląsku w latach 1982-1988*, „Zeszyty Historyczne Solidarności Śląsko-Dąbrowskiej” 1996, nr 2, s. 177. Reżyser nadmienia także, że Matylda z książąt Sapiehów zmarła kilka miesięcy po występie grupy (por. tamże).

z Tajną Komisją Robotniczą Hutników oraz z tak zwanym „Bunkrem w kościele”³⁴ w Mistrzejowicach. Zajmowała się drukowaniem wydawnictw podziemnych i wielokrotnie organizowała przyjazdy dziennikarzy³⁵. We wspomnieniach dotyczących tego wydarzenia pojawia się również opowieść o tym, że po zakończeniu części artystycznej kobiety stanowiące publiczność podarowały aktorom wielkie kiście bzu. Z pewnością gest ten należał do najbardziej obrazowych dowodów wdzięczności, jaką widzowie żywili wobec aktorów Olejniczaka. Opowieści tego rodzaju, potwierdzających wspólnototwórcze oddziaływanie Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego, jest dużo więcej.

„Spotkanie” to określenie w najbardziej trafny sposób oddające specyfikę relacji dwóch stron komunikatu teatralnego. Ponieważ Olejniczak starał się, aby spektakle Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego nie wytwarzały podziału na scenę i widownię, klimat tych przedstawień był mniej formalny, co sprzyjało późniejszej werbalnej integracji między ich dwiema „stronami”.

Koncepcja spektaklu–spotkania ściśle łączy się z ideą teatru jako „modelu zredukowanego”³⁶ rzeczywistości. Każdy spektakl pozwalał zebrany powtórnie doświadczyć traumatycznych wydarzeń tamtych czasów, a następnie aktorzy wraz z widzami starali się zwerbalizować i wspólnie przeanalizować i „przepracować” to, z czym nie potrafili sobie samodzielnie poradzić. Owa forma działalności teatralnej przesiąknięta była duchem filozofii dialogu i stanowiła nieustannie ponawianą próbę radzenia sobie z rzeczywistością – swoistą odpowiedź na ówczesne odpodmiotowanie jednostki w życiu społecznym. Zaradzić mu miało poszukiwanie podmiotowości w relacjach z drugim człowiekiem. „Spotkania” te z całą pewnością funkcjonowały jako próba wspólnego „przepracowania traumy” wywołanej wydarzeniami stanu wojennego w Polsce.

Bardzo trudno dziś odtworzyć skład publiczności, która miała okazję uczestniczyć w spektaklach grupy Stanisława Olejniczaka. Z uwagi na tematykę występów i konspiracyjność przedsięwzięcia można jednak założyć, że znaczną część widzów stanowiły osoby związane ze środowiskiem teatralnym i uniwersyteckim³⁷.

³⁴ Nazywano tak inicjatywę nowohuckiej struktury podziemnej „Solidarności”, która współpracowała z kościołem w Mistrzejowicach. Proboszcz, ks. Mikołaj Kuczkowski, udostępnił podziemnym działaczom duże pomieszczenie w przyziemiu kościoła, zwane bunkrem. Odbywała się tam większość imprez o charakterze świeckim (zob. hasło „Mistrzejowice”, w: Biogramy IPN, IPN, <https://biogramy.ipn.gov.pl/bio/wszystkie-biogramy/ksiazdz-kazimierz-jancar/biografia/110363,Mistrzejowice.html>).

³⁵ Zob. hasło „Maria Osterwa Czekaj”, w: Wikipedia, http://pl.wikipedia.org/wiki/Maria_Osterwa-Czekaj.

³⁶ A. U b e r s e l d, *Czytanie teatru*, tłum. J. Żurowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 228.

³⁷ W rozmowach z Michałem Łukowiczem aktorzy Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego podkreślali, że ani występujący, ani publiczność nie orientowali się, kto właściwie znajduje się

KU EKSPRESJI SCENICZNEJ

Kształt części artystycznej „spotkań” twórcy Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego dopracowywali podczas (często spontanicznie) organizowanych prób i rozmów ze Stanisławem Olejniczakiem. Jak wspominała w roku 2010 Maria Stokowska-Misiurkiewicz, wówczas jedna z ostatnich żyjących aktorek grupy, reżyser starał się stwarzać aktorom możliwość „naczytania” tekstu – możliwie najbliższego kontaktu ze słowem prezentowanym później na scenie. Twórca śląskiego teatru domowego niejednokrotnie odwiedzał swoich aktorów w ich prywatnych domach i dyskutował z nimi o bieżącej sytuacji politycznej, a przy okazji przekazywał teksty, będące później bazą poszczególnych spektakli. Olejniczak ćwiczył z aktorami, namawiając ich do jak najbardziej „surowych” interpretacji utworów scenicznych. We wspomnieniach żyjących twórców Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego jawi się on jako reżyser skupiony, konkretny, dla którego znaczącymi wartościami były prawda i prostota.

W celu dopracowania i przeciwiczenia warstwy muzycznej spektaklu grupa udawała się niekiedy do księdza Antoniego Klemensa. Utwory, które w czasie spektakli miały być wykonywane przy akompaniamencie zapewnianym przez wikariusza parafii Bożego Narodzenia, również wybierał reżyser.

Maria Stokowska-Misiurkiewicz wspominała, że „domowy” spektakl Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego rozpoczynał się zawsze słowem wstępnym Stanisława Olejniczaka. Inicjator grupy recytował wiersz Jerzego Narbutta, wówczas jeszcze nie znając nazwiska jego autora. Wiersz ten stał się później jednym z najważniejszych utworów dla śląskiego teatru domowego:

Kimkolwiek jesteś, ty który tu stoisz,
jakkolwiek życie układa się tobie,
pamiętaj: żyjesz póki się nie boisz,
bo gdy się lękasz – to jakbyś był w grobie.
To co chcesz zyskać, czego nie chcesz stracić,
wszystko cokolwiek los ci z czasem sprzeda,
ma swoją cenę i będziesz ją płacić –
lecz wolnej myśli – tej, już za nic nie daj³⁸.

„po drugiej stronie” komunikatu teatralnego. Andrzej Król, pedagog, który w czasie stanu wojennego był widzem jednego ze spektakli teatru Olejniczaka, a po zakończeniu stanu wojennego podjął z nim współpracę, wspomina jednak, że wśród publiczności można było spotkać zarówno osoby związane ze środowiskiem robotniczym, jak i inteligencję (Andrzej Król, wypowiedź w rozmowie z Michałem Łukowiczem przeprowadzonej 25 marca 2015 roku w Chorzowie).

³⁸ Utwór ukazał się na okładce Tygodnika „Solidarność” z 12 grudnia 1981 roku i tam prawdopodobnie po raz pierwszy przeczytał go Olejniczak. Wiersz przedrukowano też w piśmie Porozumienia Solidarność Walcząca (zob. J. N a r b u t t, *Kimkolwiek jesteś*, „Solidarność Walcząca”;

Nie tylko ekspresję sceniczną Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego cechowała surowość. Dotyczyła ona „całokształtu” poszczególnych przedstawień. Maria Stokowska-Misiurkiewicz wspominała, że zgodnie z wizją reżysera aktorzy występowali ubrani na czarno, z przypiętymi do ubrania dużymi znaczkami „Solidarności”.

Mimo że ze względu na częste zmiany przestrzeni teatralnej możliwości jej wykorzystania również się zmieniały, grupa starała się zachować kształt swojej „sceny”. Intencją aktorów było znajdowanie się jak najbliżej publiczności. Jedyne elementy scenografii, jakie wykorzystywano, to duży, nakryty białym obrusem stół i kilka krzeseł. Rekwizyty te przygotowywali właściciele domów, w których występ organizowano. Aktorzy siadali na krzesłach ustawionych wokół stołu. Regułą było, że osoba wypowiadająca tekst poetycki wstawiała ze swojego miejsca, co miało też oznaczać szacunek do wypowiadanego słowa. Kolejność prezentowanych tekstów ustalał przed każdym spektaklem Stanisław Olejniczak. Prezentowane wiersze zmieniały się w zależności od miejsca występu i publiczności, dla której występowali śląscy artyści. Poszczególne partie recytatorskie przedzierały pieśni z muzyką skomponowaną przez Antoniego Klemensa.

Regułą było również, że na zakończenie spektaklu wykonywano utwór Mariana Sworzenia, rozpoczynający się od incipitu: *Naręcza wiosennych kwiatów*, który znany był również jako *Chłopcy z kopalni „Wujek”* i *Przypomnienie „Wujka”*³⁹. Mocny przekaz emocjonalny utworu w połączeniu ze skomponowaną przez Annę Leśniewską-Kudęłkę warstwą muzyczną powodował bardzo żywiołową reakcję publiczności.

Część artystyczna spotkania trwała zazwyczaj około pół godziny. Po jej zakończeniu rozpoczynały się wielogodzinne dyskusje na bieżące tematy społeczne i polityczne. Niejednokrotnie, aby wyrazić swoją wdzięczność, gospodarze spotkania zapraszali aktorów na posiłek.

Wiersze, które w latach stanu wojennego prezentował teatr Stanisława Olejniczaka rodziły się w czasach dla sztuki osobliwych. W artykule *Rozpraszanie ciemności*, dotyczącym jednego z tomików Wiktora Woroszyńskiego, Andrzej Zawada pisał: „Ogromna większość tzw. poezji stanu wojennego może być dziś pokazowym zbiorem patriotycznej deklaratywności i martyrologicznego banału. Budzi zażenowanie, jak każdy nagle przypomniany świat późniejszego infantylizmu”⁴⁰. Co ciekawe, mimo ostrej krytyki poezji okresu stanu wojennego Zawada jednocześnie wspomina lekturę poetyckiej książki Wiktora

nr 10 (z 15 VIII 1982), s. 1, Stowarzyszenie Solidarność Walcząca, https://sw.org.pl/wp-content/uploads/2020/08/SW_82_nr_010_Leszek_txt.pdf).

³⁹ Utwór nigdy nie ukazał się drukiem.

⁴⁰ A. Z a w a d a, *Rozpraszanie ciemności*, w: tenże, *Mit czy świadectwo? Szkice literackie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 41.

Woroszyńskiego *Lustro. Dziennik internowania*⁴¹, obejmującej wiersze autora z tego właśnie okresu: „Jeszcze nie zapomniałem emocji, jakie towarzyszyły ich pierwszej lekturze. Toteż, biorąc się do ich ponownego czytania, czułem mrowienie niepokoju, jak przed powrotem w dawno nieodwiedzany świat silnych niegdyś wzruszeń”⁴². Na tę specyficzną ambiwalencję zwraca uwagę wielu badaczy literatury, którzy analizują teksty funkcjonujące w Polsce początku lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku. Wspomniany mechanizm recepcji musiał zachodzić również w przypadku publiczności teatru Stanisława Olejniczaka, którego podstawą programu była właśnie emocjonalna poezja, często tworzona przez amatorów. Można sądzić, że niechęć reżysera do prezentacji tych spektakli po roku 1989 wpływała stąd, że śląscy artyści mieli pełną świadomość działania tego właśnie mechanizmu.

Nie ulega wątpliwości, że Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego budował wspólnotę ludzi niegodzących się z sytuacją polityczną zaistniałą w kraju, ale trzeba dodać, że dając świadectwo dotyczące ówczesnych wydarzeń społeczno-politycznych, pozwalając publiczności ponownie przeżywać traumy i przezwycięzać je przez wspólną dyskusję, pełnił on również rolę edukacyjną i terapeutyczną.

W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI

W artykule *Przyczynek do niezależnej twórczości teatralnej na Górnym Śląsku w latach 1982-1988* Stanisław Olejniczak przekonywał, że rozwiązanie Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego dokonało się jesienią 1984 roku⁴³. Nie oznaczało to jednak definitywnego zakończenia działalności zespołu. Przede wszystkim zmienił się profil teatru, śląscy artyści zaczęli bowiem działać jawnie. Do grupy Olejniczaka dołączyła wówczas Michalina Growiec – sopranistka, która wzbogacała późniejsze występy swoim śpiewem⁴⁴.

Od roku 1984 aktorzy Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego wystawiali spektakle tematyczne w miejscach takich, jak sale katechetyczne, kościoły, kościelne krypty (na przykład krypta w Katedrze Chrystusa Króla w Katowicach). Zdarzyło się nawet, że recital kilkakrotnie organizowano w klubie muzycznym⁴⁵.

⁴¹ Zob. W. Woroszyński, *Lustro. Dziennik internowania*, Aneks, Londyn 1984.

⁴² Z a w a d a, dz. cyt., s. 41.

⁴³ Por. O l e j n i c z a k, *Przyczynek do niezależnej twórczości teatralnej na Górnym Śląsku w latach 1982-1988*, s. 178.

⁴⁴ Por. tamże, s. 179.

⁴⁵ Por. tamże.

Z coraz to większą częstotliwością członkowie grupy Olejniczaka pracowali jednak oddzielnie. Maria Stokowska-Misiurkiewicz wraz z Michaliną Growiec, przy akompaniamencie zmieniających się w kolejnych spektaklach muzyków, wystawiły kilkanaście spektakli opartych na poezji Anny Kamieńskiej⁴⁶. Aktorka recytowała poszczególne utwory, śpiewaczka zaś zapewniała wokálną stronę spektaklu. Recitale te reżyserował Olejniczak. Warto wspomnieć, że kilka razy zamiast śpiewu poezję wzbogacały utwory wiolonczelowe wykonywane przez Pawła Głombika z Wielkiej Orkiestry Symfonicznej Polskiego Radia i Telewizji lub skrzypcowe w wykonaniu Pawła Puczka. Te artystyczne przedsięwzięcia organizowano z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej między innymi w Katowicach, Dąbrowie Górniczej, Opolu, Jastrzębiu i Sosnowcu.

Po zakończeniu pracy z Teatrem Podziemnym Poezji Stanu Wojennego Krzysztof Misiurkiewicz zrealizował dwa spektakle. Pierwszy był prezentacją twórczości Zbigniewa Herberta. Maria Stokowska-Misiurkiewicz wspominała, że został on przedstawiony publiczności tylko kilka razy. Warstwę słowną drugiego spektaklu stanowiła poezja księdza Jana Twardowskiego. Z uwagi na większą przystępność poezji Twardowskiego spektakl cieszył się dużo większą popularnością niż ten z poezją Herberta. Misiurkiewicz występował z tym drugim programem przede wszystkim w Katowicach, ale także w innych miastach (w tym również z okazji Tygodni Kultury Chrześcijańskiej).

Kolejną wartą odnotowania inicjatywą „po Teatrze Stanu Wojennego” był spektakl prezentujący twórczość Rabindranatha Tagorego. Przedstawienie to powstało z inicjatywy Michaliny Growiec, która zaproponowała Olejniczakowi jego wyreżyserowanie. Miało ono łączyć poezję Rabindranatha Tagorego z muzyką amerykańskiego kompozytora Johna Aldena Carpentera. Inicjatywa ta, przygotowana przez działający w czasie stanu wojennego skład śląskiego teatru domowego i Michalinę Groniec, z uwagi na swój niepolityczny charakter mogła funkcjonować w oficjalnym obiegu⁴⁷.

Od początku stanu wojennego do roku 1989 członkowie zespołu Olejniczaka występowali również podczas comiesięcznych Mszy Świętych za Ojczyznę, które odprawiane były w katowickiej Katedrze Chrystusa Króla. Autorzy pracy *Teatr Drugiego Obiegu* uznają rok 1989 i telewizyjny spektakl *Kiedyś po latach...*⁴⁸, wyemitowany 16 grudnia 1989 roku, za ostateczne zamknięcie działalności grupy Olejniczaka. Przedstawienie to było telewizyjnym „odtworzeniem” jednego ze spektakli z lat 1982-1984, przygotowanym w ascetycznej scenografii i z rekwizytami oddającymi realia lat stanu wojennego. Spektakl był

⁴⁶ Maria Stokowska-Misiurkiewicz mówiła, że recitali takich mogło być nawet dwadzieścia.

⁴⁷ Por. *Teatr Drugiego Obiegu. Materiały do kroniki stanu wojennego*, s. 18.

⁴⁸ *Kiedyś po latach...*, reż. S. Olejniczak, Teatr Telewizji TVP, premiera 16 XII 1989. Por. Olejniczak, *Przyczynek do niezależnej twórczości teatralnej na Górnym Śląsku w latach 1982-1988*, s. 178.

jednak transmitowany w sobotę o godzinie 9.00, bez żadnych zapowiedzi prasowych, i dlatego przeszedł zupełnie niezauważony przez opinię publiczną.

Po roku 1989 aktorzy Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego oddali się w zupełności pracy w swoich teatrach, reżyser powrócił natomiast na kilka lat do katowickiej telewizji. Prowadził również sosnowiecki Klub Kiepury, nad którym opiekę zaproponował mu po stanie wojennym biskup Herbert Bednorz. Już w wolnej Polsce ksiądz Antoni Klemens poświęcił się pracy duszpasterskiej, nie rezygnując jednak całkowicie z działalności artystycznej. Wspólnie ze śląską młodzieżą zrealizował kilka głośnych musicali i widowisk rockowych⁴⁹.

Od 13 grudnia 2010 roku z inicjatywy Andrzeja Króla, nauczyciela języka polskiego w liceum im. Juliusza Słowackiego w Chorzowie i opiekuna Kawiarenki Literackiej, grupy artystycznej funkcjonującej tej szkole, oraz przy zaangażowaniu Marii Stokowskiej-Misiurkiewicz tradycją stały się spektakle mające na celu przywołanie pamięci o Teatrze Podziemnym Poezji Stanu Wojennego na najważniejszych śląskich scenach teatralnych (między innymi w Teatrze Śląskim im. Stanisława Wyspiańskiego w Katowicach i w Teatrze Rozrywki w Chorzowie). Forma przygotowywanych spektakli znacznie różni się od tej, jaka cechowała przedstawienia prezentowane przez grupę Olejniczaka w czasie stanu wojennego, ostatni żyjący twórcy tego zjawiska pomagali jednak młodym twórcom w przedstawieniu widowisk zgodnych z duchem oryginalnego przedsięwzięcia. Idea, jaka przyświeca twórcom nowych spektakli, to działanie na rzecz pamięci historycznej i dialog z tradycją⁵⁰.

*

Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego był bez wątpienia zjawiskiem szczególnym. Jego ogromna rola polegała na tym, że w trudnych dla Polski latach stanu wojennego umożliwiał swoim widzom doświadczanie prawdy i historii w przekazie niezależnym od wpływów i narracji władzy. Teatr Olejniczaka stanowił również podziemne forum budujące relacje międzyludzkie.

⁴⁹ Informacje te pochodzą z rozmów z Marią Stokowską-Misiurkiewicz i księdzem Antonim Klemensem.

⁵⁰ Andrzej Król wspomina, że ze względu na zmianę mentalności społeczeństwa i utratę aktualności poezji stanu wojennego Stanisław Olejniczak oponował przeciwko odtwarzaniu przedstawień swojej grupy po roku 1989. Ostatecznie jednak przystał na propozycję artystycznej rekonstrukcji spektaklu. Pierwsze przedstawienie Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego w wolnej Polsce miało miejsce w karczmie znajdującej się w Górnośląskim Parku Etnograficznym w Chorzowie w roku 1992. Źródłem informacji jest rozmowa przeprowadzona przez Michała Łukowicza z Andrzejem Królem 15 czerwca 2011 roku w Chorzowie.

Prezentowane przez artystów teksty, wyrastające z tragicznego doświadczenia stanu wojennego, pomagały widzom w przewycięzaniu traumy, której źródłem była ówczesna rzeczywistość polityczna. Za pomocą swoich przedstawień aktorzy upamiętniali też ofiary stanu wojennego. Obok przeżycia artystycznego oraz informacji na temat sytuacji polityczno-społecznej na Śląsku każde z tych spotkań niosło z sobą próbę podtrzymania pamięci o tragicznych wydarzeniach i dlatego każde z nich można określić jako widowisko dotyczące pierwotnie nieodległej, ale z roku na rok coraz bardziej mglistej przeszłości. Wykorzystując warsztat aktorski, artyści wchodzili w rolę świadków przywoływanych zdarzeń. Anonimowość grupy i otaczający ją nimb tajemnicy służyły potęgowaniu wrażenia autentycznego zaangażowania postaci scenicznych w przedstawiane przez nich doświadczenia. Świadcstwo tego rodzaju wywierało ogromne wrażenie na zebranej widowni i pozwalało jej czuć więź z przywoływanymi w prezentowanych tekstach postaciami oraz doświadczanymi przez nie tragicznymi wydarzeniami.

Nową wartość niosą natomiast współczesne sceniczne rekonstrukcje przedstawień grupy Olejniczaka, które funkcjonują jako miejsca spotkań międzypokoleniowych o ogromnym walorze edukacyjnym i wspólnototwórczym. Można powiedzieć, że spektakle, w których występuje dziś młodzież, stanowią odpowiadającą obecnym czasom próbę zalecenia „zbiorowej amnezji” poprzez widowisko pamięci. Młodzi aktorzy starają się ocalić od zapomnienia historie nie tylko tych, których udziałem w konsekwencji wprowadzenia stanu wojennego w Polsce stało się doświadczenie krzywdy bądź utraty, ale również tych, którzy przez wiele lat dawali temu wszystkiemu świadectwo, pozostając na obrzeżach świadomości społecznej, a niejednokrotnie poza nią.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ciechowicz, Jan. “Jak możliwa jest historia teatru?” In *Jak badać teatr?* Edited by Marek Dębowski. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, 2003.
- . “Reduta słowa: Dogmat i świętość w Teatrze Rapsodycznym.” In *Dramat i teatr religijny w Polsce*. Edited by Irena Sławińska and Wojciech Kaczmarek. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1991.
- Degler, Janusz. *Wprowadzenie do nauki o teatrze*. Vols. 1–3. Edited by Janusz Degler. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 1974–1978.
- Dębowski, Marek. “Pamięć teatru.” In *Jak badać teatr?* Edited by Marek Dębowski. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, 2003.
- Domańska, Ewa. “Historia ratownicza.” *Teksty Drugie*, no. 5 (2014): 12–26.
- Foucault, Michel. *Trzeba bronić społeczeństwa: Wykłady w College de France 1976*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1998.

- Hübner, Zygmunt. *Polityka i teatr*. Kraków: Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszeńskiego, 1991.
- Instytut Pamięci Narodowej. Biogramy IPN, s.v. "Mistrzejowice," <https://biogramy.ipn.gov.pl/bio/wszystkie-biogramy/ksiazdz-kazimierz-jancar/biografia/110363,Mistrzejowice.html>.
- Koziołek, Ryszard. *Dobrze się myśli literaturą*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2016.
- Krakowska-Narożniak, Joanna, and Marek Waszkiel, eds. *Teatr Drugiego Obiegu: Materiały do kroniki stanu wojennego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Errata, 2000.
- Krakowska-Narożniak, Joanna, and Marek Waszkiel. *Teatr Drugiego Obiegu: Materiały do kroniki stanu wojennego*. Edited by Joanna Krakowska-Narożniak and Marek Waszkiel. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Errata, 2000.
- Łukowicz, Michał. "Underground Theatre of Martial Law Poetry: Trauma, Truth and History Meeting on Stage." In *Zwischen Harmonie und Konflikt: Paarbeziehungen im europäischen Theater des 20. und 21. Jahrhunderts*. Edited by Agata Mirecka and Natalia Fuhry. Berlin: Peter Lang, 2020.
- Narbutt, Jerzy. "Kimkolwiek jesteś." *Solidarność Walcząca*, no. 10, 15 August 1982, 1. Stowarzyszenie Solidarność Walcząca, https://sw.org.pl/wp-content/uploads/2020/08/SW_82_-nr_010_Leszek_txt.pdf.
- Olejniczak, Stanisław. "Przyczynek do niezależnej twórczości teatralnej na Górnym Śląsku w latach 1982-1988." *Zeszyty Historyczne Solidarności Śląsko-Dąbrowskiej*, no. 2 (1996): 175–80.
- . "Szczygłowice." *Tygodnik Katowicki*, no. 5, 4 October 1981, 1–3.
- . "'Szczygłowice' raz jeszcze." *Tygodnik Katowicki*, no. 6, 11 November 1981, 4–5.
- Osiński, Zbigniew. "Kilka uwag o historii teatru." In *Jak badać teatr?* Edited by Marek Dębowski. Kraków: Towarzystwo Naukowe Societas Vistulana, 2003.
- Przastek, Daniel. *Środowisko teatru w okresie stanu wojennego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2005.
- Raszewski, Zbigniew. "Dokumentacja przedstawienia teatralnego." In *Wprowadzenie do nauki o teatrze*. Vol. 3. *Odbiorcy dzieła teatralnego*. Edited by Janusz Degler. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski, 1978.
- Skórzyńska, Izabela. *Widowiska przeszłości: Alternatywne polityki pamięci (1989-2009)*. Poznań: Instytut Historii UAM, 2010.
- Surosz, Mariusz. "Diabeł dotarł do mojej pychy." *Gazeta Wyborcza*, 25 August, 2007. wyborcza.pl, <https://wyborcza.pl/7,76842,4430631.html>.
- Szpociński, Andrzej. "Widowiska przeszłości: Pamięć jako wydarzenie." In *Kultura jako pamięć: Posttradycyjne znaczenie przeszłości*. Edited by Elżbieta Hałas. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2012.
- Übersfeld, Anne. *Czytanie teatru*. Translated by Joanna Żurowska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.

Wikipedia, s.v. “Maria Osterwa Czekaj,” http://pl.wikipedia.org/wiki/Maria_Osterwa-Czekaj.

Zawada, Andrzej. “Rozpraszenie ciemności.” In Zawada, *Mit czy świadectwo? Szkice literackie*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.

Woroszyński, Wiktor. *Lustro: Dziennik internowania*. Londyn: Aneks, 1984.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Michał ŁUKOWICZ – Widowiska przeszłości i próby zaleczenia „zbiorowej amnezji”.
Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego

DOI 10.12887/35-2022-2-138-19

Celem artykułu jest przedstawienie wyników badań nad niemal niezbadanym dotąd Teatrem Podziemnym Poezji Stanu Wojennego, założonym przez Stanisława Olejniczaka w okresie stanu wojennego w Katowicach. Przedstawione zostały: geneza, sposób funkcjonowania, a także społeczny wydzźwięk tego konspiracyjnego przedsięwzięcia, mającego na celu zachowanie pamięci o tragicznych wydarzeniach stanu wojennego. W badaniach wykorzystano metodologię „historii ratowniczej”, która umożliwiła opisanie i weryfikację zebranego materiału obejmującego wspomnienia niektórych uczestników opisywanych zdarzeń. Działalność artystyczna Teatru Podziemnego Poezji Stanu Wojennego została przeanalizowana jako spektakle pamięci mające na celu zaleczenie zbiorowej amnezji.

Słowa kluczowe: teatr domowy, poezja stanu wojennego, kultura niezależna, stan wojenny

Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice
E-mail: michal.lukowicz@o365.us.edu.pl

Michał ŁUKOWICZ, Performances of Remembrance: Attempts to Cure “Collective Amnesia” and The Underground Theater of Martial-Law-Poetry

DOI 10.12887/35-2022-2-138-19

In the article an attempt has been made to present the results of research on the so far unexplored Teatr Podziemny Poezji Stanu Wojennego [The Underground Theater of Martial-Law-Poetry] founded by Stanisław Olejniczak during the time of martial law in Poland (1981–1983) and its ways of staging the past. The beginnings and the overall history of that venture have been presented with a focus on its unusual method of keeping the memory of significant historical events and on its social resonance both in the past and today. The methodology

of “rescue history” has been applied throughout the paper, making it possible to describe and validate the collected material which comprises memories of some participants of the past events in question. The artistic activity of the Underground Theater of Martial-Law-Poetry is analyzed as performances of remembrance aimed at curing a “collective amnesia.”

Keywords: martial law poetry, home theater, underground culture, martial law

Contact: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland
E-mail: michal.lukowicz@o365.us.edu.pl

Maciej RAJEWSKI

HOKUSAIA OBRAZY ŚWIATA, KTÓRY PRZEMINĄŁ

W okresie od 30 września 2021 roku do 30 stycznia 2022 roku w British Museum w Londynie prezentowano wystawę *Hokusai: The Great Picture Book of Everything* [„Hokusai: Wielka księga obrazów wszystkiego”]¹, na którą składały się sto trzy rysunki wykonane przez Katsushikę Hokusai (1760-1849), jednego z najwybitniejszych japońskich malarzy, a także autora drzeworytów wykonywanych techniką ukiyo-e.

„Obrazy przemijającego świata” (jap. ukiyo-e) to rodzaj malarstwa i drzeworytu rozwijający się w okresie Edo (szogunatu klanu Tokugawa): od połowy siedemnastego wieku do początków okresu Meiji w drugiej połowie dziewiętnastego stulecia. Sztuka ukiyo-e stanowiła przeciwieństwo charakterystycznego dla buddyzmu wskazywania na znikomość świata ziemskiego, jej celem było bowiem przedstawianie (jakkolwiek również przemijających) przyjemności tego świata: aktorów popularnego wówczas teatru kabuki, pięknych kobiet (także znanych kurtyzan) i scen erotycznych oraz krajobrazów. Masowo wytwarzane wówczas obrazy drzeworyt-

nicze, pojawiające się czy to na luźnych kartkach papieru, czy to jako ilustracje w książkach, czy też w postaci przedstawień malarskich na papierze bądź jedwabiu, cieszyły się szczególną popularnością wśród wykształconych i bogacących się mieszkańców Edo (dzisiejszego Tokio) oraz innych większych miast Japonii tamtego okresu². Pod wpływem Hokusai, jego opublikowanego w roku 1830 zbioru barwnych drzeworytów zatytułowanego „36 widoków na górę Fudzi”³, japońska sztuka drzeworytnicza ukiyo-e zaczęła koncentrować się na przedstawianiu krajobrazów oraz scen z życia codziennego⁴.

Zorganizowanej przez The British Museum wystawie towarzyszyła publikacja

¹ *Hokusai: The Great Picture Book of Everything*, wystawa, The British Museum, 30 IX 2021 – 30 I 2022, kurator Alfred Haft (zob. The British Museum, <https://www.britishmuseum.org/exhibitions/hokusai-great-picture-book-everything>).

² Por. R. P a g e t, *Hokusai 1760-1849*, Taschen, Köln 2021, s. 7n.; A. B a l c o u, *Thirty-six Views of Mount Fuji*, Prestel, Munich – London – New York 2022, s. 8n.; A. S c h l o m b s, *Hiroshige 1797-1858: Master of Japanese „Ukiyo-e” Woodblock Prints*, Taschen, Köln 2021, s. 7-13; H.A. B a a t c h, *Hokusai: A Life in Drawing*, tłum. R. Sharman, Thames & Hudson, London, 2022, s. 11-38. Zob. też: *Japanese Woodblock Prints in the Worcester City Collection* (katalog wystawy „Hokusai’s Great Wave: Reflections of Japan”, Worcester City Art Gallery & Museum, 2 IV 2022 – 2 VII 2022), Museums Worcestershire Art-Heritage-Events, Worcester, b.d.w.

³ Zob. B a l c o u, dz. cyt.

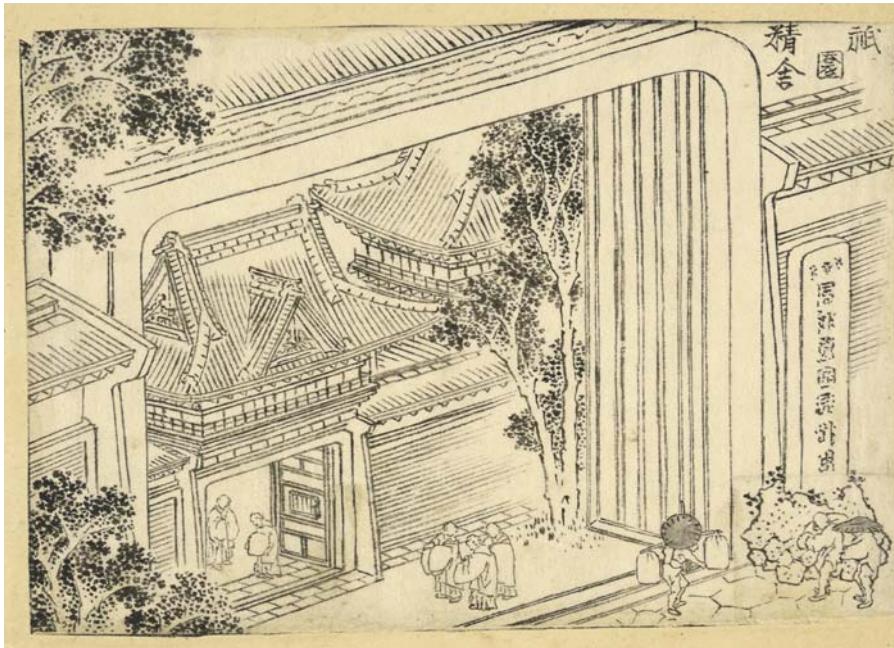
⁴ Por. tamże, s. 11.



1. Katsushika Hokusai, Cztery uczniowie Buddy (arhaci): Pindola, Dakaharida, Kanakabassa i Sobinda, rysunek tuszem na papierze, ok. 1820-1840, British Museum, Londyn.
 Źródło: The British Museum Collection
 © The Trustees of the British Museum



2. Katsushika Hokusai, *Uderzenie błyskawicy zabija Virūdhakę*, rysunek tuszem na papierze, ok. 1820-1840, British Museum, Londyn.
Źródło: The British Museum Collection
© The Trustees of the British Museum



3. Katsushika Hokusai, *Klasztor buddyjski Jetavana vihāra*, rysunek tuszem na papierze, ok. 1820-1840, British Museum, Londyn.

Źródło: The British Museum Collection

© The Trustees of the British Museum



4. Katsushika Hokusai, *Dwa koty przy krzewie hibiskusa*, rysunek tuszem na papierze, ok. 1820-1840, British Museum, Londyn.

Źródło: The British Museum Collection

© The Trustees of the British Museum



5. Katsushika Hokusai, *Niedźwiedź w wodospadzie*, rysunek tuszem na papierze, ok. 1820-1840, British Museum, Londyn.
Źródło: The British Museum Collection
© The Trustees of the British Museum



6. Katsushika Hokusai, *Drzewo palmowe i gwarek, i wyobrażone drzewo z głowami w miejsce kwiatów*, rysunek tuszem na papierze, ok. 1820-1840, British Museum, Londyn.
Źródło: The British Museum Collection
© The Trustees of the British Museum

książki Timothy'ego Clarka *Hokusai: The Great Picture Book of Everything*⁵, omawiającej, analizującej i – można powiedzieć – ożywiającej historię prezentowanej kolekcji rysunków. Powstanie zbioru nabytego przez British Museum Clark datuje na okres od lat dwudziestych do lat czterdziestych dziewiętnastego wieku, umiejscawia go w kontekście całości dzieła Hokusai'a oraz ściśle wiąże ze zbiorami rysunków będących w posiadaniu The Museum of Fine Arts w Bostonie i w Bibliothèque Nationale de France w Paryżu. W przekonaniu Clarka zbiór będący w posiadaniu British Museum oraz kolekcje obecne w wymienionych muzeach tworzą całość: projekt ilustrowanej, nigdy nieopublikowanej encyklopedii dla dzieci, która miała nosić tytuł *The Great Picture Book of Everything* (por. s. 18-28). Encyklopedie tego rodzaju, zawierające miniatury obrazów z odpowiadającymi im nazwami w języku chińskim, którym niekiedy towarzyszył japoński zapis fonetyczny, cieszyły się znaczną popularnością także wśród wykształconych warstw społeczeństwa japońskiego, szczególnie zaś wśród mieszkańców metropolii. Obok zaspokajania ciekawości świata ówczesnych Japończyków, których w okresie szogunatu Tokugawa obowiązywał zakaz podróży poza archipelag wysp japońskich, pełniły one między innymi rolę współczesnego thesaurusa – słownika, który dzięki ilustracjom stanowił znaczącą pomoc w edukacji dzieci. Malowane pędzelnym rysunki miały pierwotnie stanowić podstawę do przygotowania drzeworytów na potrzeby planowanej nowej edycji takiej właśnie, ilustrowanej encyklopedii. Chociaż – z nieznanego powodu – publikacja nie doszła do skutku, rysunki ocalały i przetrwały do dziś (por. s. 11-42). Clark prezentuje losy tej kolekcji, omawia

świadectwa wskazujące, że jej autorem jest Hokusai, opisuje ówczesną technikę wykonywania drzeworytów i szczegółowo charakteryzuje reprodukowane ilustracje (zob. s. 10-57). Jego analiza prezentowanego w British Museum zbioru rysunków wiele mówi przy tym o zainteresowaniach oraz metodach pracy japońskiego twórcy w późnym okresie jego działalności.

Po części opisowej w książce następuje obszerna, ponad stustronicowa prezentacja konkretnych rycin (zob. s. 59-172). Rysunki przedstawiają bóstwa, ludzi, różne gatunki zwierząt i ptaków, a także wybrane rośliny i minerały. Nie są to jednak ujęcia statyczne czy modelowe. Przeciwnie, są one pełne życia, cechują się dynamiką i ukazują interakcje tak między ludźmi, jak i między przedstawicielami świata zwierzęcego. Towarzyszą im komentarze malarza. Na stronie rozpoczynającej część ilustracyjną książki zamieszczono reprodukcję domniemanego podpisu Katsushiki Hokusai'a. Na kolejnej karcie widoczny jest kartusz z napisami „Indie” oraz „Chiny”, wykonanymi w stylu dawnej chińskiej kaligrafii. Kartusz podtrzymują chiński chłopiec z wachlarzem w dłoni oraz indyjski bramin z motylką do odgania much w drugiej ręce. W prezentowanej dalej kolekcji rysunków badacze zbioru wyodrębnili trzy główne działy. Pierwszy z nich, zawierający dwadzieścia sześć rycin, zatytułowano „Buddhism, India” [„Buddyzm, Indie”]. Drugi, najobszerniejszy, zatytułowany „China and Beyond” [„Chiny i dalej”], podzielony został na dwie części: „China” [„Chiny”] i „Foreign Lands” [„Krainy obce”], liczące odpowiednio trzydzieści dziewięć i osiem ilustracji. Dział ten zawiera ryciny dotyczące kultury Chin oraz wybranych kultur i społeczeństw spoza granic Japonii, a także tych wyimaginowanych, mitycznych. Do działu trzeciego zaś, „The Natural World” [„Świat naturalny”], prezentującego zwierzęta i ptaki zarówno faktycznie występujące w przyrodzie, jak i mityczne, a także cenne kamienie i mi-

⁵ Timothy Clark, *Hokusai: The Great Picture Book of Everything*, The British Museum Press, London 2021, ss. 176, 103 ryciny.

nerały oraz rośliny i drzewa, włączono dwadzieścia osiem rycin.

Całość poprzedzona została przedmową dyrektora British Museum Hartwiga Fischera (zob. s. 7), kończy się zaś bibliografią wykorzystanych przez autora źródeł, po której następuje podziękowanie odautorskie dla osób i instytucji, które przyczyniły się do nabycia kolekcji, pomogły w jej szczegółowej analizie i klasyfikacji oraz w organizacji wystawy (por. s. 174n.)

Rysunki zamieszczone w dziale „Buddhism, India” nawiązują do tematyki związanej z religią i wiarą buddyjską. Przedstawienia bóstw i świętych mężów uporządkowane zostały zgodnie z hierarchią panteonu tej religii. Ukazują one przede wszystkim wydarzenia z okresu formowania się buddyzmu w wiekach piątym i czwartym przed naszą erą. Są to przedstawienia uczniów Buddy, a także jego wrogów. Widzimy między innymi Awalokiteśwarę (boddhisattwę uosabiającego współczucie doskonałe) siedzącego na głowie chińskiego smoka, sześciu Niebiańskich Władców – protektorów buddyjskiej wiary, Smoczych Władców i Smoczą Władczynię oraz szesnastu arhatów – uczniów Buddy, którzy zwykle przedstawiani są jako święci mężowie ubrani w szaty zakonne z charakterystycznymi dla nich atrybutami. I w tym przypadku Hokusai pozostaje wierny swojemu stylowi prezentacji postaci w sposób dynamiczny i indywidualizujący: arhaci przedstawieni zostali jako ludzie mili, łagodni i przystępni, artysta ujął ich w różnych pozycjach i wyeksponował ich różne atrybuty. Namalowane z większą swobodą aniżeli wizerunki bóstw buddyjskich, płynne linie ich sylwetek wyraźnie podkreślają dynamikę interakcji między nimi (il. 1). Uderza fakt, że w malarstwie Hokusai wszystkie postacie – także postacie bóstw – nie są przedstawiane w „sztywnych”, kanonicznych pozach, ale ukazywane w sposób naturalny, w układach mniej lub bardziej dynamicznych. Co ciekawe, bar-

dziej konwencjonalną formę prezentacji stosuje on w przypadku deskryptywnych przedstawień ptaków i zwierząt, a nawet mitycznych smoków (por. s. 13, 46n.).

Świat złych duchów i ludzi reprezentują na rysunkach demony, mnich Devadatta (archetyp człowieka czyniącego zło, odwrócił się on bowiem od swojego mistrza Buddy) oraz król Kosali Virūdhaka, który dążył do wytepienia rodziny Buddy i z tego powodu został unicestwiony przez błyskawicę, tak jak przepowiedział mu to sam Budda. Przedstawienie tej sceny jest niezwykle dynamiczne: światło eksplozji będącej skutkiem uderzenia błyskawicy rozprzestrzenia się we wszystkich kierunkach, przenikając nienaturalnie powyginane ciało oraz szaty władcy nią ugodzonego (il. 2)⁶.

Hokusai namalował również – wedle swojego wyobrażenia – buddyjski kompleks świątynny i klasztorny Jetavana w dawnym królestwie Kosali (il. 3), skalne wierzchołki Szczytu Sepa, miejsca pobytu Buddy i jego uczniów, a także różne mityczne postacie posiadające zdolności wyczarowywania, ujarzmiania lub ujawniania obecności różnych istot nadnaturalnych. Wśród rysunków jest również przedstawienie słonia, a także niezwykle efektowny, cechujący się wyjątkową dynamiką, obraz podróżników uciekających przed burzą piaskową.

W dziale najobszerniejszym, poświęconym Chinom i innym krainom kulturowym, ryciny uporządkowano tematycznie, poczynawszy od wątków mitologicznych dotyczących stworzenia świata. Następnie zaprezentowano chińskie spojrzenie na rozwój ludzkiej kultury, która według legendy „wynaleziona” została przez tak zwanych Pięć Klanów, ukazano mityczne

⁶ Zob. dr Alfred Haft, „*The Great Picture Book of Everything*”: Hokusai’s Unpublished Illustrations, The British Museum, <https://www.youtube.com/watch?v=w8vEqrsWGMA>.

osiągnięcia legendarnych Trzech Władców i Pięciu Cesarzy, a następnie dokonania z czasów dynastii historycznych. Ryciny nawiązują również do legend i szeroko znanych opowieści o słynnych nieśmiertelnych taoistycznych mistrzach Zen, a także o poetach i chińskich dowódcach wojskowych (por. s. 49-53). Przedstawienia nadludzkich wyczynów ludzi-wojowników, na przykład uśmiercenia wielkiego Białego Węża przez Liu Banga, założyciela dynastii Han, czy ustrzelenia z muszkietu wielkiego morskiego potwora przez ojca słynnego chińskiego dowódcy Coxingi, świadczą o mitologizowaniu przez ówczesnych ludzi dawnych bohaterów wojennych. Szereg rysunków ukazuje sceny ze słynnymi mnichami buddyjskimi i poetami. Przedstawione zostały też popularne obyczaje noworoczne, pozwalające – jak mniemano – uchronić się przed demonami. Warto w tym kontekście dodać, że kultura Chin odegrała ważną rolę w historii kultury Japonii, nie tylko kształtując styl życia wyższych klas rządzących cesarstwa, lecz równie silnie oddziałując na jego system edukacyjny czy rozwój literatury oraz pisma (por. s. 49).

W dziale poświęconym krainom obcym zamieszczono Hokusai'a wizerunki mieszkańców różnych części Azji (a także Portugalczyka) oraz przedstawicieli ludów mitycznych, cechujących się niezwykle długimi szyjami bądź rękami czy nogami – ludzie olbrzymich bądź bardzo małych, niekiedy unoszących się w powietrzu, długouchych, posiadających skrzydła czy też (zamiast głów) psie łby (por. s. 53n.).

Rysunki Hokusai'a mają nieocenioną wartość nie tylko z powodu ich artyzmu. Przedstawiane przezeń sceny z życia codziennego czy przedmioty kultury materialnej są bowiem dla niego tłem, na którym prezentuje chińskie bóstwa. Są też okazją do ukazania ówczesnych tradycyjnych legend i opowieści. Jednym z bogów chińskich, mającemu charakterystyczne zgrubienia na

głowie i trzymającemu w rękach motykę (atrybut mający wskazywać, że to właśnie on nauczył ludzi uprawy ziemi i ziołolecznictwa), towarzyszą dwaj chłopcy: jeden sieka zioła, drugi rozpala ogień w piecu. Na innej ilustracji tradycyjnie ubrane postacie posługują się różnymi narzędziami: przecinakami do wytwarzania piły, pionem, wagą czy ówczesnymi przyrządami do pomiaru objętości i długości. Hokusai ukazuje też na przykład proces wytwarzania wina z ryżu za pomocą kamiennej prasy, obrazy ówczesnych łodzi, grę w go, różne obyczaje oraz wzorce zachowań, czyny postaci znanych z historii dawnych Chin, fragmenty krajobrazów z charakterystyczną chińską architekturą czy też całą galerię odzianych w tradycyjne szaty przedstawicieli różnych kultur. Można powiedzieć, że wartość jego rysunków leży nie tylko w oryginalności sposobu prezentowania tak różnorodnej tematyki kulturowej, lecz również w fakcie, że dokładnie zobrazowały one dla potomności wiele interesujących faktów etnograficznych (kulturowych) z czasów artysty.

Hokusai'a „świat natury” obejmuje ilustracje ukazujące w równej mierze przedstawicieli świata zwierzęcego, jak i stworzenia mityczne. Podobnie jak w przypadku jego przedstawień ludzi pochodzących z różnych części świata, tak i w jego obrazie świata natury brak jest absolutnej granicy między rzeczywistością a wyobrażeniem czy mitem. Przedstawione przez niego stworzenia, niezależnie od tego, czy są rzeczywiste czy wyobrażone, ukazują się jako istoty pełne życia, pozostające w ruchu i wchodzące ze sobą w interakcje, jak choćby dwa koty z realistycznie zjezoną sierścią, które spotkały się przy krzewie hibiskusa (il. 4). Ta właśnie cecha prezentacji postaci odróżnia malarstwo Hokusai'a od statycznych, typologicznych, wręcz modelowych przedstawień obecnych we wcześniejszych chińskich czy japońskich wydaniach encyklopedii (por. s. 54n.)

W szczególny sposób uwagę czytelnika przyciąga przedstawienie świata jako krainy zamieszkiwanej zarówno przez zwierzęta realne, jak i mityczne, fantastyczne, te drugie często symbolizujące ówczesne wierzenia. Należy do nich pożerający koszmara nocne baku, stwór o długim pysku, czy parzystokopytny i jednorogi kirin, który zapowiada pojawienie się mądrego i prawego władcy (podobną rolę pełnił mający pięć mózżeni i dziewięć oczu hakutaku, również przedstawiony na rycinach). Obok syren i stworzeń mitycznych Hokusai malował zwierzęta występujące w przyrodzie, jak jeleń, dzik, niedźwiedź, wielbłąd, nietoperz, wiewiórka czy łasica. W kolekcji można zobaczyć między innymi rysunek niedźwiedzia łowiącego ryby w wodospadzie (il. 5). Inna rycina ukazuje z kolei białe lisy i jenota uciekających przed psem łowieckim, któremu udało się już pochwycić jednego lisiego osobnika. Jeszcze inna ilustracja ukazuje moment ustrzelenia dzika: eksplozja ładunku targa ciałem zwierzęcia, podobnie jak uderzenie błyskawicy wykreśliło przeniknięte jej światłem ciało króla Kosali (por. s. 54n).

Z komentarza do innego rysunku, również zawierającego dynamiczne przedstawienie zwierząt, można się dowiedzieć, że tygrys obawia się niedźwiedzia, a lampart tygrysa. Tego rodzaju informacje obecne były już we wcześniejszych encyklopediach chińskich i można je też znaleźć w źródłach z okresu chińskiej dynastii Tang (por. s. 55).

Hokusai pozostawił po sobie również rysunki przedstawicieli wielu gatunków ptaków lądowych i wodnych. Są to między innymi realistyczne przedstawienia siewki, ślepowrona zwyczajnego, japońskiego ibisa, różnych gatunków czapli i bażantów, przepiórek, grubodzioba japońskiego, gołębia, zimorodka, rozmaitych gatunków kaczek, perkoza, papugi, indyka, strusia, kazuara i bekasa, ale również rysunki ptaków mitycznych, jak kashimashidori, któ-

ry obok czterech skrzydeł miał psi ogon i tylko jedno oko, czy mityczny jianjian, stwór stanowiący połączenie samicy i samca mających jedną wspólną parę skrzydeł. Jest również przedstawienie mitycznego Feniksa w połączeniu z wizerunkiem realnie istniejącego pawia.

Wśród zebranych w książce rycin przedstawiających minerały wart uwagi jest rysunek magnetytowej skały z przyciągniętymi przez nią metalowymi elementami: między innymi gwoździami i żelaznymi szczypcami. Interesujące są również rysunki aromatycznych ziół i korzeni czy dynamiczne przedstawienie gwarka lecącego między drzewem palmowym a mitycznym drzewem, którego „kwiaty” miały postać małych ludzkich głów (ang. human-face tree) (il. 6). Ponownie zatem świat realny przenika się w wizji Hokusai ze światem wyobrażeń mitycznych. Kolekcję rycin zamyka w książce ujęcie wiejskiej świątyni, widzianej przez rozszczepiony pień starego drzewa.

Książka *Hokusai: The Great Picture Book of Everything*, zawierająca obszernie wprowadzenie Timothy’ego Clarka i komentarze do prezentowanych w niej stu trzech rycin Hokusai, stanowi zarówno ważny wkład do dotychczasowej wiedzy naukowej na temat twórczości tego wybitnego japońskiego artysty, jak i istotne źródło ilustracyjne dla badaczy reprezentujących takie dziedziny, jak historia sztuki, sinologia, japonistyka, koreanistyka, antropologia kulturowa czy antropologia kognitywna. Dla czytelnika niezwiązanego zawodowo z żadną z dyscyplin naukowych mistrzostwo rysunku Hokusai może natomiast okazać się inspiracją do poszerzenia swojej wiedzy z dziedziny historii sztuki i historii kultury. Można – paradoksalnie – powiedzieć, że wraz z opublikowaną wcześniej pracą Sarah E. Thompson *Hokusai’s Lost Manga*⁷

⁷ Zob. S.E. Thompson *Hokusai’s Lost Manga*, Museum of Fine Arts, Boston 2016.

książka Clarka może stanowić edycję ilustrowanej encyklopedii, która nie ukazała się za życia twórcy „36 widoków na górę Fudzi”. Publikacja Clarka niewątpliwie poszerza wiedzę z jednej strony na temat malarstwa ukiyo-e, a z drugiej na temat całokształtu osiągnięć japońskiego artysty oraz stosowanych przez niego sposobów przedstawiania rzeczywistości.

Warto podkreślić, że liczne rysunki zaopatrzone są w komentarze artysty ukierunkowujące ich rozumienie, ale dzięki cenniejszej, jaką jest polisemantyczność ikonicznych wyobrażeń, rysunki te umożliwiają bardziej szczegółowy wgląd w ówczesną kulturę materialną, ukazując zapożyczenia kulturowe, kontekstowy świat zobrazowanych zachowań społecznych, relacji i gestów oraz przyjmowanych kategorii dotyczących świata realnego, jak również świata wierzeń i fantastycznych wyobrażeń podzielanych w ówczesnym społeczeństwie japońskim – świata, w którym zgodnie z przedstawieniami Hokusai'a przenikały się wymiary, materialny i niematerialny, realny i fantastyczny, rzeczy widzialnych i niewidzialnych⁸. Ryciny te stanowią nieocenioną pomoc w dokład-

niejszej rekonstrukcji widzenia świata przez współczesnych Hokusai'owi przedstawicieli japońskiego społeczeństwa. Nasuwa się myśl, że ryciny Hokusai'a, po raz pierwszy opublikowane w książce Clarka, mogą okazać się inspiracją także dla sztuki filmowej, w szczególności z gatunku fantasty i horroru. Dla twórców pracujących na tym polu książka Clarka może stać się źródłem nowych pomysłów artystycznych, analiz technik przedstawieniowych czy też szerszego spojrzenia na rolę fantazji i wyimaginowanych form przedstawiania w kreacji dynamicznego obrazowania sytuacyjnego. Dla pozostałych czytelników *The Great Picture Book of Everything* na pewno będzie interesującym wprowadzeniem w dawny japoński świat wyobrażeń oraz japońskich drzeworytów ilustrujących przemijanie świata, wzbudzając przy tym głębszą refleksję nad sensem życia, rolą zmian i procesów społeczno-kulturowych, tradycji i przemijania.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 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>

⁸ Zob. dr Rosina Buckland, dr Alfred Haft, *Curators' Introduction to Hokusai: „The Great Picture Book of Everything”*, The British Museum, <https://www.youtube.com/watch?v=fQFKZzN1lhU>.

Dorota CHABRAJSKA

RADOŚĆ, KTÓRA POPRZEDZA RADOŚĆ?

Czym jest nadzieja? Co może stanowić jej przedmiot? Czy pojęcie nadziei zawsze opisuje ten sam typ doświadczenia? Czy nadziei przysługuje określony status ontologiczny? Czy w ogóle można mówić o jej metafizycznym usytuowaniu? Czy jest ona autonomicznym przedmiotem namysłu filozoficznego, czy też nieuchronnie pozostaje – bądź też pojawia się – na obrzeżu innych zagadnień podejmowanych przez filozofów, jak ma to miejsce w klasycznej refleksji choćby Arystotelesa czy Tomasza z Akwinu?

Na wymienione tu pytania – a także na wiele innych, bezpośrednio czy też pośrednio przez nie implikowanych – znajdujemy odpowiedzi w najnowszej pracy Adama Potkaya, poświęconej właśnie kategorii nadziei, a zatytułowanej *Hope: A Literary History* [„Nadzieja. Historia literacka”]¹.

Książki Potkaya, literaturoznawcy, ujawniają, że prowadzenie analiz literackich czy teoretycznoliterackich ma sens przede wszystkim w szerszym kontekście kulturowym, a ich rzeczywista wartość leży w badaniach porównawczych, podejmowanych zarówno w wymiarze synchronicznym, jak i diachronicznym. Przedmiotem namysłu Potkaya są kategorie intelektu-

alne (czy też istotne dla kultury pojęcia), których rzetelne omówienie wymaga badań natury interdyscyplinarnej, można by powiedzieć: refleksji humanistycznej par excellence, w metodologicznie uporządkowany sposób łączącej wglądy w dziedzinę tak od siebie odległą (a jednak – jak się ostatecznie okazuje – tak sobie bliskie), jak literaturoznawstwo, filozofia, teologia, myśl społeczna i historiozoficzna czy historia idei. Badania tego rodzaju autor prowadził już w swoich wcześniejszych pracach, w których w wieloaspektowy sposób analizował między innymi sens pojęć elokwencji² i szczęśliwości³, a także radości⁴ i uniwersum moralnego⁵.

W przedmowie do książki poświęconej nadziei Potkay pisze: „Nadzieja jest częścią naszej natury. [...] Jesteśmy, po części dla swojego własnego dobra, istotami, które żywią nadzieję. Pod jakimi jednak warunkami można uznać nadzie-

² Zob. t e n ż e, *The Sense of Eloquence in the Age of Hume*, Cornell University Press, Ithaca 1994.

³ Zob. t e n ż e, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*, Cornell University Press, Ithaca 2000.

⁴ Zob. t e n ż e, *The Story of Joy: From the Bible to Late Romanticism*, Cambridge University Press, New York 2007.

⁵ Zob. t e n ż e, *Wordsworth's Ethics*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2012.

¹ Adam P o t k a y, *Hope: A Literary History*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne – New Delhi 2022, ss. 422.

ję za dobro bez kwalifikacji?”⁶ (s. viii) – i to właśnie pytanie stanowi oś rozważań autora, nadając im jednocześnie wymiar etyczny i podpowiadając, że teoretyczny namysł nad rzeczywistością nadziei stanowi aspekt filozofii moralności. W tym też sensie praca Potkaya niejako zbiera argumenty „za” nadzieją i „przeciw” niej, jakie odnaleźć można w historii kultury Zachodu w literaturze pięknej: poezji, dramacie czy powieści, ale także w tekstach teologicznych i filozoficznych, w szczególności tych z zakresu filozofii polityki. Synteza, której dokonuje Potkay, nie prowadzi jednak ku jakiejś teorii czy koncepcji nadziei – otwarcie dystansuje się on zarówno od wcześniejszych prób tego rodzaju, podejmowanych przede wszystkim na gruncie teorii marksistowskiej, jak i od zamiaru rekonstrukcji jakiejkolwiek utopii, proponując w zamian ogólną mapę zagadnienia, pozwalającą na jego systematyzację. Kolejne rozdziały książki mają, obok układu chronologicznego, charakter tematyczny. Potkay twierdzi, że chociaż rzucają na siebie nawzajem światło, każdy z nich można czytać jako niezależną całość (por. s. ix).

Czy nadzieja jest cnotą? Czy ze swojej istoty stanowi źródło przyjemności bądź też niesie pocieszenie? Na pytania te Potkay odpowiada negatywnie – nadzieja nie zawsze jest „dobra”, może być samolubna, interesowna, a nawet bezwzględna. Może dotyczyć tak nas samych, jak i innych podmiotów, a przecież możemy żywić nadzieję, że dotknie je zło. Nie zawsze też łączy się z doznaniem przyjemności, niekiedy przenika ją niepokój, bojaźń czy ból bądź towarzyszą jej wyrzuty sumienia. Tłem, na którym się rodzi, może być uczucie negatywne, jak zazdrość czy nienawiść. Nadzieja pozostaje niezmiennie uwikłana w swój kontekst.

Być może z tego właśnie powodu – pisze Potkay we wprowadzeniu do książki noszącym tytuł „For and Against Hope” [„Nadzieja. Za i przeciw”] oraz w rozdziale zatytułowanym „The Limits of Hope in the Ancient World” [„Granice nadziei w świecie starożytnym”] – w kulturze greckiej wobec nadziei przyjmowano postawę podejrzliwości i traktowano ją jako coś niebezpiecznego, równoznacznego z sankcjonowaniem pragnienia czegoś, co człowiekowi nie przysługuje, czego od bogów nie otrzymał, bądź też złudnego pragnienia czegoś, co po prostu nie jest możliwe. Dla starożytnych, dla których spokój umysłu był pochodną uporządkowanej wizji rzeczywistości jako pewnej całości, nadzieja (gr. *elpis*) – dotycząca przecież spraw doczesnych – stanowiła przejaw ignorancji, niewiedzy, a także wyraz ludzkiej niemocy (por. s. 8). Panowało wówczas przekonanie, że nadziei brak jest dalekowzroczności, że oślepia ona podmiot i wiedzie go na manowce, że jest złudna i nigdy nie ziszcza się w postaci, w jakiej ją żywimy. Przedkłada wyobraźnię ponad świadectwo oka i ucha – i w tym sensie jest również synonimem próżności. Ma też charakter destruktywny w wymiarze moralnym: jej przedmiotem są z reguły wartości niskie, jak choćby zamożność, przyjemność zmysłowa, sława, piękno czy długi żywot. Bywa bezwstydną, gdy dotyczy czegoś, co człowiekowi nie przynależy. Jest przy tym stanem odbierającym podmiotowi moralnemu sprawczość i racjonalność – powoduje, że staje się on pasywny i traci kontrolę nad swoimi czynami. Wyzwała uczucia lęku, smutku czy rozczarowania i nie pozwala człowiekowi cieszyć się tym, co zostało mu dane, dostrzegać wartości jego „tu i teraz”, skupiać się na pracy, wypełniać codziennych obowiązków i zajmować się racjonalnym planowaniem przyszłości. Literackie przykłady tego rodzaju nadziei, opisane choćby w *Odysei* Homera, *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa, w *Prometeuszu*

⁶ O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – D.Ch.

skowanym Ajschylosa czy poezji Pindara, znajdowały ujęcie teoretyczne w pismach nie tylko stoików i epikurejczyków, ale już samego Arystotelesa (por. s. 10n., 30n., 59-61). I było tak – twierdzi Potkay – mimo że opowieść Hezjoda o nadziei nie jest jednoznaczna. Nie wiemy, czy nadzieja, pozostawszy na dnie puszkii Pandory, jest przez to dla człowieka niedostępna (jak w czasach nam współczesnych mniemał Franz Kafka), czy też przeciwnie – została tam zachowana, by w chwilach trudnych mógł po nią sięgać (por. s. 32-39).

Inny obraz kształtuje się w tradycji judeochrześcijańskiej, gdzie chociaż wiara niejako wyzwala obowiązek żywienia nadziei (por. s. 12)⁷, rozwikłanie ich wzajemnej zależności nie jest proste. Współczesny Hezjodowi Izajasz, autor pierwszych trzydziestu dziewięciu rozdziałów dzisiejszej Księgi Izajasza, przedstawia wizję, którą przepaja nadzieja, że przez posłuszeństwo Bogu i zachowanie zasad sprawiedliwości w świecie przywrócona zostanie harmonia: „Wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłkiem razem leżeć będą, cielę i lew paść się będą spodem i mały chłopiec będzie je poganiał” (Iz 11,6). W Starym Testamencie znajdujemy jednak również wiele przykładów – tak jednostkowej, jak i wspólnotowej – nadziei wcale niemającej korzeni w wierze. Tematykę tę i koleje jej rozwoju, kulminującego w wyniesieniu nadziei do rangi cnoty teologicznej w chrześcijaństwie, Potkay rozważa w rozdziale „Eternal Hope: The Christian Vision” [„Nadzieja wieczysta. Wizja chrześcijańska”], zastanawiając się między innymi nad tym, w jaki sposób myśl chrześcijańska odróżnia nadzieję od wiary i jaka relacja łączy je obie z trzecią cnotą teologiczną: miłością. W szczegó-

ności podejmuje kwestię, czy nadzieja na uczestnictwo w wieczności to w chrześcijaństwie perspektywa dotycząca tylko niektórych, czy też wszystkich ludzi (na równi bogatych i ubogich, niechrześcijan i chrześcijan), czy nadzieja chrześcijańska jest samolubna, czy jej kresem jest życie wieczne w Bogu, czy też ona sama ma charakter wieczysty i nie ustaje, tak jak dusze nigdy nie ustają w dążeniu do doskonałości (por. s. 74). W rozważaniach, w których autor sięga do tekstów nowotestamentowych, przede wszystkim listów, do historii teologii i filozofii chrześcijańskiej (w tym do pism takich autorów, jak Grzegorz z Nyssy, Augustyn czy Tomasz z Akwinu), powracają zagadnienia chrześcijańskiego pojmowania nadziei jako atrybutu ubogich (a zatem również sensu ubóstwa) oraz nadziei na zbawienie powszechne. Obecna w każdej religii nadzieja na bezpieczeństwo, odpoczynek i ukojenie, która tak głęboko przepaja chrześcijaństwo, Potkay zestawia z charakterystyczną dla Biblii hebrajskiej nadzieją kolektywną, lokowaną w doczesności, i z hedonistyczną nadzieją na nieśmiertelność, charakterystyczną dla religii wedyjskiej. Ewangelie – pisze – niosą przy tym ładunek eschatologicznego oczekiwania, które łączy nadzieję i lęk z imperatywem nieustannego czuwania i nieulegania duchowej bierności (por. s. 77). Wydawałoby się, że doskonała wiara likwiduje potrzebę nadziei, a jednak wpisana w ludzką kondycję niedoskonałość sprawia, że nadzieja niejako pozostaje stanem naturalnym człowieka – mającym charakter zarówno negatywny, gdyż pojawia się wskutek doświadczania przezeń ontologicznego i epistemicznego braku, jak i pozytywny – otwiera go bowiem na owego braku wypełnienie. W ujęciu chrześcijańskim nadziei przeciwstawiana jest rozpacz. Potkay wskazuje na problem, który pojawia się w tym miejscu w odniesieniu do niechrześcijan, przede wszystkim pogan sprzed czasów Chrystu-

⁷ Por. A. M i t t l e m a n, *Hope in a Democratic Age: Philosophy, Religion, and Political Theory*, Oxford University Press, New York 2009, s. 119.

sa: z perspektywy chrześcijańskiej można powiedzieć, że umierali oni w stanie teologicznej rozpacz, odchodząc z tego świata w odłączeniu od Boga i nie mając nawet świadomości tego faktu. „W przypadku tych, którzy żyli przed Chrystusem, popadnięcie w rozpacz było kwestią chronologii, nie zaś woli. Odwieczny problemem etyki chrześcijańskiej – twierdzi Potkay – to problem dotyczący tych, którzy odeszli bez jakiegokolwiek nadziei, ponieważ możliwej nadziei dla nich wówczas nie było, żadna łaska nie była im dostępna” (s. 95). Problem nadziei i rozpacz okazuje się zarazem problemem sprawiedliwości. Rozstrzygnąć go – bez powodzenia jednak – starał się w *Boskiej komedii* Dante: Wergiliuszowi, Homerowi czy Platonowi przysługuje co najwyżej najlepsze miejsce w przedsionku piekła, nie mieli oni bowiem wiary, która pojawiła się dopiero, gdy ich czas dobiegł już końca. W przeciwieństwie do okrutników, morderców i cudzołóżników zasiedlających czyściec nie mogą oni żywić nadziei na zbawienie, w ostatnich chwilach nie było im bowiem dane żałować za grzechy i prosić Boga o zmiłowanie.

W trzecim rozdziale książki, „The Three Hopes of Humanism: Sacred, Profane, and Political” [„Trzy nadzieje humanizmu. Święta, świecka i polityczna”], Potkay omawia problematykę nadziei w twórczości literackiej siedemnastego i osiemnastego stulecia, w dziele Johna Milтона, Thomasa Hobbesa, Alexandre’a Pope’a, Bernarda Mandeville’a, Samuela Johnsona oraz Abrahama Cowleya i Richarda Crashawa. Milton – w przekonaniu Potkaya – unika interpretacji nadziei jako cnoty teologicznej, nadzieja kojarzy mu się raczej z nieufnością wobec Bożego zamysłu i to w niej upatruje przyczynę upadku aniołów, a następnie całego rodzaju ludzkiego. Nadzieja, według Milтона, wyraża postawę grzeszną i stanowi przejaw pychy (por. s. 120-128). Hobbes

z kolei uważał, że jest ona zakotwiczona w doczesności i ma swój udział w rzeczywistości politycznej. Wraz z lękiem (można powiedzieć: na zasadzie „marchewki i kija”) napędza ludzkie działania w ramach ograniczonej przestrzeni, którą pozostawia człowiekowi władza. W wierszu *On Hope*, napisanym wspólnie z Abrahamem Cowleyem, Richard Crashaw zaś, zastanawiając się nad sensem nadziei chrześcijańskiej, retorycznie pyta, czy możemy dziś wiedzieć, jaka będzie przyszłość i jak wyglądać będzie życie wieczne, a jeśli wiedzy tej nie mamy, to jak żywić jakiegokolwiek nadzieje dotyczące owej nieznanej nam rzeczywistości (por. s. 119). Twórcy osiemnastowieczni, na przykład Alexander Pope czy Bernard Mandeville, często odwoływali się w tym kontekście do koncepcji opatrnościowego projektu, odzwierciedlającej w jakimś sensie intelektualną postawę związaną z deizmem i nakazującej pokładać nadzieję w rzeczywistości doczesnej jako dzieło Bożym („Wszystko jest dobrem w istności”⁸ – pisał Pope).

Inaczej było w przypadku Samuela Johnsona, człowieka pobożnego, aczkolwiek kierującego się w życiu postulatami zdrowego rozsądku, który traktował nadzieję jako zasadę psychologiczną pozwalającą człowiekowi wytrwać w rzeczywistości nigdy niebędącej na miarę jego oczekiwań i nigdy nieczyniącej go szczególnie słabym – z wyjątkiem chwil, w których jest pijany. Johnson skłonny był jednak uważać, że chociaż nadzieja jest z reguły fałszywa i rzadko przynosi to, co zapowiada, same jej obietnice mają większą wartość niż dary, jakie może ofiarować nam los. Niespełnienie nadziei nie skutkuje przy tym frustracją, wiąże się bowiem z jej odnowieniem, przy czym przedmiotem

⁸ A. P o p e, *Wiersz o człowieku*, w: tenże, *Poematy. Wybór*, tłum. L. Kamiński, Universitas, Kraków 2002, s. 74.

nadziei staje się wówczas jeszcze większe dobro. Nadzieja stanowi zatem pewne źródło szczęścia. W rzadkich sytuacjach – twierdził Johnson – można nawet mówić o triumfie nadziei nad doświadczeniem, jak było w przypadku pewnego nieszcześliwego w małżeństwie dżentelmena, który po śmierci żony natychmiast ponownie się ożenił (por. s. 142-152).

Refleksję nad nadzieją wyrastającą z rzeczywistości doczesnej kontynuowali romantycy, a o stworzonych przez nich koncepcjach pisze Potkay w rozdziale zatytułowanym „Something Evermore about to Be: Hope in the Romantic Era” [„Coś, co «wiecznie już-już ma się ziścić». Nadzieja w epoce romantyzmu”]. Romantycy pragnęli zachować rozumienie nadziei i miłości jako cnót, ich sens pojmowali jednak w oderwaniu od teologii i nie poszukiwali dla nich oparcia w wierze. W dziele Williama Wordswortha nadzieja o charakterze politycznym i społecznym ma ostatecznie charakter transcendentny, ale zawsze stanowi przedłużenie wyobraźni. „Coś, co «wiecznie» już-już ma się ziścić”⁹ to – jak się wydaje – nadzieja na nadzieję, na stawanie się w nieskończoności. To nadzieja na życie, którego jeszcze nie ma i które zawsze pozostanie nieskończoną projekcją (por. s. 170-177).

W *Fauście* Johanna W. Goethego nadzieja okazuje się równoznaczna z aspirowaniem do osiągnięcia ontologicznego usytuowania poza dobrem i złem czy też z marzeniami o tego rodzaju usytuowaniu. Goethe – pisze Potkay – „wydaje się rozpoznawać nasze ograniczenia, charakterystyczne dla istot społecznych, kierujących się w postępowaniu etyką, które wspólnie

zamieszkują ziemię i w przypadku których samorealizacja dokonywana kosztem innych nie może być dobrem najwyższym” (s. 198). Podobna do faustowskiej nadzieja przenika twórczość Percy’ego B. Shelleya, jest to jednak nadzieja oderwana od jakiegokolwiek religijnego credo, a w przekonaniu Potkaya równoważna rozpacz. Łączyła się ona z pragnieniem niewyobrażalnej wręcz, pozytywnej przemiany życia społecznego, w realizację owego pragnienia wpisana była zaś potrzeba miłości, cierpliwości, przebaczenia i męczeństwa. Shelley mówił o potrzebie przeciwstawienia się uciskowi i fałszowi, o wyrzeczeniu się przemocy i gotowości do ofiary z siebie. W istocie, mimo swojego ateizmu, opowiadał się za przyjęciem postawy, której symbolem jest Chrystus (por. s. 199n.), twierdząc jednak, że w miejsce samolubnej nadziei na nieśmiertelność, którą można zyskać przez zaufanie i posłuszeństwo Bogu, należy podążać jedynie za nieokreśloną nadzieją tego rodzaju, dostępną każdemu człowiekowi na drodze doskonalenia moralnego (por. s. 201).

W pismach autorów drugiej połowy dziewiętnastego wieku znajdujemy reakcję na zarówno niedookreślone, romantyczne koncepcje nadziei, jak i na nadzieję na wolność, równość i braterstwo, którą przyniosła rewolucja francuska. Potkay analizuje te wypowiedzi w rozdziale zatytułowanym „Later Nineteenth-Century Responses to Romantic Hope” [„Późniejsze dziewiętnastowieczne reakcje na koncepcje nadziei, które wypracowali romantycy”]. Zdeklarowany ateista John Stuart Mill w eseju *Theism* kontynuował w jakimś sensie myśl Shelleya, pisząc o nadziei „zwyczajnej”, której nie towarzyszy pewność ani nawet wiara, a w szczególności wskazując na moralną użyteczność nadziei na porządek we wszechświecie oraz na życie po śmierci. W przekonaniu Milla perspektywa nadziei na nieśmiertelność sprawia też, że życie ludzkie zyskuje istotność, której

⁹ W. Wordsworth, *Preludium*, ks. VI, l. 542, w: *Angielscy „poeci jezior”*. W. Wordsworth. S.T. Coleridge. R. Southey, tłum. S. Kryński, wybór S. Kryński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1963 s. 178.

w przeciwnym wypadku jest pozbawione (por. s. 220-224).

George Eliot podkreślała zaś przede wszystkim napięcie między nadzieją a rozumem, pisząc, że podobnie jak lękowi, nadziei nieuchronnie towarzyszy ból (por. s. 224-230). Emily Dickinson, „poetka okrucichów” (s. 233), uważała, że brak nadziei jest dobrem, a być może po prostu odrębnym rodzajem nadziei. Brak zawsze bowiem niesie z sobą dobro. Być może nadzieja i wiara są zatem niepotrzebne, a nawet szkodzą ludzkiej godności – w tym duchu Dickinson pisała o potrzebie służby pozbawionej nadziei (por. s. 236), postawie iście stoickiej, a być może nawet konfucjańskiej.

Dla Fiodora Dostojewskiego z kolei perspektywa nadziei – czy też jej braku – jest okazją do podjęcia problematyki samobójstwa. Samo rozumienie nadziei to w jego myśli konsekwencja odpowiedzi na pytanie o to, co dostępne jest ludzkiemu poznaniu. W *Biesach* rezultatem uśmiercenia Boga staje się samobójstwo człowieka. Jeśli bowiem człowiek nie pokłada nadziei w Bogu, to – bez względu na to, jaką koncepcję Boga przyjmuje – nie znajdzie nadziei dla samego siebie. Szczególnym przypadkiem takiej postawy okazuje się tragiczne w skutkach porzucenie nadziei na Boże miłosierdzie (por. s. 244n.).

Twórczość Dostojewskiego w szczególności cenił Friedrich Nietzsche, dostrzegając w niej przede wszystkim wrażliwość na „neurotyczne aspekty nowoczesności” (s. 256) i na charakterystyczny dla ówczesnej epoki „nonsens” (tamże) dotyczący postępu. W pismach Nietzschego Potkay dostrzega swoistą ewolucję pojmowania nadziei. W *Ludzkie, arcyłudzkie*, „książce zrodzonej z choroby” (s. 259), filozof zdaje się mówić, że ani nadzieja, ani samobójstwo nie stanowi dobrego wyboru. W *Antychryście* podważa wszystkie cnoty teologiczne, przeciwstawiając wiarę prawdzie, a miłość wyraźnemu widzeniu,

lecz w konkluzji ogranicza krytykę nadziei do przypadków, w których jej treść jest nierealna. W *Wiedzy radosnej* jednak, zawierającej „pisma czasu rekonwalescencji” (tamże), pisze o nadziei człowieka zanurzonego w rzeczywistości doczesnej, który pokochał istotę swojego jestestwa, nadziei na coraz większą jasność widzenia samego siebie, na samoodkrywanie, zdrowie i siłę. Tę właśnie postać nadziei, związaną z nową formą miłości, Nietzsche określał mianem najwyższej (niem. höchste Hoffnung).

W rozdziale „Modernism: Repetition, Epiphany, Waiting” [„Modernizm. Powroty, epifanie, oczekiwanie”] Potkay omawia problematykę – przede wszystkim rozumienie – nadziei w kulturze współczesnej, której epoka otwiera się wraz z zakończeniem pierwszej wojny światowej, a do której centralnych tematów należą trauma i jej wieczne powroty oraz epifania (pojmowana przez autora w sensie, w jakim posługuje się tym terminem Charles Taylor), a także rozciągające się pomiędzy nimi oczekiwanie. Zdaniem Potkaya moderniści starają się w jakimś sensie kontynuować trzy wielkie nadzieje kultury Zachodu: na (plemienne, indywidualne, a jeśli to możliwe – powszechne) zbawienie (czyli Abrahamową wiarę w nowe życie), na ziemską sprawiedliwość i równość wszystkich ludzi (mimo niewątpliwie różnorakiego rozumienia tych pojęć), na owo „coś, co wiecznie już-już ma się ziścić”, czyli na „owe nieskończone możliwości, które romantyzm jedynie częściowo wyrwał z kontekstu teologii chrześcijańskiej” (s. 266). Nadzieja chrześcijańska pojawia się w utworach modernistycznych rzadko (na przykład w *Czterech kwartetach* Thomasa S. Eliota), zawsze jednak pozostaje trudna lub ginie wobec sceptycyzmu, możliwości wielorakich interpretacji rzeczywistości, przeciwnych punktów widzenia i ogólnej mglistości poznania. Choć centralne znaczenie w pismach autorów

modernistycznych mają nierozwiązywalny konflikt, brak jasności widzenia, postawa ironiczna, wieczny przepływ i nietrwałość rzeczywistości, ujawnia się w nich tęsknota za prostotą wzajemnego zrozumienia, pewnością, pasją i zaangażowaniem, stabilnością i ponadczasowością. W tekstach tych obecna jest więc w niezwerbalizowany sposób nadzieja, tak osobista, jak i polityczna, mimo że inne klasyczne tematy dotyczące uczuć (na przykład miłość erotyczna, odwaga niezbędna w życiu rodzinnym, duma, gniew, wielkoduszość czy pobożność) – jak się wydaje – odeszły w przeszłość (por. s. 266n.). Modernistyczne – można powiedzieć: minimalistyczne – pojmowanie nadziei jest zarazem pochodną ujmowania kwestii sensu życia, jak choćby ma to miejsce w powieści *Do latarni morskiej* Virginii Wolf, gdzie nadzieja skonfrontowana zostaje ze swoim spełnieniem: „aż tyle” okazuje się „tylko tyle” (por. s. 273n.). W powieści Franza Kafki *Zamek* nadzieja, która nigdy się nie ziści, pozostaje uwikłana w proces oczekiwania i sprzężona z nieustającym niepokojem. Pojawia się pytanie, czy spełnienie nadziei jest w ogóle potrzebne, a obok niego równie ważna kwestia dotycząca tego, czym jest oczekiwanie, w szczególności gdy towarzysząca mu nadzieja jest nikła – oczekiwanie, które trwa tak długo, że można w jego przypadku wręcz mówić o nadziei pustej (por. s. 281). Dopelnieniem tego przekazu Kafki jest fakt, że *Zamek* pozostaje powieścią niedokończoną, dziełem, które – niczym opowieści Szeherazady – ma na celu odłożenie przyszłości w czasie (por. s. 282n.).

W swoich wczesnych pismach Albert Camus odrzekał się od nadziei, przekonany, że żywiący ją człowiek nie odczuwa ontologicznej pełni, zadowolenia z chwili obecnej – jeśli rzeczywiście żyjemy, nadzieja nie jest potrzebna. W *Micie Syzyfa* miejsce nadziei wypełnia pogarda: cecha życia pozbawionego tak nadziei, jak

i poczucia beznadziejności. Brak nadziei nie implikuje jednak konieczności samobójstwa, a sam ten akt opisuje Camus – w przypadku Cottarda w *Dżumie* – niczym żart. W powieści tej, mimo że Oran przedstawiony zostaje jako miejsce pozbawione nadziei, poszczególni bohaterowie nie porzucają różnych jej form, lecz ostatecznie ważniejsza od niej okazuje się (świecka) wiara. Potkay pisze, że w swoich późnych utworach Camus wydaje się powtarzać za św. Pawłem: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem” (2 Tm 4,7), inaczej jednak niż św. Paweł, nie oczekując nagrody.

Nagroda nie pojawia się również w literackim świecie Samuela Becketta, w którym podtrzymywane nadzieją oczekiwanie nie jest jednym z motywów, ale po prostu motywem jako takim. Bohaterowie sztuki *Czekając na Godota*, ludzie w jakimś sensie nieszczęśliwi, złożyli swoje nadzieje w postaci daleko bardziej tajemniczej i jeszcze bardziej nieobecnej niż Klamm Kafki – można powiedzieć, że swoją postawą uosabiają zakład Pascala. Ich nadzieja jest chwiejna i trwa to z większą, to z mniejszą intensywnością – nadzieja pascalska nie przychodzi bez wysiłku, musi pokonywać przeszkody i walczyć z wątpliwościami. Nigdy nie osiągnie pewności, w końcu tylko jeden z ewangelicznych łotrów uzyskał obietnicę zbawienia. W świecie, w którym oczekiwanie jest jedynym naturalnym stanem, istotą nadziei pozostaje trwanie. Wbrew mniemaniu Filona z Aleksandrii nie jest ona „radością, która poprzedza radość” (s. 119) i znacznie lepiej opisują ją słowa Blaise’a Pascala: „Nie żyjemy nigdy, ale spodziewamy się żyć; gotujemy się wciąż do szczęścia, a co za tym idzie, nie kosztujemy go nigdy”¹⁰.

¹⁰ B. P a s c a l, *Myśli*, 168 (172), tłum. T. Boy-Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 102.

Książka Adama Potkaya dostarcza niezwykle interesującej lektury i warto, by doczekała się przekładu na język polski. Wbrew powszechnej dziś – szczególnie w Polsce – tendencji do deprecjonowania humanistyki i głoszenia jej nieprzydatności w świecie, w którym do rangi cnoty podniesiono praktycyzm i formalizm, dowodzi, jak wielka wartość dla kulturowej samowiedzy współczesnego człowieka leży w bezinteresownym namyśle nad kategoriami intelektualnymi, które budują jego tożsamość. Jednocześnie Potkay uzmysławia czytelnikowi głębokie językowe, filozoficzne i teologiczne uwikłanie zasadniczych pojęć, do których często odwołujemy się tak w życiu codziennym, jak i w dyskursie naukowym.

Książka *Hope: A Literary History* dostarcza czytelnikowi również przyjemności estetycznej. Starannie opracowana, wydrukowana na papierze kredowym i opatrzona okładką stylistycznie nawiązującą do *Krzyku* Edvarda Muncha, każe z żalem myśleć o wielu polskich „pograntowych” monografiach, pozbawionych opieki edytorskiej, a nawet technicznej, drukowanych w pośpiechu, aby sprostać terminom – publikacjom, do których nikt po ich ukazaniu się nie zagląda i których nawet szata

graficzna nie przyciąga oka. Jedyne niedosyt, jaki książka Potkaya pozostawia czytelnikowi, dotyczy przypisów. Stanowią one interesujące przedłużenie głównego tekstu, zostały jednak umieszczone zbiorczo na końcu książki, nie zaś sukcesywnie na jej kolejnych stronach – nie sposób się z nimi zapoznawać równoległe z lekturą bez jej nieustannego przerywania. Wydaje się, że zabieg ten wyraża swoisty brak wiary w czytelnika ze strony wydawcy, jego niewypowiedziane przekonanie, że czytelnik intelektualnie nie „udźwignie” ciężaru dodatkowych informacji i że lepiej je przed nim „schować”, żeby się do lektury nie zniechęcił. Niewykluczone, że rozwiązanie to jest jakąś odpowiedzią na spadek zainteresowania humanistyką nie tylko w naszym kraju. Tym bardziej cieszymy się, że książki takie, jak praca Adama Potkaya, nadal się ukazują.

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

e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Tel. 81 4453218

<http://www.ethos.lublin.pl/index.php?mod=article&aid=204>

Marek BERNACKI

BRATERSTWO POEZJI W CZASIE MARNYM

W roku 2021 ukazała się niezwykła książka – detaliczny i po mistrzowsku zredagowany zapis wieloletniej korespondencji dwóch wybitnych polskich poetów: Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza¹.

Wiosną 1945 roku, kiedy zakończyła się druga wojna światowa, trzydziesto-czteroletni Czesław Miłosz, uważany za najwybitniejszego poetę swego pokolenia, dzięki protekcji Adama Ważyka zamieszkał w Krakowie przy ul. św. Tomasza 26. Mniej więcej w tym samym czasie dwudziestoczteroletni Tadeusz Różewicz, jeszcze niedawno żołnierz Armii Krajowej, a zarazem początkujący poeta, otrzymał dzięki wstawiennictwu Juliana Przybosia przydziałowe mieszkanie w Domu Literatów, w legendarnej krakowskiej kamienicy przy ul. Krupniczej 22. Miłosz pracował wówczas nad *Przedmową* do tomu *Ocalenie* – pierwszego wydanego w powojennej Polsce zbioru wierszy². Rozliczając się ze swoją przedwojenną tonacją poetycką, pełną symbolicznych i katastroficznych wizji, w apostrofie skierowanej do przy-

szłego czytelnika poeta stwierdzał kategorycznie: „Zrozum tę mowę prostą, bo wstydzę się innej. / Przysięgam, nie ma we mnie czarodziejstwa słów, / Mówię do Ciebie milcząc, jak obłok czy drzewo”³.

Tadeusz Różewicz zaś mniej więcej w tym czasie napisał wiersz *Ocalony*, zapoczątkowując nowy rozdział w historii najnowszej polskiej poezji, poezji „walczącej o oddech” – wyzwolonej spod rygoru rymu i rytmu, pisanej małymi literami i bez znaków interpunkcyjnych, oczyszczonej z metafor i innych wyszukanych środków stylistycznych, pozbawionej podziału na klasyczne strofy, w miejsce których pojawiły się tak charakterystyczne dla poetyki Różewiczowskiej skupienia tekstu. W wydanej w roku 1965 w Stanach Zjednoczonych antologii *Postwar Polish Poetry* Miłosz tak oceniał postawę Różewicza: „Ponieważ nienawidził sztuki jako obrazy dla ludzkiego cierpienia, stworzył własny rodzaj antywiersza, odartego z «chwytów» takich jak metrum, rym, a najczęściej nawet metafora, ograniczonego do najprostszych słów. Pogarda Różewicza dla sztuki jest programowa, ze wszystkimi sprzecznościami, jakie z tej postawy wynikają. Jest on nihilistycznym humanistą, stale poszukującym dróg wyjścia z negacji, którą osłabia jedynie litość; czułość wybuchu u niego tylko wówczas, gdy pisze

¹ Czesław Miłosz, Tadeusz Różewicz, *Braterstwo poezji. Korespondencja, wiersze i inne dialogi 1947-2013*, wstęp Andrzej Franaszek, oprac. Emil Pasierski, Wydawnictwo Literackie – Wydawnictwo Warstwy, Kraków 2021, ss. 356, il. 29.

² Zob. C. Miłosz, *Przedmowa*, w: tenże, *Wiersze*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985, t. 1, s. 151.

³ Tamże.

od drobnych sprawach życia codziennego” (Czesław Miłosz o Tadeuszu Różewiczu, *Postwar Polish Poetry (fragment)*, s. 289). Podmiot liryczny *Ocalonego*, pogrążony w wojennej traumie porzuca parolę autora, w dramatycznych frazach pozbawionych retorycznej ornamentyki i poetyckiego sztafażu, stylizowanych na mowę biblijną, wyznawał: „Szukam nauczyciela i mistrza / niech przywróci mi wzrok słuch i mowę / niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia / niech odziedi światło od ciemności”⁴.

W roku 1945 obaj poeci nie spotkali się w Krakowie, co więcej – już wkrótce mieli jeszcze bardziej oddalić się od siebie w sensie przestrzennym. W grudniu tego pamiętnego roku Miłosz wyjechał na placówkę dyplomatyczną do Stanów Zjednoczonych, Różewicz natomiast w roku 1950 przeniósł się wraz z rodziną do Gliwic, gdzie mieszkał przez kolejne dwadzieścia lat. Mimo oddalenia wzajemnie śledzili swoją twórczość poetycką, a czasami też się spotykali i rozmawiali ze sobą⁵. Młody Różewicz poznał wiersze autora *Ocalenia*, czytając tom ofiarowany mu jeszcze w Krakowie przez Juliana Przybosia. Odnalazł w nim, zwłaszcza w cyklu *Głosy biednych ludzi*⁶, nową tonację, której sam usilnie poszukiwał. Miłosz, po zapoznaniu się z utworami poetyckimi autora *Niepokoju*, napisał w roku 1948, w Waszyngtonie, ekstatyczny wiersz zatytułowany *Do Tadeusza Różewicza, poety* (zob. s. 267n.). Utwór ten (w gruncie rzeczy bardzo narcystyczny) odebrany został w środowisku literackim jako powitanie przez uznanego

mistrza młodego i niezwykle uzdolnionego adepta sztuki poetyckiej. W tym samym czasie Czesław Miłosz napisał pierwszy list adresowany do młodszego o dziesięć lat kolegi, informując go, że przetłumaczył na angielski jego dwa wiersze z tomu *Niepokój: Lament i Oczyszczenie*. Dodał, że oba teksty w przekładzie z angielskiego na portugalski zawędrowały aż do Rio de Janeiro i zrobiły furorę, wykorzystane jako cytaty podczas przemówienia ważnego brazylijskiego polityka (por. C. Miłosz, list do T. Różewicza, 1947, Waszyngton, s. 75n.). Różewicz odpisał prawie natychmiast, ale nie przyjął bynajmniej postawy grzecznego ucznia, pokornie dziękującego za wyróżnienie. Nawiazanie korespondencji z uznanym poetą wykorzystał jako pretekst do podjęcia dyskusji w sprawie dla niego zasadniczej – sprawie kształtu oraz istoty przyszłej (powojennej) polskiej literatury. Zgadza się z tezą Miłosza, że „droga rozwoju polskiej poezji idzie obok sporu «Skamandra» i awangardy” (T. Różewicz, List do C. Miłosza, 26 VIII 1947, Gliwice, s. 78), krytycznie odnosi się do wypowiedzi krajowych krytyków i redaktorów, którzy dopuszczają na łamy czasopism literackich grafomanów i epigonów spierających się o sprawy drugorzędne i zupełnie już przebrzmiałe, jakby w ogóle nie brali pod uwagę tego, co stało się z kulturą i literaturą po Zagładzie, a co dla Różewicza było kwestią bezwzględnie podstawową (por. tamże, s. 78n.).

Wymiana korespondencji w roku 1948 zapoczątkowała ponadpięćdziesięcioletnią znajomość obu poetów, której najważniejszymi śladami są nie tylko liczne listy i karty pocztowe przekazywane między Francją i Ameryką Miłosza a Gliwicami i Wrocławiem Różewicza, ale także rozsiane w wielu miejscach autorskie wypowiedzi, komentarze i uwagi obu poetów poświęcone kolejnym wydawanym przez nich tomikom poezji i innym książkom, którymi przez dziesięciolecia się wymie-

⁴ T. R ó ż e w i c z, *Ocalony*, w: tenże, *Wybór poezji*, oprac. A. Skrendo, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2016, s. 18n.

⁵ Po raz pierwszy poeci spotkali się i rozmawiali w roku 1949 w Krakowie, a po raz ostatni widzieli się podczas Targów Książki we Frankfurcie w październiku 2000 roku.

⁶ Zob. C. M i ł o s z, *Głosy biednych ludzi*, w: tenże, *Wiersze*, s. 128-136.

niali. Najważniejszym świadectwem tej niezwykle znajomości pozostają wszakże wiersze, które dedykowali sobie nawzajem, ukazujące sposób, w jaki ze sobą rywalizowali i spierali o rzeczy dla nich najistotniejsze, takie jak potrzeba wypracowania nowego języka poetyckiego, pozwalającego w sposób adekwatny wyrazić specyfikę powojennych czasów, kwestia zła i cierpienia dotykającego ludzi czy też problem obecności lub nieobecności Boga w świecie w czasie spełnionej apokalipsy. Ten ostatni, kluczowy dylemat, autor *Plaskorzeźby* wypowiedział w antytetycznym dystychu o niezwyklej mocy oddziaływania: „życie bez boga jest możliwe / życie bez boga jest niemożliwe”⁷.

Książka *Braterstwo poezji*, niezwykle starannie przygotowana do druku w Wydawnictwie Literackim, zbiera i porządkuje owe świadectwa. Dzięki długoletniemu doświadczeniu redakcyjnemu i pieczołowitości edytorskiej Emila Pasierskiego oraz talentowi krytycznoliterackiemu i przytłaczającej wręcz wiedzy źródłowej Andrzeja Franaszka, a także dzięki wsparciu życzliwie nastawionej do publikacji Renaty Gorczyńskiej, pomysłodawczyni i redaktorki „Dialogów poetów” (zob. s. 214-263) powstała rzecz ze wszech miar doskonała: niezwykle drobiazgowo i profesjonalnie przygotowane studium dokumentujące w najdrobniejszych szczegółach fenomen wzajemnych relacji dwóch najwybitniejszych (obok Zbigniewa Herberta i Wisławy Szymborskiej) poetów polskich przełomu dwudziestego i dwudziestego pierwszego wieku.

Całość podzielona została na cztery części, poprzedzone kilkudziesięciostroficowym znakomitym esejem Andrzeja Franaszka pod tytułem *Starszy brat*, który to tekst czytać można jako wprowadzenie w problematykę tomu, ale też uzupełnienie

i podsumowanie zawartych w nim treści. Część pierwsza (zob. s. 71-214), zatytułowana „Czesław Miłosz – Tadeusz Różewicz: Korespondencja i dedykacje 1947-2003”, obejmuje wszystkie odnalezione do tej pory materialne ślady korespondencji obu poetów (w liczbie siedemdziesięciu trzech)⁸. Listy (i dedykacje) Różewicza, o czym informuje w *Nocie edytorskiej* Emil Pasierski, wydobyte zostały ze zbiorów archiwalnych Zakładu Narodowego Ossolińskich we Wrocławiu, korespondencja Miłosza zaś z archiwum noblisty w New Haven (Beinecke Rare Book and Manuscript Library) i ze zbiorów Biblioteki Narodowej w Warszawie. Część druga – wspomniane już „Dialogi poetów” – składa się z *Przedmowy* autorstwa Renaty Gorczyńskiej oraz dialogów zatytułowanych odpowiednio: *Teatrum (przewrotnego ciała)*; *Szukanie formy*; *Inkipo, końskie miasto, gdzie różowe kłacz...*; *Kraków 1945* i *Podziw*. Część trzecia (zob. s. 265-286) – bodaj najbardziej frapująca dla miłoszologów i różewiczologów – nosi lakoniczny tytuł „Wiersze” i obejmuje jedenaście utworów poetyckich – cztery autorstwa Czesława Miłosza: *Do Tadeusza Różewicza, poety*; *** [*Przywitałem go w 1948 roku...*]; *„Unde malum”*; Różewicz, oraz siedem autorstwa Tadeusza Różewicza: *Antypoezja*; „poeta emeritus”; *Zaćmienie światła*; *Elegia*; *cień Miłosza*; *na ty z Czesławem*; *Start – i – grant*. W części czwartej (zob. s. 287-333), zatytułowanej „Poeci o sobie nawzajem”, redaktor tomu zamieścił trzynaście „fragmentów”, czyli różnorodnych wypowiedzi prozą. W przypadku Miłosza są to wypowiedzi o Różewiczu wydobyte z antologii *Postwar Polish Po-*

⁷ Zob. R ó ż e w i c z, *bez*, w: tenże, *Wybór poezji*, s. 593.

⁸ W późnych listach Różewicza do Miłosza zachowały się wzmianki o ich rozmowach telefonicznych, których inicjatorem był Miłosz, borykający się z narastającymi problemami ze wzrokiem, które utrudniały mu pisanie dłuższych listów.

etry, *Historii literatury polskiej*, *Wypisów z ksiąg użytecznych* czy też z archiwalnych *Not o Różewiczu* spisanych w roku 1996, a w przypadku Różewicza fragmenty *Dziennika gliwickiego* oraz brulionowe zapiski pochodzące z archiwum autora *Kartoteki*⁹. Całość omawianego tomu zamykają: posłowie *Od redaktora* i *Nota edytorska* autorstwa Emila Pasierskiego, spis ilustracji¹⁰ oraz indeks osób.

Ponieważ dokładne streszczanie poszczególnych części książki jest niemożliwe w tak krótkim i z konieczności ogólnym jej omówieniu, skoncentruję się na kilku tylko przykładach, mając nadzieję, że staną się one zachętą do lektury *Braterstwa poezji*.

W części pierwszej – najdłuższej, obejmującej prawie sto pięćdziesiąt stron, uwagę przykuwają opublikowane w formie faksymile rękopisy, maszynopisy i wydruki komputerowe wierszy wymienianych przez obu poetów, komentowane w towarzyszących im listach. Dzięki staraniom redaktora książki możemy obejrzeć nie tylko ilustrację strony tytułowej pierwszego, historycznego wydania tomu *Ocalenie* (por. s. 14) Czesława Miłosza, ale także prześledzić zmiany wprowadzane odręcznie przez Tadeusza Różewicza w maszynopisach wierszy *zwiastowanie* (por. s. 137n.),

Ciemne światło (por. s. 150n.) i *poeta emeryt* (por. s. 152), które przesłał w podarunku starszemu poecie. Mamy też wgląd w maszynopisy dwóch ważnych wierszy Miłosza: *Różewicz* (zob. s. 185) i *Natura* (zob. s. 186n.). Wiersze te zostały napisane jako polemiczna odpowiedź noblisty na utwór wrocławskiego poety *Unde malum* (zob. s. 271n.). Notabene utwór ten zapoczątkował ożywioną dyskusję na temat pochodzenia zła w świecie, która toczyła się na łamach „Rzeczypospolitej” w roku 1999 a jej ślady odnaleźć można także w Miłoszowskim tomie *To* z roku 2000¹¹.

W przygotowanej do druku wymianie korespondencji, obejmującej lata 1948–2003, jedną z najbardziej intrygujących kwestii jest afektywny sposób wypowiadania się Różewicza, który traktował Miłosza niczym „starszego Brata” (s. 327). W miarę upływu czasu, kiedy obaj poeci doznawali coraz mocniej udręku starości: stopniowej utraty słuchu, pogorszenia wzroku czy problemów z poruszaniem się, autor *Plaskorzeźby* systematycznie słał wzruszające listy i karty pocztowe na amerykański adres Miłosza, a następnie na ul. Bogusławskiego 22/6 w Krakowie, gdzie noblista zamieszkał w połowie lat dwudziętych ubiegłego wieku. Tematem niemal obsesyjnie poruszonym przez Różewicza było jego pragnienie spotkania i czulej, niewymuszonej rozmowy z Miłoszem, toczącej się bez świadków, a najlepiej zaaranżowanej w jego krakowskim mieszkaniu – do takiego spotkania nigdy jednak nie doszło. Różewicz dziękuje za inicjowane przez starszego poetę rozmowy telefoniczne, a przy okazji wyznaje, że często o nim myśli. Píše, że czyta jego wiersze – te stare i te najnowsze, oraz że nieustannie prowadzi wewnętrzny dialog ze starszym poetą. Przykładem takiej in-

⁹ Andrzej Franaszek, powołując się na świadectwo Agnieszki Kosińskiej, sekretarki Miłosza, która była świadkiem ostatnich chwil życia autora *Traktatu teologicznego*, pisze: „Na trzy tygodnie przed śmiercią prawie już ociemniały dziewięćdziesięcioletek najwyraźniej myślał o młodszym od siebie poecie, skoro chciał, by czytano mu na głos jego *Dziennik gliwicki*” (zob. A. F r a n a s z e k, *Starszy brat*, w: Miłosz, Różewicz, dz. cyt., s. 64).

¹⁰ Do najciekawszych ilustracji zaliczyć można zdjęcie siedzących obok siebie, rozmawiających i uśmiechających się obu poetów, wykonane podczas Targów Książki we Frankfurcie w październiku 2000 roku.

¹¹ Zob. C. M i ł o s z, *Unde malum*, w: tenże, *To*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2000, s. 76n.; t e n ż e, *Różewicz*, w: tenże, *To*, s. 78.

tymistycznej tonacji może być niewysłany [sic!] list do Miłosza z roku 1997: „I znów Pan odleciał za ocean; dziś na spacerze rozmawiałem z Panem o wszystkim i niczym, myślałem o Panu, spadały kasztany i żołądź, miałem złą wiosnę i złe lato... teraz wchodzę w jesień... niech bogowie mają Pana i Jego Żonę w opiece [...]. Nie chce mi się tego listu kończyć... Tak jak rozmawiam z Panem (wieczorem 3 października), będę rozmawiał jutro i za miesiąc, i za rok. Pozostanie Pan dla mnie na zawsze bliskim Człowiekiem i Poetą, nawet jeśli Pan tych uczuć nie odwzajemnia” (s. 164, zachowano pisownię oryginalną).

Część drugą książki, „Dialogi poetów”, zawdzięczamy Renacie Gorczyńskiej, która zorganizowała spotkanie Czesława Miłosza i Tadeusza Różewicza w lipcu 1999 roku w krakowskim Teatrze Słowackiego. Rozmowa poetów, tocząca się w garderobie legendarnego aktora Ludwika Solskiego i trwająca ponad trzy godziny – w książce podzielona na pięć dialogów – koncentrowała się wokół zaproponowanych przez Gorczyńską tematów. Z pierwszego dialogu dowiadujemy się, w jakich rolach dramatycznych chcieliby wystąpić obaj poeci: Różewicz najchętniej zagrałby w jakiejś sztuce Szekspira, a Miłosz podjąłby się roli diabła w *Dziadach* Mickiewicza. W dialogu drugim, dotyczącym formy poetyckiej, centralną postacią staje się Józef Czechowicz, z którym Miłosz przyjaźnił się i pracował przed wojną w rozgłośni Polskiego Radia, a którego poezję cenił Różewicz, uważając ją za próbę zbudowania nowego, oryginalnego języka poetyckiego¹². W trzech kolejnych dialogach do najciekawszych tematów zaliczyć można: wątek *Gucia zaczarowa-*

nego Zofii Urbanowskiej, czyli ulubionej lektury Miłosza z dzieciństwa, po przeczytaniu której (dopiero w latach dziewięćdziesiątych) Różewicz napisał wstrząsający wiersz *Myrmekologia* (por. s. 242), utrzymany w tonacji Goldingowskiej, pokazujący do jakich okrucieństw zdolne są kilkuletnie dzieci. Ten mroczny wątek złagodzony zostaje w dialogu czwartym nostalgicznymi wspomnieniami i anegdotami dotyczącymi życia literackiego w powojennym Krakowie, a także swobodnym dyskursem o ulubionych wierszach obu poetów, w dialogu piątym.

Części trzecia i czwarta *Braterstwa poezji*, oprócz wspomnianych wyżej wierszy, zawierają również wypowiedzi prozą obu poetów, utrzymane zasadniczo w tonie przyjacielskim, ale także polemicznym, pochodzące z różnych okresów ich twórczości. O ile w przypadku wierszy liczebna przewaga należy do Tadeusza Różewicza, o tyle w wypowiedziach, komentarzach i uwagach zdecydowanie góruje Czesław Miłosz. Postawa noblisty jest niezmienna i sprowadza się do następującej konstatacji: odkryty i przywitany przez niego w roku 1948 młody (wówczas) poeta Tadeusz Różewicz spełnił pokładane w nim nadzieje, stając się jednym z klasyków polskiej literatury dwudziestego wieku i czołowym przedstawicielem polskiej szkoły poezji propagowanej przez Miłosza na Zachodzie. Kolejna sprawa dotyczy istoty sporu ideowego, który Miłosz konsekwentnie sprowadza do niezgody na Różewiczowską demonstrację nihilizmu na wzór sztuk Samuela Becketta, obrazów Francisca Bacona czy wierszy Philipa Larkina¹³: „Obsesją Różewicza jest bezsens ludzkiego życia. Rodzimy się, coś tam robimy, trochę seksu, trochę jada, do piachu

¹² Poezję Józefa Czechowicza polecił Tadeuszowi Różewiczowi jego starszy brat Janusz, który sam był początkującym poetą. Został rozstrzelany przez Niemców w listopadzie 1944 roku.

¹³ Jednocześnie, o czym przypomina Andrzej Franaszek, Miłosz określa poetycki „szepł Różewicza” mianem „jakby teologii Nieobecności” (F r a n a s z e k, dz. cyt., s. 53).

i koniec. Jest u niego ogromna nieufność do olbrzymiej budowli, wznoszonej przez pokolenia mieszkańców Europy, po to tylko, żeby splendor tego gmachu maskował to, co jest jedynie realne: przemoc i morderstwo” (C. Miłosz, *Różewicz w roku 1966*, s. 314).

Najwyraźniejszym – i chyba najbardziej bolesnym dla autora *Ocalonego* – przykładem sprzeciwu Miłosza wobec jego filozofii podejrzeń oraz horyzontalnej metafizyki był wiersz *Różewicz*. Miłosz nazwał w nim swego adwersarza „poważnym śmiertelnikiem” (s. 273), by w przytłaczającym finale utworu sportretować go jako grabarza pobożnych marzeń o drugiej przestrzeni: „ryje w czarnej ziemi / jest łopata i zranionym przez łopatę kretem” (s. 273). Tadeusz Różewicz przyjmuje w tej swoistej poetomachii odmienną postawę – zdecydowanie bardziej bierną, wyczekującą, ale może też bardziej podstępą, bo nie decyduje się na otwartą konfrontację, zasadniczość „starszego Brata” łagodzi zazwyczaj czułą ironią, dystansem do jego mistycznych upodobań. Uprawia dyskretną polemikę, która utrzymana jest zasadniczo w tonie pojednawczym, braterskim. A w drugą rocznicę śmierci Miłosza pisze dedykowany cieniowi Poety wiersz, nawiązujący do liryki łożańskiej Mickiewicza oraz do Miłoszowych *Jasności promienistych*: „dziś 14 VIII 2006 r. / druga rocznica śmierci Miłosza / słyszę jego głos czyta wiersz – / (małą prozę przeźroczystą / jak japoński wiersz... / a może rysunek) Stary poeta jest w ogródku widzi kolibra / nikomu niczego nie zazdrości...” (T. Różewicz, *cień Miłosza*, s. 283).

Przytoczony wiersz doskonale wpisuje się w interpretację zaproponowaną przez Andrzeja Franaszka w przywoływanym wcześniej eseju pełniącym funkcję przedmowy do omawianej książki. Krakowski literaturoznawca, zastanawiając się nad istotą wielokrotnie podkreślanego zarów-

no w korespondencji, jak i w prywatnych zapiskach, niezwykle intymnego stosunku Różewicza do starszego poety, wskazuje jako przyczynę tej postawy „nigdy niezabliźnioną ranę osierocenia” (A. Franaszek, *Starszy brat*, s. 69), spowodowaną przedwczesnym odejściem najbliższych osób – podziwianego starszego brata Janusza oraz ukochanej, dobrej i pobożnej matki: „Czy to właśnie ta rana kazała mu szukać w Miłoszu braterskiego przyjaciela, marzyć o rozmowie, która byłaby dotknięciem się serc, poświęcać wiersze, zaczepiać, wysyłać karty, listy? W jednym z tych listów, bardzo już późnym, przekonywał w każdym razie z całą mocą: «poeci mogą się nie tylko zwalczać, gnębić, wywyższać, ‘deptać’... ale szanować i kochać. Mogą być jak Bracia? Myślę, że tak...»” (tamże). Franaszek przytacza tu słowa Różewicza z kartki wysłanej do Miłosza z Wrocławia w Wielkanoc 2002 roku.

Braterstwo poezji to książka z wielu powodów niezwykła. Powinno się ją smakować długo i po wielokroć. Jej lektura „wciąga” bez reszty, a rozstanie z nią wywołuje poczucie pustki. Zostawiam to pomnikowe dzieło z nostalgią i podziwem dla wykonanej profesjonalnie pracy historycznoliterackiej, redaktorskiej i edytorskiej, ale też z niepokojącym przeświadczeniem, że obcowałem przez moment ze zjawiskiem tak doskonale szlachetnym, że już jakby niedzisiejszym, zważywszy na charakter epoki, która następuje po czasie marnym...

Kontakt: Katedra Polonistyki, Akademia Techniczno-Humanistyczna, ul. Wilłowa 2, 43-300 Bielsko-Biała
E-mail: mbernacki@ath.bielsko.pl
Tel. 33 8279261
<https://polka.ath.bielsko.pl/prof-ath-dr-hab-marek-bernacki/>
ORCID: 0000-0001-8986-0733

Marcin WALCZAK

RADYKALNA OFENSYWA

Niejednokrotnie można się w najnowszych czasach spotkać z poglądem, że chrześcijaństwo znajduje się obecnie w defensywie. W minionych wiekach fundowało europejską kulturę, inspirowało artystów, stanowiło impuls dla najznamienitszych filozofów, kształtowało życie społeczne i obyczaje – dziś natomiast jego przestrzenią pozostało już tylko wąsko rozumiane życie religijne, jakaś szczególna sfera sacrum, poza którą rozciąga się świeckie uniwersum, gdzie Ewangelia nie ma nic do powiedzenia. Swoista abdykacja chrześcijaństwa, jego zepchnięcie do roli przyczółku osobistej relacji z Bogiem, zrzeczenie się pretensji do oddziaływania na życie społeczne, kulturalne, intelektualne czy gospodarcze, to fakt, z którym się już dość dobrze oswoiliśmy. W jednych faktów budzi przerażenie, a nawet poczucie zgrozy wobec myśli o klęsce Kościoła i jego misji. W innych, o czym też trzeba pamiętać, obecny stan rzeczy wywołuje jak najbardziej pozytywne skojarzenia. Postawę tę przyjmują zaś nie tylko osoby, które od chrześcijaństwa się odżegnują czy są mu wrogie, ale także pewni teologowie czy filozofowie chrześcijańscy, którzy w procesie sekularyzacji kultury europejskiej postrzegają proces pozytywny, stanowiący wręcz konsekwencję dynamiki objawienia biblijnego. Nasze przeżywanie wiary zaczęło się wreszcie koncentrować się na sferze osobistej, a na świat uczymy się patrzeć według klucza jego autonomii,

nie zaś poprzez religijne okulary – konstatują myśliciele, do których można zaliczyć choćby Johna A. T. Robinsona, autora słynnej książki *Honest to God*¹, czy Harveya Coxa². Inną postacią, która w procesie sekularyzacji myśli, kultury i obyczajowości europejskiej widzi szansę rozwoju dla autentycznej wiary, niewątpliwie jest czeski ksiądz Tomáš Halík, którego liczne publikacje książkowe, wydawane także w języku polskim, osiągają status bestsellerów. Jedno jest pewne. Niezależnie od tego, czy oceniamy to pozytywnie, czy negatywnie, kultura europejska uległa zeświecczeniu, a chrześcijaństwo dało się w niej zepchnąć (lub samo się zepchnęło) w sferę prywatności. Wiara jest, jak się dziś często mówi, sprawą prywatnych doświadczeń i przekonań. Nie wolno – zdaje się głosić współczesny aksjomat – myśleć o niej jako o czymś, co mogłoby mieć wpływ na życie społeczne, kulturalne czy polityczne. Nauczyliśmy się patrzeć na otaczający nas świat, na jego kształt i formę, na rozwiązania społeczne, obyczaje, państwa i ustroje, przez świeckie okulary.

W tym właśnie kontekście wybrzmiewa z całą mocą oryginalność teologiczno-filozoficznego ruchu radykalnej ortodok-

¹ Zob. J. A. T. Robinson, *Honest to God*, SCM Press, London 1963.

² Zob. H. Coxa, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York 1965.

sji (ang. radical orthodoxy movement). Tworzące go środowisko intelektualne rozwinęło się już stosunkowo dawno temu, na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego stulecia. Założycielami i kluczowymi przedstawicielami ruchu są John Milbank, Graham Ward i Catherine Pickstock. Myśliciele ci wywodzą się ze środowiska Cambridge University, wszyscy są też anglikanami, sam ruch radykalnej ortodoksji nie ma jednak charakteru wyznaniowego, lecz ekumeniczny. W jego szerokich ramach odnajdują się także teologowie katoliccy czy też prawosławni, jak Amerykanin David Bentley Hart³. Nie ma wątpliwości, że ruch ten stanowi jeden z nielicznych przykładów żywotności teologii we współczesnej debacie intelektualnej.

Na czym jednak polega wpisana w nazwę tego środowiska radykalność i ortodoksyjność? Interpretowane dosłownie, określenia te mogą okazać się zwodnicze i prowadzić w niewłaściwym kierunku. Radykalizm nie ma bowiem w tym wypadku nic wspólnego z fanatyzmem ani z literalną lekturą Biblii czy innych źródeł teologicznych. Twórcy ruchu obrali sobie za cel raczej powrót do wielkich skarbów tradycji chrześcijańskiej oraz wyeksponowanie i intelektualne przepracowanie największych pomników myśli teologicznej, poczynając od pism Ojców Kościoła, przez dokonania scholastyków, aż po dzieła gigantów teologii współczesnej. Pragną również, by myślenie teologiczne nabrało rozmachu, by się nie zamykało, ale odważnie wychodziło do współczesnego świata. Ortodoksja nie oznacza zaś ślepego przywiązania do dogmatów wiary ani bezmyślnego ich powtarzania, lecz raczej uznanie orędzia chrześcijańskiego za

punkt wyjścia w dialogu ze współczesnością i w jej diagnozowaniu. Ruch radykalnej ortodoksji pozostaje więc z jednej strony głęboko zakorzeniony w tradycji myśli chrześcijańskiej, z drugiej zaś nawiązuje odważny dialog z laicką myślą współczesną, zwłaszcza z postmodernizmem. Ma przy tym charakter ofensywny – ma odwagę oceniać z perspektywy chrześcijańskiej wszelkie „laickie dogmaty” współczesnej rzeczywistości kulturowej i społecznej.

W kontekście spojrzenia na życie społeczne z perspektywy radykalnie chrześcijańskiej powstała książka Johna Milbanka, jednego z najważniejszych myślicieli wpisujących się w ruch radykalnej ortodoksji, zatytułowana *Theology and Social Theory*⁴, opublikowana po raz pierwszy w roku 1991 i do dziś uchodząca za najważniejsze dzieło autora. W ubiegłym roku praca ta, pod tytułem *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*⁵, ukazała się w języku polskim. Pojawienie się tej pozycji na polskim rynku wydawniczym jest wydarzeniem nie do przecenienia, czytelnik otrzymał bowiem w ten sposób jedną z najważniejszych i najszerzej dyskutowanych książek teologicznych przełomu wieków i zyskał okazję, by przekonać się, że o otaczającej nas rzeczywistości wciąż można i warto myśleć po chrześcijańsku.

W swojej książce Milbank proponuje przede wszystkim rozrachunek z nowoczesną myślą społeczną, która rości sobie prawo do niezależności względem chrześcijaństwa i wszelkiej religii oraz stwierdza, że to ona władna jest rzetelnie opisywać chrześcijaństwo i definiować religię. Tradycja nowożytnej i współczesnej myśli społecznej doprowadziła do wyło-

⁴ Zob. J. M i l b a n k, *Theology and Social Theory*, Blackwell Publishing, Oxford 2006.

⁵ John M i l b a n k, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, tłum. M. Filipczuk, Teologia Polityczna, Warszawa 2020, ss. 989.

³ Szerzej na temat ruchu radykalnej ortodoksji zob. R. W o ź n i a k, *Radykalna Ortodoksja: próba definicji*, „Znak” 2010, nr 7-8 (662-663), s. 10-20.

nienia się odrębnej nauki zwanej dziś socjologią i to właśnie socjologię analizuje przede wszystkim Milbank, obnażając jej ukryte religijne, heterodoksyjne założenia. Krytykując z perspektywy chrześcijańskiej świecką myśl społeczną, Milbank wielokrotnie podkreśla, że w istocie wcale nie ma ona charakteru zsekularyzowanego, jaki sobie przypisuje. W tytułowym „rozumie sekularnym” Milbank dostrzega raczej „rozmaitej maści heterodoksję w przebraniu, [...] ożywioną formę pogąństwa i [...] religijny nihilizm” (s. 28). Teza o ukrytych religijnych założeniach i korzeniach świeckiej refleksji nad życiem społecznym może wydawać się dość ekscentryczna, autor jednak argumentuje na jej rzecz przekonująco i w sposób tak rzetelny, że trudno nie pójść za jego myślą. Zawarty w książce wywód oparty został na bardzo szerokim materiale – imponuje również erudycja autora, jego sprawne posługiwanie się źródłami i błyskotliwość.

Książka obejmuje cztery zasadnicze części, dodatkowo podzielone na rozdziały. W części pierwszej, zatytułowanej „Teologia i liberalizm”, Milbank opisuje proces wyłaniania się sekularyzmu w kulturze europejskiej. Chociaż wydawać by się mogło, że w kulturze tej zawsze istniała pewna (odrębna od religijnej) przestrzeń świecka, autor przekonuje, że w rzeczywistości „to, co sekularne, jako pewna sfera musiało zostać dopiero powołane czy też wyobrażone, zarówno w teorii, jak i w praktyce” (s. 79). Pierwszym etapem rodzenia się owego porządku świeckiego był liberalizm – i to jemu poświęcona jest ta właśnie część dzieła Milbanka. Ukazuje ona, jak kształtowało się – przede wszystkim pod wpływem myśli Niccolò Machiavellego i Thomasa Hobbesa – współczesne rozumienie polityki, zrywające zarówno z chrześcijaństwem, jak i z filozofią klasyczną. Milbank interpretuje politykę liberalną w kategoriach agonistyki, życie społeczne postrzega się w niej bowiem

jako nieuchronnie uwikłane w ontologię przemocy. Priorytetem jest siła, a jedyny możliwy sposób uporządkowania społeczeństwa wiąże się z wprowadzeniem pewnej równowagi sił i podporządkowaniem ich wszystkim siłom najwyższej – władzy państwowej. Postrzeganie życia ludzkiego w tego rodzaju kategoriach ostatecznie zamyka człowieka na transcendencję i czyni społeczeństwo przestrzenią niekończącej się walki. W tym kontekście Milbank wskazuje, jak wielką zasługą chrześcijaństwa jest swoista ontologia pokoju, niosąca wyzwolenie od postrzegania rzeczywistości jako pola zmagania się sił.

Druga część książki, nosząca tytuł „Teologia i pozytywizm”, przedstawia kolejny etap rozwoju myśli sekularnej i ukazuje, w jaki sposób pozytywistyczne rozumienie życia społecznego zmateriałizowało się w powstaniu socjologii jako odrębnej dyscypliny naukowej. Milbank opisuje jej początki i analizuje przede wszystkim myśl Auguste’a Comte’a, Emilé’a Durkheima i Maksa Webera, przywołuje jednak również poglądy filozofów, w tym Nicolasa Malebranche’a czy Immanuela Kanta. Milbank ujmuje relację między socjologią a teologią w sposób oryginalny, opowiadając się przeciwko przekonaniu, jakoby pierwsza z nich dostarczała neutralnego opisu społeczeństwa, z którego druga powinna korzystać. Socjologia bowiem, ze względu na fakt, że przyjmuje przedzałożenia światopoglądowe, jest zdaniem Milbanka kryptoteologią – opisuje on ją nawet jako „Kościół w przebraniu” (s. 72), tym samym odwracając powszechnie przyjętą perspektywę spojrzenia, według której socjologia zapewnia „czysty” opis życia społecznego, w tym także religii, którą może za pomocą swoich narzędzi definiować i wyjaśniać. Milbank stwierdza tymczasem – w oparciu o rzetelną analizę źródeł i solidną argumentację – iż rzeczywistością pierwotną, fundującą społeczeństwo, jest właśnie religia. Socjologia,

zwłaszcza socjologia religii, błędzi zatem, próbując wpisać w ramy swojego przedmiotu rzeczywistość, która ją samą warunkuje. Jak się zatem okazuje, „to właśnie założenia dotyczące natury religii są tym, co pomaga w zdefiniowaniu owej socjologicznej perspektywy” (s. 342). Przyjęcie owego „odwróconego” punktu widzenia „uniemożliwia wszelkie poważne próby zarówno naukowego wyjaśnienia, jak i humanistycznej interpretacji religii” (s. 343).

W trzeciej części książki, zatytułowanej „Teologia i dialektyka”, Milbank przechodzi do polemiki z tradycją myśli dialektycznej, przede wszystkim z Georgiem W.F. Heglem i Karolem Marksem, przy czym trzeba stwierdzić, że jego ocena myśli obu tych niemieckich intelektualistów jest złożona i niejednoznaczna. Wskazują na to już same tytuły rozdziałów tworzących tę część książki: „Za i przeciw Heglowi” oraz „Za i przeciw Marksowi”. Milbank ukazuje zarówno pozytywne, jak i negatywne aspekty myśli obu filozofów, których poglądy ostatecznie odrzuca, krytykując je z pozycji teologicznych i obnażając ich ukryte – religijne i metafizyczne – założenia. Uważny czytelnik wyczuwa jednak, że zdaniem Milbanka myślenie dialektyczne jest bardziej otwarte na chrześcijańską prawdę niż pozytywizm czy liberalizm. Być może warto przywołać w tym kontekście fakt, że Milbankowi, jakkolwiek odrzuca on marksizm, bliska jest pewna forma chrześcijańskiego socjalizmu. Sam termin „socjalizm” ma w omawianej książce raczej pozytywne konotacje i odróżniany jest od marksizmu. I tak czytamy na przykład, że: „teologia, która z takim entuzjazmem odnosi się do marksizmu (i socjologii), niedostatecznie doceniając wcześniejszą tradycję specyficznie chrześcijańskiego socjalizmu, jest teologią, która uległa liberalizmowi, przyjmując formę filozofii transcendentalnej” (s. 72). Owa sympatyzująca z marksizmem teologia to oczywiście teologia wyzwolenia, która zo-

staje poddana przez Milbanka miazdzącej krytyce. Wydawać by się mogło, że cele teologów wyzwolenia i przedstawicieli ruchu radykalnej ortodoksji są w dużym stopniu zbieżne, ich zwolennicy zmierzają bowiem w obu wypadkach do oparcia wizji i praktyki życia społecznego oraz politycznego na chrześcijaństwie. Zdaniem Milbanka jednak teologowie wyzwolenia faktycznie wyprowadzali swoje poglądy z kategorii marksistowskich, a oglądu rzeczywistości społecznej nie opierali na wizji ewangelicznej. Odniesienie do eklezjologii zastąpili odniesieniem do socjologii, tym samym spychając wiarę do przestrzeni osobistej, do indywidualnego, transcendentalnego otwarcia. A zatem można powiedzieć: paradoksalnie – teologia wyzwolenia okazuje się przedłużeniem liberalizmu, jeśli nawet się od niego odżegnuje. W ostatecznym rozrachunku popełniony w niej błąd leży w przyjęciu perspektywy laickiej w spojrzeniu na życie społeczne. Tymczasem teologia nie potrzebuje mediatyzacji nauk społecznych: „Gdyby tak było, wówczas teologii pozostałoby tylko najbardziej jałowe z zadań, a mianowicie obwieszczanie pustej, algebraicznej formuły: wyzwolenie=zbawienie” (s. 555). Krytyczna ocena teologii wyzwolenia wieńczy trzecią część dzieła, ukazując ostateczną klęskę poglądów, które Milbank umieszcza w tradycji dialektycznej.

Ostatnia, czwarta część książki, nosząca tytuł „Teologia i różnica”, zawiera przejście do konstruktywnej warstwy rozważań. Milbank odnosi się w niej do myśli postmodernistycznej, krytyka poglądów postmodernistów schodzi jednak na dalszy plan, gdyż autor przedstawia przede wszystkim chrześcijańską wizję życia społecznego. Puentę stanowi ostatni rozdział, w którym ukazuje on teologię jako naukę społeczną, osadzając swój pogląd zwłaszcza w myśli patrystycznej. Szczególnym patronem chrześcijańskiej teorii społecznej staje się Augustyn, zwłaszcza

jako autor *De civitate Dei*. Milbank proponuje powrót do jego koncepcji, a tym samym praca *Przekroczyć rozum sekularny* jawi się jako nowe dzieło *O państwie Bożym*. W tej części książki pojawia się też bardzo istotne odniesienie do poglądów Alasdaira MacIntyre'a, jako tego, który wyeksponował we współczesnej etyce starożytne pojęcie cnoty. Milbank docenia wagę tego terminu, przekonuje jednak, że jedynie chrześcijaństwo może nadać mu właściwe rozumienie. Cnota pogańska nigdy bowiem nie będzie tym, o czym mówi Ewangelia. Starożytni Grecy pozostawali w kręgu etyki honoru i walki, cnotę kojarząc z siłą i potęgą. Tymczasem chrześcijaństwo uczy cnoty, która nie wykorzystuje przemocy, cnoty miłości bezinteresownej. Jedynie teologia może dziś zaproponować model życia społecznego, w którym nie ma miejsca na przemoc ani dominację i który stanowi przestrzeń miłości i wzajemnej służby. Milbank formułuje jednak pewne zastrzeżenie, a nawet ostrzeżenie: Kościół nie zawsze pełni swoją misję w sposób skuteczny i przejrzysty. „Boży osąd wydarzył się w samym środku historii. Kościół może urzeczywistnić wizję rajskiej wspólnoty, której ów sąd jest otwarciem, ale może również propagować jakąś piekielną społeczność, której towarzyszące kosmary wykraczają poza wszystko to, co znali starożytni: *corruptio optimi pessima*” (s. 932). Nie zmienia to jednak faktu, że tylko chrześcijaństwo może przynieść (i przynosi) całkowicie nową teorię i praktykę życia społecznego, która przełamuje sekularne kłamstwo i pokonuje nihilizm. „W kręgu samoudręczeń, jakie sekularny rozum zadaje sam sobie, również i dzisiaj po raz kolejny może otworzyć się przed nami sekwencja, z którą rozum ten nie stanowi żadnej ontologicznej ciągłości: emanacja zharmonizowanej różnicy, exodus nowych generacji, ukośna linia wzniesienia prowadząca na szczyt, droga ucieczki w sferę pokoju” (s. 933).

Do zasadniczych walorów książki Milbanka należy jej treściowe bogactwo oraz śmiałość przedstawianych tez. Teolog prezentuje dorobek wielkich myślicieli ostatnich stuleci w sposób rzetelny, choć krytyczny: odnosi się do źródeł, a zarazem podejmuje z nimi dyskusję. Odważnie polemizuje z Friedrichem Nietzsche, Maksem Weberem czy Thomasem Hobbesem, ale też z „gigantami” dwudziestowiecznej teologii, jak Karl Rahner czy Yves Congar. Odnosi się do poglądów licznych humanistów epoki nowożytności i czasów współczesnych, nie poprzestając na zdawkowej prezentacji ich myśli, lecz zawsze wchodząc w jej głąb. Erudycyjny rozmach rozprawy Milbanka wzbogacony zostaje przez wyrazistość jego własnych poglądów: omijanie politycznej poprawności i rezygnację z jakiegokolwiek łagodzenia czy też „wyważania” głoszonych tez. Przekonania Milbanka są na pewno oryginalne, ale dla wielu kontrowersyjne. Pogląd, że jedyny ratunek dla życia społecznego leży w przyjęciu dlań principiów chrześcijańskich i w jednoczesnym porzuceniu zasad świeckich, może w istocie okazać się niewygodny tak dla zwolenników totalnego „oczyszczenia” sfery społecznej z religii, jak i dla tych chrześcijan, którzy skłonni są postrzegać kwestie dotyczące życia społecznego w całkowitym oderwaniu od swojej osobistej wiary. Z kolei teza głosząca, że świecki charakter współczesnych rozwiązań społecznych i politycznych jest jedynie pozorny, a w istocie wyprowadzone zostały one z teologii heterodoksyjnej, gnozy bądź antyreligijnego nihilizmu, może okazać się obrazoburczą dla zwolenników światopoglądu laickiego. Milbank przełamuje utarte schematy myślenia i odwraca powszechnie przyjmowane zależności. Czy rzeczywiście najpierw kształtuje się życie społeczne, a dopiero potem w jego planie pojawia się fenomen religii? A może to religia ma charakter pierwotny i jedynie ona może ukształtować życie

społeczne? Czy socjologia jest w stanie dokonać neutralnego opisu religii? A może to ona sama powinna być opisywana przez teologię i demaskowana jako kryptoreligijna? Milbank stawia tezy radykalne i zadaje niewygodne pytania. I jeśli nawet nie wszystkich przekona, to na pewno warto zmierzyć się z jego argumentacją.

Książka *Przekroczyć rozum sekularny* może okazać się bodźcem ożywiającym naszą rodzimą teologię. Może zachęcić jej reprezentantów do współpracy i dialogu z przedstawicielami nauk społecznych i humanistycznych. Może też stać się inspiracją do odważnego, szerokokąskiego uprawiania teologii. Na lekturze pracy Milbanka skorzystają jednak nie tylko teologowie. Z pewnością będzie ona stanowić ważny punkt odniesienia dla myślicieli podejmujących problematykę życia

społecznego. Chrześcijanie mogą czerpać z niej inspirację, by o sferach tak z pozoru świeckich, jak polityka czy ekonomia, myśleć prawdziwie po chrześcijańsku. Nie chodzi przy tym o nachalne, nienaturalne „chrzczenie” rzeczywistości, ale o głębokie przemyślenie świata w kategoriach Ewangelii. Orędzie chrześcijaństwa wciąż jest w ofensywie i nie musi się przed niczym bronić, ma ono bowiem moc wyjaśniania rzeczywistości i demaskowania współczesnych ideologii w świetle boskiego Logosu.

Kontakt: Biuro RID, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, GG-371, 20-950 Lublin
E-mail: marwal8@wp.pl
Tel. 81 445 4338

PROPOZYCJE „ETHOSU”

Filozofia kultury, cz. 1, *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. ks. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, ss. 684, cz. 2, *Meandry współczesnej kultury i sztuki*, red. ks. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, ss. 629, „Dydaktyka Filozofii”, t. 11, red. ks. Stanisław Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021.

W serii „Dydaktyka Filozofii” ukazał się kolejny, jedenasty już tom, zatytułowany *Filozofia kultury*. Jego redaktorzy, podzielający przekonanie papieża Jana Pawła II, że kultura jest istotnym środowiskiem życia i wzrastania człowieka jako osoby, zebrali w dwóch częściach (stanowiących odrębne książki) artykuły poświęcone tym zagadnieniom; teksty zostały przygotowane przez badaczy z różnych ośrodków naukowych w Polsce.

Materiał zamieszczony w części pierwszej, zatytułowanej *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, dotyczy podstaw kultury oraz obszarów, w których się ona przejawia i w których jest badana. Na cześć tę złożyły się trzy działy: „Nauki o kulturze”, „Intelektualny fundament kultury” i „Transcendencja w kulturze”. Ponadto w dziale pierwszym wyróżniono następujące punkty: „Nauki filozoficzne”, „Nauki humanistyczne i społeczne”, „Nauki o sztuce i technice” oraz „Refleksje dydaktyka”.

Część druga, zatytułowana *Meandry współczesnej kultury i sztuki*, podejmuje problematykę związaną z historią kultury oraz jej przejawów, a także przedstawia kierunki jej rozwoju we współczesnym świecie. W części tej wyodrębniono tematycznie trzy działy: „Historyczny fundament kultury”, „Tendencje we współczesnej kulturze” oraz „Drogi współczesnej sztuki”.

Dobór tekstów, które zostały zawarte w polecanej publikacji – ujmujących zagadnienie kultury wieloaspektowo – a także dobór autorów sprawiają, że czytelnik otrzymuje wyczerpujący materiał, pozwalający mu na podjęcie samodzielnych studiów nad tą tematyką. Zgromadzone w tomie artykuły będą pomocne zarówno osobom profesjonalnie zajmującym się problemami kultury, jak i wszystkim zainteresowanym, pragnącym uzyskać wiedzę na temat filozofii kultury jako takiej, jak i wybranych jej zagadnień. Z tego względu tom *Filozofia kultury* wart jest polecenia – zwłaszcza jako pozycja, która nie tylko wnosi wartościowy wkład w omawianą w niej dziedzinę, lecz także może przyczynić się do dalszego jej rozwoju.

T.G.

Ryszard ZAJĄCZKOWSKI

KU NOWYM PERSPEKTYWOM INTERPRETACYJNYM
Konferencja „Cyprian Norwid – nowe rozpoznania”
KUL, Lublin, 5-6 XI 2021

Przypadająca w roku 2021 dwusetna rocznica urodzin Cypriana Norwida stała się okazją do zorganizowania szeregu wydarzeń upamiętniających postać tego wybitnego artysty. Norwid zmarł w zapomnieniu w Paryżu w roku 1883. Jego twórczość „odkryto” w dwudziestym stuleciu i do dziś w wielu środowiskach jest ona wysoko ceniona. Wydarzeniem poświęconym postaci poety była ogólnopolska konferencja zatytułowana „Cyprian Norwid – nowe rozpoznania”, zorganizowana w Lublinie 5 i 6 listopada 2021 roku przez Stowarzyszenie Inicjatyw Naukowych, od dziesięciu lat działające na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Patronat honorowy nad obradami objął Minister Edukacji i Nauki.

Chociaż spuścizna autora *Vade-mecum* nie należy do zaniedbanych obszarów penetracji naukowych (Zakład Badań nad Twórczością Norwida funkcjonujący na KUL pracuje obecnie nad najobszerniejszym dotychczas wydaniem *Dzieł zebranych* poety), to jednak przed badaczami jego utworów wciąż stoją duże wyzwania. Dowiodła tego wspomniana konferencja, która zgromadziła czternastu prelegentów reprezentujących siedem uniwersytetów, a także norwidologów spoza ośrodków akademickich. Niezwykle szeroka okazała się problematyka podejmowana w referatach, które można podzielić na cztery grupy.

Pierwsza z nich dotyczyła usytuowania twórczości Norwida w kontekście dziewiętnastego wieku. Kwestie te podjęli: Włodzimierz Toruń z KUL w wystąpieniu zatytułowanym „Polska a Europa w myśli Norwida”, Adela Kuik-Kalinowska z Akademii Pomorskiej w Słupsku w referacie „«Miasta upadłe». Londyn i Nowy Jork w twórczości Norwida” oraz Piotr Chlebowski z KUL w odczycie „Czy Norwid jest autorem sonetu «Samotność»? ”.

Referat Włodzimierza Torunia nawiązywał zwłaszcza do uwag poety poczynionych w związku z dwoma polskimi powstaniami – listopadowym i styczniowym. Prelegent podjął próbę interpretacji wystąpienia Norwida z 22 stycznia 1875 roku w Czytelni Polskiej w Paryżu, w dwunastą rocznicę styczniowej insurekcji. Badacz zarysował ciekawą perspektywę kwestii polskiej w wypowiedzi poety, który podkreślał, że powstanie styczniowe „europejską-polityczną nie stało [się] sprawą”¹, a zarazem twierdził, że „w odniesieniu do powstania 1863 r. mówiąc – niepodobna jest o całej nie mówić Europie”². Wychodząc od Norwidowego obrazu tego zrywu wolnościowego, prelegent przed-

¹ C. N o r w i d, *W rocznicę Powstania Styczniowego*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomułicki, t. 7, *Proza*, cz. 2, PIW, Warszawa 1973, s. 96.

² Tamże.

stawiał też kontekst innych tekstów poety dotyczących działań niepodległościowych Polaków.

Interesującym wątkiem, który pojawiał się w twórczości Norwida, a który przedstawiła Adela Kuik-Kalinowska, była sytuacja nowoczesnych metropolii. Wykorzystując figurę miasta, poeta często mówił o współczesnym mu upadku ducha i wartości, a jako przykłady podawał Londyn i Nowy Jork. Zarazem cenił metropolie takie, jak Rzym czy Paryż, które pielęgnowały szlachetne dziedzictwo tradycji sprzed wieków.

Bogactwo i różnorodność dzieł Norwida oraz tekstów mu poświęconych pozwala na rewizję dotychczasowych ustaleń badaczy. W tym kontekście Piotr Chlebowski przekonująco ukazał na podstawie analizy stylistycznej, że przypisywany Norwidowi wiersz *Samotność*³ nie jest utworem jego i najprawdopodobniej napisał go Seweryn Fielleborn – przedstawiciel cyganerii warszawskiej okresu międzypowstaniowego. Co więcej – wskazał prelegent – istnieją podstawy pozwalające przypuszczać, że więcej tekstów poety wiązanych z młodzięcym okresem jego twórczości może w istocie pochodzić od innych autorów.

Drugi krąg tematów podejmowanych na konferencji obejmował zagadnienia obecności Norwida i jego twórczości w różnych rodzajach sztuk. Kwestii tej poświęcono trzy referaty: Edyta Chlebowska z KUL wygłosiła prelekcję zatytułowaną „Czyżby Norwid w szlafroku”, Aleksandra Sikorska-Krystek z Uniwersytetu we Fryburgu Szwajcarskim przedstawiła odczyt „«[...] gest szeroko rozwartej dłoni niepowszedni». O recepcji portretów Cypriana Norwida autorstwa Pantaleona Szyndlera”, a Iwona Grodź z Uniwersytetu Warszawskiego podjęła temat „Norwid i film polski”. Rzeźba, malarstwo i film stanowią

zatem istotny kontekst artystyczny, w którym można mówić o recepcji osoby i legendy autora *Vade-mecum*.

Edyta Chlebowska poddała ocenie popiersie autorstwa Cypriana Godebskiego sprzedane przed kilku laty na aukcji antykwarecznej we Francji jako wizerunek Norwida. W tym kontekście prelegentka mówiła o relacjach łączących obu artystów i scharakteryzowała inne prace Godebskiego. W jej przekonaniu analiza rzeźby wskazuje, że dzieło nie przedstawia Norwida. Trudno się jednak dziwić temu, że popiersie uważane jest za wizerunek artysty. Po śmierci Norwida, gdy z biegiem lat rosła jego sława, zaczęły pojawiać się dzieła sztuki (zwłaszcza dzieła plastyczne) niesłusznie wiązane z jego postacią.

Jednym z najbardziej znanych wizerunków poety jest *Portret Cypriana Norwida* namalowany przez Pantaleona Szyndlera (będącego też autorem obrazu *Śpiący Norwid* z roku 1879). Szyndler poznał Norwida w Paryżu. O malarzu tym właśnie i stworzonym przez niego obrazie mówiła Aleksandra Sikorska-Krystek. Portret pędzla Szyndlera powstał w roku 1882, w 1885 zaprezentowano go w Warszawie, a dwa lata później na I Wystawie Sztuki Polskiej w Krakowie. W ten sposób malarz jako pierwszy przyczynił się do odnowy zainteresowania osobą i twórczością Cypriana Norwida. Trudno byłoby wyobrazić sobie recepcję dorobku poety w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, gdyby nie owo popularne wówczas i często reprodukowane dzieło Szyndlera. Nienaturalne ułożenie ręki Norwida nawiązuje do portretu reprezentatywnego. W sposobie przedstawienia postaci widoczne są też (charakterystyczne również dla twórczości Norwida) wpływy Rembrandtowskie, a wizerunek poety cechuje napięcie między nobliwą postawą a kruchością jego sylwetki.

Iwona Grodź przypominała filmową recepcję dzieła i postaci Norwida w ostat-

³ Zob. t e n ż e, *Samotność*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, t. 1, *Wiersze*, cz. 1, PIW, Warszawa 1971, s. 3.

nich dziesięcioleciach, wskazując na związki zachodzące między filmem a poezją autora *Rzeczy o wolności słowa*. Materiałem badawczym stały się wybrane filmy o Norwidzie. Najbardziej znany z nich to produkcja fabularna *Dom św. Kazimierza*⁴, w której główną rolę zagrał Ignacy Gogolewski. W analizowanym przez badaczkę okresie powstały również filmy dokumentalne: *Norwid*⁵, *Z Norwida*⁶, *Norwid*⁷, *Norwid. Światło i mrok*⁸. W ostatnim czasie zrealizowano też eksperymentalny, krótkometrażowy film *Vade-mecum*⁹ w reżyserii braci Quay. Obraz powstał na zlecenie Instytutu Książki i Instytutu Kultury Polskiej w Londynie i adresowany jest głównie do odbiorcy anglojęzycznego. Ostatnie dwa z wymienionych dzieł dostępne są na platformie YouTube. Teza, że pisarstwo jako materiał dokumentalny okazuje się mało „filmowe” czy wręcz nefotogeniczne, jest zatem nieprawdziwa. Warto dodać, że z okazji Roku Norwidowskiego nakręcono też inne filmy poświęcone poecie, jak choćby *Polska Norwida*¹⁰.

Trzeci obszar zagadnień podejmowanych podczas konferencji to recepcja Norwida przez pokolenie jego „późnych wnuków”. Do problematyki tej nawiązali Ryszard Zajączkowski z KUL w referacie „Między Polską i Ameryką. Norwid w optyce Józefa Wittlina” oraz poeta i niezależny badacz Rafał Brasse w odczycie „Fenomen i dziedzictwo wyobraźni reli-

gijnej Cypriana Norwida. Inspiracje, kontynuacje, ukryte znaczenia w liryce Tadeusza Gajcego”, a także Tomasz Korpysz z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w prelekcji „O Norwidowskich echach w poezji Lecha Kazimierza Mrowińskiego”.

Ryszard Zajączkowski wskazywał na nieodkryte jeszcze obszary dwudziestowiecznej recepcji Norwida, analizując dzieło Józefa Wittlina. Prelegent podkreślił, że o literackich związkach między twórczością Józefa Wittlina a dziełem Cypriana Norwida dotychczas nie pisano, twórczość autora *Soli ziemi* była bowiem w powojennej Polsce mało znana. Tymczasem, poza oczywistymi różnicami, dzieła obu pisarzy wykazują wiele podobieństw: obaj cenili kulturę starożytną, fascynowali się Paryżem i Rzymem, byli prekursorami w literaturze, emigrantami, a także gorliwymi katolikami. Wittlin miał dużą wiedzę na temat recepcji dzieła Norwida w ciągu czterech pierwszych dziesięcioleci dwudziestego wieku. W rękopisie pozostał wykład pisarza o Norwidzie wygłoszony w Nowym Jorku w roku 1959. W tym czasie w jednym ze swych notatników określił autora *Vade-mecum* jako „odkrycie na miarę wykopalisk z Konossos”¹¹. Nie miał też wątpliwości, że „Norwid jest poetą dla dorosłych”¹² i że stanowi to przyczynę braku szerokiej recepcji jego dorobku w Polsce: „Nasz naród nie zawsze jest dorosły – zwłaszcza w obliczu kataklizmów [...]”. Zdaje się, że obecnie już dorastamy do naszego losu i dlatego Norwid – jest dziś może najdoskonalszym wyrazicielem naszego życia duchowego i naszej proble-

⁴ *Dom św. Kazimierza*, Polska, 1984, reż. I. Gogolewski.

⁵ *Norwid*, Polska, 1983, reż. N. Koryncka.

⁶ *Z Norwida*, Polska, 1984, reż. M. Kwiatkowska.

⁷ *Norwid*, Polska, 1993, reż. T. Kamiński.

⁸ *Norwid. Światło i mrok*, Polska, 1998, reż. K. Bukowski, A. Ferens.

⁹ *Vade-mecum*, Polska, 2021, reż. S. Quay, T. Quay.

¹⁰ *Polska Norwida*, Polska, 2021, reż. J. Mańka.

¹¹ J. Wittlin, *Notatniki*, notatnik CXVII (6 lipca 1958), Archiwum Józefa Wittlina, Muzeum Literatury w Warszawie, sygn.1701.

¹² T e n ż e, *Odczyt o Cyprianie Norwidzie w Polskim Instytucie Naukowym w Ameryce*, Archiwum Józefa Wittlina, Muzeum Literatury w Warszawie, poz. 951, nr 9.

matyki”¹³ – dodał Wittlin. Pisarz doceniał również intelektualizm Norwida, który wpłynął na twórczość poetów współczesnych: „Pisze wierszem traktaty filozoficzne, estetyczne, religijne, historiozoficzne – w czym jest prekursorem nie tylko dla Miłosza”¹⁴. Zdaniem Wittlina „katolicyzm sprawił, że N[orwida] umysł był uporządkowany, zdyscyplinowany, co nie zawsze możemy powiedzieć o naszych największych – choćby o Mickiewiczu”¹⁵.

Rafał Brasse podjął z kolei próbę ukazania wpływu twórczości Norwida na Tadeusza Gajcego. Ten ostatni żył zbyt krótko, by móc głębiej zapoznać się z dziełami wielkiego romantyka, wykazywał jednak znaczne zainteresowanie jego poezją – dla pokolenia Kolumbów Norwid był patronem duchowym i autorytetem moralnym. Zarówno Norwid, jak i Gajcy podejmowali walkę ze stereotypami romantycznego myślenia i dostrzegali wielkość człowieka w perspektywie chrześcijańskiej. Powiązań z dziełem Norwida można też doszukiwać się na poziomie wizyjnej poetyki Gajcego oraz w jego dramatach.

Tomasz Korpysz podjął refleksję nad niewielką spuścizną poetycką Lecha Kazimierza Mrowińskiego, który zginął tragicznie w roku 1960 w wieku dwudziestu trzech lat. Jego twórczość dotychczas nie była szerzej znana, a pierwszy tomik wierszy jego autorstwa ukazał się w roku 2020. W utworach tych obecne są liczne różnego rodzaju ślady fascynacji i inspiracji Norwidem: jego twórczością, ale też postawą życiową, systemem wartości, konsekwentną wiarą, stosunkiem do sztuki, tak własnej, jak i cudzej twórczości. W swoich utworach Mrowiński na różne sposoby – między innymi poprzez motta, parafrazy, aluzje i stylizacje – nawiązywał do tekstów Norwida. Wielki romantyk był dla niego

nie tylko mistrzem i wzorem artysty, lecz także nauczycielem i przewodnikiem duchowym.

Czwarty krąg zagadnień podejmowanych podczas konferencji obejmował szczegółowe problemy dotyczące spuścizny Norwida. Niezależny badacz z Londynu Jan Choiński wygłosił odczyt „Moc w niewiedzy ma swą siłę. Sokratejskie inspiracje Norwida”, Beata Garlej, reprezentująca UKSW, przedstawiła prelekcję „*Epos-nasza* Cypriana Kamila Norwida – instrukcja konkretyzowania czy *Don Kichot* skonkretyzowany?”, Karol Samsel z Uniwersytetu Warszawskiego mówił na temat „Komedia Norwida, komedia Eliota. Próba zbliżenia”, Anna Kozłowska z UKSW zaprezentowała odczyt „W świecie rewersów i cieni. O roli negacji w tekstach Cypriana Norwida”, a Tomasz Żurawlew z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego wygłosił referat „*Nerwy* Cypriana Norwida w niemieckojęzycznym przekładzie nieznanego autora... Studium przypadku”. Trzy pierwsze wystąpienia potwierdziły tezę, do której prowadziła już analiza Wittlinowskiej recepcji Norwida, a mianowicie, że był on poetą wybitnie prekursorskim, subtelnie operującym słowem, mocno osadzonym intelektualnie w kontekście literackim i filozoficznym Starego Kontynentu oraz czyniącym wielorakie odwołania do europejskiej tradycji kulturowej. Referaty Anny Kozłowskiej i Tomasza Żurawlewa dotyczyły zaś stylistyki wierszy Norwida oraz związanych z nią trudności, jakie pojawiają się przy próbie ich przekładu na języki obce. Żurawlew wykazał, że wystarczy prześledzić choćby translacje jednego z tych wierszy, aby natknąć się na szereg problemów językowych. Wskazanie na praktyki przekładu wiersza narracyjnego, w którym wyraźnie obecna jest retoryka ironiczna (takim właśnie wierszem są *Nerwy*), może okazać się inspiracją dla szerszej refleksji przekładowej, zwykle pozbawionej niestety

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

namysłu nad relacją łączącą pojęcie stylu i teorii przekładu artystycznego. Stylistyka poezji Norwida to temat niewątpliwie domagający się dalszego opracowania i z pewnością stanowiący duże wyzwanie dla norwidologów.

Obok obrad naukowych konferencja przyniosła również chwilę zadumy nad artyzmem wierszy Cypriana Norwida podczas ich recytacji przez miłośnika tej poezji dr. inż. Tomasza Hajduka z Uniwersytetu Morskiego w Gdyni.

W kontekście Roku Norwidowskiego konferencję należy odnotować jako wydarzenie o dużym znaczeniu, które nie przypadkiem wzbudziło zainteresowanie mediów. Na obrady przybyła stosunkowo duża liczba uczestników – biorąc pod uwagę warunki utrudniające podróżowanie, można powiedzieć, że było to jedno z większych spotkań norwidologów w roku 2021. Przedmiot debat naukowych stanowił szeroki zestaw tematów dotyczących zagadnień często mało znanych, a – jak się okazało – wymagających pogłębionej interpretacji i dalszych badań.

Fakt, że konferencja odbyła się w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II, potwierdził znaczenie tego ośrodka dla badań nad Norwidem. W tym samym czasie w głównym budynku uczelni prezentowano wystawę wielu publikacji norwidologicznych autorstwa badaczy związanych z uniwersytetem i zajmujących się spuścizną poety już od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku (badania te rozpoczęła Irena Sławińska). W Muzeum KUL można było natomiast obejrzeć ekspozycję opatrzoną

metaforycznym tytułem zaczerpniętym z *Quidama*: „Pomiędzy światem a nocy zniknięciem”. Na wystawie pokazano kilkadziesiąt oryginalnych prac plastycznych Norwida: rysunków, akwarel i grafik, a także jeden rękopis poety. Znalazł się tam również bogaty wybór pierwodruków jego tekstów oraz ilustrowanych przez niego publikacji. Większość eksponatów pochodziła z kolekcji prywatnych, znanych wyłącznie niewielkiemu gronu specjalistów.

Norwid był ulubionym poetą Jana Pawła II, który uważał go za twórcę ważnego dla polskiej kultury i jej przyszłości. W przemówieniu wygłoszonym 1 lipca 2001 roku z okazji sto osiemdziesiątej rocznicy urodzin poety Papież wypowiedział słowa, które mogą zachęcać do dalszych studiów na twórczością artysty: „Cyprian Norwid pozostawił dzieło, z którego emanuje światło pozwalające wejść głębiej w prawdę naszego bycia człowiekiem, chrześcijaninem, Europejczykiem i Polakiem”¹⁶.

Kontakt: Katedra Historii Filozofii w Polsce, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
E-mail: rzajac@kul.pl
<https://www.kul.pl/ryszard-zajaczkowski,14899.html>

¹⁶ J a n P a w e ł II, *Z poezji Norwida emanuje światło* (Przemówienie do przedstawicieli Instytutu Dziedzictwa Narodowego, Watykan, 1 VII 2001), „L'Osservatore Romano”, wyd. pol. 22(2001) nr 9 (236), s. 56.

Mirosława CHUDA

WIDZENIE I WIZJA

Na marginesie problematyki niniejszego tomu kwartalnika „Ethos” warto być może wspomnieć o szczególnym, ekskluzywnym rodzaju widzenia, jakim jest widzenie mistyczne. Już samo to określenie zawiera pewien paradoks, słowo „mistyczny” pochodzi bowiem od terminu „misterium”, ten zaś wywodzi się od greckiego czasownika „myein”, który znaczy między innymi „zamykać oczy”¹. W najbardziej rozpowszechnionym rozumieniu mistykę określa się jako „osobliwy stan umysłu, formę świadomości transcendującą zwykle doświadczenia”². Widzenie mistyczne przekracza zatem „zwykłe” doświadczenia wizualne i dokonuje się poza percepcją wzrokową, „z zamkniętymi oczami”. Pseudo-Dionizy Areopagita w swojej koncepcji teologii negatywnej ujmując tę ideę doświadczenia mistycznego w następujący sposób: „Modlimy się, aby wejść do tej wyższej nad wszelkie światło ciemności i przez nasz brak widzenia i przez naszą niewiedzę zobaczyć i poznać, nie widząc i nie poznając, Tego, który znajduje się ponad wszelkim widzeniem i wiedzą”³. Do istoty duchowej drogi mistyka, której ukoronowaniem jest zjednoczenie z Bogiem, należy, o czym zaświadcza w swoich pismach zwłaszcza św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Ávili, poprzedzające to głębokie przeżycie i będące jego warunkiem oczyszczenie wszystkich władz człowieka aż do całkowitego „ogłołenia”.

Pseudo-Dionizy przyznaje wszakże, że istnieje „rodzaj widzenia, w którym podobieństwo boskie objawia się tak, że nie posiadający formy Bóg opisywany jest przez podobizny”⁴, bo chociaż człowiek w życiu doczesnym w sposób naturalny nie może zobaczyć Boga w Jego nadprzyrodzonej naturze, to jednak w Biblia opisuje akty teofanii. Mistykom również ukazane zostają „podobizny” rzeczywistości nadprzyrodzonych, doświadczają ich jednak w swego rodzaju widzeniu wewnętrznym. Św. Teresa o swojej wizji Chrystusa napisze: „Widziałam Go oczyma duszy jaśniej, niżbym Go widzieć mogła oczyma cielesnymi”⁵. Wizje obrazowe, jako najbardziej kojarzące się z widzeniem w jego rozumieniu potocznym, stanowią interesujący element przeżyć mistycznych, pełnią jednak tylko pomocniczą funkcję na drodze do ich apogeum, jakim jest zjedno-

¹ Por. P. M o s k a l, hasło „Mistyka”, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk i in., Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 277.

² Tamże, s. 276.

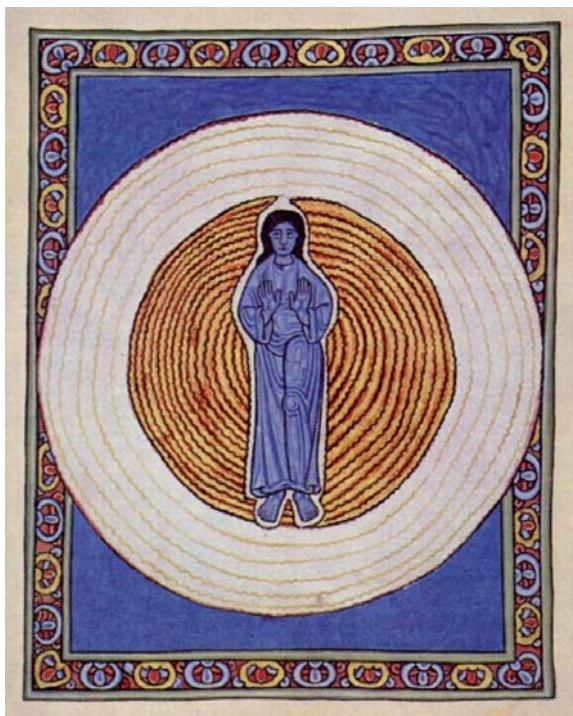
³ Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 328. W cytatach zachowano pisownię oryginalną.

⁴ Tenże, *Hierarchia niebiańska*, w: tenże, *Pisma teologiczne*, s. 88.

⁵ Św. Teresa od Jezusa, *Księga życia*, rozdz. 7, 66, <https://docero.tips/doc/w-teresa-od-jezusa-ksiga-zycia-bibliotheca-carmelitana-5-1e37w5dl04>.



1. Szkic ukrzyżowanego Chrystusa autorstwa Jana od Krzyża.
Źródło: Wikimedia Commons



2. Iluminacja towarzysząca drugiej wizji z księgi II *Scivias* Hildegardy z Bingen.
Źródło: Wikimedia Commons



3. Iluminacja towarzysząca trzeciej wizji z księgi I *Scivias* Hildegardy z Bingen.
Źródło: Wikimedia Commons

czenia z Bogiem⁶, i – jak wyjaśnia św. Jan od Krzyża – pojawiają się na jednym z jej wcześniejszych etapów; aby bowiem człowiek uzyskał zdolność „najwyższego poznania”, musi zostać do tego przygotowany poprzez wizje i obrazy: „Niskość i małe udoskonalenie duszy wymagają, aby duch postępował za pośrednictwem łupiny tych rzeczy zmysłowych, dobrych w sobie, a więc przez poszczególne akty i przez przyjmowanie po kasku udzielanych duchowych. Wówczas doszedłszy do nawyknienia w tym, co duchowe, zdoła się podnieść do istoty ducha, która obca jest wszelkiej zmysłowości. Dusza nie może dojść do tego inaczej, jak tylko stopniowo i w sposób sobie właściwy, a więc za pomocą zmysłów, z którymi ciągle jest złączona. W miarę jednak, jak podnosi się duchowo przez obcowanie z Bogiem, ogołaca się i wyzbywa dróg zmysłowych, tj. rozmyślań i rozważań obrazowych. Gdy zaś całkowicie przylgnie w swym duchu do Boga, tym samym z konieczności wyzbywa się wszystkiego, co odnośnie do Boga może podpaść pod zmysły”⁷.

Marek Chmielewski rozróżnia dwie funkcje obrazu w doświadczeniu mistycznym: jedną wiąże z owym uzyskiwanym dzięki łasce Bożej „oglądem” rzeczywistości nadprzyrodzonej, drugą zaś ze sposobem wyrażania nieprzekazywalnej w swej istocie głębi przeżyć mistyka – to, co nadprzyrodzone, doświadczane w sposób bezpośredni, nie poddaje się bowiem konceptualizacji, nie daje się uchwycić w siatkę pojęć, i dlatego opisywane bywa za pomocą obrazów. Wydaje się, że ze względu na osobliwość owych wizji trudno jest orzec, kiedy i w jakim stopniu obrazowość relacji odpowiada widzeniom mistyka.

Odrębnym zagadnieniem są próby zobrazowania mistyki za pomocą przedstawień graficznych⁸. Św. Jan od Krzyża w sposób schematyczny przedstawił „Górę doskonałości”⁹, była to jednak nie tyle próba unaocznienia jego własnych doświadczeń, ile pomoc dydaktyczna wskazująca drogę ku czci i chwale Bożej. Zachował się także wykonany przez hiszpańskiego karmelitę między rokiem 1572 a 1577 rysunek Chrystusa ukrzyżowanego, uważany za swoiste wprowadzenie do systemu mistycznego autora¹⁰. Rysunek ten niesie w sobie tajemnicę – wpisującą się wszak w istotę mistyki – która do dziś intryguje zarówno teologów, jak i historyków sztuki, a wskazuje na nią niezwykła perspektywa. Wizerunek konającego Jezusa ukazany został z góry, niejako z punktu widzenia Boga, ale też – czego już nie oddał na znanym obrazie olejnym Salvador Dali¹¹ – ukośnie, z trudnego do wyobrażenia miejsca. Posiadający niewątpliwe walory artystyczne rysunek powstał podobno pod wpływem wizji, jakiej doznał święty w klasztorze karmelitańskim w Ávili, stwarza zatem wyjątkową okazję „wglądu” w doświadczenie mistyczne, niedostępne przecież dla nikogo poza osobą, która je przeżywa.

⁶ Por. M. Chmielewski, *Czy mistyk potrzebuje obrazu?*, w: *Fides ex visu. Okiem mistyka*, red. A. Kramiszewska, Wydawnictwo Werset, Lublin 2012, s. 16.

⁷ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, ks. II, rozdz. 17, w: tenże, *Dzieła*, cz. 1, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2004, s. 243.

⁸ Zob. R. Rogozińska, *Od wizji do wizerunku. Sztuka jako wyraz mistycznego ogołocenia i wejścia w inny świat*, „Teologia i Człowiek” 27(2014) nr 3, s. 135-146.

⁹ Szkic ten został opracowany przez rytownika Diega de Astora i zamieszczony w pierwszym wydaniu dzieł mistyka, które ukazało się dwadzieścia siedem lat po jego śmierci (zob. św. Jan od Krzyża, dz. cyt., s. 78n.).

¹⁰ Zob. S. Ros, *Symbol pierwotny św. Jana od Krzyża: rysunek Chrystusa ukrzyżowanego*, tłum. A. Rachmajda, <https://karmelicebosi.pl/czytelnia/symbol-pierwotny-sw-jana-od-krzyza-rysunek-chrystusa-ukrzyzowanego/>.

¹¹ Salvador Dali, *Chrystus świętego Jana od Krzyża*, 1961, Kelvingrove Art Gallery and Museum, Glasgow.

Ową nieprzekazywalność wizji dokumentują wizerunki plastyczne stworzone nie przez samych mistyków, lecz na ich zlecenie. Dobrą tego egzemplifikacją z kręgu mistyki polskiej jest obraz Jezusa Miłosiernego namalowany w roku 1934 przez Eugeniusza Kazimirowskiego zgodnie ze wskazówkami św. Faustyny, na podstawie objawienia, jakiego doświadczyła trzy lata wcześniej. W swoim *Dzienniczku* dała ona wyraz wielkiemu żalowi z powodu niedoskonałości dzieła artysty, który nie zdołał oddać piękna jej wizji¹². Problemy, z jakimi borykać się musieli wykonawcy tego rodzaju zleceń, wynikały zapewne głównie z faktu, że opisy wizji zawsze w jakimś stopniu przekraczają możliwości ludzkiej wyobraźni. Mistycy także musieli napotykać trudności w udzieleniu odpowiednich instrukcji, zwłaszcza że przeżycia te zwykle całościowo łączyły w sobie wrażenia wizualne z audialnymi, niekiedy też z odczuwaniem zapachu, smaku i dotyku oraz ruchu, stąd zapewne niełatwo „wyizolować” te pierwsze.

Nieadekwatność przekładu obrazowego opisu wizji na język plastyki najlepiej chyba ukazują ilustracje znajdujące się w dziele Hildegardy z Bingen zatytułowanym *Scivias*¹³, w którym przedstawiła ona dwadzieścia sześć doznanych objawień. Wyjątkowość dzieła polega na tym, że oprócz opisu wizji zawiera ono dokonane przez mistyczkę objaśnienia ich symboliki, a także ich wizualizacje – miniatury, które powstały pod kierunkiem autorki tekstu¹⁴, a zdaniem niektórych badaczy (na przykład Madeline Caviness) w oparciu o jej szkice. Iluminacje zdobiły najstarszy manuskrypt *Scivias*, sporządzony około roku 1165 w założonym przez Hildegardę klasztorze Rupertsberg¹⁵. Jedną z nich jest ilustracja – należąca do stosunkowo najłatwiejszych do pojęcia – drugiej wizji z drugiej księgi (il. 2), wizji, którą nadreńska mistyczka opisuje w następujący sposób: „Ujrzałam bardzo jasne światło, a w nim kształt ludzki w kolorze szafiru. Cały ten kształt lśnił bardzo pięknym czerwonym ogniem. I owo jasne światło zlało się z pięknym czerwonym ogniem, a ten czerwony ogień – z całym owym jasnym światłem, a jasne światło i czerwony ogień – z całą postacią człowieka. Oto wszystkie elementy jedną siłą zaistniały, jedną wspólną możliwością, jako jedno światło. Ponownie usłyszałam to samo żyjące światło mówiące do mnie”¹⁶. Zgodnie z przytoczoną przez Hildegardę „usłyszana” przez nią interpretacją, jasne światło oznacza Boga Ojca, kształt ludzki – Syna, a czerwony ogień Ducha Świętego. Tak zaś objaśnione zostaje zespolenie elementów wizji: „Ojciec jest najdoskonalszą sprawiedliwością, lecz nie istnieje bez Syna ani bez Ducha Świętego. Duch Święty zespala serca wiernych, lecz nie istnieje bez Ojca ani bez Syna. [...] Syn jest pełnią przynoszącą plon, lecz nie istnieje bez Ojca ani bez Ducha”¹⁷. Znacznie trudniej wyobrazić sobie na przykład kosmologiczną wizję trzecią z księgi pierwszej (il. 3), której opis jest zbyt długi, by zacytować go in extenso. Oto

¹² Por. *Dzienniczek Sługi Bożej S. M. Faustyny Kowalskiej*, z. 1, 313, Zgromadzenie SS. Matki Bożej Miłosierdzia, Kraków 1983, s. 132.

¹³ Zob. Hildegarda z Bingen, *Scivias*, tłum. J. Łukaszewska-Haberkowa, Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, Kraków 2011. Tytuł stanowi skróconą formę sentencji „Sci vias Domini” – „Poznaj drogi Pana”.

¹⁴ Por. „*Scivias*”. *Charakterystyka dzieła*, w: Hildegarda z Bingen, *Scivias*, s. 58.

¹⁵ Ilustracje zamieszczone we współczesnych wydaniach *Scivias* wykonano na podstawie faksymile owego manuskryptu.

¹⁶ Hildegarda z Bingen, dz. cyt., ks. II, wizja 2, s. 267. Szerzej na temat tej wizji por. A. Kramiszewska, *Doświadczenie mistyczne w przekładzie na język sztuki. Wyzwania i pułapki na przykładzie ikonografii Trójcy Świętej*, w: *Fides ex visu. Okiem mistyka*, s. 217n.

¹⁷ Hildegarda z Bingen, dz. cyt., ks. II, wizja 2, s. 268.

zatem fragment objaśnienia obrazu sklepienia nieba ujrzanego przez wizjonerkę: „Wielka okrągła konstrukcja w kształcie jaja; w górze wąska, w środku szeroka, a u dołu ściętna, wiernie oddaje Wszechmocnego Boga, niezmiernego w Jego potęgę i niepojętego w Jego tajemnicach”¹⁸.

Niezwykłość widzenia mistycznego, odległego od doświadczeń naturalnych, spowodowała, że w dwudziestym wieku często uznawano je za objaw choroby. Na przykład Sabina Flanagan utrzymywała, że wizje Hildegardy z Bingen to skutek migreny, która wiąże się z zaburzeniami percepcji i której często towarzyszą omamy związane z barwą i światłem¹⁹. Odmienne stanowisko w tej kwestii zajmuje filozof Małgorzata Kowalewska, twierdząc, że choroby i dolegliwości trapiące mistyczkę nie były przyczyną, lecz konsekwencją jej wizji, a ściślej: obawy przed niemożnością sprostania powinności ich opisania (takie polecenie otrzymała bowiem Hidegarda w jednym z widzeń)²⁰. Podobne kontrowersje budziły wizje św. Faustyny Kowalskiej²¹.

Wypada na koniec refleksji o widzeniu mistycznym przytoczyć stanowisko w tej kwestii zaprezentowane przez prefekta Kongregacji Nauki Wiary kardynała Josepha Ratzingera, przyszłego Papieża. W jego komentarzu do objawień fatimskich czytamy: „Widzenie wewnętrzne nie oznacza, że mamy do czynienia z wytworem fantazji, który jest jedynie wyrazem subiektywnej wyobraźni. Oznacza raczej, że dusza styka się z czymś rzeczywistym, chociaż ponadmysłowym, i zyskuje zdolność widzenia tego co niewidzialne, niepostrzegalne dla zmysłów – do postrzegania «zmysłami wewnętrznymi». Dusza styka się tu z prawdziwymi «przedmiotami», choć nie należą one do świata zmysłowego, do jakiego przywykliśmy. [...] Osoba widząca zostaje wyprowadzona poza czystą zewnętrżność i styka się z głębszymi wymiarami rzeczywistości, które stają się dla niej postrzegalne [...] W wizji wewnętrznej proces przekładu dokonuje się na jeszcze większą skalę niż w wizji zewnętrznej, tak że podmiot współuczestniczy w istotnej mierze w kształtowaniu obrazu tego, co mu się ukazuje”²².

Marek Chmielewski w konkluzji przywoływanego już tekstu stwierdza, że „obraz jako fakt wizualny w jakiejkolwiek postaci i formie”²³ potrzebny jest mistykom, a także stanowi niezbędne narzędzie hermeneutyczne. Wydaje się, że obraz, o jakim tu mowa, może być pomocny nie tylko dociekliwym teologom, ale także osobom, które powodowane czy to żarliwością religijną, czy zwykłą ciekawością pragną, choćby w sposób zapośredniczony, zbliżyć się do widzenia „tego, co niewidzialne”.

¹⁸ Tamże, ks. I, wizja 3, s. 157n.

¹⁹ Por. S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, tłum. R. Sudół, PIW, Warszawa 2002, s. 206-219.

²⁰ Por. M. Kowalewska, *Bóg – Kosmos – Człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2007, s. 60-63.

²¹ Jerzy Strojnowski, psychiatra z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego podejrzewał, że zdradzała ona objawy choroby psychicznej związanej z halucynacjami (zob. J. Strojnowski, *Siostra od miłosierdzia*, „Charaktery” 1998, nr 4, s. 40-42), a diagnozie tej zdecydowanie przeciwstawiła się Henryka Machej, psycholog kliniczna z Uniwersytetu Jagiellońskiego (zob. H. Machej, *Mistyka – psychopatologia czy dobrostan psychiczny?*, „Psychoterapia” 1999, nr 4(111), 49-63).

²² J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, w: Kongregacja Nauki Wiary, *Orędzie fatimskie*, „L'Osservatore Romano” 21(2000) nr 9(226), s. 49.

²³ Chmielewski, dz. cyt., s. 19.

Maria FILIPIAK

„STARAJCIE SIĘ «WIDZIEĆ»”
Papież Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek
O teologicznych, antropologicznych
i etycznych aspektach patrzenia i widzenia
Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2022

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477	XIV (1991) t. 1, ss. 1983
II (1979) [t. 1], ss. 1729	XIV (1991) t. 2, ss. 1619
II (1979) t. 2, ss. 157	XV (1992) t. 1, ss. 2147
III (1980) t. 1, ss. 1983	XV (1992) t. 2, ss. 1119
III (1980) t. 2, ss. 1869	XVI (1993) t. 1, ss. 1855
IV (1981) t. 1, ss. 1292	XVI (1993) t. 2, ss. 1725
IV (1981) t. 2, ss. 1313	XVII (1994) t. 1, ss. 1367
V (1982) t. 1, ss. 1376	XVII (1994) t. 2, ss. 1281
V (1982) t. 2, ss. 2497	XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
V (1982) t. 3, ss. 1751	XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
VI (1983) t. 1, ss. 1730	XIX (1996) t. 1, ss. 1798
VI (1983) t. 2, ss. 1496	XIX (1996) t. 2, ss. 1206
VII (1984) t. 1, ss. 2016	XX (1997) t. 1, ss. 1799
VII (1984) t. 2, ss. 1708	XX (1997) t. 2, ss. 1230
VIII (1985) t. 1, ss. 2081	XXI (1998) t. 1, ss. 1669
VIII (1985) t. 2, ss. 1683	XXI (1998) t. 2, ss. 1483
IX (1986) t. 1, ss. 2204	XXII (1999) t. 1, ss. 1660
IX (1986) t. 2, ss. 2242	XXII (1999) t. 2, ss. 1396
X (1987) t. 1, ss. 1482	XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
X (1987) t. 2, ss. 2582	XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
X (1987) t. 3, ss. 1812	XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XI (1988) t. 1, ss. 1073	XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XI (1988) t. 2, ss. 2625	XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XI (1988) t. 3, ss. 1405	XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XI (1988) t. 4, ss. 2317	XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XII (1989) t. 1, ss. 1945	XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XII (1989) t. 2, ss. 1783	XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XIII (1990) t. 1, ss. 1885	XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XIII (1990) t. 2, ss. 1888	XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]

I(2005) ss. 1326	V(2009) t. 1, ss. 1439
II(2006) t. 1, ss. 1008	V(2009) t. 2, ss. 980
II(2006) t. 2, ss. 1065	VI(2010) t. 1, ss. 1166
III(2007) t. 1, ss. 1405	VI(2010) t. 2, ss. 1390
III(2007) t. 2, ss. 1065	VII(2011) t. 1, ss. 1072
IV(2008) t. 1, ss. 1280	VIII(2012) t. 1, ss. 960
IV(2008) t. 2, ss. 1099	VIII(2012) t. 2, ss. 952
IX(2013), ss. 336	

IF – *Insegnamenti di Francesco* [Città del Vaticano]

- I (2013) t. 1, ss. 592
 I (2013) t. 2, ss. 983
 II (2014) t. 1, ss. 938
 II (2014) t. 2, ss. 949

- NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220
 NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793
 NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753
 NP III, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875
 NP III, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924
 NP IV, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611
 NP IV, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572
 NP V, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877
 NP V, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004
 NP VI, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 1, Poznań 1998, ss. 852
 NP VI, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VI (1983) t. 2, Poznań 1999, ss. 686
 NP VII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 1, Poznań 2001, ss. 924
 NP VII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VII (1984) t. 2, Poznań 2002, ss. 827
 NP VIII, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 1, Poznań 2003, ss. 1076
 NP VIII, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, VIII (1985) t. 2, Poznań 2004, ss. 856
 NP IX – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, IX (1986) t. 1, Poznań 2005, ss. 999

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

JAN PAWEŁ II

1978

1. *W perspektywie życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 XI), NP I, s. 38-39; toż: *La vita oltre la morte nel disegno della salvezza*, IGP I, s. 87-88.

1979

2. *Odblask słodczy Maryi na obliczu każdej matki* (Przemówienie do młodzieży, 10 I), NP II, 1, s. 20-21; toż: *Sul volto di ogni madre un riflesso della dolcezza di Maria*, IGP II, 1, s. 38-40.

3. *Powołanie uniwersyteckie w perspektywie chrześcijańskiej* (Przemówienie do studentów z całego świata, 10 IV), NP II, 1, s. 366-368; toż: *La vocazione universitaria nella prospettiva cristiana*, IGP II, 1, s. 881-884.

4. *Posługa biskupa w perspektywie eucharystycznej* (Przemówienie do biskupów hinduskich, 26 IV), NP II, 1, s. 416-418; toż: *Il servizio episcopale nella prospettiva eucaristica*, IGP II, 1, s. 984-988.

5. *Pod macierzyńskim wejrzeniem Maryi* (Różaniec z chorymi, 21 X), NP II, 2, s. 408-409; toż: *Sotto lo sguardo materno di Maria completate il mistero della redenzione*, IGP II, 2, s. 820-822.

6. *Catechesi tradendae* (Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach, 25 X), NP II, 2, s. 424-462; toż: *Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, IGP II, 2, s. 851-909.

7. *Perspektywa życia wiecznego źródłem radości chrześcijańskiej* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Dwunastu Apostołów w Rzymie, 16 XII), NP II, 2, s. 692-694; toż: *La prospettiva della vita eterna, fonte di gioia cristiana*, IGP II, 2, s. 1436-1441.

1980

8. *Cykl „poznania – rodzenia” i perspektywa śmierci* (Audienca generalna, 26 III), NP III, 1, s. 303-305; toż: *Il ciclo della conoscenza-generazione e la prospettiva della morte*, IGP III, 1, s. 737-748.

9. *Dialog teologiczny jest potrzebny do ukazania naszej chrześcijańskiej tożsamości* (Przemówienie do delegacji Patriarchatu Ekumenicznego z Konstantynopola, 28 VI), NP III, 1, s. 847-848; toż: *Il dialogo teologico è strumento efficace per rivelare la nostra identità cristiana*, IGP III, 1, s. 1905-1909.

10. *Widzialni świadkowie Kościoła w świecie coraz bardziej pozbawionym sacrum* (Przemówienie do zakonnic, São Paulo, 3 VII), NP III, 2, s. 38-42; toż: *Testimoni visibili della Chiesa in un mondo sempre più dissacrato*, IGP III, 2, s. 72-79.

11. *Każdy, kto pożądlwie patrzy na kobietę* (Audienca generalna, 3 IX), NP III, 2, s. 281-286; toż: *Il significato dell'adulterio trasferito dal corpo al cuore*, IGP III, 2, s. 518-526.

12. *Świat patrzy na św. Benedykta jako nauczyciela pokoju, porządku i świętości* (Przemówienie do wiernych w Cassino, 20 IX), NP III, 2, s. 363-365; toż: *Collaborare con il Vescovo per il bene della diocesi*, IGP III, 2, s. 682-685.

13. *Jedność Europy w szerszej perspektywie* (Przemówienie do dziennikarzy europejskich, 25 X), NP III, 2, s. 521-523; toż: *L'unità europea in un orizzonte più vasto*, IGP III, 2, s. 981-984.

14. *Za przykładem waszych świętych starajcie się „widzieć” Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. z okazji wizyty w parafii Naszej Pani Najświętszego Sakramentu i Świętych Męczenników Kanadyjskich, 2 XI), NP III, 2, s. 549-552; toż: *Sull'esempio dei vostri Santi cercate di „vedere” Cristo*, IGP III, 2, s. 1036-1041.

1981

15. *Odblask mądrości Bożej w pełnej formacji człowieka* (Przemówienie do grupy studentów uniwersytetu z Pawii, 11 IV), NP IV, 1, s. 437-439; toż: *Il riflesso della sapienza divina nella formazione integrale dell'uomo*, IGP IV, 1, s. 915-918.

16. 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.

1982

17. *Patrzmy na krzyż z wdzięcznością i z poczuciem największej odpowiedzialności* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Sebastiana, 21 III), NP V, 1, s. 427-430; toż: *Guardiamo la croce con gratitudine e con il senso della più grande responsabilità*, IGP V, 1, s. 959-964.

18. *Kultura i perspektywy przyszłości świata* (Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami, Coimbra, 15 V), NP V, 1, s. 736-740; toż: *La cultura è per l'elevazione dell'uomo e per lo sviluppo della collaborazione tra i popoli*, IGP V, 2, s. 1690-1705.

19. *Specyfika optyki teologicznej u św. Pawła: wymiar chrystocentryczny i eklezjologiczny* (Audienca generalna, 22 IX), NP V, 2, s. 410-416; toż: *Amore sponsale e alleanza nella tradizione dei profeti*, IGP V, 3, s. 517-531.

1983

20. *Perspektywa nadziei łączy się z drogą nawrócenia* (Homilia podczas Mszy św. zamykającej Katholikentag, 11 IX), NP VI, 2, s. 200-204; toż: *Il cammino della speranza per un ritorno alle radici spirituali dell'uomo*, IGP VI, 2, s. 457-465.

21. *Widmo holokaustu nuklearnego wymaga poszukiwania stabilnego pokoju* (Przemówienie do uczestników XXIX Zgromadzenia Członków Paktu Atlantyckiego, 19 XI), NP VI, 2, s. 515-516; toż: *Lo spettro dell'olocausto nucleare impone la ricerca di una pace stabile*, IGP VI, 2, s. 1126-1127.

1984

22. *Chrześcijanin patrzy w przyszłość z „uzasadnioną nadzieją”* (Przemówienie do młodzieży, 25 II), NP VII, 1, s. 233-234; toż: *Nella certezza della fede il cristiano guarda al futuro con „motivata speranza”*, IGP VII, 1, s. 513-515.

23. *Człowiecze, który ze strachem patrzysz na owoc swojej pracy, pamiętaj, że nadzieja jest w Bogu* (Homilia podczas Mszy św., Lucerna, 16 VI), NP VII, 1, s. 844-848; toż: *Uomo, che guardi con terrore il frutto del tuo lavoro, ricordati che la speranza è in Dio*, IGP VII, 1, s. 1839-1846.

24. *Spoglądam z podziwem na ekumeniczną współpracę w Kanadzie* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w anglikańskim kościele św. Pawła, 14 IX), NP VII, 2, s. 254-257; toż: *Il ripristino dell'unità dei cristiani è d'importanza cruciale per l'evangelizzazione*, IGP VII, 2, s. 527-532.

25. *Przemówienie [...] na rozpoczęcie ogłoszonej przez CELAM „Nowenny 500-lecia”, przygotowującej do jubileuszu ewangelizacji Ameryki* (Santo Domingo, 12 X), NP VII, 2, s. 437-445; toż: *Fedeltà al passato di fede, sguardo alle sfide del presente, impegno per una nuova evangelizzazione*, IGP VII, 2, s. 885-897.

26. *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia* (2 XII), NP VII, 2, s. 674-724; toż: *Esortazione Apostolica Reconciliatio et Paenitentia*, IGP VII, 2, s. 1352-1499.

1985

27. *Władze świeckie niech nie tracą z oczu Chrystusowej prawdy o człowieku* (Przemówienie do Rady Miasta Rzymu, 17 I), NP VIII, 1, s. 65-67; toż: *I poteri pubblici non perdano di vista la verità di Cristo e della Chiesa sull'uomo*, IGP VIII, 1, s. 115-118.

28. *Tylko sprawiedliwy porządek społeczny może odzwierciedlać oblicze pokoju* (Przemówienie do biskupów kolumbijskich, 22 II), NP VIII, 1, s. 300-303; toż: *Solo un ordine sociale più giusto può riflettere il volto della pace*, IGP VIII, 1, s. 550-555.

1986

29. *Święty Hieronim Emiliani ukazał miłość Boga ku najuboższym* (List na 500-lecie urodzin założyciela Kleryków Regularnych z Somaski, 11 I), NP IX, 1, s. 29-32; toż: *Uomo di illuminata carità San Girolamo Emiliani profuse l'amore di Dio verso i più poveri*, IGP IX, 1, s. 51-55.

30. *Patrzcie, jaką miłość okazał nam Ojciec* (Homilia wygłoszona w uroczystość Chrztu Pańskiego, 12 I), NP IX, 1, s. 42-44; toż: *La figliolanza divina impone al battezzato impegni e responsabilità*, IGP IX, 1, s. 91-94.

31. *Duchowa wizja człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami różnych religii, 2 II), NP IX, 1, s. 137-141; toż: *La vera liberazione sarà raggiunta soltanto quando sarà perseguita la visione spirituale dell'uomo*, IGP IX, 1, s. 277-284.

32. *Nie spełni człowiek siebie przez cały widzialny świat* (Homilia podczas Mszy św. w bazylice św. Sabiny, 12 II), NP IX, 1, s. 230-231; toż: *L'uomo non può realizzarsi se non convertendosi a Dio*, IGP IX, 1, s. 448-451.

33. *Kościół lukański patrzy w przyszłość z nadzieją* (Przemówienie do biskupów, 26 IV), NP IX, 1, s. 576-578; toż: *La Chiesa lucana guarda al suo futuro nello spirito della comunione ecclesiale*, IGP IX, 1, s. 1143-1147.

34. *W społeczeństwie dobrobytu ukazujcie ubóstwo jako wartość i wyzwanie* (Przemówienie do zakonnic w sanktuarium Madonny del Monte, 9 V), NP IX, 1, s. 653-656; toż: *Proponete la povertà valore e sfida ad una società troppo avida di benessere*, IGP IX, 1, s. 1297-1301.

35. *Kościół nie przestaje wskazywać w prawdzie i miłości dróg prawdziwego i całkowitego wyzwolenia każdego człowieka* (Przemówienie do biskupów Episkopatu Angoli, 23 V), NP IX, 1, s. 818-824; toż: *La Chiesa non cessa di indicare nella verità e nell'amore le strade della vera e totale liberazione di ogni uomo*, IGP IX, 1, s. 1668-1677.

36. *Szerzenie wartości etycznych w perspektywie wspólnego dobra* (Akredytacja ambasadora Portugalii, 6 VI), NP IX, 1, s. 877-879; toż: *Promuovere i valori etici nella prospettiva del bene comune*, IGP IX, 1, s. 1773-1777.

37. *Nowa ewangelizacja Europy w perspektywie Trzeciego Tysiąclecia* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami Europejskiego Zjazdu Misjonarzy Emigracji, 28 VI), NP IX, 1, s. 986-971; toż: *Rinnovata evangelizzazione dell'Europa nella prospettiva del terzo millennio*, IGP IX, 1, s. 1949-1952.

38. *Stwórca „rzeczy niewidzialnych”: aniołowie* (Audjencia generalna, 30 VII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 5; toż: *Creatore delle cose „invisibili”, gli angeli*, IGP IX, 2, s. 302-310.

39. *Nauka i perspektywy człowieka* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Nauka, filozofia, teologia. Perspektywy człowieka: to, co względne, i to, co absolutne”, 5 IX), ORpol. 7(1986) nr 9, s. 17; toż: *Vivete le indicazioni della «Gaudium et spes» alla luce del progresso scientifico*, IGP IX, 2, s. 534-537.

1987

40. *Jakie są perspektywy tego pokolenia?* (Przemówienie w auli Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 11-12; toż: *La società attende dalle sue Università il consolidamento della propria soggettività*, IGP X, 2, s. 2054-2063.

41. *Przypatrzcie się, bracia, powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny, Tarnów, 10 VI), ORpol. 8(1987) nr 5, s. 17-18; toż: *Carolina Kózka parla ai giovani della grande dignità della donna*, IGP X, 2, s. 2081-2090.

1988

42. *Christifideles laici*. Posynodalna adhortacja o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 9-24; toż: *Esortazione Apostolica Christifideles Laici [...] su vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*, IGP XI, 4, s. 2083-2175.

1989

43. *Tajemnica znaku, któremu sprzeciwić się będą* (Homilia podczas uroczystości Ofiarowania Pana Jezusa, 2 II), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 14; toż: *Cristo luce del mondo è diventato la luce particolare della vostra vita e della vostra vocazione nella Chiesa*, IGP XII, 1, s. 257-262.

44. *Objawiłeś im, że jesteś Miłością* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 12 XI), ORpol. 10(1989) nr 9, s. 16-17; toż: *Agnese di Boemia e Alberto Adamo Chmielewski*, IGP XII, 2, s. 1219-1223.

1990

45. *Kocham was i cierpię, patrząc na wasze cierpienie* (Przemówienie podczas wizyty w leprozorium, Cumura (Gwinea Bissau), 28 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 32; toż: *La preghiera per i lebbrosi, per le vittime del maltempo in Europa e del disastro aereo negli Stati Uniti*, IGP XIII, 1, s. 266.

46. *Nowe Niemcy: perspektywy, odpowiedzialność i zadania* (Przemówienie z okazji przyjęcia listów uwierzytelniających ambasadora Republiki Federalnej Niemiec przy Stolicy Apostolskiej, 8 XI), ORpol. 11(1990) nr 12, s. 18; toż: *La Germania deve assumere un'importante responsabilità nei confronti dei vicini, dell'Europa e di tutti i popoli*, IGP XIII, 2, s. 1036-1040.

1991

47. *Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury* (Przemówienie do przedstawicieli świata nauki i kultury, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 9-11; toż: *Non privare i giovani del diritto ad una educazione comprensiva degli elementi fondamentali della fede*, IGP XIV, 2, s. 314-321.

48. *Trzeba na nowo ukazać Europie wartość i piękno kultury chrześcijańskiej* (Audienca z okazji 10-lecia Fundacji Jana Pawła II, 26 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 40-41; toż: *La Fondazione Giovanni Paolo II è stata creata per servire la cultura, la tradizione e la Nazione polacca*, IGP XIV, 2, s. 650-655.

49. *Każdy chrześcijanin powinien patrzeć z miłością na wszystkich* (Przemówienie do trędowatych, Campo Grande (Włochy), 17 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 19-20; toż: *Nessuna persona è un verso sciolto. Facciamo tutti parte dello stesso poema divino*, IGP XIV, 2, s. 897-899.

1992

50. *Kościół patrzy na Maryję z nadzieją* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Bożej Rodzicielki, 1 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 30-31; toż: *1992: Anno delle nuove vie del Vangelo*, IGP XV, 1, s. 1-5.

51. *Historyczny wymiar i eschatologiczna perspektywa oblubieńczej więzi Kościoła z Chrystusem* (Audycja generalna, 8 I), ORpol. 13(1992) nr 2, s. 37-38; toż: *Dimensione storica e proiezione escatologica dell'unione sponsale della Chiesa con Cristo*, IGP XV, 1, s. 33-36.

1993

52. *Świat patrzy na Amerykę z szacunkiem i nadzieją* (Przemówienie na lotnisku w Denver, 12 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 20-21; toż: *America, difendi la vita!*, IGP XVI, 2, s. 444-448.

53. *Narody świata i cały Kościół patrzą w stronę rodziny* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 16-17; toż: *Si dilati in ogni angolo della Terra lo spazio della fraternità*, IGP XVI, 2, s. 1546-1551.

1994

54. *Wpatrujemy się w świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 21 VIII), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 41-42; toż: *Guardando alla prossima Conferenza del Cairo affidiamo a Maria gli autentici bisogni dell'umanità*, IGP XVII, 2, s. 163-171.

1995

55. *Piotr-Opoka widzialnym fundamentem Kościoła* (Orędzie radiowe do katolików w Chinach, 14 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 15-16; toż: *Pietro, la roccia, è il fondamento visibile della reale comunione della Chiesa*, IGP XVIII, 1, s. 119-121.

1996

56. *Maryja w perspektywie trynitarnej* (Audycja generalna, 10 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 42-43; toż: *Maria in prospettiva trinitaria*, IGP XIX, 1, s. 46-53.

57. *Przypatrzcie się powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. w rzymskiej parafii św. Kleta, 28 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 39-40, p. 4; toż: *Parrocchia di San Cleto Papa*, IGP XIX, 1, s. 141-148.

58. *Świat patrzy na Rzym i wiele oczekuje od Rzymu* (Przemówienie do duchowieństwa diecezji rzymskiej, 22 II), ORpol. 17(1996) nr 5, s. 52-54; toż: *Anche oggi il mondo guarda a Roma e attende molto da Roma*, IGP XIX, 1, s. 398-404.

59. *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 (Patrzac w przyszłość); toż: *Esortazione Apostolica Vita Consecrata*, IGP XIX, 1, s. 604-836.

60. *Nowe spojrzenie na zjawisko oświecenia* (Przemówienie do uczestników kolokwium „Oświecenie dzisiaj”, 10 VIII), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 17-18; toż: *Una profonda lettura teologica e storica dell'Illuminismo*, IGP XIX, 2, s. 161-164.

61. *Patrzcie z ufnością w przyszłość* (Homilia podczas Mszy św. w parku Ipari, 7 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 12-14; toż: *L'esempio dei martiri vi aiuti a non scoraggiarvi. Cristo è la nostra speranza! Non siamo mai soli!*, IGP XIX, 2, s. 296-303.

62. *Przypatrzcie się powołaniu waszemu* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1500. rocznicy chrztu króla Chłodwiga, 22 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 31-32; toż: *Cattolici di Francia, la Chiesa è sempre Chiesa del presente. Al suo passato guarda per avanzare nella fede su vie nuove*, IGP XIX, 2, s. 424-429.

63. *Wpatrzeni w Matkę Chrystusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 XI), ORpol. 18(1997) nr 2, s. 32; toż: *Un forte legame ha unito i nuovi Beati alla Santa Madre di Dio*, IGP XIX, 2, s. 753-754.

1997

64. *Patrzmy w przyszłość z nadzieją* (Rozważanie przed modlitwą „Regina caeli”, 27 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 18; toż: *Davvero qui il Vangelo non è stato predicato invano! La vostra storia cristiana non è finita, i vostri Santi non tacciono*, IGP XX, 1, s. 839-840.

65. *Wskazują drogę ku pełni szczęścia w Bogu* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, 4 V), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 29-30; toż: *L'amore di Dio è la sorgente della vera letizia*, IGP XX, 1, s. 880-885.

66. *W człowieku ubogim widział obraz Boga* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Paryż, 22 VIII), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 21-23; toż: *Servire è la via della santità*, IGP XX, 2, s. 172-177.

1998

67/ *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność* (Homilia w Wigilię Paschalną, 11 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 31; toż: *Cristo sconfiggendo in questa Santa Notte la morte schiude dinanzi all'uomo le porte della vita e dell'immortalità*, IGP XXI, 1, s. 738-741.

68. *Duch działa poza widzialnymi granicami Kościoła* (Audiencja generalna, 12 VIII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 39-40; toż: *Lo Spirito agisce oltre i confini visibili della Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 133-136.

69. *Patrzmy na Matkę* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 15 VIII), ORpol. 19(1998) nr 11, s. 56.

70. *Znaki nadziei dostrzegalne w naszych czasach* (Audiencja generalna, 18 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 29-30; toż: *Segni di speranza presenti nel nostro tempo*, IGP XXI, 2, s. 1029-1036.

71. *Znaki nadziei widoczne w Kościele* (Audiencja generalna, 25 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 30-31; toż: *I segni di speranza presenti nella Chiesa*, IGP XXI, 2, s. 1085-1088.

1999

72. *Wskazują drogę do świętości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 25-26; toż: *Sequire Cristo in ogni stato di vita attingendo da Lui l'„acqua viva” dello Spirito Santo*, IGP XXII, 1, s. 487-489.

73. *Ich oczy były otwarte na prawdę i miłość Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 18 IV), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 28-29; toż: *Di fronte al mondo l'esaltante epopea della santità del nostro tempo*, IGP XXII, 1, s. 766-770.

74. *La Giornata Mondiale della Gioventù, che si svolgerà non lontano da questo Ateneo, costituirà un'occasione per rinnovare le prospettive della ricerca in ogni campo del sapere umano* [Światowy Dzień Młodzieży, który odbędzie się w pobliżu tej Uczelni, będzie okazją do odnowienia perspektyw badawczych w każdej dziedzinie ludzkiej wiedzy] (Przemówienie podczas wizyty na Uniwersytecie „Tor Vergata”, 29 IV), IGP XXII, 1, s. 844-847.

2000

75. *Wpatrujcie się w Chrystusa uniżonego i wywyższonego* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową i obchody XV Światowego Dnia Młodzieży, 16 IV), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 7-8; toż: *Giovani, Cristo „abbassato ed esaltato” è la risposta completa ai vostri interrogativi*, IGP XXIII, 1, s. 603-606.

76. *Wiara, nadzieja i miłość w perspektywie ekumenicznej* (Audienca generalna, 22 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 35-36; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva ecumenica*, IGP XXIII, 2, s. 933-941.

77. *Wiara, ufność i miłość w perspektywie dialogu międzyreligijnego* (Audienca generalna, 29 XI), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 36-37; toż: *Fede, speranza, carità in prospettiva del dialogo interreligioso*, IGP XXIII, 2, s. 972-986.

2001

78. *Wpatrujemy się w betlejemską stajenkę* (Audienca generalna, 3 I), ORpol. 22(2021) nr 2, s. 64-65; toż: *Immersi nella „gioia santa del Natale”*, IGP XXIV, 1, s. 11-16.

79. *W ich życiu odzwierciedla się blask chwały Bożej* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 10 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 41-43; toż: *Nella solennità della Santissima Trinità, „festa della santità”*, IGP XXIV, 1, s. 1179-1182.

80. *Wpatrujcie się w oczy Maryi* (Przesłanie z okazji obchodów na Jasnej Górze dziesiątej rocznicy VI Światowego Dnia Młodzieży, 13 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 42-43.

81. *Patrzcie ufnie w przyszłość* (Pożegnanie na lotnisku, Astana, Kazachstan), 26 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 26.

82. *Ukazujcie oblicze Chrystusa waszym rodakom* (Przemówienie do pielgrzymów z Ukrainy, 19 XI), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 47-48; toż: *Date al popolo ucraino la possibilità di conoscere Cristo! Con la vostra vita mostrate all'Ucraina il volto divino di Cristo*, IGP XXIV, 2, s. 760-767.

2002

83. *Bądźcie dla świata odblaskiem światła Chrystusa* (Rozważanie podczas czuwania modlitewnego, 27 VII), ORpol. 23(2002) nr 9, s. 51-52; toż: *Non aspettate di avere più anni per avventurarvi sulla via della santità! La santità è sempre giovane*, IGP XXV, 2, s. 99-102.

2003

84. *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.

85. Adhortacja [...] *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; toż: Esortazione Apostolica Post-Sinodale su Gesù Cristo, vivente nella sua Chiesa, sorgente di speranza per l'Europa *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

2004

86. *Odkryć na nowo prawdę, dobro i piękno małżeństwa* (Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 29 I), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 34-36; toż: *L'istituto matrimoniale rimane una realtà personale indissolubile, vincolo di giustizia e di amore, elevato alla dignità di sacramento cristiano*, IGP XXVII, 1, s. 118-122.

87. *Potrzeba nowej „wyobraźni miłosierdzia”* (Przesłanie do uczestników międzynarodowego seminarium poświęconego ubóstwu i globalizacji, 5 VII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 4; toż: *Elaborare modi sempre più efficaci per ottenere una distribuzione più equa delle risorse del mondo*, IGP XXVII, 2, s. 13-14.

2005

88. *Ukazujcie wartość sportu* (Przemówienie do włoskich zakładów Ferrari, 17 I), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 18.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Patrzmy na świętych* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 VII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 48-49; toż: *Essere nelle società europee fermento di un rinnovato umanesimo*, IB I, s. 345-348.

2. *Jezus, widząc tłumy, litował się nad nimi* (Orędzie na Wielki Post 2006 r., 29 IX), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 22-23; toż: *Gesù, vedendo le folle, ne senti compassione*, IB I, s. 606-610.

2006

3. *Aby przywrócić pełną i widzialną jedność chrześcijan* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego, 25 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 18-20; toż: *Priorità del mio ministero è la restituzione della piena e visibile unità tra i cristiani*, IB II, 1, s. 686-691.

4. „*Będą patrzeć na Tego, którego przebodli*” (J 19,37) (Orędzie na Wielki Post 2007 r., 21 XI), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 4-5; toż: „*Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto*” (J 19,37), IB II, 2, s. 655-658.

2007

5. *W obliczu każdego człowieka jaśnieje oblicze Chrystusa* (Przemówienie do chorych z okazji Światowego Dnia Chorego, 11 II), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 37-38; toż: *Nel volto di ogni essere umano, ancor più se provato e sfigurato dalla malattia brilla il volto di Cristo*, IB III, 1, s. 206-208.

6. *Odkryjmy piękno nawrócenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 III), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 47; toż: *La conversione vince il male nella sua radice che è il peccato*, IB III, 1, s. 494-497.

7. *Szukajmy cienia Piotra, by żyć w świetle Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Miłosierdzia Bożego, 15 IV), ORpol. 38(2007) nr 6, s. 23-25; toż: *All'ombra di Pietro nella luce di Cristo*, IB III, 1, s. 666-670.

8. *Jesteście młodym obliczem Kościoła i ludzi* (Przemówienie do młodzieży, São Paulo, 10 V), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 18-21; toż: *Voi siete i giovani della Chiesa. Vi invio verso la grande missione di evangelizzare i ragazzi e le ragazze del mondo*, IB III, 1, s. 806-815.

9. *Święci ukazują prawdziwe oblicze Kościoła* (Przemówienie do postulatorów z Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, 17 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 45-46; toż: *L'importanza ecclesiale e sociale di proporre nuovi modelli di santità*, IB III, 2, s. 869-871.

2008

10. *Patrzę z podziwem na wasze świadectwo* (Przemówienie do greckokatolickich biskupów z Ukrainy, 1 II), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 37-38; toż: *Collaborazione tra riti cattolici e rinnovato dialogo con gli ortodossi*, IB IV, 1, s. 181-186.

11. *Wiara pomaga widzieć życie tak, jak je widzi Bóg* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Nowy Jork, 19 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 20-21; toż: *La proclamazione della vita è il cuore della nuova evangelizzazione*, IB IV, 1, s. 636-642.

12. *Maryja jest Gwiazdą Nadziei na morzu życia* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium, Santa Maria di Leuca, 14 VI), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Una Chiesa senza confini per realizzare la „comunione delle diversità”*, IB IV, 1, s. 999-1003.

13. *Niepokalana – odbłask piękna, które zbawia świat* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 25; toż: *In Maria la bellezza umile e libera che salva il mondo*, IB IV, 2, s. 784-788.

14. *W Maryi widzimy odbicie Boskiego światła* (Modlitwa na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 26; toż: *Solidali con chi è in difficoltà per superare le disparità sociali*, IB IV, 2, s. 789-791.

2009

15. *Życie ma wielką wartość, nawet kiedy jego piękno przysłania tajemnica cierpienia* (Ośrodek na XVII Światowy Dzień Chorego, 2 II), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 7-8; toż: *La vita umana è bella anche se avvolta dal mistero della sofferenza*, IB V, 1, s. 184-187.

16. *Przyjrzyjcie się waszemu życiu w świetle miłości Ojca* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 56-57; toż: *In maggio mi recherò in Terra Santa per invocare pace e unità*, IB V, 1, s. 340-345.

17. *Świętość jaśnieje w Kościele szczególnym pięknem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 26 IV), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 57-58; toż: *Nel Vangelo le basi per una società giusta e solidale*, IB V, 1, s. 664-669.

18. *Matko naszej nadziei, podaruj nam Twoje serce i oczy* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami L'Aquila, 28 IV), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 10-11; toż: *Un'anima oltre l'efficienza organizzativa*, IB V, 1, s. 681-693.

19. *Wiara pozwala zobaczyć życie tak, jak widzi je Bóg* (Przemówienie w ośrodku „Regina Pacis”, 8 V), ORpol. 30(2009) nr 6, s. 7-8; toż: *Unità e pace regalo prezioso per il Medio Oriente*, IB V, 1, s. 750-752.

20. *Jak Mojżesz z nadzieją patrzymy w przyszłość* (Przemówienie w sanktuarium Mojżesza, Góra Nebo, 9 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 10-11; toż: *Tra Chiesa e popolo ebreo un vincolo inseparabile*, IB V, 1, s. 753-755.

21. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9; toż: Lettera Enciclica [...] *Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

22. *Święci ukazują prawdziwe oblicze Boga i człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 VIII), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 41; toż: *I santi mostrano il vero volto di Dio e dell'uomo*, IB V, 2, s. 89-92.

23. *Patrząc na świetlane świadectwo świętych patronów Moraw* (Homilia podczas Mszy św., Brno, 27 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 17-18; toż: *Il progresso scientifico ed economico è ambiguo senza Dio*, IB V, 2, s. 272-275.

24. *Dar świętości jaśnieje dziś w Kościele szczególnym pięknem* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 11 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 16-18; toż: *L'eroismo dei santi per un salto di qualità*, IB V, 2, s. 365-370.

2010

25. *Kościół ma być wizerunkiem Bożego piękna* (Homilia podczas Mszy św., 7 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 34-36; toż: *Misure economiche e sociali a sostegno della donna, della famiglia, della vita*, IB VI, 2, s. 794-799.

26. *Niech praca uczonych i artystów odzwierciedla wielkość oraz piękno naszej chrześcijańskiej nadziei* (Przesłanie z okazji XV sesji publicznej Akademii Papieskich,

15 XII), ORpol. 32(2001) nr 2, s. 33-34; toż: *Sulla „via pulchritudinis”*, IB VI, 2, s. 1010-1013.

27. *Św. Józef spogląda z odwagą i ufnością w przyszłość* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 XII), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 11; toż: *Uomo giusto, uomo nuovo*, IB VI, 2, s. 1049-1052.

2011

28. *Mędrcy poszukujący znaków obecności Boga* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 26-27; toż: *I sapienti, la stella e il Bambino*, IB VII, 1, s. 28-32.

29. *Odkrywajmy piękno życia chrześcijańskiego* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 I), ORpol. 32(2011) nr 3, s. 41-42; toż: *Chi è Gesù?*, IB VII, 1, s. 33-37.

30. *Bóg stał się widzialny w Chrystusie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 58-59; toż: *No a ogni forma di violenza nelle famiglie, nella società e nella comunità internazionale*, IB VII, 1, s. 694-698.

31. *Kiedy Bóg znika z pola widzenia, człowiek popada w niewolę idolatrii* (Audiencja generalna, 15 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 42-45; toż: *All'assoluto di Dio il credente risponde con un amore totale*, IB VII, 1, s. 848-859.

32. *Niech w waszych oczach i sercach jaśnieje miłość* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą, 24 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 33-35.

33. *Okna otwarte na niebo* (Audiencja generalna, 30 XI), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 44-46.

2012

34. *Światłość z nieba na widnokręgu ludzkości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 24-25; toż: *Dall'Oriente la luce per un'umanità che naviga a vista*, IB VIII, 1, s. 24-30.

35. *Mądre spojrzenie Boga miłości* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 1 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 13-15; toż: *Quello sguardo amorevole sul mondo*, IB VIII, 1, s. 386-390.

36. *Światłość otwierająca człowiekowi oczy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie Synodu Biskupów, 28 X), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 36-38; toż: *La luce che apre gli occhi dell'uomo*, IB VIII, 2, s. 501-505.

37. *W poszukiwaniu znaków Boga w roztargnionym świecie* (Audiencja generalna, 12 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 40-42; toż: *Le tappe della Rivelazione*, IB VIII, 2, s. 745-752.

2013

38. *Chrystus niczym nowe słońce na horyzoncie ludzkości rozprasza ciemności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 24-25; toż: *Amore è il nome stesso di Dio*, IB IX, s. 62-66.

39. Nawet ci, którzy nie wierzą, szukają oblicza Boga (Audycja generalna, 16 I), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 36-38; toż: *In cerca del volto di Dio*, IB IX, s. 80-87.

FRANCISZEK

2013

1. *Patrzmy na Jezusa cierpiącego w mieszkańcach umiłowanej Syrii* (Przemówienie do przedstawicieli katolickich organizacji charytatywnych działających w Syrii i w krajach ościennych, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 26-27; toż: *Costruire un futuro di pace per la Siria*, IF I, 1, s. 285-287.

2. *Maryja uczy nas patrzeć na życie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 8 VI), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2019, s. 218-220.

3. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI) (Wiara jako słuchanie i wiązanie); toż: Lettera Enciclica *Lumen Fidei*, IF I, 1, nr 29-31.

4. *Wzrok Jezusa zmienia życie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 21 IX), w: *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Kraków 2019, s. 324-326.

5. *Przybyliśmy, aby spotkać spojrzenie Maryi* (Homilia podczas Mszy św. przed sanktuarium Matki Bożej z Bonari, 22 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 23-24; toż: *Madre, donaci il tuo sguardo!*, IF I, 1, s. 261-263.

6. *Świat czeka na orędzie prawdy* (Przesłanie z okazji 30-lecia Watykańskiego Ośrodka Telewizyjnego, 18 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 23-25; toż: *Mantenete prospettiva Evangelica nell'autostrada globale dei Media*, IF I, 2, s. 402-404.

7. *Czy spoglądam z nadzieją na zmierzch swego życia?* (Homilia podczas Mszy św. na cmentarzu Verano w Rzymie, 1 XI), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 31-32; toż: *Guardiamo al tramonto della vita con speranza*, IF I, 2, s. 463-465.

8. Adhortacja [...] *Evangelii gaudium* (Rzym 24 XI; toż: Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, IF I, 2, s. 537-681.

9. *Tajemnica kroczenia i widzenia* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 30-31.

2014

10. *Idąc za światłem, poszukiwali Światła* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 40-41; toż: *I Magi insegnano a custodire la Fede dal male con „Santa Furbizia”*, IF II, 1, s. 13-15.

11. *Jak zapalone lampy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 II), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 51-52; toż: *I Cristiani vivano come „lampada accesa” nel Mondo*, IF II, 1 s. 156-157.

12. *Jak uzdrowiony niewidomy otworzyć się na światło wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 57; toż: *Non rimaniamo ciechi, apriamoci alla luce di Dio*, IF II, 1, s. 343-345.

13. *Patrzymy na Maryję jako na Matkę naszej nadziei* (Homilia podczas Mszy św. na stadionie w Tedzonie, 15 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 8-9; toż: *Cristiani forza di rinnovamento*, IF II, 2, s. 125-127.

14. *Powab światłocienia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty 16 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 27-28.

15. *Królestwo Boże to nie widowisko* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 13 XI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 301-303.

16. *Być oczami niewidomego i nogami chromego* (Orędzie na XXIII Światowy Dzień Chorego, 3 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 4-5; toż: *Messaggio per la XXIII Giornata Mondiale del Malato*, IF II, 2, s. 724-727.

17. *Otwarte oczy i uszy* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 5 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 30-31; toż: *Teologi, il cuore è la prima intelligenza*, IF II, 2, s. 731-733.

2015

18. *Kobiety ucieleśniają czule oblicze Boga* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady Kultury, 7 II), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 21-22.

19. *Ludzie, którzy chcą ujrzeć Jezusa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 51-52.

20. *Spojrzenie Jezusa na mnie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 22 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, tłum. A.T. Kowalewska, Znak, Kraków 2017, s. 476-478.

21. Encyklika [...] *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V).

2016

22. *Serce i umysł otwarte na perspektywę Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 37(2016) nr 1, s. 22-23.

23. Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* (19 III).

24. *Umieć patrzeć w oczy* (Katecheza wygłoszona podczas audiencji jubileuszowej, 9 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 21-22.

25. *Objawienie czułości Boga* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 5 VI), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 9-11.

26. *Integralny rozwój człowieka w świetle Ewangelii* (List apostolski [...] ustanawiający dykasterię ds. Integralnego Rozwoju Człowieka, 17 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 8.

27. *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.

2017

28. *W poszukiwaniu światła* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 18-20.

29. *Wiara oświeca serce* (Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego, 8 I), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 20.

30. *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.

31. *Światło z peryferii* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 22 I), ORpol. 38(2017) nr 2, s. 33-34.

32. *Wszyscy potrzebujemy światła wiary* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 III), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 47-48.

33. *Z przemienionymi oczami i sercem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 6 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 22-23.

34. *Nie traćcie z oczu horyzontu nadziei* (Audiencja generalna, 27 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 50-51.

35. *Sport otwiera oczy i serce* (Przemówienie do zawodników Special Olympics, 13 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 20.

2018

36. *Dlaczego Mędracy zobaczyli gwiazdę* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 20-21.

37. *Zatrzymaj się, spójrz i powróć* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 14 II), ORpol. 39(2018) nr 3-4, s. 19-20.

38. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* o powołaniu do świętości w świecie współczesnym (19 III).

2019

39. Adhortacja Apostolska *Christus vivit* (25 III).

40. *Delikatne „światła” pośród ciemności świata* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej, 13 X), ORpol. 40(2019) nr 11, s. 18-19.

2020

41. *Patrzeć na krzyż w świetle odkupienia* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 31 III), ORpol. 41(2020) nr 5, s. 35.

42. *Pozwólm, by weszło w nas Boże światło, żebyśmy nie byli jak nietoperze w ciemnościach* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 22 IV), ORpol. 41(2020) nr 6, s. 28-29.

43. *Trzeba mieć odwagę zobaczyć nasze ciemności, żeby wyszło światło Pana i nas zbawiło* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 6 V), ORpol. 41(2020) nr 7-8, s. 26-27.

44. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

45. *Świadkowie Jezusa rozjaśniają mroki nocy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), ORpol. 42(2021) nr 1, s. 34-35.

2021

46. „Chodź i zobacz” (J 1,46). *Komunikować, spotykając osoby, tam, gdzie są, i takie, jakie są* (Orędzie na Światowy Dzień Środków Masowego Przekazu 2021 r., 23 I), ORpol. 42(2021) nr 2, s. 4-7.

47. *Pokora przyciąga spojrzenie Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), ORpol. 42(2022) nr 1, s. 34-35.

48. *Przychodząc na świat, Bóg ukazał nam drogę spotkania i dialogu* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 25 XII), ORpol. 43(2022) nr 1, s. 26-27.

2022

49. *Wielkość objawiła się w miłości* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 I), ORpol. 43(2022) nr 2, s. 38-39.

50. *Papież: Bóg z ufnością patrzy na to, kim możemy się stać* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 X), ORpol. 43(2022) nr 3-4, s. 34-35.

NOTY O AUTORACH

Małgorzata A b a s s y, doktor habilitowana, profesor UJ, kulturoznawca, literaturoznawca, rusycystka i iranistka. Studia z zakresu filologii rosyjskiej, filologii orientalnej i literaturoznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2007 r. zatrudniona na UJ, obecnie dyrektor Instytutu Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych.

Członek Association for Slavic, East European and Eurasian Studies (ASEEES), Societas Iranologica Europea (S.I.E.), Komisji Kultury Słowian Polskiej Akademii Umiejętności, Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

Obszary zainteresowań badawczych: inteligencja i elity intelektualne, przedsiębiorczość kobiet, kulturowe uwarunkowania odmienności Rosji i krajów islamskich od Zachodu, stosunki rosyjsko-irańskie i polsko-rosyjskie na fundamencie kultury, literatura piękna i publicystyka jako narzędzia kształtowania świadomości narodowej oraz źródło wiedzy o historii i mentalności narodów, cybernetyka jako „myśl porządkująca kulturę”.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Inteligencja a kultura. O problemach samoidentyfikacji dziewiętnastowiecznej inteligencji rosyjskiej* (2008); *Irańska inteligencja i Rewolucja Konstytucyjna (1905-1911)* (2010); *Kultura wobec postępu i modernizacji. Rosja i Iran w perspektywie porównawczej* (2013); *Russian Mason – Nicolas Novikov* (2015); *Modernizacja w cieniu Allaha. Współczesny Iran* (2019).

Aleksander R. B a ñ k a, doktor habilitowany, profesor UŚ, filozof. Studia z zakresu politologii i filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2004 r. zatrudniony na UŚ, obecnie profesor uczelniany w Instytucie Filozofii na Wydziale Humanistycznym.

W latach 2012-2016 przewodniczący Komisji ds. Świeckich II Synodu Archidiecezji Katowickiej. Członek Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Katowickiej przy Metropolice Górnośląskim oraz Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Apostolstwa Świeckich.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia najnowsza, filozofia religii, metafizyka, epistemologia, antropologia, neoscholastyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Désiré Merciera ogólna teoria pewności* (2008); *Między krytyką a metafizyką. Studium filozofii Josepha Maréchala* (2013); *Désiré Mercier (1851-1926). U źródeł neoscholastyki* (2013); *De Angelis. Chrześcijańska nauka o aniołach w świetle doktryny Tomasza z Akwinu* (2014); *Szarbel. Droga doskonałości* (2019); *Désiré Mercier (1851-1926). Wokół kantyzmu i apologii wiary* (2020).

Anna C e g l a r s k a, doktor, prawnik. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Jagiellońskim.

W latach 2012-2015 aplikant adwokacki i asystent w kancelarii prawnej. Obecnie (od 2017 r.) asystent w Zakładzie Historii Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji UJ.

Główne obszary zainteresowań badawczych: myśl polityczna czasów antycznych, wpływ mitu i fikcji na kształtowanie się świadomości politycznej i prawa, edukacja prawnicza, relacja między prawem a literaturą.

Autorka książki *Polityka i sprawiedliwość w Grecji przedsokratejskiej* (2019).

Adam F i t a s, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. pracownik KUL, obecnie profesor w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: polska proza współczesna, literatura dokumentu osobistego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model powieści Józefa Mackiewicza* (1996); *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego* (2003); *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach” Zofii Nałkowskiej* (2011); *Patriota pejzażu. Studia i szkice do portretu Józefa Mackiewicza* (2019).

Marcin K ę p i ń s k i, doktor habilitowany, profesor UŁ, etnolog, antropolog kultury, socjolog. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 2002 r. pracownik UŁ, obecnie kierownik Zakładu Antropologii Kulturowej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym.

Członek Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia symboliczna, antropologia literatury i filmu, pamięć Polski Lodowej i stanu wojennego, społeczne i kulturowe oddziaływanie mediów, polemologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mit, symbol, historia, tradycja. Gombrowicza gry z Kulturą* (2006); *Podróż w ciemności. Kulturowe obrazy wojny* (2012); *Pomiędzy pamięcią autobiograficzną a zbiorową. Polska Ludowa i stan wojenny w narracjach łódzkich nauczycieli* (2016).

Andrzej K o r c z a k, doktor habilitowany, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 2009 r. adiunkt w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie.

W latach 2017-2022 kierownik sekcji badaczy mitów w Galicyjskim Towarzystwie Historycznym. Członek Polskiego Towarzystwa Religioznawczego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: przejście od mitu do logosu w starożytnej Grecji, filozofia presokratyków, analiza mitów i paramitycznych wizji świata, krytyczne interpretacje teorii mitu Mircei Eliadego, Ericha Fromma, Carla Gustava Junga, Josepha Campbella, Rolo Maya.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mądrość starożytnych Greków* (2007); *Od mitu do logosu* (2011); *Wykłady z filozofii współczesnej* (2012); *Niś Ariadny. Teorie bytu presokratyków a myśl współczesna* (2012); *Mythologos. Filozoficzna interpretacja teorii mitu Mircei Eliadego, Josepha Campbella i Ericha Fromma* (2013); *The Presocratic Philosophers: A New Interpretation* (2013); *Indyjskie inspiracje teorii mitu Mircei Eliadego i Josepha Campbella* (2015); *Oblicza mądrości: Heraklit i Laozi* (2017).

Michał K r u s z e l n i c k i, doktor habilitowany, profesor DSW, filozof, literaturoznawca, kulturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Wrocławskim i Uniwersytecie Mikołaja Kopernika (doktorat).

Od 2004 r. pracownik Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu, obecnie profesor uczelni w Kolegium Studiów Pedagogicznych na Wydziale Studiów Stosowanych.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filozofia, literaturoznawstwo, psychologia analityczna, filozofia kultury, pedagogika krytyczna, kultura popularna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tradycja kulturowo-literacka i symbolika w „Mistrzu i Małgorzacie” M. Bulhakowa* (2004); *Drogi francuskiej heterologii* (2008); *Nietzsche i roman-*

tyzm (współred., 2008); *Studia z posthumanistycznej filozofii podmiotu* (współred., 2008); *Oblicza strachu. Tradycja i współczesność horroru literackiego* (2010); *Dostojewski. Konflikt i nie-spełnienie* (2017).

Marta K w a ś n i c k a, doktor, filozof, krytyk literacki, pisarka. Studia z zakresu filozofii i archeologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, z zakresu historii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II (doktorat).

W latach 2012-2014 asystent w Instytucie Historii Sztuki i Kultury Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, w latach 2014-2017 wykładowca w Międzyuczelnianym Instytucie Muzyki Kościelnej w Krakowie. Obecnie (od 2019 r.) redaktor w Instytucie Literatury w Krakowie.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura, krytyka literacka, filozofia, historia Kościoła.

Najważniejsze publikacje naukowe: *Niedokończona dyskusja. Dziewiętnastowieczna polemika katolicko-prawosławna między Iwanem Gagarinem SJ i Aleksym S. Chomiakowem* (współautor, 2008); *Wtórna kolonizacja. Rola gatunku literacko-muzycznego villancico w ewangelizacji Indian Moxo* (2010). Eseje i opowiadania: *Krew z mlekiem* (2014, Nagroda Literacka Identitas, Nagroda Literacka Czterech Kolumn); *Jadwiga* (2015, Nagroda Literacka Skrzydła Dedala, w języku węgierskim *Hedvig. A waweli királynő*, 2018); *Pomyłka* (2019, Nagroda Literacka im. Marka Nowakowskiego).

Michał Ł u k o w i c z, magister, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i prawa na Uniwersytecie Śląskim. Obecnie uczestnik interdyscyplinarnych studiów doktoranckich „Humanistyka bez granic” na Wydziale Humanistycznym tegoż uniwersytetu.

Główne obszary zainteresowań badawczych: teatr politycznie zaangażowany, film i teatr w edukacji polonistycznej, narracje tożsamościowe we współczesnej polskiej piosence.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Hanna R a t u s z n a, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i filozofii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Od 1996 r. pracownik UMK, obecnie Kierownik Katedry Edytorstwa i Literatury Polskiej w Instytucie Literaturoznawstwa na Wydziale Humanistycznym.

Członkini Towarzystwa im. Adama Mickiewicza, prezes Fundacji im. Profesora Artura Hutnikiewicza, przewodnicząca Komitetu Okręgowego Olimpiady Literatury i Języka Polskiego w Toruniu.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura, filozofia, religia, sztuka.

Najważniejsze publikacje książkowe: „*Wieczność w człowieku*”. *O młodopolskiej świadomości śmierci w twórczości Stanisława Przybyszewskiego* (2005); *Przez dwa stulecia. In memoriam Artur Hutnikiewicz* (współred., 2006); „*Z problematyki krótkich form narracyjnych. Nowela młodopolska* (red., 2006); *Krótkie formy dramatyczne* (współred., 2007); „*Błysk obrazu*”. *Z zagadnień krótkich form narracyjnych w literaturze Młodej Polski* (2009); *Religie i wierzenia polskiego modernizmu* (red., 2009); *Młodopolska synteza sztuk* (red., 2010); *Życie i twórczość Gabrieli Zapolskiej* (współred., 2013); *Stanisław Przybyszewski – „Ja jestem maską mego ducha”*. *Dwa odczyty o śmierci* (współred., 2014); „*Trwam, jestem, czuję cudnej zgody sprzeczność*”. *O twórczości Maryli Czerkawskiej* (2014); „*Świat idei i lektur*”. *Karol Irzykowski* (red., 2016); *Okruchy melancholii. Przybyszewski i inni. O literaturze i sztuce Młodej Polski* (2017); *Cień Hamleta – tropy szekspirowskie w literaturze przełomu XIX i XX wieku* (2018); *Śmiech i strach w literaturze i sztuce XIX i XX wieku* (współred., 2019).

Katarzyna S o k o ł o w s k a, doktor habilitowana, literaturoznawca. Studia z zakresu anglistyki na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej.

Od 1991 r. zatrudniona na UMCS, obecnie w Katedrze Anglistyki i Amerykanistyki na Wydziale Filologicznym.

Członkini Stowarzyszenia Nauczycieli Akademickich Filologii Angielskiej (PASE).

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura angielska XIX i XX wieku (w szczególności twórczość Josepha Conrada i Virginii Woolf), modernizm w literaturze angielskiej.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Conrad and Turgenev: Towards the Real* (2011); *Metafizyka i sztuka w twórczości Virginii Woolf* (2014).

Magdalena Szpunar, doktor habilitowana, profesor UŚ, socjolog, medioznawca.

Zatrudniona w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia i antropologia Internetu, nowe media, medioznawstwo, kultura cyfrowego narcyzmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Internet w procesie realizacji badań* (2010); *Społeczne konteksty nowych mediów* (2011); *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego* (2012); *Kultura cyfrowego narcyzmu* (2016); *Imperializm kulturowy Internetu* (2017); *(Nie)potrzebna wrażliwość* (2018); *Kultura algorytmów* (2019).

Joanna Tarowska, doktor habilitowana, profesor UMCS, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1988 r. zatrudniona na UMCS, obecnie profesor uczelni w Katedrze Literaturoznawstwa Słowiańskiego Instytutu Neofilologii na Wydziale Filologicznym.

Główny obszar zainteresowań badawczych: współczesna rosyjska proza kobiet, w szczególności problem tożsamości kobiety w twórczości Ludmiły Ulickiej.

Autorka książki *Konceptualizacja Rosji i świata w poezji Josifa Brodskiego. Dom, miasto, ojczyzna* (2007) oraz artykułów z powyższej dziedziny.

Szymon Wróbel, profesor, psycholog, filozof. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1991-1988 pracownik Zakładu Psychologii Ogólnej w Instytucie Psychologii na Wydziale Nauk Społecznych UAM, w latach 1996-2015 na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym tegoż uniwersytetu w Kaliszu. Od 2002 r. pracownik Zakładu Logiki i Kognitywistyki w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, od 2012 również Wydziału „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego (kierownik Laboratorium Techno-Humanistyki).

Członek Komitetu Doradczego „Principiów”, Komitetu Doradczego „Studia Philosophica Forum”, rad naukowych internetowych czasopism „Edukacja Etyczna” i „Hybris”.

Główne obszary badań: teoria władzy, teoria literatury, współczesne językoznawstwo i kognitywistyka oraz zastosowania idei psychoanalitycznych w teoriach politycznych. Obecnie filozofia techniki i jej implikacje społeczne.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Granice polityczności* (współautor, 2008); *Umysł, gramatyka, ewolucja. Wykłady z filozofii umysłu* (2010); *Szkola jako fikcja i inne szkice z filozofii edukacji* (współautor, 2010); *Ćwiczenia z przyjaźni* (2012); *Deferring the Self* (2013); *Grammar and Glamour of Cooperation: Lectures on the Philosophy of Mind, Language and Action* (2014); *Lektury retroaktywne. Rodowody współczesnej myśli filozoficznej* (2014); *Polska pozycja depresyjna: od Gombrowicza do Mrożka i z powrotem* (2015); *Filozof i terytorium. Polityka idei w myśli Leszka Kołakowskiego, Bronisława Baczki, Krzysztofa Pomiana i Marka J. Siemka* (2016); *Atheism Revisited: Rethinking Modernity and Inventing New Modes of Life* (współred., 2020); *Living and Thinking in the Post-Digital World* (współred., 2021); *Regimes of Capital in the Postdigital Age* (współred., 2023).

CONTENTS

Ethos 35, no. 2 (138) (2022)

SEEING

From the Editors, Jakby w zwierciadle... (P.M.)	5
From the Editors, As in a Mirror... (P.M.)	11
J o h n P a u l II, Chwała Trójcy Świętej jaśnieje w stworzeniu (Przemówienie podczas audycji generalnej, Watykan, 26 I 2000).	19
J o h n P a u l II, The Glory of the Trinity is Resplendent in Creation (Address presented in the Vatican during the General Audience of 26 January 2000).	23

SEEING THE TRANSCENDENCE

Aleksander B a ń k a, Two Dimensions of Seeing: Gabriel Marcel's Philosophy and the Existential and Anthropological Background of Synodality	29
DOI 10.12887/35-2022-2-138-05	
Michał K r u s z e l n i c k i, Nikolai Fedorov and the Orthodox Theology and Tradition: The Origins and Perspectives of Critique.	45
DOI 10.12887/35-2022-2-138-06	
Marta K w a ś n i c k a, Literature as Natural Theology? Post-secular Motifs in Andrzej Kijowski's Late Works	80
DOI 10.12887/35-2022-2-138-07	

SEEING THE INVISIBLE

Szymon W r ó b e l, Beyond the Metaphysics of Univocity and Ambiguity: On Gilles Deleuze's Ontology	105
DOI 10.12887/35-2022-2-138-08	
Anna C e g l a r s k a, From the Spectator to the Participant: The Role of Myth in Shaping Civic Attitudes	138
DOI 10.12887/35-2022-2-138-09	

Magdalena Szpunar, The Invisible Culture: On the Meaning and Value of the Cultural Approach to Psychiatry	156
DOI 10.12887/35-2022-2-138-10	
Andrzej Korczak, On Threats Resulting from Far Eastern Influences upon the Mass Culture of the West	180
DOI 10.12887/35-2022-2-138-11	

LOOKING ATTENTIVELY

Hanna Ratuszná, A Possibility of a Different Reality: The Hidden Dimension of Gérard de Nerval's Poetic World	203
DOI 10.12887/35-2022-2-138-12	
Adam Fitas, "Everything has changed, but everything is as before": Russów in Maria Dąbrowska's Dreams	227
DOI 10.12887/35-2022-2-138-13	
Katarzyna Sokółowska, "...it is, before all, to make you see": Subject and Seeing in "The End of the Tether" by Joseph Conrad	245
DOI 10.12887/35-2022-2-138-14	
Joanna Tarkowska, The Jewish Universe and the Reminiscences of the Holocaust in Maria Stepanova's <i>In Memory of Memory</i> : Selected Aspects	265
DOI 10.12887/35-2022-2-138-15	

SEEING THROUGH ART

Marcin Kępiński, Mother Earth, Home, and a Lost Paradise: The Transcendent Cinema of Darren Aronofsky; On the Symbolic Appeal of <i>Mother!</i>	287
DOI 10.12887/35-2022-2-138-17	
Małgorzata Absy, Narratives about the Orthodox Faith in Contemporary Russia: The Series <i>Spas pod berezami</i>	309
DOI 10.12887/35-2022-2-138-18	

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

Michał Łukowicz, Performances of Remembrance: Attempts to Cure "Collective Amnesia" and The Underground Theater of Martial-Law-Poetry	327
DOI 10.12887/35-2022-2-138-19	

NOTES AND REVIEWS

- Maciej R a j e w s k i, *Hokusai's Pictures of the Floating World* (review of T. Clark, *Hokusai: The Great Picture Book of Everything*, London: British Museum Press, 2021). 345
- Dorota C h a b r a j s k a, *A Joy before Joy?* (review of A. Potkay, *Hope: A Literary History*, Cambridge, New York, Melbourne and New Delhi: Cambridge University Press, 2022) 351
- Marek B e r n a c k i, *A Brotherhood of Poetry in a Mediocre Time* (review of C. Miłosz and T. Różewicz, *Braterstwo poezji: Korespondencja, wiersze i inne dialogi 1947-2013*, ed. E. Pasierski, Kraków: Wydawnictwo Literackie and Wydawnictwo Warstwy, 2021) . . . 359
- Marcin W a l c z a k, *A Radical Offensive* (review of J. Milbank, *Przekroczyć rozum sekularny: Teologia i teoria społeczna*, trans. M. Filipczuk, Warszawa: Teologia Polityczna, 2020). . . . 365
- Books recommended by *Ethos (Filozofia kultury*, vols. 1 and 2, eds. Stanisław Janeczek and Anna Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021). 371

REPORTS

- Ryszard Z a j ą c z k o w s k i, *Towards New Perspectives of Interpretation* (A Conference “Cyprian Norwid: New Insights,” KUL, Lublin, 5–6 Nov. 2021). 373

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Mirosława C h u d a, *Seeing and Vision* 379

BIBLIOGRAPHY

- Maria F i l i p i a k, “Strive to ‘See.’” A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2021, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on Theological, Anthropological, and Ethical Aspects of Looking and Seeing 383
DOI 10.12887/35-2022-2-138-27
- Notes about the Authors. 401

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. Raławickie 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-

jąca 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 przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

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 wydaniem watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: *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. Raławickie 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. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +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), pracownicy 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 SSP
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
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.**

Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto: Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin nr 51124023821787000039262150 (USD) nr 04124023821978000039262176 (EUR) z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”. Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)
Krzywda (122)
Książka (123)
Upadek (124)
Słuchanie (125)
Muzyczność (126)
Piękno (127)
Hope (128, tom w języku angielskim)
Rozmowa (129)
Dom (130)
Rzeczy (131)
Władza (132)
Głupota (133)
Język (134)
Pamięć (135)
Ludzie i miejsca (136)
O jedzeniu (137)

W najbliższych numerach:

- * Samotność
- * Wolność
- * Oswoić sztuczną inteligencję
- * Przypadek
- * Truth and Post-truth (tom w języku angielskim)

Cena brutto: 25 zł
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl