

# ETHOS

KWARTALNIK  
INSTYTUTU  
JANA PAWŁA II KUL  
LUBLIN

Nr 141  
styczeń-marzec 2023

## WOLNOŚĆ – KULTURA – WARTOŚCI

W numerze m.in.

Iwona BARWICKA-TYLEK  
\* O wolności i trudnościach  
w mierzeniu tajemnic

Ireneusz SZCZUKOWSKI  
\* Prawdziwa wolność jest w umyśle

Grażyna LEGUTKO  
\* Między zmysłową cielesnością  
a czystą duchowością

Magdalena KEMPNA-PIENIĄŻEK  
\* Wielkie ucieczki

Mariola MARCZAK  
\* Wolność współczesnej kobiety

Zofia ZARĘBIANKA  
\* „Poezja wzywa do życia”



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, Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK  
Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MAŃZIK, 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”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny  
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego  
Natalia GONDEK – sekretarz redakcji  
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji  
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Patrycja MIKULSKA  
Ferdie McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Agnieszka ADAMOWICZ-POŚPIECH, ks. Grzegorz BACHANEK, Tomasz CIEŚLAK  
Justyna DĄBKOWSKA-KUJKO, Aleksandra DERRA, Elżbieta FLIS-CZERNIAK, Grażyna KATRA  
Tomasz KŁYS, Janusz KRAWCZYK, Krzysztof LOSKA, Zbigniew ŁAGOSZ, Rafał ŁĘTOCHA  
Małgorzata ŁYSIAK, Maciej MANIKOWSKI, Krzysztof MROWCEWICZ, Joanna MYSONA-BYRSKA  
Andrzej NIEMCZUK, Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Adam ORGANISTY  
Jacek OSTASZEWSKI, Paweł PANAS, Mirosław PRZYLIPIAK, Robert PTASZEK  
Katarzyna TARAS, Agata ZALEWSKA, Jolanta ZDYBEL, Piotr ZWIERZCHOWSKI

Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Natalia GONDEK, Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki

Leszek MAŃZIK

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym  
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).

Fragmety artykułów dostępne są na stronie [www.ethos.lublin.pl](http://www.ethos.lublin.pl).



Ministerstwo Kultury  
i Dziedzictwa Narodowego

Dofinansowano ze środków  
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego  
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

ISSN 0860-8024  
e-ISSN 2720-5355  
[www.ethos.lublin.pl](http://www.ethos.lublin.pl)  
Nakład 400 egz.

# ETHOS

Rok 36  
2023 nr 1(141)

## WOLNOŚĆ – KULTURA – WARTOŚCI

- \* Od Redakcji – W poszukiwaniu źródeł rozumienia wolności (B.K.Ch.) **5**
- \* From the Editors – Seeking the Roots of the Understanding of Freedom (B.K.Ch.) **13**
- \* JAN PAWEŁ II – „Człowiek realizuje się w wolności”. Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka (Fragmenty Orędzia na XV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 31 maja 1981 roku) **23**
- \* JOHN PAUL II – “It is in freedom that a man becomes his true self.” Social Communications in the Service of Responsible Human Freedom (Extracts from the Message for the 15th World Communications Day, 31 May 1981) **29**

## TAJEMNICA WOLNOŚCI

- \* Iwona BARWICKA-TYLEK – O wolności i trudnościach w mierzeniu tajemnic **37**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-05
- \* Magdalena SZPUNAR – Ku wolności od „ja”. Pomędzy postawami wrażliwości społecznej a pragmatyzmem **57**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-06

## WOLNOŚĆ I TWÓRCZOŚĆ

- \* Ireneusz SZCZUKOWSKI – Prawdziwa wolność jest w umyśle. Stanisława Herakliusza Lubomirskiego refleksja nad wolnością **81**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-07
- \* Brygida PUDEŁKO – Uznanie i wrogość. Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz i Joseph Conrad wobec Rosji i pisarzy rosyjskich **99**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-08

- \* Grażyna LEGUTKO – Między zmysłową cielesnością a czystą duchowością. Diapazon ról kobiecych w *Oziminie* Waclawa Berenta **124**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-09

#### OBRAZY WOLNOŚCI

- \* Magdalena KEMPNA-PIENIAŹEK – Wielkie ucieczki. Wolność i przestrzeń w *Niepokonanych* Petera Weira i *Operacji Świt* Wernera Herzoga **145**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-10
- \* Patrycja WŁODEK – Problematyczna reprezentacja wolności i buntu w amerykańskim kinie walki o prawa człowieka **167**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-11
- \* Mariola MARCZAK – Wolność współczesnej kobiety. Wizerunki bohatererek filmów konkursu głównego Festiwalu Filmowego Cannes 2022. Ujęcie międzykulturowe **186**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-12

#### MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- \* Zofia ZARĘBIANKA – „Poezja wzywa do życia”. Filozofia życia i filozofia twórczości w późnych wierszach Adama Zagajewskiego (na wybranych przykładach) **219**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-13

#### OMÓWIENIA I RECENZJE

- \* Milena CYGAN – W obronie filozofii (rec. P. Chmielecki, *Od Witelona do szkoły lwowsko-warszawskiej. Polscy filozofowie o znaczeniu filozofii w kształceniu akademickim w okresie między XIII a XX wiekiem*, Instytut Wydawniczy Compassion, Szczecin 2020) **233**
- \* Propozycje „Ethosu” (Jove Jim S. Aguas, *Person, Action and Love: The Philosophical Thoughts of Karol Wojtyła (John Paul II)*, University of Santo Tomas Publishing House, Manila 2014) **238**

## PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

\* Patrycja MIKULSKA – „Wierzę w wolność...” **241**

## BIBLIOGRAFIA

\* Maria FILIPIAK – Wolność – godność – odpowiedzialność. Papieże Benedykt XVI i Franciszek o dążeniu do wolności, jej warunkach i obronie. Bibliografia wypowiedzi z lat 2005-2023 **247**  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-17

\* Noty o autorach **255**

\* Contents **259**



OD REDAKCJI

## W POSZUKIWANIU ŹRÓDEŁ ROZUMIENIA WOLNOŚCI

Wprowadzenie do poprzedniego tomu „Ethosu” dotyczyło „warunków brzegowych wolności”<sup>1</sup>. Formuła ta wyprofilowała refleksję obejmującą zamieszczone w numerze wypowiedzi. Jest tak, że precyzacja pojęcia wolności staje się w pewnym sensie bardziej osiągalna przez rysunek uwarunkowań wolności, jej bliskich kontekstów znaczeniowych. Autorzy jej najprostszych formuł definicyjnych obecnych w podręcznych słownikach i encyklopediach, poszukując zwięzłej, krótkiej syntezy, postępują w pewien sposób „od zewnątrz”; wydaje się, że droga opisu analogizującego i odwołującego się do przykładów jest najlepszym sposobem racjonalnego uchwycenia tego pojęcia.

Wolność należy do kategorii pierwszych, które w sposób konieczny pojawiają się w (czy też przy okazji) refleksji nad transcendentiami (przede wszystkim prawdą, dobrem i pięknem). Prawda i dobro, opuszczając swoje wyabstrahowane pozycje, niemal natychmiast wyzwalają – i dołączają do siebie – właśnie wolność, co oddają choćby słowa mówiące, że prawda nas wyzwoli (por. J 8,32), że „wolność jest dla miłości”<sup>2</sup> czy też, że „wolność to sposób istnienia dobra”<sup>3</sup>.

Pewna konieczność pojawiania się (wyzwalania) transcendentaliów w refleksji nad wolnością (terminologiczna przyległość?) rodzi pokusę zobaczenia problemu jakby od środka, możliwie poza ujęciami kontekstowymi. Wydaje się, że próby takiej dokonał Roman Ingarden w klasycznej już rozprawie *Człowiek i czas*<sup>4</sup>, na marginesie problematyki czasu pisząc o źródłowym wewnątrz-

---

<sup>1</sup> Zob. M. S ł o m k a, *Warunki brzegowe wolności*, „Ethos” 35(2022) nr 4, s. 5-10.

<sup>2</sup> Zob. J a n P a w e ł II, *Wolność jest dla miłości*, w: tenże, *Pamięć i tożsamość*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 47-51.

<sup>3</sup> Zob. W. Z a ł u s k i, „Wolność jako sposób istnienia dobra”. O filozofii wolności Józefa Tischnera, „Studia z Filozofii Polskiej” 10(2015), s. 89-110.

<sup>4</sup> Zob. R. I n g a r d e n, *Człowiek i czas*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1973, s. 41-77.

osobowym doświadczeniu wolności. W części końcowej szkicu znajdujemy rodzaj filozoficznej konkluzji, nacechowanej nieco poetycko: „Jestem siłą, co chce być w o l n a. I nawet trwanie swoje w o l n o ś c i poświęci. Ale zewsząd pod naporem sił innych żyjąca, n i e w o l i zaródcz sama w sobie znajduje, j e ś l i s i ę o d p r ę ż y, jeżeli w y s i ł k u zaniedba. I w o l n o ś ć swoją utraci, jeżeli się sama do siebie przywiąże. Trwać i być w o l n a może tylko wtedy, jeżeli siebie samą dobrowolnie odda na wytwarzanie dobra, piękna i prawdy. Wówczas dopiero istnieje”<sup>5</sup>.

Mimo że transcendentalia pojawiają się dopiero w dwóch ostatnich zdaniach tego fragmentu, przywołanie w całości swojej zwraca uwagę na o s o b o w e miejsce wolności i na jego „ruchomą topografię”. Te właśnie słowa szkicu *Człowiek i czas*, jako zasadnicze dla tematu, wyeksponowane zostały w artykule Andrzeja Półtawskiego *Roman Ingarden – metafizyk wolności*<sup>6</sup>. Nie przypadkiem zatem można szkic ten potraktować jako próbę wskazania elementarnych przestrzeni uchwytywania wolności. Widzimy jednak, że przywołane, konkludywne zdania pełne są wewnętrznej dialektyki, napięcia, a nawet zmaconej tautologii (na przykład „wolna [...] jeżeli [...] dobrowolnie odda”). Jakimś constans okazuje się ekspozycja koniecznego wysiłku człowieka, jego aktywności – wysiłku i aktywności człowieka zmagającego się ciągle „o coś” i „w jakimś kierunku”; osobowy „ruch” daje możliwość uchwycenia tego, co nazywamy wolnością. Jedyne w tym „ruchu” daje się ona odsłonić i zobaczyć. Ostatnie słowa przywołanego fragmentu zatrzymują pewien patos myśli filozofa, by „znieuruchomić” właśnie na transcendentaliach, bez których wolność zrozumieć się nie daje. Ingarden wskazuje jej rdzeń jakby na przedpolu, inni myśliciele rozpoczynają swoją refleksję od zdecydowanie odleglejszego miejsca.

Andrzej Półtawski, mówiąc o Ingardenowskiej metafizyce wolności i odwołując się do fundamentalnej, niedokończonych rozprawy *Spór o istnienie świata*<sup>7</sup>, pisze: „W [...] pracy [*Spór o istnienie świata* – B.K.Ch.] Ingarden stwierdza wyraźnie, że rozwiązanie sporu o istnienie świata wiąże się ściśle z koncepcją natury człowieka i że posiada ono decydujące znaczenie dla tego, jak tę naturę pojmujemy; mianowicie stwierdza, że decydującym argumentem przeciwko idealistycznemu rozwiązaniu zagadnienia istnienia świata jest w o l n o ś ć człowieka. Istnieją – pisze – wolne i odpowiedzialne, realne czyny ludzkie; dokonują ich w ciężkich momentach życia i są one zakorzenione w najgłębszych warstwach mojej osobowości. Czyny te są jednak możliwe

<sup>5</sup> Tamże, s. 74, wyróżnienia – B.K.Ch.

<sup>6</sup> Zob. A. P ó ł t a w s k i, *Roman Ingarden – metafizyk wolności*; w: *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, red. W. Stróżewski, A. Węgrzecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 137-151.

<sup>7</sup> Zob. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 1-3, PWN, Warszawa 1987.



jedynie wówczas, jeśli rzeczywiście, jako realny człowiek, pozostają tym samym w czasie. Co więcej: w takim w o l n y m, odpowiedzialnym działaniu rozwijam się i buduję siebie samego w ten sposób, że staję się coraz bardziej niezależny od czasu. Jeśli natomiast jestem zbyt niedojrzały, aby podjąć takie działanie, jeśli jestem niewierny sobie samemu, trwonię swoje siły i rozpadam się w czasie. A zatem człowiek w swym w o l n y m i odpowiedzialnym działaniu sam się zmienia. Sprawa ta jest tu wprawdzie tylko zaznaczona i Ingarden nie omawia szeroko, na czym ta zmiana polega, jak działa i co właściwie sprawia owa moc integrująca człowieka i niezależniająca go od czasu. Niewątpliwie jednak działanie to ma być realizacją wartości – dobra, piękna i prawdy; ma to być życie przeżywane świadomie w poczuciu odpowiedzialności za te wartości”<sup>8</sup>.

W końcowej części przywołania Póltawski odnosi się do opisanych przez Ingardena w szkicu *Człowiek i czas* dwóch podstawowych doświadczeń czasu, które – jak się okazuje – w elementarnym sensie związane są z problemem wolności człowieka. Ingarden pisze: „Istnieją jednak dwa zasadniczo odmienne sposoby doświadczenia czasu i nas samych w czasie. W jednym z nich wydaje się, że to, co «naprawdę» istnieje, to m y s a m i, natomiast czas to jedynie coś pochodnego i tylko zjawiskowego; w drugim zaś, przeciwnie, c z a s i dokonujące się w nim p r z e m i a n y stanowią jedyną rzeczywistość, my natomiast jakbyśmy zupełnie ulegali unicestwieniu w tych przemianach”<sup>9</sup>.

A zatem, przechodząc do krótkiej, syntetycznej, ale też wyinterpretowanej konkluzji Ingardenowskiego rozpoznania widzianego w całości<sup>10</sup> i przenosząc je na interesujące mnie pole, można stwierdzić: drugie doświadczenie przemijania odślania człowieka będącego n i e w o l n i k i e m czasu; staje się on przedmiotem ustawicznego unicestwiania przez czas. W pierwszym natomiast przypadku mamy do czynienia z sytuacją, w której człowiek dzięki swoim życiowym decyzjom i kierunkowi działania jest w stanie uwolnić się od poczucia tego rodzaju unicestwiania w procesie przemijania. Mówi dalej Ingarden: „Przezwycięzam więc czas przez to, że żyję w sposób naturalny i pierwotny tak, iż n i e c z u j ę s i ę o g r a n i c z o n y przez granice terażniejszości, że je stale p r z e k r a c z a m. Ja – ten, który jestem transcendentny w stosunku do ulotnych przeżyć świadomych – transcenduję stale to, co istnieje w każdorazowej terażniejszości, jak gdyby w jakiś sposób istniało nie tylko to, co terażniejsze, ale i to, co przeszłe, i to, co przyszłe”<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> P ó ł t a w s k i, dz. cyt., s. 144, wyróżnienia – B.K.Ch.

<sup>9</sup> I n g a r d e n, *Człowiek i czas*, s. 43.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 43-74.

<sup>11</sup> Tamże, s. 51.

Idąc dalej, z Ingardenowskiego opisanie czasu wychwytyjemy dość jednoznacznie informację dotyczącą wolności. Jest ona możliwa jedynie wówczas, kiedy wewnątrz osoby dokonywa się ustawiczny wybór, decyzja, a tym samym postępowanie w kierunku wewnętrznej integracji. Tu otwiera się przestrzeń możliwych desygnacji wyznaczanych znów przez transcendentalia. Bo tylko ta przestrzeń rozumiana szeroko i „plastycznie” ma zdolność scalania człowieka wewnętrznego – człowieka wolnego.

Idąc tropem Ingardenowskim, powiedzieć można, że swoistym zadaniem wpisany w naturę człowieka jest z d o b y w a n i e wolności, czyli uniezależnianie się od czasu – myślę tu jedynie i tymczasem o najgłębszym wymiarze wolności jednostkowej. Z tej obserwacji wyprowadzić można (czy też połączyć z nią) wszystkie niemal najznakomitsze konstatacje dotyczące wolności, poczynione przez najwybitniejsze umysły dwudziestego stulecia i naszych czasów, na przykład myśl Josepha Ratzingera, polemizującego z Francisem Baconem i Giambattistą Vikiem: „Wolność na gruncie rozumowania Bacona jest wolnością do czynienia wszystkiego, a wykonalność uznaje się za jedyne uzasadnione ograniczenie wolności [...]. Jednakże wolność czynienia wszystkiego, niepoczuwająca się do żadnego związku z prawdą [...] podlega z konieczności kryteriom używania i bycia używanym. I jest ostatecznie wolnością niewolnika bez względu na to, że to okazuje się znacznie później i że długi czas musi upłynąć, nim doprowadzi ona człowieka do żłobu wypełnionego strąkami grochu dla świń, czy nawet każe mu zazdrościć im tego, iż nie są dotknięte przekleństwem wolności”<sup>12</sup>.

Myślenie o wolności staje się bardziej wyraziste, jeśli spróbujemy spojrzeć na nie przez pryzmat być może najważniejszej dla tego problemu analogii: wolności człowieka w ogóle i wolności w sztuce, wolności artysty. W akcie twórczym w sposób nadzwyczajny realizuje się ludzka podmiotowość, w żadnej innej czynności nie dochodzi do ekspozycji przymiotów osobowości (tej jedynej, konkretnej, w niewyobrażalnym złożeniu-spiętrzeniu różnorodnych czynników i ich zniuansowaniu), od tych najbardziej widocznych, po nieuchwytnie, które ostatecznie decydują o finalnym kształcie dzieła sztuki. W żadnym innym ludzkim działaniu nie dochodzi do takiej intensywności wyboru, takiego spalania się tworzącego człowieka w konieczności ciągłej, możliwie najlepszej decyzji – w związku z całością dzieła, jego formą i ekspresją (rolę odgrywają tu czynniki formalne i nieformalne, ich współgranie i integracja...). Nigdzie indziej wreszcie wszystko to nie pracuje z taką siłą na ostateczną celowość dzieła, którą jest oddanie p r a w d y, artystyczne sformułowanie świadectwa doświadczenia najszerzej i najgłębiej rozumiane-

<sup>12</sup> J. R a t z i n g e r, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2009, s. 201.

go świata. „Ekwiwalent” wolności w przypadku dzieła sztuki nasycza każdą „tkankę” dzieła. Mówię oczywiście o dziele „skończonym” w swej istocie, dziele – doskonałym. U jego podstaw stoi w o l n o ś ć. Znaczącym czynnikiem tak realizowanej wolności jest p r a c a artysty (artysty rzeczywistego), przebiegająca w różnorodnie skonfigurowanym czasie twórczym. Szczególna i wiele mówiąca jest sytuacja, w której dochodzi do konfrontacji artysty z bardzo mocnym formalnym „ograniczeniem” wskutek konieczności podporządkowania się wielu, zwyczajnym i nadzwyczajnym, normom formalnym – zatem konstrukcji dzieła jakby „wbrew” nim, a ostatecznie „dzięki nim”. Szczególnie wyrazistym przykładem takiej sytuacji jest praca nad sonetem, którego napisanie wymaga podporządkowania się licznym normom. A zatem jedyność i jakość jego kształtu rodzi się w konfrontacji z ograniczeniami, jest on ostatecznie rezultatem zderzenia się ze z n i e w a l a j ą c ą normą. Można więc powiedzieć, że absolutny w pewien sposób wykwit wolności pojawia się wówczas w rezultacie mocnego ograniczenia wolności. Rezultatem tego rodzaju procesu twórczego jest trwanie dzieła poza czasem (arcydzieło).

Wydaje się, że żyjemy w świecie, w którym dość trudno znaleźć artystę rzeczywiście wolnego. Jesteśmy świadkami częstych chyba incydentów, które wolności przeczą. Wybierając spontaniczną, łatwą wolność, wpada się w pułapkę niewoli. Myśląc również o takich sytuacjach, mówi Wiesław Juszczak: „Wolność artysty nie polega na tym, że wszystko mu wolno. Ta wolność jest wolnością wobec prawdy i dla prawdy, a nie wolnością dla wolności”<sup>13</sup>. Z nieco innej perspektywy, jednak odnosząc się do tego samego problemu, pisała Simone Weil: „Jedyna forma wolności, jakiej istnienie można by zakładać w legendarnym złotym wieku szczęśliwości, to wolność, która jest udziałem małych dzieci, wtedy gdy rodzice nie narzucają im żadnych zasad postępowania: w rzeczywistości jest to bezwarunkowe p o d d a n i e s i ę k a p r y s o w i”<sup>14</sup>.

O tym kaprysie jeszcze bardziej wyraziście mówi Max Scheler: „«Kapryśnik», człowiek – na co jednoznacznie wskazuje nam język – «nieprzewidywalny», jest człowiekiem relatywnie niewolnym czy takim, u którego [...] sytuacje i wyzwalone przez nie pobudzenia popędów mają decydujące i jednoznacznie determinujące następstwa dla jego postępowania. U szaleńca = człowieka całkowicie «nieobliczalnego» wolność jest wyłączona właśnie w największym stopniu; właśnie jego zachowanie i przeżywanie najbardziej zbliżają do determinizmu praw natury”<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> W. J u s z c z a k, *Nietolerancja (Rozmowa z Wiesławą Wierchowską)*, w: tenże, *Fragmenty. Szkice z teorii i filozofii sztuki*, PIW, Warszawa 1995, s. 119.

<sup>14</sup> S. W e i l, *Myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 37.

<sup>15</sup> M. S c h e l e r, *Z fenomenologii i metafizyki wolności*, w: tenże, *Wolność, miłość, świętość*, tłum. G. Sowinski, Znak, Kraków 2004, s. 80.

Czy nie jest tak, że nasza rozedrgana współczesność, cywilizacyjnie i w pewien sposób kulturowo przyspieszająca, a w inny – pozostająca w spowolnieniu (rozwój osobowy?), jest szczególnie uwikłana w kaprys właśnie, to znaczy w poddawanie się mu (o przyczynach takiego stanu rzeczy zapewne sporo mógłby powiedzieć na przykład filozof po zebraniu obserwacji psychosocjologicznych)?

Można dowodzić, że źródła wolności tkwią w człowieku (być może tak właśnie chciałby postawić problem Ingarden?), ale można też powiedzieć, że mają one charakter zewnętrzny: człowieka może zniewolić coś lub ktoś. Cyprjan Norwid, który w istocie był filozofem, chociaż samoukiem w tej materii, w przemyślanej przez siebie kwestii osoby zawarł esencję własnych doświadczeń i myśli na temat wolności. Tak pisał:

Na probierczy kamień dość przeszłości.  
Było jej dość, by sprawdzić, co boli,  
Więc nie słuchaj, co dziś o wolności  
Mówią — co dziś mówią o niewoli!

Kto czyniłby to przez całe życie,  
Co sam tylko dla siebie uchwałął,  
Nie dopiąłby on nic należycie,  
Lecz gryzłby się, jak Neron, i szalał.

Kto zaś nigdy nic po woli własnej  
Nie spełniłby, nic o własnym skrzydle,  
W widnokrażek coraz więcej ciasny  
Zakląłby się i spętał, jak bydlę!<sup>16</sup>

Ujmując rzecz najkrócej, poeta mówi o pewnej (koniecznej) równowadze czynnika decyzyjnego w człowieku i jednoczesnej konieczności jego ograniczenia; o związku tego, co zniewoli, i tego, co daje wolność – o chybotałej równowadze obu czynników. Pozostają jednak pytania o źródła proporcji czy braku proporcji między tymi częściami; wiadomo również, że stan zniewolenia może stać się przestrzenią wolności...

\*

Zagadnienie wolności jest tematem intelektualnie nieokiełznanym, w najlepszym wypadku bardzo trudnym do ujarznienia. Prowadzi w rejony różnorodnych obszarów problemowych, ucieka w porządki odmiennych, często mocno zróżnicowanych metod myślenia, niekiedy trafia na aporie. Istnieją

<sup>16</sup> C. N o r w i d, *Królestwo* (fragm.), w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J.W. Gomulicki, PIW, Warszawa 1971, t. 2, *Wiersze*, cz. 2, s. 63.

też miejsca refleksji, które ustawicznie ją – tę wolność – przyciągają. Najważniejszym z nich, jedynym tej miary, jest rozumienie wolności, o którym pisał Robert Spaemann. Zwiastuje ono paradoks, ostatecznie będący iluzją sprzeczności: „[Tekst biblijny mówi, że] wyzwaniem człowieka do podjęcia wolnej decyzji jest zakaz. Na pytanie dlaczego Bóg zakazał człowiekowi jedzenia z drzewa poznania dobra i zła, św. Tomasz odpowiada, że zakaz ten został ustanowiony dlatego, aby człowiek w jednej, jedynej sytuacji czynił coś tylko dlatego, że tak nakazał Bóg. W raju naturalne prawo moralne nie ma dla człowieka charakteru nakazu. Wyraża po prostu jego istotę. Jego przestrzeganie nie opiera się na wolnej decyzji. W o l n o ś ć z o s t a j e w y z w a n a n a p r z e z z a k a z”<sup>17</sup>.

Posuwając się drogą zagadnień wywołanych przez Początek (Księgę Rodzaju) i rezygnując – ze względu na zadania i poetykę tego szkicu – z szerokich omówień i troski o pełnię wykładni ogromnego w końcu problemu, przywołuję dwa zdania z Ewangelii według św. Jana: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i c h o d z i ł e ś, g d z i e c h c i a ł e ś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, d o k ą d n i e c h c e s z”<sup>18</sup> (J 21, 18). Sprawa wolności migotliwie, acz istotnie naznaczając kluczowe miejsca, pojawia się w biblijnym zapisie historii zbawienia – po Krzyżu, miejsce niewyobrażalnego zniewolenia w cierpieniu, otwierającego rzeczywistość wolność.

*Bernadetta Kuczera-Chachulska*

<sup>17</sup> R. S p a e m a n n, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 249n., wyróżnienia – B.K.Ch.

<sup>18</sup> Wyróżnienia – B.K.Ch.



FROM THE EDITORS

## SEEKING THE ROOTS OF THE UNDERSTANDING OF FREEDOM

In the introduction to the previous issue of *Ethos* we read of “boundary conditions of freedom.” Such a formula shaped the reflection that informed the contributions to that issue. It happens that the precision of the concept of freedom becomes, as it were, easier to attain if the determinants and semantically relevant contexts of freedom are outlined. It seems that, in seeking a brief and synthetic explanation, authors of the most straightforward formulas appearing in concise dictionaries and encyclopaedias act somehow from the outside. Apparently, a descriptive method based on analogy and examples is the best way to capture the concept in rational terms.

Freedom belongs among the primary categories, which necessarily emerge in reflection on (or pertinently to) transcendentals—truth, goodness, and beauty. When truth and good emerge from their abstracted scopes, they almost instantly release and attach “freedom” to them, whereupon we hear things like “the truth will set you free” (Jn 8:32) and “freedom is for love,”<sup>1</sup> or “freedom as a way for goodness to be.”<sup>2</sup>

The fact that transcendentals appear (are released) necessarily in reflection on freedom (terminological affinity?) lures us into seeing the problem, in a way, from the inside, possibly outside its contextual framings. It appears that such an attempt was made by Roman Ingarden in his now classic treatise *Man and Time*, as a side note to the problem of time, when he wrote on the inner experience of freedom. The essay ends with a kind of philosophical conclusion, somewhat poetically:

“I am a force that wills to be f r e e. It will even sacrifice the permanence of f r e e d o m. But, while alive notwithstanding all other forces acting, it will find itself carrying the embryo of s l a v e r y o n c e i t b e c o m e s l e s s i n t e n s e, if it makes no e f f o r t. It will, then, lose its f r e e d o m if it binds

---

<sup>1</sup> See J o h n P a u l I I, “Freedom Is for Love,” in John Paul II, *Memory and Identity* (New York: Rizzoli, 2005), 39–43.

<sup>2</sup> See Wojciech Z a ł u s k i, “‘Wolność jako sposób istnienia dobra’: O filozofii wolności Józefa Tischnera,” *Studia z Filozofii Polskiej* 10 (2015): 89–110.

itself to itself. It can last and be free only when it gives itself voluntarily to produce goodness, beauty and truth. Only then will it exist”<sup>3</sup> (emphasis mine).

Although the last sentence goes back to the transcendentalists, the entire reference highlights the personal dimension of freedom and its “movable topography.” The concluding fragment of *Man and Time*, as central to the subject, is highlighted by Andrzej Póltawski in his article “Roman Ingarden – metafizyk wolności [Roman Ingarden: The Metaphysicist of Freedom]”. It is no coincidence, then, that this sketch can be interpreted as an attempt at pointing out the elementary frames within which to capture freedom. We see, however, that the concluding thoughts invoked above are full of internal dialectics, tension, or even confused tautology (e.g., “free ... when it gives itself voluntarily”). The exposition of man’s necessary endeavour, his activity, his ceaseless struggle for “something” and “towards something” appears to be something constant. The person’s “movement” makes it possible to capture what we call freedom. Only in this “movement” can freedom reveal and be seen. The last words of the excerpt reduce the momentum of the philosopher’s pathos of sorts only to “become fixed” precisely on the transcendentalists, without which it is impossible to understand freedom. Ingarden points to its core way ahead of other thinkers, who start much further afield.

Speaking of Ingarden’s metaphysics of freedom and referring to his seminal but unfinished treatise *Controversy over the Existence of the World*, Andrzej Póltawski writes:

In ... the work Ingarden states explicitly that the resolution of the controversy over the existence of the world is tightly linked to the concept of human nature and that it is decisive for our understanding of this nature; namely, he argues that the decisive argument against the idealist solution to the question of the existence of the world is human freedom. He writes there are real, free and responsible human acts; I perform them in hardship, they are ingrained in the deepest layers of my personality. However, these acts are possible only if I—as a real person—stay within the confines of time. Further, in such free and responsible acting I develop and build myself in such a way that I grow more independent of time. Conversely, if I am too immature to take such action, being unfaithful to myself, I squander my resources and fall apart in time.

Therefore, man changes himself through acting freely and responsibly. Indeed, the issue is merely hinted at, and Ingarden does not elaborate on this change more extensively, on how it operates and what is the result of this power that integrates man and makes him independent of time. To be sure, however, this action is to realise values—goodness, beauty and truth; it is to be a life lived consciously with a sense of responsibility for these values.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Roman Ingarden, “Człowiek i czas,” in *Książeczka o człowieku*, (Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1973), 74. Unless otherwise indicated in a footnote, translations are mine.

<sup>4</sup> Andrzej Póltawski, “Roman Ingarden – metafizyk wolności,” in *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, ed. Władysław Stróżewski and Adam Węgrzecki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995), 144; emphasis mine.



In the concluding section, Póltawski refers to two basic experiences of time that Ingarden describes in his *Man and Time*, which, as it turns out, are essentially tied with the issue of man's freedom. Ingarden writes: "There are two inherently distinct ways of experiencing time and ourselves in time. On the one hand, it seems that what exists 'for real' is *o u r s e l v e s*, with time being merely derivative and phenomenal. On the other hand, conversely, *t i m e* and the *t r a n s f o r m a t i o n* it brings constitute the only reality, but we seem to be completely annihilated in this transformation."<sup>5</sup>

Now, moving on to the brief, synthetic yet inferred conclusion of Ingarden's discernment seen in its entirety<sup>6</sup> and projecting it onto the field of interest to me, we can say that the second experience of passing reveals the human being as a *s l a v e* to time—he turns into the object of constant annihilation by time. In contrast, in the first case we are dealing with a situation in which man, by virtue of the decisions he makes and the actions he takes in his life, is able to evade the sense of such annihilation present in the process of passing. Ingarden continues thus: "Therefore, I overcome time by living in a natural and elemental way that I *d o n o t f e e l c o n s t r a i n e d* by the bounds of the present, that I *o v e r s t e p* them all the time. I—who am transcendent for the transient, conscious experiences—constantly transcend that which exists every time in the present, as if, somehow, not only the present existed, but also the past and the future."<sup>7</sup>

If we follow this trail, from Ingarden's description of time we infer a rather straightforward message regarding freedom: it is possible only when choices and decisions are made within the person, again and again, thus leading to inner integration. Here opens the space for possible designations determined by transcendentals—again. For this space, understood broadly as mouldable matter, is capable of integrating the inner man—the free man.

If we continue in this Ingardian vein, we may say that the unique role inscribed in human nature is *g a i n i n g* freedom—that is, struggling to escape the confines of time; I focus here solely on the most profound sense of individual freedom. From this observation one can extract (or associate with it, for that matter) nearly all most impressive conclusions about freedom, formulated by the most eminent minds of the 20th century and our time. Here is, for example, the thought of Joseph Ratzinger, who engaged in polemics with Francis Bacon and Giambattista Vico:

<sup>5</sup> Ingarden, "Człowiek i czas," 43; emphasis mine.

<sup>6</sup> Ibidem, 43–74.

<sup>7</sup> Ibidem, 51.

The freedom that derives from Bacon's new thinking is the freedom to produce everything and to acknowledge no other lawfulness save man's capacity to do... But the freedom to produce everything, which no longer perceives any obligation in the truth ... is subject to the constraint that from now on using and being used alone hold sway over man. When all is said and done, therefore, it is a slave's freedom—even though it reveals its true nature only late in the game and even though it takes a long time before it has so ruined itself by bad management that it lands among the pigs' husks and must still envy the swine because they are not cursed with freedom.<sup>8</sup>

Thinking about freedom becomes more lucid if we try looking at it through the prism of perhaps the most important analogy for this problem: human freedom in general and freedom in art—the artist's freedom. In the act of creation, human subjectivity is expressed in the most remarkable manner—in no other act are the qualities of personality manifested (only in this one and concrete personality, in this unimaginable aggregation of diverse factors and their nuancing), from those most apparent to those unattainable, which will ultimately determine the final shape of the work of art. In no other human action occurs such an intensity of choosing, such consumption of the creating person by the necessity to make a possibly best decision, again and again—given the whole work, its form and expression (formal and informal factors, their interplay and integration...). Finally, nowhere else does this all contribute so powerfully to the ultimate purpose of the work—the rendition of *t r u t h*, the artistic formulation of a testimony to the experience of the world understood as broadly and deeply as possible. In the case of a work of art, the “equivalent” of freedom permeates every “cell” of the work. Here, of course, I mean a work which is essentially “finished,” a perfect work. Underlying it is *f r e e d o m*. A factor greatly contributing to such freedom is the (real) artist's *w o r k*, realised in variously configured time of creation. A special and revealing fact is the case where the artist is confronted with a very strong formal “constraint” of the creator—the necessity to conform to many ordinary and extraordinary formal norms—the structure of the work, as it were, “contrary” to it, but eventually “thanks to it.” A particularly relevant example would be the sonnet, the writing of which requires adherence to a number of norms. Therefore, the uniqueness and quality of its structure emerges in confrontation with limitations; ultimately, it results from the collision with the oppressive norm. We can say, then, that the somehow absolute emanation of freedom was due to the heavy limitation of it. As a result of such a creative process is the continuation of the work beyond time (masterpiece).

<sup>8</sup> Joseph R a t z i n g e r, *Fundamental Speeches from Five Decades*, trans. Michael J. Miller, J. R. Foster, and Adrian Walker (San Francisco: Ignatius Press, 2012), EPUB, lecture “Interpretation—Contemplation—Action: Reflections on the Mission of a Catholic Academy”.

It seems that we live in a world where finding an artist who is genuinely free is quite hard. Apparently, we are witnessing frequent incidents that contradict freedom. By choosing spontaneous and easy freedom one becomes enslaved. Wiesław Juszczak says in this context that “the artist’s freedom is not that he is allowed to do anything. This freedom concerns the truth and is for the truth—not freedom for freedom’s sake.”<sup>9</sup> Simone Weil wrote from a different angle but with similar impact: “The only form of freedom whose existence could be posited in the legendary golden age of happiness is the freedom of small children when their parents do not impose on them any rules of conduct: in fact, it is unconditional s u b m i s s i o n t o w h i m.”<sup>10</sup>

Max Scheler writes about this whim even more vividly: “This whimsical man, someone who is—as language unambiguously indicates—‘unpredictable,’ is a person not quite free, or someone in whom ... situations and the arousals of drives they induce have decisive and clearly determining implications for his conduct. In an insane person, who is totally incalculable, freedom is excluded to the highest possible degree; his conduct and experience bring him to the determinism of the laws of nature as closely as possible.”<sup>11</sup>

Is it not that our quivering era of today, while accelerating civilizationally and in some ways also culturally, but slowing down in others (personal growth?), is caught up in this whim by yielding to it? (A philosopher, having collected his psychosociological observations, would have a lot to say about the reasons for this state of affairs.)

We might say that the sources of freedom are in man himself (perhaps this is how Ingarden would like to present the problem), but we can also say that they are external—man can be enslaved by something or someone. Cyprian Norwid, a self-taught philosopher at heart, captured the essence of his experience and thought on freedom thus when reflecting on the human person:

Enough of the trials of the past.  
Enough of the past to show what hurts,  
So don’t listen to what they say  
Of freedom—hear them speak of captivity!

<sup>9</sup> Wiesław J u s z c z a k, “Nietolerancja (Rozmowa z Wiesławą Wierchowską),” in Wiesław Juszczak, *Fragmety: Szkice z teorii i filozofii sztuki* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1995), 119.

<sup>10</sup> Simone W e i l, *Myśli*, trans. Aleksandra Olędzka-Frybesowa (Warszawa: Pax, 1985), 37.

<sup>11</sup> Max S c h e l e r, “Z fenomenologii i metafizyki wolności,” in Max Scheler, *Wolność, miłość, świętość*, trans. Grzegorz Sowiński (Kraków: Znak, 2004), 80.

Who would pursue all his life  
 What he instituted for himself alone?  
 He would do nothing as well as required,  
 Only fret and rave, like Nero did.  
 He who did nothing  
 Of his own will and under his own steam,  
 Would condemn himself to confines,  
 Wearing a yoke like a beast!<sup>12</sup>

from "Królestwo"

In a nutshell, the poet is speaking of a certain (necessary) balance of the decisive factor in man and the simultaneous necessity of constraining it, about the relationship between the enslaving and the liberating, the wobbly balance of both factors. Still, there are, however, questions about the sources of the proportion or lack of proportion between those parts. It is obvious, after all, that enslavement can become a space of freedom...

The question of freedom has not been intellectually tamed, or at best it is very difficult to tame. It leads researchers into various avenues, different intellectual orders assuming often very diverse methods of thinking, or it sometimes comes across aporias. There are also fields of reflection that continually attract this freedom. The most important area (and the only one of this magnitude) is freedom, as mentioned by Robert Spaemann. It predicts a paradox, which is ultimately an illusion of contradiction:

[The Bible says that] man is challenged to make a free decision by a prohibition. St Thomas Aquinas responds to the question why God forbade man to eat from the tree of the knowledge of good and evil by saying that this prohibition was established only for man to do something commanded by God in this particular and only situation. The natural moral law of Paradise is not an imperative for man. It just expresses its essence. Its observance is not based on a free decision. *F r e e d o m i s c h a l l e n g e d b y a p r o h i b i t i o n.*<sup>13</sup>

While I focus on issues that originate in the Beginning (Book of Genesis), forgoing an extensive and comprehensive analysis of this, after all, vast issue, and out of concern for the role and poetics of this essay, let me quote two sentences from the Gospel of St John: "Very truly I tell you, when you were younger you dressed yourself and w e n t w h e r e y o u w a n t e d; but when you are old you will stretch out your hands, and someone else will dress you

<sup>12</sup> Cyprian Norwid, "Królestwo," in: Cyprian Norwid, *Pisma wszystkie*, introduction and critical notes by Juliusz Wiktor Gomulicki, vol. 2, part 2, *Wiersze* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1971), 63.

<sup>13</sup> Robert Spaemann, *Odwieczna pogłoska: Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, trans. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2009), 249–50; emphasis mine.

---

and lead you where you do not want to go” (Jn 21:18, emphasis mine). The question of freedom does appear in the biblical account of Salvation History, somewhat ephemerally yet pointing to landmark events, until the very event of the Cross—a place of unimaginable submission to suffering, which opens up real freedom.

*Bernadetta Kuczera-Chachulska*



JAN PAWEŁ II  
„CZŁOWIEK REALIZUJE SIĘ W WOLNOŚCI”

JOHN PAUL II  
“IT IS IN FREEDOM THAT A MAN BECOMES HIS TRUE SELF”





JAN PAWEŁ II

„CZŁOWIEK REALIZUJE SIĘ W WOLNOŚCI”  
Środki społecznego przekazu  
w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka\*

[...]

W nieustannym rozszerzaniu się i postępie mass mediów można dostrzec znak c z a s u, który stanowi ogromny potencjał powszechnego zrozumienia oraz wzmocnienie przesłanek pokoju i braterstwa między narodami.

Pius XII, mówiąc w encyklice *Miranda prorsus*<sup>1</sup> z 8 września 1957 roku o tych środkach, słusznie zaliczył je do zadziwiających wynalazków, którymi „chlubi się ludzkość współczesna”<sup>2</sup>, i dostrzegł w nich „dar Boga Stwórcy”<sup>3</sup>. Dekret *Inter mirifica*<sup>4</sup> Soboru Ekumenicznego Watykańskiego II, powtarzając tę myśl, podkreślił możliwości tych „środków, które ze swej natury zdolne są bezpośrednio wpływać nie tylko na poszczególnych ludzi, lecz także na zbiorowości i na całą społeczność ludzką”<sup>5</sup>.

Kościół, zdając sobie sprawę z ogromnych możliwości mass mediów, zawsze łączył pozytywną ocenę z przypomnieniem, by nie ograniczać się wyłącznie do zrozumiałego zachwytu, lecz by przemyśleć i uzmysłwić sobie, że sugestywna siła tych „środków” wywierała na człowieka, wywiera i będzie wywierać szczególny wpływ, który zawsze należy brać pod uwagę. Człowiek wezwany jest, by również wobec mass mediów pozostał sobą: to znaczy wol-

---

\*Fragmenty Orędzia na XV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 31 V 1981 (Watykan, 10 V 1981). Tekst publikujemy za: *Jan. Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 4 (1981), cz. 1, red. A. Jarocho, E. Weron, Pallottinum, Poznań 1989, s. 579-583. Pierwszy człon tytułu pochodzi od redakcji. Brzmienie cytatów z dokumentów Kościoła dostosowano do ich najnowszych tłumaczeń.

<sup>1</sup> Zob. P i u s XII, Encyklika o kinematografii, radiu i telewizji *Miranda prorsus*, Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 2002.

<sup>2</sup> Tamże, s. 5.

<sup>3</sup> Tamże, s. 12.

<sup>4</sup> Zob. Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazu *Inter mirifica*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2012, s. 87-95.

<sup>5</sup> Tamże, nr 1, s. 87.

nym i odpowiedzialnym u ż y t k o w n i k i e m, a nie p r z e d m i o t e m, by był k r y t y c z n y, a nie u l e g ł y.

W czasie mojej służby pasterskiej wielokrotnie odwoływałem się do wizji człowieka jako o s o b y w o l n e j, wizji, która oparta na Boskim objawieniu, potwierdzona jest i wymagana przez samą naturę jako konieczność życiowa: do wizji, która obecnie bardziej jeszcze jest wyczuwana, być może na zasadzie reakcji wobec czyhających niebezpieczeństw, zagrożeń i lęków.

W tegorocznym orędziu na Światowy Dzień Pokoju chciałem zwrócić uwagę na wolność jako na konieczny warunek osiągnięcia pokoju: na wolność jednostek, grup, rodzin, narodów, mniejszości etnicznych, językowych i religijnych.

Istotnie, człowiek realizuje się w wolności. Do tej wciąż pełniejszej realizacji musi on dążyć, nie ograniczając się do słownych lub retorycznych zachwyków, co zdarza się zbyt często, ani nie przeinaczając samego sensu wolności czy też sprzyjając jej w sposób fałszywy, „jako wolności czynienia wszystkiego, co się podoba, nawet zła”<sup>6</sup> – jak stwierdza Konstytucja Duszpasterska II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*. Człowiek musi widzieć oraz ściśle łączyć, pojęciowo i faktycznie, g o d n o ś ć i wolność, która jest konsekwencją godności, wynikającą z faktu, że jest ona najwyższym znakiem obrazu Boga. Ta właśnie godność człowieka „wymaga [...] aby działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu”<sup>7</sup>. Człowiek stał się również przedmiotem sugestii psychologicznej, która pozornie „pokojowa”, stosowana za pomocą umiejętnie manipulowanych środków perswazji, może jawić się jako atak i zagrożenie wolności, i być tym istotnie. Dlatego pragnę mówić o środkach przekazu społecznego w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka. Człowiek jest stworzony wolnym, ale jako wolny musi się rozwijać i kształtować, z wysiłkiem przekraczając siebie przy pomocy nadprzyrodzonej łaski. Wolność jest zdobyczą. Człowiek musi uwolnić się od tego wszystkiego, co może go tej zdobyczy pozbawić.

Mass media jawią się jako czynniki o szczególnym „ładunku dodatnim” na tle owego wysiłku realizowania odpowiedzialnej wolności: stwierdzenie to Kościół zawsze brał pod uwagę. Ich możliwości, jeśli zajdzie potrzeba, można udowodnić. Tu jednak trzeba się przede wszystkim zapytać: Czy istnieje rzeczywiście jakieś „pozytywne przejście” od zwykłej możliwości do jej zrealizowania? Czy mass media rzeczywiście odpowiadają pokładanym w nich oczekiwaniom, czy są czynnikami, które sprzyjają realizowaniu się człowieka w jego o d p o w i e d z i a l n e j w o l n o ś c i?

<sup>6</sup> Por. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 17, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 537.

<sup>7</sup> Tamże.

Jak wyrażają się środki przekazu lub jak są stosowane dla realizacji człowieka w wolności i jak rozwijają wolność? W istocie przedstawiają się one jako rzeczywistość siły wyrazu, a często – pod pewnym względem – jako „narzucenie”, skoro dzisiejszy człowiek nie może stworzyć wokół siebie pustki, ani ukryć się w izolacji, co równałoby się pozbawieniu kontaktów, bez których człowiek nie może się obyć.

Często mass media są wyrazem władzy, która staje się ciemnym, szczególnie tam, gdzie nie dopuszcza się istnienia pluralizmu. Może to nastąpić nie tylko tam, gdzie w wyniku dyktatury, spod jakiegokolwiek znaku, wolność faktycznie nie istnieje, ale tam również, gdzie mimo jakiegoś zachowania wolności towarzyszy jej bez przerwy rozwinięte na wielką skalę szukanie korzyści oraz jawne lub ukryte naciski. Odnosi się to szczególnie do pogwałcenia praw wolności religijnej, ale również dotyczy innych sytuacji ucisku, które z różnych powodów bazują w rzeczywistości na instrumentalizacji człowieka.

O d p o w i e d z i a l n a w o l n o ś ć pracowników środków przekazu społecznego, która musi kierować i określać dokonywane wybory, nie może nie brać pod uwagę tego, że także odbiorcy tych wyborów są wolni i odpowiedzialni!

Zadaniem mojej pasterskiej służby jest przypominanie pracownikom mass mediów o obowiązku, który nakładają na nich miłość, sprawiedliwość i prawda, a jednocześnie wolność. Nie można nigdy manipulować prawdą, pomijać sprawiedliwości, ani zapominać o miłości, jeśli chce się odpowiadać tym normom deontologicznym; zapomnianie o tych normach lub lekceważenie ich prowadzi do stronnictwa, zgorzenia, uległości wobec możnych lub podporządkowania się interesom państwa! Kościół nie będzie doradzał osładzania goryczy prawdy ani jej ukrywania, choćby to była prawda twarda: Kościół, dlatego właśnie, że jest „znawcą ludzkości”, nie sprzyja naiwnemu optymizmowi, głosi nadzieję i jest przeciwny sensacyjności. A właśnie ponieważ szanuje prawdę, nie może nie podkreślić, iż pewne sposoby działania mass mediów pozorują prawdę i niweczą nadzieję!

Ponadto daje się zauważyć, że informacje i obrazy przekazywane przez mass media zawierają ładunek agresywności, począwszy od widowisk po „orzędzia” polityczne, przez sterowane i prefabrykowane „odkrycia kulturalne”, które są prawdziwą indoktrynacją – oraz poprzez hasła reklamowe.

Trudno nam sobie wyobrazić pracowników środków przekazu oderwanych od własnego podłoża kulturowego; nie powinno to jednak pociągać za sobą narzucania osobom trzecim osobistej ideologii. Człowiek pracujący w tej dziedzinie musi pełnić swą służbę w sposób jak najbardziej obiektywny, nie zmieniając się w „ukrytego deprawatora”, powodowanego interesami jakiejś grupy, konformizmem czy chęcią zysku.

Kolejnym zagrożeniem, stanowiącym poważny zamach na odpowiedzialną wolność użytkowników środków społecznego przekazu, o którym trzeba

wspomnieć – jest rozbudzanie seksualizmu, aż po zalew pornografii w słowie mówionym lub pisanym, w obrazach, w przedstawieniach, a nawet w występach określanych jako artystyczne. Dochodzi niekiedy do prawdziwego stręczycielstwa, które dokonuje dzieła zniszczenia i deprawacji. Ujawnianie tego stanu rzeczy nie jest, jak to się często słyszy, przejawem wstecznej mentalności lub cenzorskich zakusów: również i tutaj występuje się z oskarżeniem w imię wolności, która wymaga i żąda, aby nie podlegać przymusowi ze strony tego, kto chciałby przekształcić seksualizm w c e l. Działalność ta, wraz z będącym jej konsekwencją przejściem do narkotyków, perwersji, degeneracji, jest nie tylko antychrześcijańska, lecz antyhumanitarna.

O ogromnych możliwościach zawartych w środkach społecznego przekazu była już mowa. Wśród nich są też takie, jak wysławianie gwałtu poprzez opisywanie go i przedstawianie w codziennych wiadomościach, z „upodobaniem” do opisów i obrazów, nawet pod pretekstem jego potępienia! Zbyt często odbywa się to w ramach „poszukiwań”, zmierzających do wywołania gwałtownych emocji i utrzymania w napięciu coraz bardziej apatycznej uwagi widza.

Nie można pominąć skutku i wpływu, jaki w szczególności sposób wywiera to wszystko na wyobraźnię młodzieży i dzieci, wielkich odbiorców środków przekazu, nieprzygotowanych i otwartych na przesłania i wrażenia. Jest to czas dojrzewania, wymagający pomocy, która nie będzie sztucznie traumatyzowała kształtującego się jeszcze podmiotu.

Na tym i na innych polach Kościół żąda odpowiedzialności nie tylko od pracowników środków społecznego przekazu, ale od wszystkich, a w szczególności sposób od rodzin.

Sposób życia – zwłaszcza w krajach bardziej uprzemysłowionych – prowadzi rodziny bardzo często do tego, że zrzucają z siebie odpowiedzialność wychowawczą wobec łatwości ucieczki od niej (w domu reprezentowanej zwłaszcza przez telewizję i pewne wydawnictwa), znajdując sposób na wypełnienie czasu i aktywności dzieci oraz młodzieży. Nikt nie może zaprzeczyć, iż jest to pewne usprawiedliwienie, zważywszy, że zbyt często brakuje struktur i infrastruktur, niezbędnych do wzmocnienia i dowartościowania wolnego czasu młodzieży oraz właściwego ukierunkowania jej energii.

Konsekwencje tego ponoszą właśnie ci, którzy najbardziej potrzebują pomocy w rozwoju swej odpowiedzialnej wolności. Oto wyłania się – zwłaszcza dla wierzących, dla mężczyzn i kobiet miłujących wolność – obowiązek szczególnej ochrony dzieci i młodzieży przed agresjami, którym podlegają również ze strony mass mediów. Niech nikt nie uchyla się od tego obowiązku w imię zbyt wygodnego motywu braku zainteresowania!

Powinniśmy, szczególnie z okazji tego Dnia, zadać sobie pytanie, czy związana z tą sprawą akcja duszpasterska przyniosła to wszystko, czego żądało się od niej w dziedzinie środków przekazu społecznego? W związku z tym należy

przypomnieć, obok dokumentu *Communio et progressio*<sup>8</sup>, od którego wydania upływa dziesięć lat, i to także, co powiedział Synod Biskupów w roku 1977 – a co ratyfikowała Konstytucja Apostolska *Catechesi tradendae*<sup>9</sup>, jak i to, co wyłoniło się z obrad poświęconego problemom rodziny Synodu Biskupów, zakończonego w październiku 1980 roku.

Co konkretnego uczyniły w tym specyficznie węzłowym punkcie teologia i praktyka duszpasterska, organizacja katechezy, szkoła – szczególnie szkoła katolicka – stowarzyszenia i grupowania katolickie?

Należy zintensyfikować działanie zmierzające do wykształcenia k r y t y c z n e g o sumienia, które znalazłoby odbicie w postawie i zachowaniu nie tylko katolików czy braci chrześcijan – obrońców wolności i godności osoby ludzkiej, z przekonania lub ze względu na ich misję – ale wszystkich mężczyzn i kobiet, dorosłych i młodych, tak by naprawdę umieli „widzieć, osądzać i działać” jak osoby wolne i odpowiedzialne, także, a może – powiedziałbym – przede wszystkim w tworzeniu i w wyborach dotyczących środków przekazu społecznego.

Moja posługa pasterska, mentalność soborowa, o której tylekroć miałem okazję mówić i do której zawsze zachęcałem, osobiste doświadczenia i przekonania człowieka, chrześcijanina i biskupa – każą mi podkreślić możliwości dobra, bogactwa i opatrnościowy charakter środków przekazu społecznego. Mogę dodać, że również ta ich część, określana jako artystyczna, nie tylko nie uchodzi mojej uwadze, lecz budzi podziw. Wszystko to jednak nie może przeszkodzić w zobaczeniu również tego udziału, jaki ma w ich użyciu – lub nadużyciu – zysk, przemysł, racje władzy.

Wszystkie te aspekty muszą być wzięte pod uwagę w całościowej ocenie środków przekazu. Oby mass media były w coraz mniejszym stopniu narzędziami manipulacji człowiekiem! Niech stają się natomiast coraz bardziej sprzymierzeńcami pokoju: środkami umocnienia, wzrastania, dojrzewania prawdziwej wolności człowieka.

[...]

---

<sup>8</sup> Zob. Papieska Komisja ds. Środków Masowego Przekazu, Instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et progressio*, Ośrodek Chrześcijańskiej Myśli Społecznej „Augustinum”, Warszawa 1991.

<sup>9</sup> Zob. J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 7-82.



JOHN PAUL II

“IT IS IN FREEDOM THAT A MAN BECOMES HIS TRUE SELF”<sup>\*</sup>  
Social Communications in the Service  
of Responsible Human Freedom

In the continual expansion and progress of the mass media we can discern a sign of the times, which constitutes an immense potential for universal understanding and a strengthening of the grounds for peace and brotherhood among the nations.

Pius XII, of venerable memory, very rightly spoke, in the Encyclical *Miranda prorsus*,<sup>1</sup> of 8 September 1957, of these media, classifying them as wonderful inventions of which our age is proud, and seeing in them a gift of God. The Decree *Inter Mirifica*<sup>2</sup> of the Second Vatican Ecumenical Council, confirming this view, stressed the possibilities of these media, which “of their very nature, reach and influence, not only individuals, but the very masses and the whole of human society.”<sup>3</sup>

The Church, taking note of the enormous possibilities of the mass media, has always added to this positive evaluation an appeal to considerations that go beyond enthusiasm, and asks people to reflect and consider what powers of suggestion these media have and will continue to have in their various kinds

---

<sup>\*</sup> Extracts from the Message of the Holy Father John Paul II for the 15th World Communications Day, 31 May 1981 (The Vatican, 10 May 1981). The title has been given by the editors. All footnotes have been added by the editors.

For the full text see The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_10051981\\_world-communications-day.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_10051981_world-communications-day.html).

© Copyright 1981 by Dicastero per la Comunicazione and Libreria Editrice Vaticana.

<sup>1</sup> See P i u s XII, Encyclical Letter *Miranda Prorsus*, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_08091957\\_miranda-prorsus.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus.html),

<sup>2</sup> See The Second Vatican Council, Decree on the Media of Social Communications *Inter Mirifica*, 4 December 1963, The Holy See, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19631204\\_inter-mirifica\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_en.html).

<sup>3</sup> *Ibidem*, Section 1.

of influences on man. Of these we must always take full account. Man, even in the presence of the mass media, is called to be himself, that is, free and responsible, a user and not an object, critical and not passive.

Repeatedly, in the course of my pastoral ministry, I have spoken of that vision of man as a free person, which is based on divine revelation, and confirmed and demanded as a vital necessity by that same human nature. It is a vision more deeply felt at this time, perhaps as a reaction to the dangers and threats to which men are subjected and respond to with fear.

At the beginning of this year of 1981, in the message for the World Day of Peace, I wished to call attention to freedom as a necessary condition for the pursuit of peace—freedom of individuals, of groups, of families, of peoples, of ethnic, language, or religious minorities.

In truth, it is in freedom that a man becomes his true self. Towards this achievement he must grow, never halting for verbal or rhetorical distractions, as too often happens; nor distorting the meaning of freedom, nor forming a habit perversely as a license for doing whatever pleases him, even if it is evil<sup>4</sup>. No, he must see and strictly apply himself, in thought and in action, to the freedom that is his because of his dignity as the creature made in the image of God. This dignity demands that a man make choices informed and free, moved and persuaded by personal conviction and not by blind interior impulse or by mere external pressure.<sup>5</sup> Even a psychological suggestion—apparently harmless—can, when skillfully handled with the tools of persuasion, make a man a target and endanger his freedom. This is the sense in which I mean to speak of social communications as the servant of responsible human freedom. Man is created free. But he is of the kind that must grow and develop by overcoming the self. Freedom has to be won. So a man must free himself from everything that might disqualify him from winning freedom.

Now the mass media are here to offer themselves as agents who have a special role in this endeavor to achieve responsible human freedom. It is a context ever present in the mind of the Church. And the question has to be put to the media—can you show that there is a road from your great potential to the achievement of your purpose? Can the mass media, in truth, meet the expectations laid upon them as factors in the achievement among men of responsible freedom?

How do these media support and promote the struggle for human freedom? In fact, they present as reality their own terms of expression. And often this

---

<sup>4</sup> See The Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 17, The Holy See, [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_cons\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_en.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html).

<sup>5</sup> See *ibidem*.



amounts to an imposition of the media view on the man of today, who cannot detach himself or free himself from contacts he feels he needs.

Often, the media are instruments of power that can become oppressive, especially where pluralism is not admitted. This can come about not only where freedom does not exist, as under a dictatorship of whatever brand; but also where freedom is to a degree preserved, but large vested interests bring constant pressure to bear on the media.

This is particularly true of the violation of the right of religious freedom. But it also holds in other situations, where oppression consists of exploiting people.

The responsible freedom of the communicators, who have the power of choosing what they communicate, must take account of the users of their production, who are also free and responsible.

To remind the communicators that their employment demands from them love, justice, truth, as well as freedom—this is a duty of my pastoral ministry. Truth must never be distorted, justice neglected, love forgotten, if one is to observe ethical standards. To forget or lose sight of these is to produce bias, scandal, submission to the powerful, compliance with "reasons of state." The Church will not be the one to suggest adulterating or concealing truth, even a hard truth. The Church, precisely because she is experienced in human nature, does not indulge in an immature optimism; she preaches hope and does not approve of causing scandal.

Still: one notes a certain aggressiveness in the information and images of the "mass media": from the field of entertainment to political speeches, from prefabricated and guided "cultural discoveries" which are nothing but indoctrination—to the very field of advertising.

In our world, it is difficult to hypothesize regarding those mass media professionals who have been withdrawn from their own cultural matrix; this, however, must not cause anyone to impose his personal ideology on outside parties. The communicator has to fulfil his task with the maximum objectivity and not turn himself into a "hidden persuader" out of personal interest, for reasons of conformism, or for financial gain.

There is then the danger to the responsible freedom of those who use the means of social communications, a danger which takes the form of a serious attack and is marked by the use of sex to the point where there is an outbreak of pornography: in the spoken or written word, in pictures and even so-called artistic posters. At times this is tantamount to pandering, the result of which is both destructive and perverting. The denunciation of this state of affairs does not mean displaying what is so often described as "reactionary mentality" or censorship of free-will: the denunciation is done in the very name of freedom, which demands and necessitates that one does not suffer the imposition of

those who seek to transform sexuality into an end in itself. This action would be not only anti-Christian but anti-human, with the consequent transition to drugs, perversion and degeneration.

The intrinsic capacity of the means of social communication offers enormous possibilities. Among these there is the possibility to extol violence through the description and representation of that already appearing in daily newspapers along with consenting words and pictures, which perhaps even pretend to be condemning it! Too often it is something like a “search” tending to excite violent emotions to stimulate the attention, which is often slack.

One cannot fail to speak of the effect and influence all this exercises especially on the imagination of the young and of children, unthinking and open to messages and sensations, and great enjoyers of the mass media. Here is a subject which is still undergoing formation. Its maturation must therefore be aided without artificial traumatization. In this as in other areas, the Church requests responsibility not only from the communicators themselves, but also and in a special way, from the family.

The life style—especially in the more industrialized nations—all too often causes families to abandon their responsibility to educate their children. Evasion of this duty is made easy by the presence of television and of printed materials in the home. These occupy the time for children and young people. No one can deny the justification for this when the means are lacking to develop and use to advantage the free time of the young and to direct their energies.

The result is that these young people are in most need of help in developing their responsible freedom. There is the duty—especially for believers, for men and women who love freedom, to protect the young from the aggressions they are subjected to by the media. May no one shirk from this duty by using the excuse that he or she is not involved.

It must be asked, especially on this day, if pastoral action has achieved all that was asked of it in the uses of mass media! In fact, it must be remembered that, beyond the document *Communio et Progressio*<sup>6</sup>—whose tenth anniversary it is—much was said at the Synod of Bishops in 1977 and ratified in the Apostolic Constitution *Catechesi Tradendae*.<sup>7</sup> And still more emerged at the Synod of Bishops on the problems of the family, which ended in October 1980.

---

<sup>6</sup> See The Second Vatican Council, Pastoral Instruction *Communio et Progressio* on the Means of Social Communication, The Holy See, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_23051971\\_communio\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_en.html).

<sup>7</sup> See John Paul II, Apostolic Exhortation *Catechesi Tradendae* on Catechesis in Our Time, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_16101979\\_catechesi-tradendae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_16101979_catechesi-tradendae.html).

Theology and pastoral practice, catechetical organization, the schools—especially the Catholic schools—the Catholic associations and groups—what have they done, concretely, on this specific, central matter? Direct action must be intensified in the creation of a critical conscience that will affect the attitudes and behavior not only of Catholics and brother Christians, but of all men and women, adults and young people, to the point where they will truly know, as free and responsible people, how to see, judge and act in the production as well as the choices which the media of social communication make.

The pastoral ministry vested in me, the conciliar outlook I have so often spoken about and encouraged; my personal experience and convictions about humanity, about Christianity and about the role of bishop, all lead me to emphasize the possibilities for good, the richness, the timeliness of the media. I can add that the part of the media work which is labelled artistic does not escape me, but exalts me. But all this cannot hide the fact that—in their use—or abuse, there are those who have the profit, the industry, the means of power.

There are so many aspects to consider in a global evaluation of the media. May they become ever less the instruments of manipulating people. May they become, more and more, promoters of freedom, media of influence, of growth, of maturing the freedom of man.



TAJEMNICA WOLNOŚCI



Iwona BARWICKA-TYLEK

## O WOLNOŚCI I TRUDNOŚCIACH W MIERZENIU TAJEMNIC

*Pomimo tryumfu nowożytnych ideałów naukowości i obiektywizmu filozofia polityki nie mogła pozwolić sobie na rezygnację z pojęć z dziedziny etyki i moralności. Uzasadnień dla istnienia państwa i obowiązku posłuszeństwa władzy państwowej od czasów starożytnych poszukiwano w idei sprawiedliwości. Wolność była stałym punktem odniesienia dla wszystkich, którzy – wskazując na niesprawiedliwość konkretnej władzy politycznej – domagali się reform państwa i zmian porządku ustrojowego.*

W *Braciach Karamazow* Fiodor Dostojewski pozwala sobie na stwierdzenie, że współczesny ateizm jest „zagadnieniem wieży Babel, wznoszonej właśnie bez Boga, nie gwoli osiągnięcia nieba na ziemi, lecz dla ściągnięcia nieba ku ziemi”<sup>1</sup>. Choć słowa te odnoszą się do socjalizmu, mogą właściwie posłużyć jako motto niniejszych rozważań. Chociaż nie dotyczą one bezpośrednio ani socjalizmu, ani religii, poruszają jednak problem, który tak w socjalizmie, jak i w religii ma znaczenie kluczowe: problem ludzkiej wolności. Wskazują przy tym na specyficzną trudność związaną z wszelkim dyskursem, który wartości takich jak wolność dotyczy. Obserwując wysiłki zmierzające do poznania i realizacji wybranych wartości w świecie – co Dostojewski porównuje do wznoszenia wieży Babel – nie zawsze łatwo zorientować się, czy celem budowniczych jest ambitne wyniesienie człowieczeństwa na wyższy, niebiański poziom, czy też przeciwnie: zgodnie z sugestią Dostojewskiego, ściągnięcie nieba w dół i przykrojenie go do naszych potrzeb.

Jako historyk doktryn politycznych i prawnych przybliżam moim studentom (przyszłym prawnikom) wiele różnych „koncepcji wolności”, które zdają się podpadać pod dwa zasygnalizowane przez Dostojewskiego style myślenia i działania na rzecz tej wartości. Pierwszy określiłabym mianem fronetycznego, nawiązując w ten sposób do Arystotelesowskiego pojęcia mądrości praktycznej (gr. *phronesis*)<sup>2</sup>. Drugi natomiast, równie umownie, nazwać można

<sup>1</sup> F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1984, s. 36.

<sup>2</sup> *Phronesis* jest szczególnym, „trzecim” rodzajem wiedzy, odróżnianym przez Arystotelesa od wiedzy teoretycznej oraz od wiedzy praktycznej w rozumieniu *techné*. Ten jej status „pomiędzy” przykuwa dziś uwagę wielu reprezentantów nauk społecznych i humanistycznych, rozczarowanych nowożytnym paradygmatem naukowym. Nie znaczy to, że *phronesis* (inne jej popularne i historyczne uzasadnione określenia to: roztropność, mądrość praktyczna, prudence) łatwo daje się zdefiniować. Własną propozycję w tym zakresie, nawiązującą do Arystotelesa i stanowiącą tło dla krótko opisanego poniżej postawy fronetycznej, przedstawiłam w kilku artykułach (zob. np. I. B a r w i c k a -

technicznym, ponieważ promuje on wiedzę, którą w starożytności określano mianem *techné*.

Fronetyczna postawa wobec wolności opiera się na następujących założeniach: (1) wolność jest wartością, a (2) wartość to coś doświadczanego jako pożądany aspekt nieistniejącej jeszcze i przez to mogącej „być inaczej” przeszłości, którego pojęciowe ujęcie (3) zawsze oddaje specyfikę danego czasu i miejsca. Innymi słowy, wolności „nie ma”, tak jak nie ma przyszłości, dzięki czemu – podobnie jak inne wartości – ma ona charakter uniwersalny i generuje nieograniczoną liczbę swych możliwych definicji, a raczej interpretacji. Nie są to interpretacje zupełnie dowolne, zależą bowiem od konkretnego historycznego kontekstu, a w ich konstruowaniu pomaga dialektyka. Myślenie dialektyczne umożliwia metodyczne poszukiwanie tego, co ogólne i uniwersalne, w tym, co konkretne i partykularne, przede wszystkim dzięki wykorzystaniu siły negacji. I tak, dostrzegając w świecie bardzo konkretne zniewolenia oraz diagnozując ich przyczyny, możemy nieustannie mówić o wolności i wyobrażać sobie świat nowy i lepszy, bardziej wolności przyjazny<sup>3</sup>. Specyfiką dialektyki, tak jak była ona rozumiana w świecie starożytnym, jest zderzanie różnych opinii o tym samym przedmiocie, po to by dzięki wspólnemu namysłowi ukazać ich ograniczenia i wyeliminować ewentualne błędy, czyli w efekcie zwiększyć ich wiarygodność. Wykorzystanie dialektyki do namysłu nad wolnością pozwala budować coś, co Immanuel Kant nazwał „orientacją w myśleniu”<sup>4</sup>. Orientować się w myśleniu, podobnie jak orientować się w terenie, to nic innego jak zachować zdolność wytyczania dróg, które uwzględniają naszą subiektywną pozycję, ale nie pozwalają stracić z oczu odległego i zamierzonego celu podróży, czyli w tym wypadku wyobrażenia wolności. Wyznaczają tenże cel nie tylko na podstawie naszych własnych przewidywań i osądów, ale również w oparciu o obserwację i krytyczną refleksję nad analogicznymi wysiłkami innych jednostek i grup. Wrażliwość i otwartość na alternatywne propozycje, które zdaniem ich twórców lepiej (prościej, szybciej, ciekawiej czy bezpieczniej) są w stanie doprowadzić umysł do poznania wolności, nie muszą wcale oznaczać porzucenia starań o wytyczenie własnego szlaku, ani też skłaniać do wniosku, że wielość dróg uniemożliwia dotarcie do celu. Przeciwnie, ta

- Tylek, *Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości. O roztroprnym korzystaniu z pamięci, „Ethos”* 34(2021) nr 3(135), s. 67-84).

<sup>3</sup> Choć rzadko określa się dzisiaj tę strategię mianem dialektyki, odradza się ona wyraźnie w dyskursie społecznym i humanistycznym, zwłaszcza tam, gdzie jego uczestnicy używają pojęć o zabarwieniu etycznym. Przykładem są Amartyi Sena rozważania na temat sprawiedliwości (zob. A. Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books, London 2010).

<sup>4</sup> I. Kant, *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, w: tenże, *„O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej” i inne rozprawy filozoficzne*, tłum. T. Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2009, s. 112n.



właśnie wielość dowodzi atrakcyjności celu, który – jak świadczą o tym ponawiane próby dotarcia do istoty wolności – ciągle nas pociąga. Fronetyczny namysł nad wolnością nie likwiduje jednak pewnej nieusuwalnej tajemniczości samej wolności; wartości będącej ciągle przed nami, czy też nad nami, jeśli odwołać się do metafory Dostojewskiego.

Inaczej wolność rysuje się w perspektywie wiedzy typu *techné*, ponieważ ta nie toleruje związanej z tajemnicami niepewności co do powodzenia podejmowanych w świecie działań. *Techné* jest wiedzą rzemieślników, dla których przyjęta i przemyślana koncepcja wolności musi być projektem na tyle skonkretyzowanym, by pozwalał on wolność w świecie wyprodukować. Tutaj różnorodność opinii o wolności jest przeszkodą w skutecznym działaniu na jej rzecz. Jak będę argumentować, nowożytność została zdominowana przez taką właśnie, „stechnicyzowaną” postawę wobec wolności, co widoczne jest zwłaszcza w obszarze refleksji polityczno-prawnej.

### WOLNOŚĆ JAKO TAJEMNICA

Analizując koncepcję wolności (ateisty) Jeana-Paula Sartre’a, Hanna Puzko podkreśla, jak bardzo jest ona odmienna od ujęć tradycyjnych. Autorka pisze: „Wolność nie jest [...] dla Sartre’a tym, do czego człowiek dąży lub o co powinien walczyć; nie jest też czymś, co można by osiągnąć w mniejszym lub większym zakresie; nie jest wreszcie także przywilejem przysługującym jednemu, a niedostępnym dla innych ludzi. [...] Nie jest tak – czytamy w *l’Être...* – żeby człowiek najpierw był człowiekiem, a potem jeszcze dodatkowo był – lub nie był, albo czasami tylko był – wolny. Wolność nie jest jedną z wielu właściwości przysługujących egzystencji. Nie da się ona w ogóle odróżnić od bytu ludzkiego, bowiem egzystować to właśnie znaczy: być wolnym”<sup>5</sup>.

Rzeczywiście, przedstawione przez Sartre’a rozumienie wolności jest radykalne, jednakże nie tyle z uwagi na wolność samą, ile na specyficzne w jego przypadku postrzeganie bytu ludzkiego jako... nie-bytu. Dla Sartre’a każdy z nas jest tak niepowtarzalny, tak bardzo partykularny i wyjątkowy, że zasadne staje się postrzeganie każdej jednostki jako nicości. Tylko nicość jest nie do podrobienia – nikt, poza nią samą, nie potrafi jej (od)tworzyć. Nie jest natomiast szczególnie oryginalne samo połączenie wolności z istotą człowieczeństwa. Występuje ono na przykład w renesansowym traktacie (chrześcijanina) Giovanniego Pico della Mirandoli, który wkłada w usta Boga stwarzającego człowieka następujące słowa: „Natura wszystkich innych istot

<sup>5</sup> H. Puzko, *Sartre: filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1993, s. 136.

została określona i zawiera się w granicach przez nas ustanowionych. Ciebie zaś, nieskrępowanego żadnymi ograniczeniami, oddaję w twoje własne ręce, abys swą naturę sam sobie określił, zgodnie z twoją wolą. Umieściłem cię pośrodku świata, abys tym łatwiej mógł obserwować wszystko, co się w świecie dzieje. Nie uczyniłem cię ani istotą niebiańską, ani ziemską, ani śmiertelną, ani nieśmiertelną, abys jako swobodny i godny siebie twórca i rzeźbiarz sam sobie nadał taki kształt, jaki zechcesz. Będiesz mógł degenerować się i staczać do rzędu zwierząt; i będziesz mógł odradzać się i mocą swego ducha wznosić się do rzędu istot boskich<sup>76</sup>.

Zdaniem Pico della Mirandoli, człowieka porównać można do mitycznego Proteusza lub kameleona. Ma on wolność tworzenia siebie, którą powinien wykorzystać do duchowego rozwoju – bo tylko takie wzrastanie, ku istotom doskonalszym, pozwala w pełni wykorzystać ludzki potencjał. To nie nicość, ale pełnia jest przeznaczeniem wolnej i pierwotnie nieokreślonej jednostki. Nicość to atrybut materii, która ulega rozpadowi i ginie bezpowrotnie. Człowiek potrafi użyć wolności dużo lepiej – wybierając duchową partycypację w uniwersalnym dobru i działając na jego rzecz w świecie materialnym. Dzięki temu również ciało człowieka, choć istnieje pozytywnie w świecie jako byt, a przez to podlega przyrodniczemu zdeterminowaniu, nabiera wartości. Staje się konkretnym, widzialnym dowodem potwierdzającym twórczą siłę wolności, ale także narzędziem upowszechniania dobra i przemiany świata społecznego i politycznego. Bezpośrednio, dzięki dobrym skutkom indywidualnych działań, ale także pośrednio – prawdziwie wolny człowiek jest bowiem godnym naśladowania wzorcem.

Dwie filozofie i dwa odmienne spojrzenia na człowieka oraz właściwy mu – wywiedziony z wolności – sposób funkcjonowania w świecie. Zupełnie innym świecie.

Pico della Mirandolę i Sartre'a dzieli ponad czterysta lat. Pierwszy żył w czasach renesansu, kiedy rozpadowi uległ wcześniejszy średniowieczny światopogląd, zgodnie z którym świat ludzki był częścią uniwersalnego ładu stworzonego i pozostającego pod ciągłym nadzorem Boga. Była to epoka, jak wskazuje Zygmunt Bauman, świadoma przypadkowości zdarzeń, ale zarazem pełna wiary w człowieka, powołanego do ustanowienia nowego porządku<sup>7</sup>. Dlatego także według Pico della Mirandoli darowana człowiekowi przez Boga wolność łączy się w naturalny sposób ze zobowiązaniem do dobrego jej użycia. Ma nas ona kierować ku innym ludziom, a przez to ułatwiać zgodne działanie, zwłaszcza w obszarze relacji międzyludzkich, zarówno przyjacielskich, jak i społecznych oraz politycznych. Dowodem ogromnego zaufania pokładanego

<sup>6</sup> G. Pico della Mirandola, *Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Kalita, w: *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia włoskiego odrodzenia*, red. A. Nowicki, PWN, Warszawa 1967, s. 139.

<sup>7</sup> Por. Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London – New York 1992, s. xii.

w jednoczącej sile wolności była wysunięta przez Pico della Mirandolę propozycja zorganizowania ogólnoeuropejskiej „debaty ekspertów”, w trakcie której filozoficzne i teologiczne autorytety miały pod egidą papieża przedyskutować najbardziej sporne kwestie filozoficzne, moralne i polityczne<sup>8</sup>. Sam Pico della Mirandola zebrał aż dziewięćset takich kontrowersyjnych a ważnych tez-zagadnień, których głębsza analiza, jak miał nadzieję, ujawniłaby wspólne jądro odmiennych stanowisk i poglądów, a przez to umożliwiła wzajemne zrozumienie w czasach, kiedy powoli waliło się w gruzy przekonanie o religijnej i politycznej jedności Europy<sup>9</sup>. Porozumienie takie tylko umocniłoby twórczą energię wolności i być może pozwoliłoby zbudować choć namiastkę nieba – pokoju i bezpieczeństwa dla wszystkich – już tu na ziemi.

Optymizmu Pico della Mirandoli próżno szukać w koncepcji wypracowanej przez Sartre'a. Ale też trudno oczekiwać go od myśliciela, którego ujęcie wolności kształtowało się pod wpływem doświadczeń drugiej wojny światowej, poznawanej od strony pokonanych. W świecie obozów koncentracyjnych człowieczeństwo jako takie zostało odrzucone i wykluczone jako słabość, przez co każdy z osobna znalazł się niejako na granicy ludzkiej kondycji – zmuszony do dokonania wyboru decydującego o życiu swoim i życiu innych. „Jedno słowo wystarczyłoby, aby spowodować dziesięć, sto aresztowań”<sup>10</sup> – wspomina francuski egzystencjalista i pyta: „Czy ta totalna odpowiedzialność w całkowitej samotności nie jest ujawnieniem naszej wolności?”<sup>11</sup>. W innym miejscu dodaje: „Ale, z drugiej strony większość członków ruchu oporu, mimo bicia, przypalania, oślepiania i złamania, nie sypała. Przełamywali krąg Zła i potwierdzali człowieczeństwo – dla siebie, dla nas, i dla swych oprawców. Robili to bez świadków, bez pomocy, bez nadziei, często nawet bez wiary. Dla nich nie była to kwestia wiary w człowieka, ale własnej chęci”<sup>12</sup>. To właśnie niezaprzeczalny i niedający się wyjaśnić inaczej niż w oparciu o uznanie absolutnej autonomii woli fakt istnienia takich osób każe Sartre'owi powiązać wolność z nicością. Nicością istniejącą w łonie każdego bytu, „w jego «miąższu», jak robak”<sup>13</sup> i zaznaczającą swą obecność nawet w piekle – bo właśnie piekłem potrafią stać się dla nas inni ludzie<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Por. S. F a r m e r, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Arizona Board of Regents for Arizona State University, Tempe 1998, s. 10.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 97n.

<sup>10</sup> J.P. S a r t r e, *La république du silence*, w: tenże, *Situations, III*, Gallimard, Paris 1949, s. 13. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – I.B.T.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> T e n ż e, *What Is Literature?*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, s. 180.

<sup>13</sup> T e n ż e, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa i in., Zielona Sowa, Kraków 1994, s. 54.

<sup>14</sup> W jednym z dramatów Sartre'a pojawia się wymowne określenie: „Piekło to są Inni” (t e n ż e, *Przy drzwiach zamkniętych*, tłum. J. Kott, w: tenże, *Dramaty*, tłum. J. Lisowski, J. Kott, PIW, Warszawa 1958, s. 176).

Porównanie filozofii Pico della Mirandoli i Sartre'a ujawnia wiele różnic między nimi. Czy różnice te są jednak tak głębokie, by upoważniały do stwierdzenia, że mamy tu do czynienia z tęsknotą za – inną w każdym przypadku – wolnością? Czy też może dotyczą one jedynie interpretacji wolności zależnej od odczuwanej i obserwowanej historycznej kondycji świata?

Wśród historyków filozofii i badaczy myśli Pico della Mirandoli nie ma jednej odpowiedzi a to pytanie. Znaczący renesansu Ernst Cassirer odczytuje jego poglądy w taki sposób, że korzystający z jego analiz Hiram Haydn dostrzega u florentczyka i Sartre'a to samo przekonanie o całkowitej autonomiczności ludzkiej woli<sup>15</sup>. Bardziej współczesne opracowania natomiast podobieństwo tego rodzaju kwestionują<sup>16</sup>. Jak zauważa Stephen Farmer, „sartre'owskie” odczytanie myśli Pico della Mirandoli było szczególnie popularne w pierwszej połowie dwudziestego wieku, co rozumieć można jako reakcję na wydarzenia historyczne, które zachwiały wiarę w tradycyjnie rozumianą godność człowieka<sup>17</sup>. Ta poboczna uwaga wyraża coraz szerzej akceptowaną prawdę, że również naukowe interpretacje poszczególnych koncepcji wolności (i nie tylko) nie potrafią zachować pełnego obiektywizmu i neutralności, lecz są po części wyrazem przekonań dominujących w danym czasie i będących odpowiedzią na określony kontekst historyczny. Skoro jednak nawet ukończony portret wolności – bo tak rozumieć można zawarty w dziele takiego czy innego filozofa jej opis – nie jest jednoznaczny i pozwala się dookreślać na wiele sposobów, to tym bardziej niejasna i tym bardziej możliwa do sprecyzowania wyłącznie z pomocą konkretnego czasoprzestrzennego filtra wydaje się wolność jako taka.

### WOLNOŚĆ „DO ZROBIENIA”

Przywołane wyżej poglądy Sartre'a i Pico della Mirandoli można by określić mianem dwóch koncepcji wolności, ponieważ conceptualizują one wolność na dwa różne sposoby. Można by, ale jeśli słuszna jest intuicja, że są to jedynie dwa z wielu równorzędnych portretów wolności składających się na historyczny, fronetyczny i twórczy dialog, byłby to zabieg zbędny. Wystarczy wziąć do ręki trzytomową antologię *Wolność człowieka i jej granice*<sup>18</sup> pod redakcją Olgierda Góreckiego, by się przekonać, że tego rodzaju conceptuali-

<sup>15</sup> Por. H. H a y d n, *Counter-Renaissance*, Charles Scribner's Sons, New York 1950, s. 349.

<sup>16</sup> Zob. np. D. N o w a k o w s k i, *Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Pholia Philosophica” 24(2011), s. 9.

<sup>17</sup> Por. F a r m e r, dz. cyt., s. 108 (przyp. 24).

<sup>18</sup> Zob. *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*, t. 1-3, red. O. Górecki, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2019.

zacji wolności, które można ze sobą porównywać w poszukiwaniu tak różnic, jak i – trudniej uchwytnych – podobieństw, jest dużo więcej. W samym zbiorze jest ich sześćdziesiąt. We współczesnej literaturze z zakresu filozofii polityki wyrażenie „dwie koncepcje wolności” ma jednak sens, i to sens szczególny. Odsyła ono bezpośrednio do eseju Isaiaha Berlina pod takim właśnie tytułem<sup>19</sup>. W nowożytności znajdziemy jednak więcej podobnych podziałów na dwa rodzaje wolności. Już dziewiętnastowieczny liberał Benjamin Constant napisał esej pod znaczącym tytułem: *O wolności starożytnych i nowożytnych*<sup>20</sup>, a na fali współczesnego odrodzenia zainteresowania myślą republikańską jej badacze, tacy jak Quentin Skinner i Philip Pettit, wprowadzili rozróżnienie wolności jako nieingerencji oraz wolności jako braku dominacji<sup>21</sup>. Co ciekawe, w każdym z tych przypadków opisowi towarzyszy wyraźne wartościowanie, sugerujące, że wskazane dwa rodzaje wolności to właściwie wolność i nie-wolność, czy też gorsza wolność. Taki wniosek nasuwa się po lekturze tekstów wspierających i krytykujących samo rozróżnienie<sup>22</sup>. Dla Constanta wolnością „prawdziwą” mogła być tylko wolność nowożytnych, tak jak dla Skinnera „lepszą” wolnością była wolność od dominacji. Isaiah Berlin otwarcie preferował negatywne ujęcie wolności, wiążąc je z liberalizmem, a jednocześnie wskazywał, że wolność pozytywna często prowadzi do totalitaryzmu. Z podziału Berlina korzystają jednak także krytycy liberalizmu. Ci z kolei podkreślają mankamenty liberalnej, negatywnej wolności, a doceniają jej ujęcie pozytywne. Jak udaje się im obronić swą opinię przez zarzutem totalitarnych inklinacji? Najprościej jak się da – dzielą oni wolność pozytywną na dwie i dowodzą, że tylko jedna z nich wykazuje dążenia totalitarne. Takie dwie koncepcje pozytywnej wolności wyróżnia na przykład Kai Möller w artykule poświęconym teorii praw konstytucyjnych opartej na pojęciu autonomii<sup>23</sup>. Matematyka podpowiada, że po takim podziale musimy się zadowolić jedną czwartą całej możliwej wolności, ale argumentacja Möllera uspokaja, że jest to cząstka najbardziej nowoczesnym społeczeństwom i aktywnym jednostkom potrzebna.

Skąd taka skłonność do ćwiartowania wolności? By ją zrozumieć, trzeba cofnąć się do początków siedemnastowiecznej rewolucji naukowej, która radykalnie zmieniła nasz stosunek do tajemnic. Straciły one wszelką wartość

<sup>19</sup> Zob. I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, w: tenże, „*Dwie koncepcje wolności i inne eseje*”, tłum. H. Bartoszewicz i in., Res Publica, Warszawa 1991, s. 108-192.

<sup>20</sup> Zob. B. Constant, *O wolności starożytnych i nowożytnych*, tłum. Z. Kosno, „Arka” 1992, nr 6(42), s. 73-85.

<sup>21</sup> Por. J. Malczewski, *Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera*, w: *Wolność człowieka i jej granice*, t. 3, s. 465n.

<sup>22</sup> Zob. I. Barwicka-Tylek, hasło „Wolność”, w: *Słownik historii doktryn politycznych i prawnych*, t. 6, red. M. Jaskólski, K. Chojnicka, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2015, s. 495-502.

<sup>23</sup> Zob. K. Möller, *Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights*, „Oxford Journal of Legal Studies” 29(2009) nr 4, s. 757-786.

jako tajemnice „same w sobie”, a stały się problemem domagającym się jak najszybszego i jednoznacznego rozwiązania. Wielość interpretacji stała się przeszkodą w gromadzeniu prawdy o świecie, chyba że autor danej interpretacji potrafił przekonująco uzasadnić, że z wielkiego obszaru rzeczywistości potrafi wykroić swój własny i niepowtarzalny przedmiot badania. Wówczas to, co wcześniej było tylko interpretacją, można było przedstawić jako jedną i jedyną naukową prawdę, opisującą ten właśnie, wykrojony przedmiot. Tendencja ta przyczyniła się do specjalizacji i dynamicznego rozwoju nauk szczegółowych, zajętych analityczną pracą nad jak najpełniejszym wyjaśnieniem choćby małego wycinka rzeczywistości: małej, ułamkowej prawdy, która – jak przekonywali myśliciele tej rangi, co Kartezjusz – będzie jednym z elementów składowych (puzzli) służących do ułożenia całej, kompletnej już Prawdy, zapisywanej dużą literą. Kompetencje dialektyczne stały się właściwie zbędne, ponieważ rozumowanie dialektyczne opiera się na prawdopodobieństwie i pozwala formułować opinie, które dzięki abstrahowaniu i uogólnianiu potrafią łączyć ze sobą sądy w sensie analitycznym sprzeczne, a przynajmniej niespójne. Tam, gdzie analiza cierpliwie oddziela prawdę od nie-prawdy, przedstawiając dowody, że jest tak a nie inaczej, dialektyka szuka uogólnień, które pozwolą sensownie połączyć to, co w swej konkretności wydaje się do siebie nie pasować. Skoncentrowany na prawdzie naukowiec powinien zawsze mówić „tak-tak, nie-nie”, ale zainteresowany prowadzeniem dialogu dialektyk ma prawo powiedzieć „i tak, i nie”, jeśli tylko uda się mu przekonująco wyjaśnić, kiedy i w jakich warunkach tak, a kiedy nie<sup>24</sup>. Pozwala mu to trwać przy swoim „tak”, ale i rozumieć jego ograniczoność, a nawet oczekiwać, że w obszarze zakładanego „nie” pojawią się opinie alternatywne, mogące i tutaj przedstawić jakieś wartościowe (choć równie ograniczone), nowe „tak”.

Analiza, podstawowa metoda badań naukowych, zajmuje się przedmiotami demonstrowalnymi, znajdującymi się na wyciągnięcie ręki i niewzbudzającymi wątpliwości czy niepewności co do swego istnienia i swojej istoty. Język naukowego opisu ma strukturę logiczną i nie toleruje tajemnic, przez co uprzywi lejowuje jedną interpretację, wszystkie pozostałe wrzucając do jednego worka „nie-prawdy”. Choćby dlatego nowożytny paradygmat naukowy od początku nie rokował najlepiej, jeśli chodzi o rozważania dotyczące wartości. Tych

---

<sup>24</sup> Przywołuję tu dialektykę w starożytnym, a konkretnie Arystotelesowskim jej rozumieniu (por. Arystoteles, „*Topiki*”. „*O dowodach sofistycznych*”, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1978, s. 3n.), które w nieco zmodyfikowanej formie występuje także w myśli Immanuela Kanta. Za dzisiejszą złą sławę dialektyki odpowiadają Georg W.F. Hegel i Karl Marx, którzy – jeśli przyjąć kryteria Arystotelesowskie – nie byli porządnymi dialektykami, lecz filozofami. Hegel i Marx, jak wcześniej Platon, chcieli wykorzystać dialektykę jako metodę docierania do prawdy, ich celem była więc zamiana dialogu w – przez wszystkich popierany i dyskredytujący alternatywne opinie – monolog.

bowiem zademonstrować się nie da bezpośrednio, a demonstracja pośrednia – przez wskazanie konkretnych przejawów danej wartości – wzbudza zawsze kontrowersje i spory. Zawsze znajdują się krytycy, którzy nadstawienie drugiego policzka uznają nie za dowód wolności, ale za objaw strachu i słabości. Świadomy tych problemów David Hume przyznawał wprost, że fakty i wartości to coś należącego do dwóch trudnych do powiązania obszarów refleksji. Słynna „gilotyna Hume’a”<sup>25</sup> zdawała się sugerować, że należy w ogóle zrezygnować z wyciągania normatywnych wniosków dotyczących tego, jak być powinno, na podstawie tego, co jest. A jednak podobny postulat od początku był niemożliwy do realizacji; sam Hume zresztą nie był mu wierny<sup>26</sup>. Rezygnacja z pojęć odnoszących się do wartości nie miałyby może wpływu na rozwój nauk przyrodniczych, ale musiałyby doprowadzić do zablokowania rozwoju nauk społecznych, które – zanim stały się naukami w nowożytnym znaczeniu tego słowa – rozwijały się pod egidą filozofii, w tym filozofii polityki.

Pomimo tryumfu nowożytnych ideałów naukowości i obiektywizmu filozofia polityki nie mogła pozwolić sobie na rezygnację z pojęć z dziedziny etyki i moralności. Uzasadnień dla istnienia państwa i obowiązku posłuszeństwa władzy państwowej od czasów starożytnych poszukiwano w idei sprawiedliwości. Wolność była stałym punktem odniesienia dla wszystkich, którzy – wskazując na niesprawiedliwość konkretnej władzy politycznej – domagali się reform państwa i zmian porządku ustrojowego.

Myślicielem, który zdołał wybrnąć z problemu stojącego przed filozofią polityki i skierować ją w stronę naukowości, dzięki czemu rozmnożyć mogły się później nauki o państwie i prawie (a także nauki o człowieku i społeczeństwie), był Thomas Hobbes.

Hobbes znalazł sposób na unaukowanie dyskursu o wartościach i usunięcie z refleksji polityczno-prawnej wszelkich znamion dialektyki. Wystarczyło pomyśleć o wartościach nie jako o zawsze odległym, bo niematerialnym celu ludzkich dążeń, z którym możemy utrzymywać kontakt wyłącznie dzięki nieustannej trosce wyrażanej tyleż w myśleniu co w działaniu, ale jako o konkretnej „rzeczy do zrobienia”<sup>27</sup>. Do zrobienia tu i teraz, co wymagało analitycznego przetworzenia pojęć dotąd kłopotliwych, bo wymykających się jednoznacznym definicjom. Dzięki nowożytnemu paradygmatowi naukowemu udała się ta sztuka w przypadku pojęcia tak wcześniej tajemniczego, jak

<sup>25</sup> Zob. P. M a k o w s k i, „Gilotyna” Hume’a, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 20(2011) nr 4, s. 317-334.

<sup>26</sup> Por. H. P u t n a m, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, w: tenże, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy” and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge–London 2002, s. 14n.

<sup>27</sup> Por. T. H o b b e s, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 81n.

„prawda”. Dlaczego nie miałyby się udać w przypadku innych, równie dotąd niejasnych pojęć?

Sam Hobbes za pojęcie szczególnie problematyczne uznał sprawiedliwość. Oczytany w literaturze politycznej i prawnej, autor *Lewiatana* miał świadomość fiaska kontynuowanych przez stulecia wysiłków zmierzających do poznania sprawiedliwości, a równocześnie wiedział, że to właśnie sprawiedliwości oczekujemy od właściwie zorganizowanego państwa. Zamiast więc dokładać swą cegiełkę do polifonicznego dialogu o sprawiedliwości – co tylko potęgowałoby wrażenie jej tajemniczości – postanowił odwrócić relację między wartościami a człowiekiem i jego wytworami. Skoncentrował się na opracowaniu projektu sprawnie działającego, „sztucznego” państwa, które zapewnia obywatelom bezpieczeństwo, wykorzystując naukową wiedzę o mechanice ludzkich zachowań, przez co „produkuje” posłuszeństwo jednostek<sup>28</sup>. A skoro wszyscy są posłuszni i nikt nie kwestionuje obowiązujących praw, to wolno nam przyjąć, że w państwie-Lewiatanie nie ma obszarów niesprawiedliwości. I tak – nadal nie wiedząc, czym jest sprawiedliwość „sama w sobie” – potrafimy zademonstrować konkretny obiekt (państwo Hobbesa), gdzie w widoczny sposób jest ona obecna. Jest obecna, ponieważ w państwie-Lewiatanie nikt nie może kwestionować decyzji suwerena jako niesprawiedliwych. Polityczny język Hobbesa na to nie pozwala, dyskredytując każdą odczuwaną niesprawiedliwość jako wyłącznie subiektywną i skrajnie egoistyczną opinię prywatną, z którą ani suweren, ani inni obywatele nie muszą się liczyć<sup>29</sup>.

Nie było przypadkiem, że Hobbes wskazał taką nową drogę myślenia, a może raczej „robienia” wartości pod wpływem fascynacji zegarami mechanicznymi<sup>30</sup>. Gdyby twórcy zegarów, wykorzystując różnorodne zapisy ludzkiego doświadczenia czasu, rozpoczęli swą pracę od rozmyślenia nad tym, czym jest czas, być może ciągle jeszcze nie mielibyśmy zegarków. Zegarmistrz nie musi wiedzieć, czym tak naprawdę czas j e s t, i zupełnie się tajemniczością czasu nie interesuje, potrafi natomiast skonstruować rzecz, która, pozostając we wspólnym użytkowaniu, pozwala z czasu korzystać w wygodny dla człowieka sposób. Zegarek konkretyzuje – także „pozytywizuje” – nasze myślenie o czasie, bo to dzięki możliwości mierzenia czasu wiemy, że można go wyrazić w sekundach, godzinach, latach czy stuleciach. By odwołać się do przywołanego na początku tych rozważań cytatu z Dostojewskiego: zegarek ściąga czas z nieba na ziemię. Ma to i taką konsekwencję, że kiedy utrwalona dzięki zegarkom koncepcja czasu zdobywa coraz szersze uznanie, zaczyna sprawiać

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 226n.

<sup>30</sup> Por. A. C o h e n, *Technology and the Early Modern Self*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 45n.



wrażenie uniwersalnej, a przynajmniej jedynej możliwej, bo jedynej użytecznej prawdy o czasie. Zegarki mogą się od siebie różnić wyglądem, mogą też mierzyć czas z różną dokładnością, ale zegarek skonstruowany w oparciu o „inną koncepcję czasu” byłby w naszym świecie bezużytecznym, a więc złym zegarkiem, podobnie jak złym zegarkiem jest zegarek zepsuty. Obydwa nadają się do wyrzucenia.

Co ciekawe, Hobbes nie zastosował podobnej strategii do „spożytywizowania” wolności. Nie pozwoliła na to jego koncepcja natury ludzkiej. Wprawdzie przyznawał, że w stanie naturalnym (przed powstaniem państwa) każda jednostka ma nieograniczoną wolność, i określił ją nawet prawniczym terminem „uprawnienie naturalne” (łac. *ius naturale*)<sup>31</sup>, ale uczynił to tylko po to, by ukazać wolność jako główną przyczynę wojny każdego z każdym. W oczach Hobbesa człowiek działa zawsze pod wpływem subiektywnie odczuwanych namiętności, działanie prawdziwie wolne jest więc nieprzewidywalne (dopiero gdy zaistnieje, można je obiektywnie wyjaśnić, wskazując przyczyny wzbudzające tę czy inną namiętność). To zaś oznacza, że nie da się wolności wytworzyć w warunkach sztucznych, a więc nie można jej też odpowiednio mierzyć. Państwo powstaje właśnie po to, by dzięki przejęciu kontroli nad działaniami jednostek umożliwić im nawiązanie pokojowej (bezpiecznej) współpracy. Unaukować można tylko to, co poddaje się władzy rozumu i mocy analizy, a skoro wolność rozumowi się wymyka, to w państwie będzie ona musiała zostać usunięta z obszaru relacji publicznych (politycznych). Prawo wyklucza wolność, stwierdza Hobbes, obywatel ma więc wolność tylko tam, gdzie prawo (władza państwowa) milczy<sup>32</sup>.

Filozofowie polityki nie zamierzali jednak milczeć o wolności. Przeciwnie, szerokim frontem wystąpili przeciwko projektowi państwa-Lewiatana, i to właśnie w imię wolności. Jak się wkrótce okazało, Hobbesowskiej strategii myślenia o wartościach jako nazwach dla zadowalających nas efektów działania sztucznych i konstruowanych przez rozum ludzki „mechanizmów” można było użyć także przeciwko jej autorowi. Wolność, wbrew opinii Hobbesa, stała się rzeczą do zrobienia. A zaprojektowania państwa służącego do zmierzenia wolności podjęły się wkrótce dwa projekty polityczne: liberalny i demokratyczny.

Współczesna filozofia polityczna i teoria demokracji zgadzają się na ogół z opinią Chantal Mouffe, że „że liberalna demokracja to następstwo połączenia dwóch zasadniczo niezgodnych logik i nie istnieje sposób, dzięki któremu można by je w pełni pogodzić”<sup>33</sup>. Rzadko zwraca się jednak uwagę, że pa-

<sup>31</sup> H o b b e s, dz. cyt., s. 207-211.

<sup>32</sup> Por. tamże, s. 299.

<sup>33</sup> Ch. M o u f f e, *Paradoks demokracji*, tłum. W. Jach, M. Kamińska, A. Orzechowski, Wydawnictwo Naukowe DSWE TWP, Wrocław 2005, s. 24n.

radoks ten wywodzi się z dokonanego na bardzo wczesnym etapie podziału wolności na dwie, z których każda aspiruje do statusu tej prawdziwej, a przynajmniej bardziej użytecznej. Liberalizm i demokratyzm to nie tylko dwa różne „zegarki” do mierzenia wolności (tak jak na przykład zegar wahadłowy i zegarek elektroniczny) – to zegarki mierzące wolność inną miarą. Widać to najlepiej u źródeł myśli liberalnej i demokratycznej, bo to przed skonstruowaniem zegarka zagadnienie czasu jest problemem.

Liberalne rozumienie wolności nie różni się właściwie od jej rozumienia przez Hobbesa (co wcale nie czyni z Hobbesa liberała): wolność to pełna swoboda działania i jest ona naturalnym uprawnieniem jednostki. Jak przekonywał „ojciec liberalizmu” John Locke, wolność powinna zostać uznana za jeden z aspektów własności<sup>34</sup>. „Posiadam” wolność dokładnie tak, jak posiadam majątek i siebie samego<sup>35</sup>. Co więcej (i tu się Locke od autora *Lewiatana* różni), wolność wcale nie prowadzi do wojny, ale umożliwiając współpracę między jednostkami, buduje pokój. Jesteśmy bowiem, twierdzi Locke (znów wbrew Hobbesowi), istotami towarzyskimi; potrzebujemy innych ludzi, by pomnażać swą własność<sup>36</sup>. Dzięki relacjom z innymi potrafię wzbogacać siebie – ucząc się od innych i unikając ich błędów; potrafię także zwiększyć swój majątek – wytwarzając i sprzedając potrzebne innym dobra. W efekcie rośnie także moja wolność, bo bogate wnętrze i bogactwo materialne ułatwiają i poszerzają spektrum działań. W perspektywie liberalnej „mam” wolność, a więc jest ona czymś, czego używam w relacjach ze światem zewnętrznym i co pozwala mi działać zgodnie z moim prywatnym, zależnym tylko ode mnie zamysłem. Mierzy się tu wolność aktywnością jednostek: ogólną liczbą podejmowanych przez nas działań. Im bardziej dynamiczne są nasze relacje, im więcej dzieje się między nami, tym więcej mamy wolności. Zadaniem państwa liberalnego jest budowa porządku prawnego sprzyjającego działaniu, a więc nakładającego na nas jak najmniej obowiązków i ograniczeń. Jak w eseju *O wolności* przekonywał John Stuart Mill, jedynym usprawiedliwieniem dla ograniczenia swobody działania jednostki jest konieczność zapobiegania wyrządzaniu przez nią krzywdy drugiemu człowiekowi<sup>37</sup>.

Dla „ojca demokracji”, Jeana-Jacques’a Rousseau, traktowanie wolności jako uprawnienia posiadanego przez jednostkę jest groźnym błędem. Tym, co posiadam, mogę dysponować, z czego wynikałoby na przykład, że wolnością można się podzielić albo wymienić ją na inne dobro (jak choćby bezpieczeństwo). A przecież, argumentuje Rousseau (ku aprobachie i Pico della Miran-

<sup>34</sup> Por. J. L o c k e, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 222.

<sup>35</sup> To tak zwana własność sensu largo (por. Z. O g o n o w s k i, *Locke*, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 147n.).

<sup>36</sup> Por. L o c k e, dz. cyt., s. 300, 329.

<sup>37</sup> Por. J.S. M i l l, *O wolności*, w: tenże „Utylitaryzm”. „*O wolności*”, tłum. M. Ossowska, PIW, Warszawa 1959, s. 102.

doli, i Sartre'a), wolność jest istotą człowieczeństwa. Jesteśmy ludźmi o tyle, o ile potrafimy być wolni. „Być” okazuje się tutaj słowem nieprzypadkowym. Wolność związana jest z kondycją indywidualnej jaźni, a więc nie można jej mierzyć zewnętrzną aktywnością i działaniami. Być wolnym w oczach Rousseau, to „nie musieć robić tego, czego się nie chce robić”<sup>38</sup>, a testem dla tak rozumianej wolności jest bierność, nie aktywność. Rozumieją to doskonale moi studenci prawa. Mają oni wprawdzie trudności z rozwinięciem zwodniczej, bo podwójnie negatywnej definicji wolności Rousseau, ale wystarczy zadać pytanie pomocnicze: „A co się tak naprawdę człowiekowi chce robić?”, by przez salę przetoczył się całkowicie jednoznaczny pomruk: „Nie!”. Takiej odpowiedzi oczekuje od wolnych ludzi Rousseau, który podziwia „naturalną gnuśność” społeczeństw prymitywnych i pisze wprost, że człowiek pracuje tylko po to, aby odpocząć<sup>39</sup>. Dla Jana Jakuba wolność to subiektywne poczucie wolności, a rodzi się ono głęboko w jaźni i ma niewiele wspólnego z posiadanymi uprawnieniami. Bliżej mu do władzy nad sobą niż do swobody działania, co stawia Rousseau w jednym szeregu z filozofami takimi, jak stoicy i św. Augustyn<sup>40</sup>.

Co może być jednak miarą wolności, skoro jest ona skryta głęboko w sercu? Rousseau ma na to pytanie odpowiedź. Wolność mierzy się samowystarczalnością, bo tylko samowystarczalność w pełni uniezależnia nas od wpływów zewnętrznych. Musi to być jednak rzeczywista samowystarczalność, oznaczająca, że jednostka (lub wspólnota) jest w stanie samodzielnie zaspokoić wszystkie swoje potrzeby. Tego rodzaju samowystarczalność osiąga się przez ograniczanie potrzeb, a nie przez działanie i pomnażanie własności. Stąd Rousseau ma powody, by krytykować nie tylko dominujący w oświeceniowej Europie absolutyzm, ale także rodzący się projekt liberalnego państwa. Obydwu przeciwstawia koncepcję państwa demokratycznego, w którym zabezpieczeniem wolności jednostek jest daleko posunięta równość, a ta – eliminując liberalną konkurencję między jednostkami – zniechęca je, a nawet karze za wykazywanie się pomysłowością w działaniu. Każda chęć wyróżnienia się przez zaznaczenie swej odrębności i partykularności może być tu uznana za próbę zniewolenia pozostałych. Dlatego najbardziej wolny obywatel, zdaniem Rousseau, to obywatel najbardziej posłuszny woli powszechnej, a więc i reprezentującej ją władzy. Nie ma doskonalszej wolności niż wolność moralna polegająca na posłuszeństwie prawu, które się sobie przypisało. Tego rodzaju

<sup>38</sup> J.J. Rousseau, *Przechadzki samotnego marzyciela*, tłum. M. Gniewiewska, Czytelnik, Warszawa 1967, s. 113.

<sup>39</sup> Por. t e n z e, *Szkic o pochodzeniu języków*, tłum. B. Banasiak, Oficyna, Kraków 2001, s. 61.

<sup>40</sup> Na temat tego pokrewieństwa, zob. Ch. Brook, *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*, w: *The Cambridge Companion to Rousseau*, red. P. Riley, Cambridge University Press 2006, s. 94-123.

wolność zbliża obywateli do siebie, niwelując wszelkie różnice i wzmacniając jedność: kulturową, polityczną, a także religijną.

Propozycje Locke'a i Rousseau to coś więcej niż odmienne interpretacje (tej samej) wolności. Są to raczej dwie odmienne wolności, których wprowadzenie w życie wymaga innych rozwiązań prawnych i ustrojowych, nawet jeśli kryć się one będą pod takimi samymi nazwami. Jako przykład warto w tym kontekście przywołać tak ważną dla współczesnych państw demokratycznych zasadę (trój)podziału władzy. Liberalowie widzą w tej zasadzie sposób na osłabienie władzy państwa, wykorzystujący mechanizm „hamulców i równowagi” (ang. checks and balance), wikłający poszczególne trzy władze w relacje o charakterze konfliktowym. Tego rodzaju podział władzy jest dla demokratów pokroju Rousseau niedopuszczalny, ponieważ władza demokratyczna musi być na tyle silna, by aktywnie zarządzać społeczeństwem i budować poczucie wspólnotowości. Dlatego Rousseau proponuje nie tyle podział władzy, ile podział funkcji władczych państwa, stwierdzając jednoznacznie, że od trzech „władz” wymagać należy zgodnej współpracy. Mają one bowiem to samo zadanie: troskę o dobro wspólne tożsame z wolą powszechną<sup>41</sup>.

\*

Zaryzykuję opinię, że jako Europejczycy, czy też szerzej: jako uczestnicy tak zwanej kultury zachodniej, straciliśmy współcześnie orientację w myśleniu o wolności. Oczekujemy, że wolność stanie się tu i teraz, a oczekiwaniu temu towarzyszy przesunięcie uwagi z wolności samej na konkurujące z sobą projekty polityczne. Rozpoczęta w wieku siedemnastym rewolucja naukowa zakwestionowała polityczny prestiż dialektyki i tym samym obniżyła umiejętność prowadzenia dialogu, który nie byłby wyłącznie zbijaniem argumentów zagrażających naszym własnym przekonaniom. Co więcej, światopogląd naukowy wpłynął w sposób istotny na rozumienie wartości, które – dotąd traktowane jako wymykający się pełnemu poznaniu cel ludzkich dążeń, a więc coś ograniczającego aktywność ludzkiego rozumu – zaczęły być postrzegane jako możliwe do wytworzenia właśnie przez rozum. Rozum najpierw cierpliwie analizujący całe zagadnienie wolności po to, by wykroić z niego choćby fragment, który da się możliwie jasno zdefiniować, a następnie projektujący państwo zdolne wyznaczyć wolności odpowiednią miarę. Efekt tych ambitnych starań to nie jeden, ale dwa projekty, umocowane w dwóch różnych ujęciach wolności. I choć do niedawna mogło się wydawać, że eliminacja jednego z nich (autorstwa Rousseau) i upowszechnienie drugiego (liberalnego) jest jedynie

<sup>41</sup> Por. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Antyk, Kęty 2002, s. 26.

kwestią czasu i pozwoli ogłosić sukces obranej u progu nowożytności strategii, dziś spór między „dwoma koncepcjami wolności” odżył na nowo. Jego pozytywnym aspektem jest coraz wyraźniejsza świadomość różnicy między „posiadaniem” wolności a „byciem” wolnym, połączona z dążeniem do uzgodnienia obydwu tych perspektyw. Niestety, dążenia te osadzone są najczęściej w tym samym modelu „robienia” wolności; a więc zakładają, że wystarczy udoskonalić nasze polityczne projekty, by wolność zatryumfowała. Zwalnia to nas, obywateli, z troski o nią, a tym samym obniża wrażliwość na występujące wokół zniewolenia, których doświadczanie powinno być pierwszym impulsem skłaniającym do zakwestionowania obowiązującej „prawdy o wolności” i podania w wątpliwość możliwości sformułowania takiej ostatecznej prawdy. Dopiero wówczas otwiera się szansa uruchomienia dialektycznego namysłu nad wolnością.

„Cóż za różnica w jakiej teorii człowiek szuka prawdy? Do tak wielkiej tajemnicy musi prowadzić więcej niż jedna droga”<sup>42</sup>. Pochodzące z czwartego wieku słowa Symmachusa odnieść można także do wolności. Dziś nawet bardziej do wolności niż do prawdy, jako że ta ostatnia nie ma już konotacji moralnych, charakterystycznych dla czasów, w których prawda chrześcijańska ścierała się z prawdą rzymską i innymi prawdami pogańskimi. Wolność natomiast takie konotacje ma i nie przestaje jawić się jako tajemnica, której zgłębianie jest na tyle istotne, że bardziej od jakości czy ostateczności samego wyjaśnienia liczy się tutaj autentyczne i indywidualne zaangażowanie. Taka jest rola każdej tajemnicy: pociągać ku sobie, stawiać wyzwania, ale wymykać się ostatecznym wyjaśnieniom. Tajemnica, którą udało się wyjaśnić, albo przestaje być tajemnicą (taki los przypadł w udziale prawdzie wskutek jej unaukowania), albo rodzi pokusę wykorzystania jej jako narzędzia władzy. W tym ostatnim przypadku tajemnica staje się zwykłą magiczną sztuczką.

Jeśli wolność potraktujemy jako tajemnicę, której wyjaśnianie (nie: „wyjaśnienie”) ma dla nas wartość, poszczególne historyczne interpretacje wolności uznać można za odmienne drogi podążania ku niej. A wówczas różnorodność możliwych interpretacji jest wskazówką pomocną w ustalaniu odpowiedniego kursu dla naszych własnych poszukiwań. Każda „koncepcja” wolności na swój sposób stara się pochwycić wolność w odpowiednie słowa, by stała się ona dla nas czymś bliskim i namacalnym. I choć tego rodzaju opisy wolności różnią się czasem w sposób diametralny, są jak różne fotografie tej samej postaci – im więcej obejrzymy odmiennych ujęć fotografowanej osoby (w innym stroju, przy innym zajęciu), tym lepiej ją poznamy. Co więcej, dzięki tej różnorodności potrafimy także porównywać ze sobą i oceniać jakość

<sup>42</sup> Cyt. za: D.J. B o o r s t i n, *Poszukiwacze. Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*, tłum. M. Stopa, Książka i Wiedza, Warszawa 2001, s. 7.

samych fotografii – zarówno pod względem lepszego, naszym zdaniem, oddania specyfiki postaci, jak też umiejętności technicznych fotografa, takich jak kadrowanie czy wybór tła. Dlatego ma sens monografia taka, jak wspomniana trzytomowa praca pod redakcją Góreckiego. Nie dowiemy się z niej, czym „tak naprawdę” jest wolność, ale poznając ją z różnych perspektyw, mamy szansę docenić jej wartość i poczuć chęć nawiązania bliższego z nią kontaktu, również za pośrednictwem dzieł tego lub innego autora, którego ujęcie przekonuje nas bardziej niż inne. Taka refleksja zasługuje na to, by włączyć ją w ramy czegoś, co Harry G. Frankfurt nazwał „trzecią gałęzią filozofii”<sup>43</sup> – rozważań wskazujących, o co i jak należy się troszczyć. Według Frankfurta, modus troszczenia się obejmuje wybór określonego kursu i sposobu działania, zawsze zorientowanego na przyszłość. Jak zauważa filozof, dokonuje się ten wybór w oparciu o poznanie (logikę) i uczucie (miłość), a podążanie wybraną drogą, choć staje się dla troszczącego się koniecznością (narzuca obowiązki), ma charakter wyzwalaający<sup>44</sup>. Podobny wydzźwięk, już wprost odniesiony do wolności, mają intuicje dziewiętnastowiecznego arystokraty-liberała Alexisa de Tocqueville’a, który pisał: „Gdyby jakieś społeczeństwo chciało kiedykolwiek zniszczyć lub tylko ograniczyć równość w nim panującą, kosztowałoby to je wiele długotrwałych i ciężkich wysiłków. [...] Natomiast wolność polityczną jest łatwiej utracić: wystarczy jej nie zatrzymywać – sama ucieknie”<sup>45</sup>. Słowa te, rozważane w kontekście całej koncepcji wolności według de Tocqueville’a, podkreślają praktyczny aspekt starań o wolność. Praktyczny jednak w dosyć szczególnym znaczeniu: nieustannego i niekończącego się, indywidualnego i zbiorowego – fronetycznego – wyzwania. By to wyzwanie podjąć, refleksja nad wolnością musi iść w parze z działaniem, które wolność tę zaprezentuje innym. Jak w poświęconej temu myślicielowi pracy podsumowuje jego poglądy Pierre Manent, „w ćwiczeniu wolności politycznej, ludzie uzyskują dostęp do *humanum commune*, gdzie zapominają o konwencjach i pokonują zawrót głowy wywołany absolutną niezależnością, fundamentem demokratycznego ładu”<sup>46</sup>. I właśnie w „ćwiczeniu wolności” pomagają odmienne jej ujęcia. Bo choć wprowadzają one pewien poznawczy chaos – jak wiadomo, budowanie wieży Babel ukarane zostało pomieszaniem języków – podtrzymują w nas umiłowanie wolności i przekonanie o tym, że jest ona wartością godną troski. Ułatwiają więc kolejnym pokoleniom zachowanie kantowskiej „orientacji

<sup>43</sup> H.G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 80.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>45</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków–Warszawa 1996, s. 104n.

<sup>46</sup> P. Manent, *Tocqueville and the Nature of Democracy*, tłum. J. Waggoner, Rowman and Littlefield, Lanham 1996, s. 129.

w myśleniu” o wolności, z którą w parze idzie pokonywanie napotykaných zniewoleń. Co jeszcze ważniejsze, nieustanny dialog, a nawet „multilog” o wolności podkreśla dobitnie, że mamy tu do czynienia z wartością na tyle ogólną i uniwersalną, że mieści ona w sobie wszelkie szczegółowe i partykularne perspektywy.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. “*Topiki*.” “*O dowodach sofistycznych*.” Translated by Kazimierz Leśniak. Warszawa: PWN, 1978.
- Barwicka-Tylek, Iwona. “Przeszłość, która nie zaniedbuje przyszłości: O roztroprnym korzystaniu z pamięci.” *Ethos* 34, no. 3 (135) (2021): 67–84.
- Berlin, Isaiah. “Dwie koncepcje wolności.” In Berlin, “*Dwie koncepcje wolności i inne eseje*.” Translated by Hanna Bartoszewicz et al. Warszawa: Res Publica, 1991.
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London and New York: Routledge, 1992.
- Boorstin, Daniel J. *Poszukiwacze: Dzieje ludzkich poszukiwań sensu świata*. Translated by Marcin Stopa. Warszawa: Książka i Wiedza, 2001.
- Brooke, Christopher. “Rousseau’s Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins.” In *The Cambridge Companion to Rousseau*. Edited by Patrick Riley. Cambridge University Press, 2006.
- Cohen, Adam. *Technology and the Early Modern Self*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Constant, Benjamin. “O wolności starożytnych i nowożytnych.” Translated by Zuzanna Kosno. *Arka*, no. 6 (42) (1992): 73–85.
- Dostojewski, Fiodor. *Bracia Karamoazow*. Translated by Aleksander Wat. Warszawa: PIW, 1984.
- Farmer, Stephen. *Syncretism in the West: Pico’s 900 Theses (1486)*. Tempe: Arizona Board of Regents for Arizona State University, 1998.
- Frankfurt, Harry G. *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Górecki, Olgierd, ed. *Wolność człowieka i jej granice: Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*. Vols. 1–3. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2019.
- Haydn, Hiram. *Counter-Renaissance*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1950.
- Hobbes, Thomas. *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. Translated by Czesław Znamierowski. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2009.
- Jaskólski, Michał, and Krystyna Chojnicka, eds. *Słownik historii doktryn politycznych i prawnych*, s.v. “Wolność” (by Iwona Barwicka-Tylek). Vol. 6. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, 2015.

- Kant, Immanuel. "Co oznacza: orientować się w myśleniu?" In Kant, "*O odkryciu, po którym wszelka nowa krytyka czystego rozumu jest zbędna ze względu na istnienie wcześniejszej*" i inne rozprawy filozoficzne. Translated by Tomasz Kupś. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2009.
- Locke, John. *Dwa traktaty o rządzie*. Translated by Zbigniew Rau, Warszawa: PWN, 1992.
- Makowski, Piotr. "'Gilotyńa' Hume'a." *Przegląd Filozoficzny: Nowa Seria* 20, no. 4 (2011) 317–34.
- Malczewski, Jacek. "Republikańska teoria wolności obywatelskiej w ujęciu Quentina Skinnera." In *Wolność człowieka i jej granice*. Vol. 3. Edited by Olgierd Górecki. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2019.
- Manent, Pierre. *Tocqueville and the Nature of Democracy*. Translated by John Wagoner. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.
- Mill, John Stuart. "O wolności." In Mill, "*Utylitaryzm*." "*O wolności*." Translated by Maria Ossowska. Warszawa: PIW, 1959.
- Mouffe, Chantal. *Paradoks demokracji*. Translated by Wojciech Jach, Magdalena Kamińska, and Andrzej Orzechowski. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW TWP, 2005.
- Möller, Kai. "Two Conceptions of Positive Liberty: Towards an Autonomy-based Theory of Constitutional Rights." *Oxford Journal of Legal Studies* 29, no. 4 (2009): 757–86.
- Nowakowski, Dawid. "Absolutnie wolny? Wolność człowieka w filozofii Giovanniego Pico della Mirandoli." *Acta Universitatis Lodzianensis: Pholia Philosophica* 24 (2011): 9–18.
- Ogonowski, Zbigniew. *Locke*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1972.
- Pico della Mirandola, Giovanni. "Mowa o godności człowieka." Translated by Zdzisław Kalita. In *Wybrane teksty z historii filozofii: Filozofia włoskiego odrodzenia*. Edited by Andrzej Nowicki. Warszawa: PWN, 1967.
- Puszko, Hanna. *Sartre: Filozofia jako psychoanaliza egzystencjalna*. Warszawa: Instytut Filozofii UW, 1993.
- Putnam, Hillary. "The Collapse of the Fact/Value Dichotomy." In Putnam, "*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*" and Other Essays. Cambridge and London: Harvard University Press, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Przechadzki samotnego marzyciela*. Translated by Maria Gniewiewska. Warszawa: Czytelnik, 1967.
- . *Szkic o pochodzeniu języków*. Translated by Bogdan Banasiak. Kraków: Oficyna, 2001.
- . *Umowa społeczna*. Translated by Antoni Peretiatkowicz. Kęty: Antyk, 2002.
- Sartre, Jean-Paul. *Byt i nicłość*. Translated by Jan Kielbasa et al. Kraków: Zielona Sowa, 1994.
- . *What Is Literature?* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988.



- . “Przy drzwiach zamkniętych.” In Sartre, *Dramaty*. Translated by Jerzy Lisowski and Jan Kott. Warszawa: PIW, 1958.
- . “La république du silence.” In Sartre, *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949.
- Sen, Amartya. *The Idea of Justice*, London: Penguin Books, 2010.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Vol. 2. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Kraków and Warszawa: Znak, 1996.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Iwona BARWICKA-TYLEK – O wolności i trudnościach w mierzeniu tajemnic  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-05

Artykuł zestawia ze sobą dwie strategie myślenia o wolności, które mają odmienne konsekwencje filozoficzne, ale przede wszystkim polityczne. Pierwsza strategia traktuje wolność jako uniwersalną wartość, którą można konceptualizować na wiele sposobów. Co ważne, choć takie konkretne interpretacje różnią się i zależą od historycznego kontekstu (jak pokazuje porównanie pojęć wolności według Sartre’a i Pico della Mirandoli), możliwe jest zaangażowanie ich w dialog ułatwiający to, co Kant nazwał „orientowaniem się w myśleniu”. Będąc „sama w sobie” tajemnicą, wolność jako wartość jest punktem zbieżnym wszystkich jej możliwych konceptualizacji.

Druga strategia zyskała popularność we współczesności, kiedy język wartości stał się przeszkodą w dostosowywaniu filozofii politycznej do nowego paradygmatu naukowego. Wprowadzona w miejsce dialektyki, która przechodzi od szczegółu do ogółu, analiza naukowa ma na celu sformułowanie węższego, ale bardziej konkretnego pojęcia wolności (i każdej wartości), która staje się dzięki takiej operacjonalizacji rzeczą do wyprodukowania i zademonstrowania światu. Jednym z pierwszych, którzy zastosowali tę nową strategię, był Thomas Hobbes, chociaż jego projekt państwa-Lewiatana nie był narzędziem do pomiaru wolności, ale sprawiedliwości. W artykule omówiono mankamenty takiej nowożytnej „pozytywizacji” wolności, wykorzystując dwie konkurujące ze sobą koncepcje (Locke’a i Rousseau), które położyły podwaliny odpowiednio pod liberalizm i pod demokratyzm.

Słowa kluczowe: koncepcje wolności, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, liberalizm, demokratyzm

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

Iwona BARWICKA-TYLEK, On Freedom and the Difficulties in Measuring Mysteries  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-05

The article contrasts two strategies of thinking about freedom which have different philosophical and—above all—political consequences. Within the first strategy freedom is approached as a universal value which can be variously conceptualized. However, while such particular interpretations of freedom differ from each other and are contingent on the historical context (which is demonstrated on the example of the contrast between Sartre’s and Pico della Mirandola’s notions of freedom), it is possible to engage them in a dialogue contributing to what Kant called “orienting oneself in thinking.” Being “in itself” a mystery, conceived as a value, freedom is the point of convergence of all its possible conceptualizations.

The second strategy of thinking began to gain popularity in modernity, when values turned out to be obstacles in adjusting political philosophy to the new scientific paradigm. In place of dialectics, which proceeds from the particular to the general, scientific analysis was introduced with the aim of formulating a narrower yet more specific concept of freedom (and value as such). Owing to such operationalization, values have become entities to be produced and demonstrated to the world. Among the pioneers of the new thinking strategy was Thomas Hobbes, although his concept of Leviathan was not intended as a tool to measure freedom, but justice. The article discusses the shortcomings of such a thinking strategy, simultaneously pointing to two competing concepts of freedom which laid the foundations of, respectively, liberalism and democratism.

Keywords: concepts of freedom, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, liberalism, democratism

Contact: Zakład Historii Doktryń Politycznych i Prawnych, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Jagielloński, ul. Bracka 12, Cracow, Poland  
E-mail: [i.tylek@gmail.com](mailto:i.tylek@gmail.com)  
<http://www.doktryny.wpia.uj.edu.pl/barwicka-tylek>

Magdalena SZPUNAR

## KU WOLNOŚCI OD „JA” Pomiędzy postawami wrażliwości społecznej a pragmatyzmem

*Postawy związane z allocentryzmem można określić jako prospołeczne, te zaś, które stanowią ekspresję egocentryzmu, jako pragmatyczne i partykularne. Podział postaw na prospołeczne i egoistyczne stanowi jedną z wielu możliwych klasyfikacji odslaniających wzajemne uwikłanie relacji, jakie zachodzą między „ja” a „my”. Istotne jest to, czy i w jaki sposób formuje się w jednostce poczucie zobowiązania wobec innych ludzi, jakie wartości mają dla niej znaczenie, czy liczy się przede wszystkim jej dobro egoistyczne, czy też dostrzega ona i uwzględnia w swoim działaniu dobro innego człowieka.*

Jakikolwiek by [...] ten świat nie był, tkwię w nim i jego wydarzenia, urzędnienia, najrozmaitsze kulturowe kody oddziałują na kształt mojego. Jego obecność jest tłem, osnową, na której próbuję tkąć własny wzór. Ten wzór jest niepowtarzalny, jednostkowy, bo niepowtarzalne jest moje Ja. Ale korzystam też z tego, co wspólne, i w ten sposób uczestniczę w owym My.

Barbara Skarga, *Tercet metafizyczny*<sup>1</sup>

Kultura, w której żyjemy, pełni rolę filtra czy też modyfikatora naszych zachowań. Oznacza to, że w każdej z kultur mamy do czynienia z innymi skryptami wyznaczającymi stosunek do „ja”, a tym samym stosunek do „my”. Jak pisał w *Czarodziejskiej górze* Thomas Mann, „człowiek nie żyje wyłącznie swoim życiem osobistym, jako jednostka, ale świadomie lub nieświadomie, również życiem swojej epoki i swojego pokolenia”<sup>2</sup>. Zachowania traktowane jako naturalne i akceptowalne w określonym kontekście historycznym w innym mogą okazać się nieakceptowane i nie do przyjęcia. „Uczucia i nastroje aktorów dają się na ogół zrozumieć tylko w konkretnych kulturowych ramach znaczenia i stylu oraz w szerszych historycznych ramach”<sup>3</sup>. Klimat społeczny determinuje zatem określone zachowania, a fakt kulturowego uwikłania człowieka w szczególny sposób ujmuje kategoria ducha czasu (niem. *Zeitgeist*)<sup>4</sup>. To właśnie *Zeitgeist* wyraża się w kluczowych ideach, poglądach i mode-

<sup>1</sup> B. Skarga, *Tercet metafizyczny*, Znak, Kraków 2009, s. 175n.

<sup>2</sup> T. Mann, *Czarodziejska góra*, tłum. J. Łukowski, Świat Książki, Warszawa 1998, t. 1, s. 49.

<sup>3</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Universitas, Kraków 2015, s. 217.

<sup>4</sup> Por. J.G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, tłum. J. Gałecy, PWN, Warszawa 1962, s. 37-49.

lach zachowań, ale także w dominujących w danym czasie przekonaniach. Jak podkreśla Edward T. Hall, „kultura intensywnie wpływa na organizację ludzkiej psyche, która z kolei determinuje sposób, w jaki ludzie patrzą na otaczający ich świat, ich poglądy polityczne, sposób podejmowania decyzji, system wartości, organizację ich życia prywatnego i w końcu sposób, w jaki myślą”<sup>5</sup>. Kultura jest dostarczycielem kluczowych znaczeń – determinuje nasze myślenie, wskazując, co ma znaczenie, a czym nie warto zaprzętać sobie uwagi. W istotny sposób określa ona to, jak człowiek rozumie siebie, ale także jak postrzega innych.

### INDYWIDUALIZM I KOLEKTYWIZM

To właśnie kultura w istotny sposób przesądza o skłonności do preferowania perspektywy własnej bądź społecznej. Trzeba jednak zauważyć, że jednostki na różne sposoby odzwierciedlają dominujące i preferowane wartości kultury, a dużą rolę odgrywają w tym ich cechy osobowościowe<sup>6</sup>. Definiując obowiązujące skrypty kulturowe, klimat epoki determinuje zatem strategie zachowania jednostek, kierując je ku sobie samym albo – przeciwnie – na zewnątrz, ku „my”. W przeciwieństwie do jednostek socjalizowanych w kulturach kolektywistycznych, jednostki socjalizowane w kulturach indywidualistycznych chętniej i częściej przedkładają ponad „my” perspektywę własną. Zainteresowane są przede wszystkim perspektywą osobową i dobrem własnym, podczas gdy przedstawiciele kultur kolektywistycznych za ważniejsze od własnych uznają cele grupowe. Barbara Skarga zauważała zatem: „Jakikolwiek by więc ten świat nie był, tkwię w nim i jego wydarzenia, urządzenia, najrozmaitsze kulturowe kody oddziałują na kształt mojego. Jego obecność jest tłem, osnową, na której próbuję tkać własny wzór. Ten wzór jest niepowtarzalny, jednostkowy, bo niepowtarzalne jest moje Ja. Ale korzystam też z tego, co wspólne, i w ten sposób uczestniczę w owym My. Dwa światy, mój i społeczny, przeplatają się nawzajem”<sup>7</sup>.

Preferowane przez jednostkę wartości są więc w znaczny sposób determinowane kulturowo. W przypadku kultur zorientowanych indywidualistycznie koncentrują się one wokół jednostki i służą zaspokajaniu jej potrzeb. Kluczowe są tu zatem wartości wiążące się z sukcesem osobistym, prestiżem, statusem społecznym, samodzielnością, wolnością wyboru oraz postawą hedonistyczną. W kulturach kolektywnych z kolei znaczenie ma to, co prowadzi do budowania

<sup>5</sup> E. T. Hall, *Poza kulturą*, tłum. E. Goździk, PWN, Warszawa, 1984, s. 210.

<sup>6</sup> Por. M. Czerniawska, E. Dolata, *Systemy wartości w kontekście zmiennych osobowościowych*, „Psychologia Rozwojowa” 11(2006) nr 4, s. 103-114.

<sup>7</sup> Skarga, dz. cyt., s. 175n.

trwałych i harmonijnych relacji z innymi, a więc dobro innych, dobro zbiorowości, uznanie i pielęgnowanie tradycji czy religijność<sup>8</sup>.

Marilynn B. Brewer i Ya-Ru Chen twierdzą, że współczesne społeczeństwa są w większości przypadków ukierunkowane na indywidualizm<sup>9</sup>. W kulturach tego typu szczególnie mocno dochodzą do głosu mroczne strony postawy indywidualizmu, a więc brak wrażliwości społecznej czy też pomijanie potrzeb innych ludzi<sup>10</sup>. Towarzyszy im poszanowanie niezależności i autonomii jednostki oraz indywidualnych jej celów<sup>11</sup>. Z kolei w kulturach kolektywistycznych uznaniem cieszy się solidarność wewnątrzgrupowa; obowiązki i powinności jednostki regulowane są przez grupę<sup>12</sup>. Indywidualizm i kolektywizm stanowią dla jednostki pewnego rodzaju matryce mentalne, które dotyczą zasadniczych przekonań co do tego, jaki typ relacji między zbiorowością a jednostką uznawany jest za odpowiedni i sprawiedliwy. Owe orientacje, będąc wskaźnikami orientacji życiowej, konstytuują modele wartości ogólnych, zasad i powinności, którymi kieruje się podmiot. Preferowanie wartości indywidualistycznych bądź wspólnotowych pojawia się jednak nie tylko w przypadku jednostek pochodzących z kultur odmiennych i może dotyczyć również osób funkcjonujących w obrębie kultury tego samego typu, warunkowane jest bowiem między innymi także cechami osobowości czy przyjętym przez jednostkę systemem wartości<sup>13</sup>.

## PRAGMATYZM A KULTURA ALLOCENTRYCZNA

Pojęcie pragmatyzmu zwykle funkcjonuje w dwóch znaczeniach. Według pierwszego z nich – filozoficznego, prawdziwość twierdzeń uzależniona jest

---

<sup>8</sup> Zob. S.H. Schwartz, *Individualism–Collectivism Critique and Proposed Refinements*, „Journal of Cross-Cultural Psychology” 21(1990) nr 2, s. 139-157, S.H. Schwartz, W. Bilsky, *Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications*, „Journal of Personality and Social Psychology” 58(1990) nr 5, s. 878-891.

<sup>9</sup> Por. M.B. Brewer, Y.R. Chen, *Where (Who) Are Collectives in Collectivism? Toward Conceptual Clarification of Individualism and Collectivism*, „Psychological Review” 114(2007) nr 1, s. 135-139.

<sup>10</sup> Por. M. Czerniawska, *Zmiany wartości i postaw młodzieży w okresie transformacji ustrojowej. Kolektywizm versus indywidualizm*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, Białystok 2010, s. 57-102.

<sup>11</sup> Por. H.C. Triandis, C.C. McCusker, C.H. Hui, *Multimethod Probes of Individualism and Collectivism*, „Journal of Personality and Social Psychology” 59(1990) nr 5, s. 1008-1011.

<sup>12</sup> Por. U. Kim, S.H. Choi, *Individualism, Collectivism, and Child Development: A Korean Perspective*, w: *Cross-Cultural Roots of Minority Child Development*, red. P. Greenfield, R. Cocking, Routledge, Hillsdale, New York 1994, s. 229-233.

<sup>13</sup> Por. np. D. Czyżowska, E. Gurbia, A. Białek, *Typ orientacji społecznej a sposób konstruowania własnej tożsamości przez młodych dorosłych*, „Psychologia Rozwojowa” 17(2012) nr 2, s. 59.

od ich praktycznych konsekwencji i użyteczności<sup>14</sup>. Nas jednak interesuje jego drugie znaczenie – łączące się z reprezentowaniem przez jednostkę określonej postawy. Pragmatycznie zorientowana jednostka podejmuje tylko te działania, które przyniosą oczekiwany przez nią skutek. Inaczej mówiąc, celem działania pragmatycznego jest uniknięcie porażki. Dominacja postaw pragmatycznych w codziennych praktykach społecznych stanowi wypadkową orientacji indywidualistycznej. Postawy pragmatyczne wyrażają się w praktycznym podejściu do życia, w skuteczności i racjonalności, ale także w skłonności do rywalizacji<sup>15</sup>. To właśnie orientacja pragmatyczna jednostek odpowiada za ich nadmierną koncentrację na dobrobycie materialnym, za nieuwzględnianie przez nie perspektywy innych ludzi, dobra wspólnego czy solidarności społecznej<sup>16</sup>. Za dobre uważane jest wówczas jedynie to, co jest dobre dla jednostki. Aldona Jawłowska wskazuje na obserwowalny wzrost pragmatyzmu w krajach postkomunistycznych. Jej zdaniem za nasilenie tej postawy odpowiadają spadek poziomu życia, rosnące dysproporcje ekonomiczne między bogatymi a biednymi oraz pokazowa konsumpcja<sup>17</sup>. Jednostka pragmatyczna nie jest niewolnikiem określonego systemu wartości, ale celu, jaki sobie postawiła lub też jaki jej narzucono<sup>18</sup>.

Posiłkując się podziałem dychotomicznym, kultury, w których żyjemy, podzielić można na socjocentryczne i egocentryczne. Te pierwsze sprzyjają tworzeniu konstruktów psychologicznych związanych z allocentryzmem. Postawy allocentryczne ujawniają się w potrzebie troski o innych, w społecznieniu i odczuwaniu empatii, w gotowości do poświęcenia się dla innych oraz w chęci współpracy. Kultury egocentryczne promują zaś niezależność, emocjonalną obojętność i poleganie wyłącznie na sobie<sup>19</sup>. To postawa, którą Alexis de Tocqueville opisał w pracy *O demokracji w Ameryce*: „Ludzie ci nikomu nic nie zawdzięczają i od nikogo niczego nie oczekują; przywykli do tego, by myśleć o sobie, i są przekonani, że ich los leży w ich własnych rękach”<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> Zob. R. R o r t y, *Pragmatyzm*, tłum. A. Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1999; W. J a m e s, *Pragmatyzm*, tłum. W.N. Kozłowski, Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2017.

<sup>15</sup> Por. T. B o d i o, *Psychologiczne uwarunkowania transformacji ustrojowej*, w: *Spoleczeństwo i polityka. Podstawy nauk politycznych*, red. K.A. Wojtaszczyk, W. Jakubowski, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2003, s. 881-885.

<sup>16</sup> Por. A. J a w ł o w s k a, *Kierunki zmiany ustrojowej i konsekwencje społeczne*, w: *Spoleczeństwo w transformacji. Ekspertyzy i studia*, red. A. Rychard, M. Federowicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1993, s. 170-176.

<sup>17</sup> Por. tamże.

<sup>18</sup> Por. A.J. O l a k, *Pragmatyzm jako narzędzie komunikacji w organizacji procesowej*, „Współczesne Zarządzanie” 2013, nr 1, s. 186.

<sup>19</sup> Por. A. G r z y w a, *Kultura a zaburzenia psychiczne*, „Via Medica” 14(2017) nr 3, s. 129.

<sup>20</sup> A. d e T o c q u e v i l l e, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Znak, Kraków 1996, t. 2, s. 109.

Janusz Reykowski posługuje się w podobnym kontekście kategorią działania ipsocentrycznego, czyli takiego, które ukierunkowane jest wyłącznie na podejmującą je jednostkę<sup>21</sup>. Egocentrycy przejawiają tendencję do dominacji, w relacjach z innymi stawiają na konkurencję, a główny motor ich działania stanowi potrzeba ich własnych osiągnięć.

Postawy związane z allocentryzmem można określić jako prospołeczne, te zaś, które stanowią ekspresję egocentryzmu, jako pragmatyczne i partykularne<sup>22</sup>. Podział postaw na prospołeczne i egoistyczne stanowi jedną z wielu możliwych klasyfikacji odsłaniających wzajemne uwikłanie relacji, jakie zachodzą między „ja” a „my”, wiele jednak wnosi do rozumienia tej zależności. W rozważanym tu kontekście istotne jest to, czy i w jaki sposób formuje się w jednostce poczucie zobowiązania wobec innych ludzi, jakie wartości mają dla niej znaczenie, czy liczy się przede wszystkim jej dobro egoistyczne, jej interes własny, czy też dostrzega ona i uwzględnia w swoim działaniu dobro innego człowieka.

#### KU SPOJRZENIU WYKRACZAJĄCEMU POZA „JA”

Warto ponadto rozróżnić perspektywy: socjocentryczną i allocentryczną, bo choć są one do siebie zbliżone, nie wyznaczają tego samego zakresu aktywności. Jednostka nastawiona socjocentrycznie ujmuje poznawczo rzeczywistość jako konglomerat grup społecznych i większych systemów, w obrębie których funkcjonują jednostki. Badania pokazują, że jednostki szczególnie cenią sobie orientację socjocentryczną, jeśli ważne są dla nich dobro społeczne czy też ideały zbiorowe. Ludzie zorientowani socjocentrycznie uznają, że w sytuacjach trudnych, konfliktowych, dobro osobiste zawsze powinno zostać podporządkowane dobru społecznemu<sup>23</sup>. Z kolei dla jednostek ceniących wartości allocentryczne istotne są nie tyle struktury rzeczywistości społecznej, ile człowiek – pojmowany jako autonomiczna całość: posiadający własne aspiracje, dążenia i ideały. Allocentryk pozytywnie waloryzuje te działania, które służą dobru jednostki, stanowiąc emanację życzliwego stosunku do Innego<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Por. J. R e y k o w s k i, *Nastawienia egocentryczne i nastawienia prospołeczne*, w: *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, red. J. Reykowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 175.

<sup>22</sup> Por. M. C z e r n i a w s k a, *Postawy „pragmatyczne” versus postawy „wrażliwości społecznej” i ich aksjologiczne uwarunkowania*, „Prakseologia” 2016, nr 1(158), s. 142, 144.

<sup>23</sup> Por. A. U h l i g, *Wartości socjocentryczne*, w: *Młodzież a wartości*, red. H. Świda, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1979, s. 208n.

<sup>24</sup> Por. A. F o l k i e r s k a, *Typy wartości, ich miejsce i funkcjonowanie w kulturze*, w: *Młodzież a wartości*, s. 96n.

W tym kontekście można mówić o dyspozycji określanej jako „poza-Ja”<sup>25</sup>, dla której właściwa jest umiejętność decentracji, spojrzenia wykraczającego poza „ja”, które staje się zaczątkiem zachowań prospołecznych<sup>26</sup>.

Kultura współczesna hołduje indywidualizmowi. Na żadnym etapie edukacji nie uczy jednostek pracy grupowej, współpracy czy kooperacji. Stawia raczej na „siłę łokci” i umiejętność narzucania własnej racji. Przykładem może być funkcjonowanie miejsc pracy, gdzie jednostki rozliczane są za swoje wyniki indywidualnie, a niesienie pomocy i wsparcia innym czy poświęcanie im uwagi nie ma w przypadku tej oceny znaczenia. Bywa, że wyniki wypracowane zespołowo jednostki przypisują samym sobie, nie tyle nawet marginalizując, ile całkowicie pomijając wkład innych osób w osiągnięty sukces. Uznanie, że stoimy „na ramionach olbrzymów”, że to co nasze, zawsze osadzone jest w dziele innych, znamionuje dojrzałość, ale także wolność od nadmiernie rozbudowanego „ja” i wyzwolenie z egotyzmu. Jak zauważa Tadeusz Sławek, jesteśmy prawdziwie wolni dopiero wtedy, gdy mamy świadomość swojego długu wobec innych<sup>27</sup>. Wolność od „ja” może się realizować szczególnie wtedy, kiedy „ja” nie przypisuje sobie fałszywie zasług, które przynależą do wspólnoty, kiedy mamy świadomość, jak wiele zawdzięczamy innym.

Tym samym nie straciły na aktualności słowa Marii Ossowskiej, która – jak pisze Krzysztof Kiciński – napominała, by kłaść nacisk na to, „co człowiek wnosi do współżycia, co jest winien innym, jak dalece czuje się odpowiedzialny za to, co się dzieje, nie tylko we własnym kraju, ale i na całym świecie, jak pracuje dla zbiorowości”<sup>28</sup>. W podobnym kontekście Maria Szyszkowska podkreślała, że człowiek „jest częścią całej ludzkości, istnieć bowiem, to znaczy uczestniczyć w świecie, we wspólnym życiu”<sup>29</sup>, a Tadeusz Sławek łączył to zagadnienie z problemem wolności i pisał: „Jednostka jest wolna ku sobie i dla siebie (mam swoje plany, projekty, ambicje – mówi sobie), ale musi być także wolna od siebie, a z pewnością od nadmiaru siebie (nie mogę uczynić wszystkiego, co mi się zamarzy – kontynuuję swój wewnętrzny dialog – bowiem jako indywidualium mogę się spełniać jedynie w sferze, w której moje życie styka się z życiem innych, a tę sferę niszczy wszelki nadmiar tego, co wyłącznie jednostkowe). W autonomii biegnę ku sobie, ale i – w głębokim sensie tego określenia – od siebie (wybujaje-

<sup>25</sup> Zob. A. Górecka, A. Szuster, *O pozornej nieuchronności autowaloryzacji w obliczu dylematów moralnych. Rola dostępności standardów poza-Ja i przeciążenia poznawczego*, „Psychologia Społeczna” 6(2011) nr 1(16), s. 34-48.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 35-37.

<sup>27</sup> Por. T. Sławaek, *Autonomia, kształcenie, dług*, w: *Wolność, równość uniwersytet*, red. C. Kościelniak, J. Makowski, Instytut Obywatelski, Warszawa 2011, s. 22.

<sup>28</sup> K. Kiciński, *Posłowie*, w: M. Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, red. M. Ofierska, M. Smoła, PWN, Warszawa 1983, s. 545.

<sup>29</sup> M. Szyszkowska, *U źródeł współczesnej filozofii człowieka*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972, s. 61.



go, nadmiernego) uciekam”<sup>30</sup>. Im mniej wybujałego „ja”, im „mniej siebie”, tym większa szansa na zaistnienie przestrzeni, w której ważne staje się „my”.

Jednostki zorientowane allocentrycznie wychodzą naprzeciw innym, cechują się uprzejmością, są bardziej otwarte i chętniej uwzględniają potrzeby innych ludzi. To właśnie ich postawa sprzyja kształtowaniu czegoś, co określamy mianem wrażliwości społecznej<sup>31</sup>. Postawa allocentryczna zwykle łączy się „z zainteresowaniem i dostrzeganiem potrzeb innych ludzi, z bezinteresowną życzliwością i pomocą, z troską o losy drugiego człowieka, ze współodczuwaniem, współcierpieniem, umiejętnością stawiania się w sytuację innej osoby, rozumieniem innych ludzi”<sup>32</sup>. Co ciekawe, zorientowane allocentrycznie jednostki częściej zaspokajają potrzeby innych niż swoje własne. To właśnie u allocentryków odnajdujemy najwięcej działań motywowanych empatią, solidarnością, poświęceniem na rzecz innych, życzliwością, kooperacją i poświęceniem.

Zwykle uznaje się, że cechująca się postawą allocentryczną jednostka działa pod wpływem norm moralnych, z „dobrego serca” albo też – mniej szlachetnie – z wyrachowania<sup>33</sup>. Zdaniem niektórych badaczy „gotowość do zachowania allocentrycznego jest następstwem spostrzeżenia, że osoba spostrzegana jako podobna do «ja» znalazła się w niekorzystnej sytuacji”<sup>34</sup>. Owa identyfikacja z innym znajdującym się w niepożądanym położeniu jest tym silniejsza, im silniejsze jest postrzegane podobieństwo do „ja”<sup>35</sup>. Chętniej udzielamy pomocy i wsparcia tym, którzy w jakiś sposób wydają się do nas podobni. O tym, jak zróżnicowane mogą być pomocniczość i wsparcie, mogliśmy się przekonać, obserwując falę społecznego zaangażowania na rzecz migrantów z Ukrainy i niemal zupełną obojętność, a nawet wrogość w stosunku do uchodźców przebywających na granicy z Białorusią<sup>36</sup>.

Zachowania prospołeczne bywają rozumiane bardzo szeroko, jako wszelkie działanie na rzecz dobra innej jednostki<sup>37</sup>. Działania takie obejmują „szeroki

<sup>30</sup> S ł a w e k, dz. cyt., s. 21n.

<sup>31</sup> Zob. M. S z p u n a r, *(Nie)potrzebna wrażliwość*, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, Kraków 2018.

<sup>32</sup> J. M a r i a ń s k i, *Młodzież między tradycją i nowoczesnością*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 203.

<sup>33</sup> Por. K. K o n a r z e w s k i, G. Ż y c h l i ń s k a, *Psychologiczne zróżnicowanie i spostrzegane podobieństwo innego człowieka do siebie a zachowanie allocentryczne*, „Psychologia Wychowawcza” 1978, nr 5, s. 519.

<sup>34</sup> J. R e y k o w s k i, *Osobowość jako centralny system regulacji i integracji czynności człowieka*, w: *Psychologia*, red. T. Tomaszewski, PWN, Warszawa 1975, s. 809.

<sup>35</sup> Por. t e n ż e, *Nastawienia egocentryczne i nastawienia prospołeczne*, s. 202n.

<sup>36</sup> Zob. M. S z p u n a r, *Ludzie zbędni. Od ludzi luźnych do prekariuszy*, „Colloquium” 2022, nr 4(48), s. 145-163.

<sup>37</sup> Por. R. C i a l d i n i, S.L. N e u b e r g, D.T. K e n r i c k, *Psychologia społeczna*, tłum. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 45-58.

zakres zachowań – takich jak pocieszanie, dzielenie się czy wspólna praca – mających na celu przyniesienie korzyści jednej osobie lub wielu osobom innym niż my sami<sup>38</sup>. Wilhelmina Wosińska działanie prospołeczne określa jako takie, które przynosi „pomyślność drugiej osobie, nawet jeśli akt ten dokonany jest z intencją uzyskania nagrody zewnętrznej (pieniędzy czy społecznej aprobaty) lub nagrody wewnętrznej (na przykład poprawienia sobie nastroju)”<sup>39</sup>. Oznacza to, że pojęcie działań prospołecznych obejmuje działania zarówno pomocowe, jak i kooperacyjne<sup>40</sup>, a także zachowania altruistyczne, które podejmowane są bezinteresownie, bez oczekiwania nagrody. Do zachowań tego typu zaliczana jest na przykład pomocniczość, czyli działanie, którego celem jest przynoszenie korzyści innym, pozbawione oczekiwań dotyczących uznania czy nagrody zewnętrznej. Pomocniczość stanowi wyraz troski o innego, autentycznego zainteresowania jego losem, czego przykładem były heroiczne postawy wobec uchodźców przebywających od roku 2022 w pasie przygranicznym<sup>41</sup>. To dzięki pomocy, w którą zaangażowało się bezinteresownie wielu naszych rodaków, wielu osobom udało się ocalić życie, wiele miało szansę otrzymać pomoc medyczną, jakkolwiek posiłek czy ciepłe ubranie.

Zdaniem Janusza Reykowskiego na postawy prospołeczne wpływa szereg czynników<sup>42</sup>. Kluczowe znaczenie ma między innymi to, czy jednostka zdolna jest dostrzegać potrzeby innych. Ponadto, jeśli je dostrzega, ważne jest, by powstała u niej dostatecznie silna motywacja do podjęcia działań na rzecz innych. W przypadku przebywających na granicy z Białorusią osoby zaangażowane w niesienie pomocy były świadome, że los migrantów spoczywa w ich rękach i że jeśli się nimi nie zainteresują, migranci nie mają szansy przeżyć. Inaczej mówiąc, w sytuacji tego rodzaju nie może być mowy o jakimkolwiek przeniesieniu odpowiedzialności za podjęcie bądź niepodjęcie działania na innych, gdyż każde wahanie może się wiązać z utratą czyjegoś życia.

Przy zaangażowaniu w pomoc duże znaczenie ma także to, jak jednostka ocenia swoje możliwości i czy dysponuje adekwatnymi środkami oraz kompetencjami do podjęcia tego typu działań. W przypadku wsparcia udzielanego uchodźcom przebywającym na granicy z Białorusią sytuację tę komplikował

<sup>38</sup> D. C l a r k e, *Zachowania prospołeczne i antyspołeczne*, tłum. M. Bianga, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 12n.

<sup>39</sup> W. W o s i ń s k a, *Psychologia życia społecznego*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2004, s. 400.

<sup>40</sup> Działania kooperacyjne to działania, w wyniku których zarówno działający, jak i inne osoby odnoszą korzyści albo przynajmniej nie ponoszą strat.

<sup>41</sup> Zob. J. M a c i e j e w s k i, *Wewnętrzny front. Łukaszenki wojna informacyjna i kryzys migracyjny na granicy polsko-białoruskiej*, PIW, Warszawa 2022; zob. też: U. E c o, *Migracje i nietolerancja*, tłum. K. Żaboklicki, Noir sur Blanc, Warszawa 2020.

<sup>42</sup> Por. J. R e y k o w s k i, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, PWN, Warszawa 1986, s. 87-99.

fakt, iż nawet najprostsza pomoc, którą było przekazanie posiłku lub umożliwienie dostępu do pomocy medycznej, było blokowane i bardzo często skutecznie uniemożliwiane przez straż graniczną<sup>43</sup>. Co więcej bywało tak, że osoby zaangażowane w tę pomoc spotkały się z jawną agresją przeciwników wspierania uchodźców, o czym przekonali się medycy, których auta zniszczone<sup>44</sup>. Co prawda były to przypadki incydentalne, jednakże pokazujące, że chęć niesienia pomocy osobom, które uznajemy za obce kulturowo, jest w naszym społeczeństwie mocno ograniczona<sup>45</sup>.

Motywacja do podejmowania działań prospołecznych stanowi konglomerat zinternalizowanych norm społecznych, empatii i wrażliwości jednostki, a także jej napięcia emocjonalnego. Dla niektórych sam widok cudzego cierpienia – by odwołać się do tytułu książki Susan Sontag<sup>46</sup> – jest doświadczeniem tak przejmującym, że mimo dużej empatii nie są oni w stanie nieść pomocy w takiej sytuacji. Interesujący jest fakt, że sama empatia nie odgrywa wówczas decydującej roli. Choć wspomaga ona zachowania prospołeczne<sup>47</sup>, to jednak ich nie gwarantuje<sup>48</sup>. Niekiedy poziom empatii odczuwanej przez jednostkę jest tak wysoki, że związany z nią stres uniemożliwia tej jednostce podjęcie jakiegokolwiek działania<sup>49</sup>. Niektórzy spośród autorów uważają, że zachowania pomocowe mogą wynikać z potrzeby minimalizowania własnego dyskomfortu pojawiającego się w wyniku współodczuwania cierpienia<sup>50</sup>. Pomaganie jest wówczas wsparciem potrzebującego, ale jednocześnie pomaganiem samemu sobie w celu minimalizowania nieprzyjemnych uczuć. Badania pokazują, że o ile empatyczne współczucie prowadzi do działań altruistycznych, o tyle osobisty dyskomfort już takich działań nie powoduje<sup>51</sup>.

<sup>43</sup> Zob. M. Grynberg, *Jezus umarł w Polsce*, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2023.

<sup>44</sup> Zob. tamże.

<sup>45</sup> Zob. H. Machińska, M. Kusy, M. Kazimierski, *Sytuacja cudzoziemców w ośrodkach strzeżonych w dobie kryzysu Polski i Białorusi: raport z wizytacji Krajowego Mechanizmu Prewencji Tortur*, Rzecznik Praw Obywatelskich, Warszawa 2022, M. Pieczyński, *Granica propagandy. Łukaszenka i Putin na wojnie hybrydowej z Polską*, PIW, Warszawa 2022; Grynberg, dz. cyt.

<sup>46</sup> Zob. S. Sontag, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Karakter, Kraków 2016.

<sup>47</sup> Por. J. Rembowski, *Empatia*, WSiP, Warszawa, 1989, s. 37-49.

<sup>48</sup> Por. C. Saarni, *Kompetencja emocjonalna i samoregulacja w dzieciństwie*, w: *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, tłum. M. Karpiński, red. P. Salovey, D.J. Sluyter, Rebis, Poznań 1999, s. 78.

<sup>49</sup> Por. N. Eisenberg, R. Fabes, S. Losoya, *Reakcje emocjonalne: ich regulacja, korelaty społeczne i socjalizacja*, w: *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, s. 231-243.

<sup>50</sup> Por. R. Cialdini, M. Schaller, D. Houlihan in., *Empathy-based Helping: Is It Selflessly or Selfishly Motivated?*, „Journal of Personality and Social Psychology” 52(1987) nr 4, s. 751.

<sup>51</sup> Por. C.D. Batson, J.L. Dychk, J.R. Brandt, J.G. Batson, *Five Studies Testing Two New Egoistic Alternatives to the Empathy-Altruism Hypothesis*, „Journal of Personality and Social Psychology” 55(1998) nr 1, s. 52-54.

Kultury indywidualistyczne na piedestale stawiają jednostkę, co sprawia, że społeczeństwo staje się „środkiem do osiągnięcia indywidualnych celów”<sup>52</sup>, a funkcjonująca w jego obrębie jednostka dąży jedynie do „samospełnienia, wyrażania własnych pragnień, praw i zdolności, rozwoju własnego potencjału”<sup>53</sup>. Funkcjonujące w ten sposób społeczeństwo przypomina konglomerat zatomizowanych jednostek niezainteresowanych losem innych, chyba że ów los wpływa w jakiś sposób na ich własne życie.

#### EGOCENTRYZM A KSZTAŁTOWANIE WRAŻLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Człowiek współczesny często przejawia skłonność do tego, by interesować się wyłącznie tym, co dotyczy go osobiście. Kluczowe wartości kultury współczesnej lokują się wokół tego, co bliskie – zdrowia, rodziny czy własnego komfortu materialnego. Już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku Jadwiga Koralewicz-Zębik zwracała uwagę, że „utrzymują się u nas ciągle indywidualistyczne i egocentryczne orientacje życiowe, «poszerzone» o orientację na małą rodzinę”<sup>54</sup>. Perspektywa egotyczna zostaje przewyżczona dopiero wtedy, gdy sprawy obce i w gruncie rzeczy obojętne jednostce stają się jej w jakiś sposób bliskie. Wydaje się, że postawy indywidualistyczne nie straciły na sile, a na skutek globalizacji i upowszechnienia nowych mediów uległy znaczącej intensyfikacji.

Ipsocentrycy kierują się głównie pobudkami egoistycznymi, których celem jest zaspokojenie ich potrzeb własnych, w każdej sytuacji uznawanych za ważniejsze od potrzeb innych ludzi. Celem działania ipsocentryków jest więc przede wszystkim osiągnięcie własnej korzyści, a nie działanie na rzecz drugiego. Kluczowym obszarem, na którym skupia się aktywność tych osób, jest sfera indywidualno-osobista. „Egocentryzm to postawa wyrażająca się w takich oto przekonaniach: ważne jest tylko to, co dotyczy mnie. Dobre jest to, co jest dobre dla mnie, złe jest to, co dla mnie nie jest dobre. Otoczenie interesuje mnie o tyle, o ile mogę wykorzystać jego elementy dla własnego dobra, własnych celów. Inne elementy otoczenia są mi obojętne lub wrogie. Nie warto im poświęcać uwagi, a zwłaszcza nie warto robić dla nich czego-

<sup>52</sup> Z.W. D a a b, *Indywidualizm a poglądy społeczno-polityczne*, w: *Wartości i postawy społeczne a przemiany systemowe*, red. J. Reykowski, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 1993, s. 104n.

<sup>53</sup> N. D o r n a, *Indywidualizm – kolektywizm jako źródło międzykulturowych różnic w zakresie zachowań komunikacyjnych*, w: *Spoleczne problemy globalizacji*, red. Z. Blok, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2001, s. 165.

<sup>54</sup> J. K o r a l e w i c z - Z e b i k, *Niektóre przemiany systemu wartości, celów i orientacji życiowych społeczeństwa polskiego*, „Studia Socjologiczne” 1979, nr 4, s. 179.

kolwiek, co dla mnie nie posiada użyteczności”<sup>55</sup>. Egocentryk nie dostrzega odmiennych od własnego punktów widzenia, a jeśli nawet je dostrzega, to nie bierze ich pod uwagę. Postawa taka prowadzi do skrajnego indywidualizmu, który ma charakter dysfunkcjonalny, utrudniając, a nawet uniemożliwiając jednostce aktywne uczestnictwo w życiu społecznym.

Coraz częściej można dostrzec, że „wzorzec człowieka bezinteresownego, człowieka mającego i walczącego o swoje ideały i przekonania zanika w naszym społeczeństwie na co dzień, jest faktem sporadycznym”<sup>56</sup>. Dążenie do osiągnięć osobistych i zogniskowanie uwagi na „ja” z reguły wyklucza umiejętność dostrzegania perspektywy innych. Zadaniem Kazimierza Obuchowskiego pokłady prospołeczności tkwią w samej jednostce i w jej własnym wnętrzu może ona „znaleźć właściwą drogę do tego, aby działać społecznie pozytywnie, nie musi być do tego przymuszana, ani uczona”<sup>57</sup>. „Sama też za ich realizację i za formy tej realizacji odpowiada, zwłaszcza że sama w sobie musi znaleźć racje swojego działania”<sup>58</sup> – dodaje psycholog. Nie zawsze jednak własne doświadczenia są konieczne, by umieć spojrzeć poza „ja”, dostrzegając perspektywę innych.

Kształtowanie wrażliwości społecznej<sup>59</sup> odbywać się może w dwojaki sposób – dedukcyjnie albo indukcyjnie. W pierwszym przypadku wartości przekazywane są w procesie wychowawczym i edukacyjnym, w drugim zaś aktywność jednostki w różnych grupach społecznych uświadamia jej ważność rozmaitych wartości o charakterze wspólnotowym, wychodzących poza „ja”. Niezależnie od tego, w jaki sposób odbywa się proces formowania perspektywy „nie-ja”, dostrzeganie i uwzględnianie optyki „my” stanowi potwierdzenie wrażliwości społecznej.

Coraz częściej mówi się dziś o treningu wrażliwości jako o istotnej drodze wspomagającej empatię i otwarcie na drugiego<sup>60</sup>. Celem treningu wrażliwości, zwanego inaczej treningiem różnorodności, jest wypracowanie szacunku wobec odmienności, niezależnie od tego, czy dotyczy ona płci, religii, orientacji seksualnej, wieku, czy też rasy. Trening wrażliwości ułatwia skuteczniejszą

---

<sup>55</sup> T. K o c o w s k i, *Potrzeby człowieka. Koncepcja systemowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 14n.

<sup>56</sup> A. T y m o w s k i, *Moralność a wychowanie*, w: *Spółczesność wychowująca. Rzeczywistość i perspektywy*, red. B. Suchodolski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1983, s. 185.

<sup>57</sup> K. O b u c h o w s k i, *Kolektywizm – indywidualizm – ideologizm*, w: *Orientacje społeczne jako element mentalności*, red. J. Reykowski, K. Skarżyńska, M. Ziółkowski, Wydawnictwo NAKOM, Poznań 1990, s. 94.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Zob. M. S z p u n a r, *Niewrażliwa kultura. O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie*, „Kultura Współczesna” 2018, nr 4, s. 13-23.

<sup>60</sup> Zob. np. B. N o w a k, *Trening wrażliwości kierowniczej*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2000, nr 3, s. 41-43.

i lepszą komunikację osobom o odmiennym pochodzeniu społecznym i umożliwia im zrozumienie, że te same zachowania mogą spotykać się z różnym odbiorem w zależności od pochodzenia określonej jednostki czy też reprezentowanych przez nią wartości. Trening ten pozwala minimalizować potencjalne konflikty, a nawet – w sytuacjach, gdy się pojawiają – uczyć efektywnego ich rozwiązywania. Trening wrażliwości należy potraktować jako program nauczania tolerancji i ograniczania wrogości wobec tych, którzy wydają się nam obcy.

Już w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku dwóch psychologów: Henri Tajfel i John C. Turner, zwracało uwagę na ludzką skłonność do identyfikowania się z własną grupą i antagonizowania grupy obcej<sup>61</sup>. Inklinacja do postrzegania świata w kategoriach „my–oni” jest silna i prowadzi do pomijania wspólnoty wartości i przeżyć. Wystarczy podzielić ludzi na dwie grupy ze względu na dowolne, mało znaczące cechy, takie jak kolor oczu lub włosów, by doszło do identyfikacji jednostki z grupą, do której jednostka ta należy, i do dyskryminacji grupy odmiennej. Co istotne, grupa obca zawsze jawi się jednostce jako bardziej homogeniczna niż jej własna. Stereotypowe postrzeganie grupy obcej intensyfikuje selektywna percepcja, która odpowiada za lekceważenie i nieuwzględnianie informacji przeczących przekonaniom jednostki na temat „obcych”. Dochodzi wówczas również do błędu konfirmacji, który polega na potwierdzaniu przez jednostkę jej wcześniejszych przekonań, niezależnie od ich prawdziwości.

Współodczuwanie sprzyja tworzeniu więzi uczuciowej, ułatwia komunikowanie, a tym samym sprzyja altruizmowi i allocentryzmowi<sup>62</sup>. By jednostka stała się zdolna współodczuwać, ważne jest kształtowanie czegoś, co Martha Nussbaum określa mianem wyobraźni współczującej<sup>63</sup>. To właśnie wyobraźnia współczująca pozwala rozumieć perspektywę Innego, ale także ułatwiać współodczuwanie. Deficyty współodczuwania są mocno powiązane z akceptacją logiki mechanistycznej i z oddziaływaniem sił ekonomicznych sprowadzających jednostkę do efektywności i produktywności. Proces ten można zdaniem filozofki zatrzymać poprzez edukację humanistyczną, uczącą budowania trwałych i głębokich relacji z innymi.

---

<sup>61</sup> Zob. H. T a j f e l, J. C. T u r n e r, *An Integrative Theory of Intergroup Conflict*, w: *The Social Psychology of Intergroup Relations*, red. W.G. Austin, S. Worchel, Brooks–Cole, Monterey, California, 1979.

<sup>62</sup> Por. A. Ż y w c z o k, *Współodczuwanie cudzych stanów psychicznych. Refleksje inspirowane fenomenologicznym dziedzictwem Edith Stein oraz wynikami badań nauk szczegółowych*, „Ethos” 30(2017) nr 1(117), s. 155.

<sup>63</sup> Por. M. N u s s b a u m, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, tłum. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008, s. 96-123.

Skłonność do podejmowania działań prospołecznych stanowi wypadkową samopostrzegania, ale także postrzegania ocen innych dokonywanych w stosunku do nas. Koncentracja na sobie, przekonanie, że otoczenie pomniejsza wartość jednostki, a także inklinacja do percypowania siebie w kategoriach negatywnych sprzyjają postawom egocentrycznym<sup>64</sup>. Jeśli jednostka jest przekonana, że inni myślą o niej źle i nie doceniają jej, niechętnie będzie się angażować w niesienie im pomocy czy wsparcia. W rozważaniach dotyczących prospołeczności warto również uwzględnić fakt, że nie ma ona charakteru stałego, niekiedy wpływa bowiem z pobudek egoistycznych, a niekiedy z pragnienia działań altruistycznych.

Obok działań prospołecznych należy również wymienić działania, które można by określić jako quasi-prospołeczne. Jedną z badaczek zagadnienia prospołeczności pozornej pisze, że jawią się one „z pozoru jako ukierunkowane na zwiększenie czyjegoś dobra lub pomniejszenie czyjejś szkody (cel prospołeczny), ale w rzeczywistości takimi nie są, bo wypływają z motywów niezwiązanych z potrzebą poprawy stanu obiektu poza-ja, lecz zupełnie innych, a poprawa stanu drugiego człowieka jest tu skutkiem ubocznym, nierzadko przypadkowym”<sup>65</sup>. Autorka dodaje: „Mogą znaleźć się tam również zachowania pseudospołeczne, a więc takie, które do końca zorganizowane są w sposób prospołeczny, jednak stanowią one ogniwo w realizacji własnych wartości. Efekt prospołeczny jest tu subcelem w realizacji osobistego, nadrzędnego celu, którym jest korzyść osobista”<sup>66</sup>. Owe pozornie prospołeczne zachowania zwykle wiążą się z nastawieniem na otrzymanie nagrody, wdzięczność lub rewanż ze strony obdarowanego. Postawy takie zwykle wynikają z potrzeby bycia akceptowanym, docenionym, a tym samym z potrzeby wzmocnienia poczucia wartości własnej<sup>67</sup>. O pseudopomocy możemy mówić, gdy mamy do czynienia z sytuacją, w której ktoś ucieka się do działań pomocowych, by utrzymać własną pozycję czy podtrzymać swoją samoocenę<sup>68</sup>. Pseudopomagający patrzą

<sup>64</sup> Por. R e y k o w s k i, *Nastawienia egocentryczne i nastawienia prospołeczne*, s. 167-182.

<sup>65</sup> E. Z a l e w s k a, *Problem mechanizmów zachowań prospołecznych w literaturze psychologicznej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Psychologia” 2(1980), s. 8.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Por. L. B e r k o w i t z, L.R. D a n i e l s, *Responsibility and Dependency*, „The Journal of Abnormal and Social Psychology” 66(1963) nr 5, s. 432; J. K a r y ł o w s k i, *Focus of Attention and Altruism: Endocentric and Exocentric Sources of Altruistic Behavior*, w: *Development and Maintenance of Prosocial Behavior: International Perspectives*, red. E. Staub, D. Bar-Tal, J. Karyłowski, J. Reykowski, Plenum, New York 1984 s. 147.

<sup>68</sup> Por. K. O t r ę b s k a - P o p i o ł e k, *Człowiek w sytuacji pomocy. Psychologiczna problematyka przyjmowania i udzielania pomocy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1991, s. 14-39; A. B a ń k a, *Psychologia pracy*, w: *Psychologia*, red. J. Strelau, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, t. 3, s. 283-307.

na wymagających pomocy nie tyle jako na słabszych, potrzebujących opieki i wsparcia, ile jako na nieudolnych, co staje się sposobem na wzmacnianie przez pseudopomagających ich chwiejnej samooceny. Quasi-prospołeczność wiąże się bowiem zwykle z zaniżoną samooceną pomagających, którzy poprzez tego typu działania kompensują własne deficyty, zyskując możliwość przewagi nad słabszymi. Skrajnym przykładem takich postaw jest neurotyczna potrzeba dominacji, która przejawiać się może w pseudoopiekuńczości, w odbieraniu potrzebującym autonomii, uzależnianiu ich od siebie, a nawet w odzieraniu ich z godności<sup>69</sup>.

Te pseudoprospołeczne zachowania znajdują swoje odzwierciedlenie w motywacji o charakterze endocentrycznym, to jest takiej, która skierowana jest do wewnątrz. Motywacja tego rodzaju uwzględnia głównie potrzebę podtrzymania własnej samooceny i pochwał ze strony otoczenia wskutek zachowań pozytywnie przez nie ewaluowanych. Jej przeciwieństwem jest motywacja egzocentryczna, której źródłem jest potrzeba pomagania innym w celu polepszenia ich sytuacji<sup>70</sup>.

Bywa, że świat związany z „my” staje się dla jednostki obciążeniem: „Gdy Ja nie ma możliwości, by na świat społeczny oddziaływać, gdy musi się poddać stanowi rzeczy, którego nie uznaje, budzi on w nim tylko negatywne emocje, zamyka się coraz mocniej w sobie. Tu nie ma My, tu zostaje tylko Ja, dla którego ci inni dookoła stają się obcy, a społeczny świat groźbą utraty własnego. Kiedy zaś traci się własny świat, gubi się coś najcenniejszego z samego siebie, a niekiedy po prostu siebie”<sup>71</sup>. Dzieje się tak między innymi dlatego, że „my” dość łatwo bywa zamieniane na onych, którzy stają się bezosobową, ciemną jednostką siłą. A przecież bogactwo wspólnoty, aktywizm, prospołeczność i zaangażowanie konstytuują bogactwo wewnętrznych światów jednostek, które nie mogąc się rozwijać, ulegają martwocie. Jeśli cały proces edukacji premiuje wyłącznie sukces indywidualny, osiągniany na drodze agresywnej rywalizacji, nie zaś pracę grupową, pomocniczość i wspieranie słabszych, trudno oczekiwać, że postawy związane z prospołecznością staną się w społeczeństwie dominujące. Badania pokazują, że dzieci nakłaniane do rywalizacji z rówieśnikami cechują się zdecydowanie niższym poziomem empatii niż te, które nie są motywowane do tego rodzaju zachowań<sup>72</sup>. Jeśli tłamsi się w zarodku wszelką inicjatywę, a ludzi przekonuje do tego, że pro-

<sup>69</sup> Por. D. Kubacka-Jasiecka, *Interweniujący w kryzysie jako „narzędzie interwencji”*, w: *Interwencja kryzysowa. Konteksty indywidualne i społeczne*, red. D. Kubacka-Jasiecka, P. Pasowicz, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2016, s. 117.

<sup>70</sup> Por. J. Karyłowski, *O dwóch typach altruizmu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1982, s. 42-66.

<sup>71</sup> Skarga, dz. cyt., s. 178.

<sup>72</sup> Por. Rembowski, dz. cyt., s. 8.



społeczność i aktywizm „nie opłacają się”, wiele jednostek wpada w tego typu koleinę myślową i nie potrafi się z niej wyzwolić. Pomaganie innym świadczy o naszym człowieczeństwie, jest cenne i budujące.

Fałszywe są jednak konstrukty opierające się na wyobrażeniu, że za pomoc innym spotka nas wyłącznie wdzięczność. Bywa, że ludzie którym pomagamy, przepojeni są emocjami, jakich wolelibyśmy nie doświadczać – zniechęceniem, odmową, a nawet agresją. W przypadku pomagania ważne jest spojrzenie na tego, który wymaga pomocy, nie naszymi, lecz jego oczami. Angażując się w pomocniczość, nie powinniśmy również oczekiwać niczego w zamian, wtedy uda się nam uniknąć zniechęcania i rozczarowań.

\*

Agresywny kapitalizm prowadzi do nadmiernej koncentracji na sobie i własnych potrzebach, osłabiając więzi społeczne, degradując altruizm, wzajemną troskę o siebie i wrażliwość na drugiego. W społeczeństwie należy zatem stymulować nie tylko indywidualizm, ale również uniwersalizm, pozwalający wykraczać spojrzeniem poza własne „ja” i uwrażliwiać ludzi na innych i na dobro wspólne. Mechanizmy neoliberalne negują znaczenie wrażliwości społecznej i wartości relacji międzyludzkich, ukierunkowując jednostki wyłącznie na to, co zyskowne. Orientacja pragmatyczna nie musi wykluczać poszanowania norm moralnych ani umiejętności uwzględniania dobra wspólnoty. „Zdolność do przeżywania szlachetniejszych uczuć jest u większości ludzi rośliną nader delikatną. Na to, by zmarniała, nie trzeba nawet wrogich oddziaływań. Wystarczy, jeżeli się jej nie podtrzymuje. U większości ludzi młodych zdolność ta zanika szybko, jeżeli ich sposób życia i ich środowisko nie sprzyjają jej ćwiczeniu. Ludzie tracą wyższe aspiracje tak, jak tracą upodobania intelektualne, gdy nie mają czasu czy sposobności, by znaleźć dla nich zastosowanie”<sup>73</sup> – pisał w *Utylitarystyce* John Stuart Mill. Obyśmy nie pozwoli tej roślinie zwiędnąć.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Appadurai, Arjun. *Nowoczesność bez granic: Kulturowe wymiary globalizacji*. Translated by Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas, 2015.
- Bańka, Augustyn. “Psychologia pracy.” In *Psychologia*. Edited by Jan Strelau. Vol. 3. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2000.

<sup>73</sup> J.S. Mill, *Utylitarystyka*, tłum. M. Ossowska, w: tenże, „Utylitarystyka”. „O wolności”, PWN, Warszawa 1959, s. 20.

- Batson, C. Daniel, Janine L. Dyck, J. Randall Brandt, Judy G. Batson, et al. "Five Studies Testing Two New Egoistic Alternatives to the Empathy–Altruism Hypothesis." *Journal of Personality and Social Psychology* 55, no. 1 (1998): 52–77.
- Berkowitz, Leonard, and Louise R. Daniels. "Responsibility and Dependency." *The Journal of Abnormal and Social Psychology* 66, no. 5 (1963): 429–36.
- Bodio, Tadeusz. "Psychologiczne uwarunkowania transformacji ustrojowej." In *Społeczeństwo i polityka: Podstawy nauk politycznych*. Edited by Konstanty A. Wojtaszczyk and Wojciech Jakubowski. Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2003.
- Brewer, Marylann, and Ya-Ru Chen. "Where (Who) Are Collectives in Collectivism? Toward Conceptual Clarification of Individualism and Collectivism." *Psychological Review* 114, no. 1 (2007): 133–51.
- Cialdini, Robert, Steven L. Neuberg, and Douglas T. Kenrick. *Psychologia społeczna*. Translated by Agnieszka Nowak, Olena Waśkiewicz, Małgorzata Trzebiatowska, and Marek Orski. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2002.
- Cialdini, Robert, Mark Schaller, Donald Houlihan, et al. "Empathy-based Helping: Is It Selflessly or Selfishly Motivated?" *Journal of Personality and Social Psychology* 52, no. 4 (1987): 749–58.
- Clarke, David. *Zachowania prospołeczne i antyspołeczne*. Translated by Milena Bianga. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Czerniawska, Mirosława. "Postawy 'pragmatyczne' versus postawy 'wrażliwości społecznej' i ich aksjologiczne uwarunkowania." *Prakseologia*, no. 1 (158) (2016): 137–60.
- . *Zmiany wartości i postaw młodzieży w okresie transformacji ustrojowej: Kolektywizm versus indywidualizm*. Białystok: Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej, 2010.
- Czerniawska, Mirosława, and Emilia Dolata. "Systemy wartości w kontekście zmienionych osobowościowych." *Psychologia Rozwojowa* 11, no. 4 (2006): 103–14.
- Czyżowska, Dorota, Ewa Gurba, and Arkadiusz Białek. "Typ orientacji społecznej a sposób konstruowania własnej tożsamości przez młodych dorosłych." *Psychologia Rozwojowa* 17, no. 2 (2012): 57–68.
- Daab, Zbigniew W. "Indywidualizm a poglądy społeczno-polityczne." In *Wartości i postawy społeczne a przemiany systemowe*. Edited by Janusz Reykowski. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, 1993.
- Dorna, Natalia. "Indywidualizm – kolektywizm jako źródło międzykulturowych różnic w zakresie zachowań komunikacyjnych." In *Społeczne problemy globalizacji*. Edited by Zbigniew Blok. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2001.
- Eco, Umberto. *Migracje i nietolerancja*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Noir sur Blanc 2020.
- Eisenberg, Nancy, Richard Fabes, and Sandra Losoya. "Reakcje emocjonalne: ich regulacja, korelaty społeczne i socjalizacja." In *Rozwój emocjonalny a inteligencja*

- emocjonalna*. Edited by Peter Salovey and David J. Sluyter. Translated by Maciej Karpiński. Poznań: Rebis, 1999.
- Folkierska, Andrea. “Typy wartości, ich miejsce i funkcjonowanie w kulturze.” In *Młódzież a wartości*. Edited by Hanna Świda. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1979.
- Górecka, Anna, and Anna Szuster. “O pozornej nieuchronności autowaloryzacji w obliczu dylematów moralnych: Rola dostępności standardów poza-Ja i przeciążenia poznawczego.” *Psychologia Społeczna* 6, no. 1 (16) (2011): 34–48.
- Grynberg, Mikołaj. *Jezus umarł w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo Agora 2023.
- Grzywa, Anna. “Kultura a zaburzenia psychiczne.” *Via Medica* 14, no. 3 (2017): 129–34.
- Hall, Edward T. *Poza kulturą*. Translated by Elżbieta Goździk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1984.
- Herder, Johann G. *Myśli o filozofii dziejów*. Translated by Jerzy Gałeczki. Vol. 2. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1962.
- James, William. *Pragmatyzm*. Translated by Władysław N. Kozłowski, Kraków: Wydawnictwo Vis-à-vis Etiuda, 2017.
- Jawłowska, Aldona. “Kierunki zmiany ustrojowej i konsekwencje społeczne.” In *Społeczeństwo w transformacji: Ekspertyzy i studia*. Edited by Andrzej Rychard and Michał Federowicz. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1993.
- Karyłowski, Jerzy. “Focus of Attention and Altruism: Endocentric and Exocentric Sources of Altruistic Behavior.” In *Development and Maintenance of Prosocial Behavior: International Perspectives*. Edited by Ervin Staub, Daniel Bar-Tal, Jerzy Karyłowski, and Janusz Reykowski. New York: Plenum, 1984.
- . *O dwóch typach altruizmu*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Kiciński, Krzysztof. “Postówie.” In Maria Ossowska, *O człowieku, moralności i nauce: Miscellanea*. Warszawa: PWN, 1983.
- Kim, Uichol, and Soo-Hyang Choi. “Individualism, Collectivism and Child Development: A Korean Perspective.” In *Cross-Cultural Roots of Minority Child Development*. Edited by Patricia Greenfield and Rodney R. Cocking. Hillsdale, New York: Routledge, 1994.
- Kocowski, Tomasz. *Potrzeby człowieka: Koncepcja systemowa*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Konarzewski, Krzysztof, and Grażyna Żychlińska. “Psychologiczne różnicowanie i spostrzegane podobieństwo innego człowieka do siebie a zachowanie allocentryczne.” *Psychologia Wychowawcza*, no. 5 (1978): 519–25.
- Koralewicz-Zębik, Jadwiga. “Niektóre przemiany systemu wartości, celów i orientacji życiowych społeczeństwa polskiego.” *Studia Socjologiczne*, no. 4 (1979): 175–90.
- Kubacka-Jasiecka, Dorota. “Interweniujący w kryzysie jako ‘narzędzie interwencji.’” In *Interwencja kryzysowa: Konteksty indywidualne i społeczne*. Edited by Doro-

- ta Kubacka-Jasiecka and Piotr Passowicz. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM, 2016.
- Machińska, Hanna, Marcin Kusy, and Przemysław Kazimirski. *Sytuacja cudzoziemców w ośrodkach strzeżonych w dobie kryzysu Polski i Białorusi: Raport z wizytacji Krajowego Mechanizmu Prewencji Tortur*. Warszawa: Rzecznik Praw Obywatelskich, 2022.
- Maciejewski, Jakub. *Wewnętrzny front: Łukaszenki wojna informacyjna i kryzys migracyjny na granicy polsko-białoruskiej*. Warszawa: PIW, 2022.
- Mann, Thomas. *Czarodziejska góra*. Vol. 1. Translated by Jan Łukowski. Warszawa: Świat Książki, 1998.
- Mariański, Janusz. *Młodość między tradycją i nowoczesnością*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Mill, John S. *Utylitaryzm*. Translated by Maria Ossowska. In Mill. "Utylitaryzm." "O wolności." Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1959.
- Nowak, Beata. "Trening wrażliwości kierowniczej". *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, no. 3 (2000): 41–43.
- Nussbaum, Martha. *W trosce o człowieczeństwo: Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*. Translated by Astrid Męczkowska. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, 2008.
- Obuchowski, Kazimierz. "Kolektywizm – indywidualizm – ideologizm." In *Orientacje społeczne jako element mentalności*. Edited by Janusz Reykowski, Krystyna Skarżyńska, and Marek Ziółkowski. Poznań: Wydawnictwo NAKOM, 1990.
- Olak, Andrzej J. "Pragmatyzm jako narzędzie komunikacji w organizacji procesowej." *Współczesne Zarządzanie*, no. 1 (2013): 185–92.
- Otrębska-Popiołek, Katarzyna. *Człowiek w sytuacji pomocy: Psychologiczna problematyka przyjmowania i udzielania pomocy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1991.
- Pieczynski, Maciej. *Granica propagandy: Łukaszenka i Putin na wojnie hybrydowej z Polską*. Warszawa: PIW, 2022.
- Rembowski, Janusz. *Empatia*. Warszawa: WSiP, 1989.
- Reykowski, Janusz. *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*. Warszawa: PWN, 1986.
- . "Nastawienia egocentryczne i nastawienia prospołeczne." In *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*. Edited by Janusz Reykowski. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- . "Osobowość jako centralny system regulacji i integracji czynności człowieka." In *Psychologia*. Edited by Tadeusz Tomaszewski. Warszawa: PWN, 1975.
- Rorty, Richard. *Pragmatyzm*. Translated by Andrzej Szahaj. Toruń: Wydawnictwo UMK, 1999.
- Saarni, Carolyn. "Kompetencja emocjonalna i samoregulacja w dzieciństwie." In *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*. Edited by Peter Salovey and David J. Sluyter. Translated by Maciej Karpiński. Poznań: Rebis, 1999.

- Schwartz, Shalom H. “Individualism–Collectivism Critique and Proposed Refinements.” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 21, no. 2 (1990): 139–57.
- Schwartz, Shalom H., and Wolfgang Bilsky. “Toward a Theory of the Universal Content and Structure of Values: Extensions and Cross-Cultural Replications.” *Journal of Personality and Social Psychology* 58, no. 5 (1990): 878–91.
- Skarga, Barbara. *Tercet metafizyczny*. Kraków: Znak, 2009.
- Sławek, Tadeusz. “Autonomia, kształcenie, dług.” In *Wolność, równość, uniwersytet*. Edited by Cezary Kościelniak and Jarosław Makowski. Warszawa: Instytut Obywatelski, 2011.
- Sontag, Susan. *Widok cudzego cierpienia*. Translated by Sławomir Magala. Kraków: Karakter, 2016.
- Szpunar, Magdalena. “Ludzie zbędni: Od ludzi luźnych do prekariuszy.” *Colloquium*, no. 4 (2022): 145–63.
- . *(Nie)potrzebna wrażliwość*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, 2018.
- . “Niewrażliwa kultura: O chronicznej potrzebie wrażliwości w niewrażliwym świecie.” *Kultura Współczesna*, no. 4 (2018): 13–23.
- Szyszkowska, Maria. *U źródeł współczesnej filozofii człowieka*. Warszawa: Pax, 1972.
- Tajfel, Henri, and John Charles Turner. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict.” In *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Edited by William G. Austin and Stephen Worchel. Monterey, California: Brooks/Cole, 1979.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Vol. 2. Kraków: Znak, 1996.
- Triandis, Harry C., Christopher C. McCusker, and C. Harry Hui. “Multimethod Probes of Individualism and Collectivism.” *Journal of Personality and Social Psychology* 59, no. 5 (1990): 1006–20.
- Tymowski, Andrzej. “Moralność a wychowanie.” In *Społeczeństwo wychowujące: Rzeczywistość i perspektywy*. Edited by Bogdan Suchodolski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1983.
- Uhlig, Anna. “Wartości socjocentryczne.” In *Młodzież a wartości*. Edited by Hanna Świda. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 1979.
- Wosińska, Wilhelmina. *Psychologia życia społecznego*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2004.
- Zalewska, E. “Problem mechanizmów zachowań prospołecznych w literaturze psychologicznej.” *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Powstańców Śląskich w Opolu. Psychologia* 2 (1980).
- Żywczok, Alicja. “Współodczuwanie cudzych stanów psychicznych. Refleksje inspirowane fenomenologicznym dziedzictwem Edith Stein oraz wynikami badań nauk szczegółowych.” *Ethos* 30, no. 1 (117) (2017): 140–55.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SZPUNAR – Ku wolności od „ja”. Pomędzy postawami wrażliwości społecznej a pragmatyzmem

DOI 10.12887/36-2023-1-141-06

Procesy społeczno-ekonomiczne zachodzące w kulturze współczesnej często prowadzą do nadmiernej koncentracji jednostki na sobie samej i na jej własnych potrzebach, osłabiając tym samym więzi społeczne, degradując postawy altruistyczne, a także eliminując wzajemną troskę ludzi o siebie i – ogólnie – wrażliwość na drugiego człowieka. Celem artykułu jest przedstawienie dwóch orientacji życiowych organizujących działania jednostki w tym obszarze: pragmatyzmu i postawy wrażliwości społecznej, ze wskazaniem na ich kulturowe i społeczne konsekwencje. Autorka ukazuje socjalizującą rolę kultury jako dostarczyciela kluczowych znaczeń i wartości dla jednostki, przedstawiając w tym kontekście wartości preferowane w kulturach zorientowanych indywidualistycznie oraz kolektywistycznie, a także społeczne następstwa tych preferencji.

Słowa kluczowe: wrażliwość społeczna, pragmatyzm, socjocentryzm, allocentryzm, egocentryzm, ipsocentryzm

Kontakt: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice  
E-mail: [magdalena.szpunar@us.edu.pl](mailto:magdalena.szpunar@us.edu.pl)  
<https://www.magdalenaszpunar.com>

Magdalena SZPUNAR, Towards the Freedom from the Self: Between Social Sensitivity and Pragmatic Attitudes

DOI 10.12887/36-2023-1-141-06

The social and economic processes characteristic of modern culture not infrequently trigger excessive focus on one's own needs, thus weakening the social ties, degrading altruistic attitudes, and eliminating mutual concern for and sensibility to the other. The aim of the article is to discuss two contrasting stances an individual may take in the aspect of social sensitivity: the pragmatic attitude and that of compassion, pointing to their cultural and social implications. The author underscores the socializing role of culture as the provider of key meanings and values for the individual, pointing to the those typical of, respectively, individualist and collectivist-oriented cultures and to their social consequences.

Keywords: social sensitivity, pragmatism, sociocentrism, allocentrism, egocentrism, self-centredness

Contact: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski,  
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland  
E-mail: [magdalena.szpunar@us.edu.pl](mailto:magdalena.szpunar@us.edu.pl)  
<https://www.magdalenaszpunar.com>





WOLNOŚĆ I TWÓRCZOŚĆ



Ireneusz SZCZUKOWSKI

## PRAWDZIWA WOLNOŚĆ JEST W UMYŚLE Stanisława Herakliusza Lubomirskiego refleksja nad wolnością

*Lubomirski przetwarza stoickie motywy (uczestnictwo rozumu mędrca w bezosobowym logosie) i zdecydowanie łączy je z chrześcijańską wizją człowieka partycypującego w doskonałości Boskiej. Człowiek doskonały to nie był autonomiczny wobec Transcendencji, ale jej nieustannie poszukujący. Blask Boga w świecie Adverbiów... odzwierciedla się zatem w ludzkim umyśle, który jest „wolny i niewinny”.*

Stanisław Herakliusz Lubomirski (1642-1702) to „poeta osobny”, należący do nielicznego grona polskich autorów barokowych, których cechowała erudycja i żywe zainteresowanie filozofią. Jego twórczość zawierała wątki ideowe kształtowane przez różne szkoły i nurty myślowe, zwłaszcza przez dyskurs stoicki. To on bowiem stanowił dla wielu pisarzy doby staropolskiej punkt odniesienia dla refleksji o naturze świata i człowieka, jego wpisaniu w zmienność losu i poszukiwaniu szczęścia<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Na temat twórczości Lubomirskiego w kontekście filozofii siedemnastego wieku. zob. G. R a u b o, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1997; B. O t w i n o w s k a, *Metafizyka pana na Ujazdowie*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. C. Hernas, M. Hanusiewicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 201-219. Sceptycznie do wykładni twórczości Lubomirskiego w kontekście problemów filozoficznych siedemnastego wieku, w tym jansenizmu, podchodził Adam Karpiński (por. A. K a r p i Ń s k i, *Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, s. 225-228; t e n ż e, *O autorze. W poszukiwaniu wizerunku „Salomona polskiego”*, w: S.H. Lubomirski, *Poezje zebrane*, t. 2, *Komentarze*, oprac. A. Karpiński, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 1996, s. 7; t e n ż e, *Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm*, w: *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku. Materiały z sesji „Neostoicyzm w literaturze i kulturze staropolskiej”*, Szczecin, 20-22 października 1997 roku, red. P. Urbański, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 1999, s. 231). O zakorzenieniu twórczości poety w myśli neostoickiej obszernie pisała między innymi Estera Lasocińska (zob. E. L a s o c i Ń s k a, *„Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem”. Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2003; zob. też: M. S k r z y p e k, *Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów*, w: *Stanisław Herakliusz Lubomirski – twórca i dzieła*, red. A. Karpiński, E. Lasocińska, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2003, s. 82-115; J. D ą b k o w s k a - K u j k o, *Arkadia filozofów*, w: *Staropolskie arkadie*, red. J. Dąbkowska-Kujko, J. Krauze-Karpińska, Wydawnictwo IBL PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2010, s. 299-314; t a ż, *Theatrum Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, w: *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, red. A. Nowicka-Jeżowa, Wydawnictwo UW, Warszawa 2016, s. 464-509). Na koniec warto przywołać stwierdzenie Janusza Pelca, w którym uczony wskazuje, że refleksja Lubomirskiego „jest synkretyczna [...] łączy

Celem tego artykułu jest ukazanie, w jaki sposób kategoria wolności konceptualizowana była przez polskiego pisarza, jak Lubomirski ujmował ją w kontekście rozważań antropologicznych. Nie interesuje mnie jednak namysł nad wolnością, który byłby związany z rozważaniami na temat sytuacji społeczno-politycznej Rzeczypospolitej drugiej połowy siedemnastego wieku; zagadnieniami tymi Lubomirski zajmował się siłą rzeczy jako marszałek koronny. W swoich analizach nie chcę także odwoływać się do znanych konceptów dotyczących autokreacyjnej siły człowieka (rozwijanych choćby w renesansie) czy też do sporów o rozumienie grzechu, natury, łaski i wolności, toczonych w szesnastym i siedemnastym wieku. Kwestie te przywołane już były przez badaczy i stanowiły punkt wyjścia namysłu nad poezją staropolską<sup>2</sup>. To przede wszystkim Grzegorz Raubo, odwołując się do historii idei, sytuował refleksję Lubomirskiego nad wolnością w horyzoncie znanych polemik Marcina Lutra z Erazmem z Rotterdamu, protestantów z katolikami czy też kontrowersji powstałych wokół koncepcji molinistów, Janseniusza i jego sympatyków<sup>3</sup>. W moim przekonaniu zagadnienia te zostały wystarczająco rozpoznane przez historyków literatury, dlatego proponuję nieco inne odczytanie tekstów Lubomirskiego.

Grzegorz Trościński, analizując *Adverbia moralia*<sup>4</sup>, wskazał, że mogą one zachęcać do ćwiczeń mających na celu osiągnięcie cnoty<sup>5</sup>. Zasygnalizowany przez badacza wątek interpretacyjny można rozwinąć dzięki odwołaniu się do dwóch niezwykle ważnych kategorii, które staną się podstawą rozważań zawartych w niniejszym szkicu. Mam na myśli związane z praktykowaniem filozofii ćwiczenia duchowe, o których pisał Pierre Hadot<sup>6</sup>. Korespondują one

---

elementy neoplatonizmu, stoicyzmu, a także innych kierunków” (J. P e l c, *Wokół „Adverbiorum moralium”*, w: Stanisław Herakliusz Lubomirski. *Pisarz – polityk – mecenas*, red. W. Roszkowska-Sykałowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1982, s. 135).

<sup>2</sup> Zob. np. K. M r o w c e w i c z, *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1987; P. U r b a ń s k i, *Natura i łaska w poezji polskiego baroku. Okres potrydencki. Studia o tekstach*, Wydawnictwo Szumacher, Kielce 1996; G. R a u b o, *Libertas indifferentiae i dylematy barokowego humanizmu*, w: *Etos humanistyczny*, red. P. Urbański, Neriton, Warszawa 2010, s. 131-146.

<sup>3</sup> Por. R a u b o, *Barokowy świat człowieka*, s. 122-139.

<sup>4</sup> Zob. S.H. L u b o m i r s k i, *Adverbia moralia*, tłum. A.Ch. Łapczyński, oprac. M. Mejer, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 1, *Teksty*, oprac. A. Karpiński, Wydawnictwo Semper, Warszawa 1995, s. 135-261.

<sup>5</sup> Por. G. T r o ś c i ń s k i, *Wczasy wielkiego człowieka. Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza, Sandomierz 2005, s. 18.

<sup>6</sup> Zob. P. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992; t e n ż e, *Czym jest filozofia antyczna?*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000; t e n ż e, *Twierdza wewnętrzna. Wprowadzenie do „Rozmyślań” Marka Aureliusza*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Marek Derewecki, Warszawa 2004. „Wszelkie ćwi-

z kategorią troski o siebie, rozpowszechnioną w pismach Michela Foucaulta<sup>7</sup>. Artykuł będzie zatem stanowił próbę usytuowania dyskursu Lubomirskiego o wolności w kontekście wskazanych wyżej kategorii. Wydają się one ważne, ponieważ mogą odsłonić te znaczenia tekstów Lubomirskiego, które nie do końca zostały rozpoznane przez badaczy.

Wybór tej strategii interpretacyjnej podyktowany został kilkoma czynnikami. W badaniach nad piśmiennictwem dawnym pojawiają się prace o etosie humanistycznym, epikureizmie, stoicyzmie czy platonizmie, o antycznej i chrześcijańskiej paidei czy ignacjańskim modelu duchowości oddziałującym na kulturę religijną doby baroku. Te ważne i często syntetyczne studia prowokują do stawiania pytań o odmienną perspektywę spojrzenia na teksty, obejmującą szeroko rozumianą antropotechnikę, w którą wpisują się rozważania Hadota i Foucaulta. Optyka badawcza wspomnianych uczonych wydaje się inspirująca, ponieważ pozwala na uchwycenie ludzkiego podmiotu nie w horyzoncie historii idei, ale w odniesieniu do występujących w kulturze określonych reguł, wskazówek służących jego przeobrażeniu i kształtowaniu. Dodać należy, że przywołani badacze poddają interpretacji teksty antyczne, dzieła wczesnochrześcijańskie, a także nowożytne (na przykład Kartezjusza). Próbuje zatem wskazać, jak zmieniały się antyczne ćwiczenia duchowe i w jaki sposób oraz na jakich zasadach zostały przyjęte i zmodyfikowane przez chrześcijaństwo. Prace francuskich filozofów dają asumpt do problematyzowania kwestii zawartych w piśmiennictwie, w którym tematyka konwersji, pokuty, ascezy,

---

czenie duchowe jest więc w gruncie rzeczy powrotem do siebie samego wyzwalającym własne ja z alienacji, w którą popadło się przez troski, namiętności pragnienia. Ja w ten sposób wyzwolone nie jest już naszą indywidualnością egoistyczną i podległą namiętnościom; jest naszą osobą moralną, otwartą na uniwersalność i obiektywizm istotą” (t e n ż e, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 47). „Powrót do siebie” jest możliwy dzięki na przykład medytacji, lekturze, leczeniu namiętności, uwadze związanej z samoświadomością, panowaniu nad sobą, rozważaniu o śmierci (por. tamże, s. 11-55). Warto w tym miejscu przywołać także pracę Paula Rabbowa (zob. P. R a b b o w, *Seelenführung. Methodik der Exertitien in der Antike*, Kösel-Verlag, München 1954).

<sup>7</sup> Zob. M. F o u c a u l t, *Historia seksualności*, t. 3, *Troska o siebie*, tłum. T. Komendant, Czytelnik, Warszawa 2000, s. 383-602; t e n ż e, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 21-113; t e n ż e, *Rządzenie sobą i innymi*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 59-92. Nie sposób w tym szkicu omówić koncepcji Foucaulta, warto jednak zaznaczyć, że zdaniem francuskiego myśliciela zasada „poznaj samego siebie” została w kulturze greckiej podporządkowana regule „powinieneś zajmować się sobą samym i troszczyć o siebie, nie wolno ci zapominać o sobie” (t e n ż e, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 25). Zasada troski o siebie łączy się z figurami konwersji, nawrócenia, w obszarze chrześcijaństwa także z wyznaniem win, żalem za grzechy czy pokutą. W innym miejscu pracy Foucaulta czytamy: „Należy poświęcić się samemu sobie, a zatem odwrócić się od rzeczy, które nas otaczają. Odwrócić się od wszystkiego, co mogłoby przykuć naszą uwagę, wzbudzić nasz zapał, a co nie jest nami samymi. Trzeba odwrócić się od tego wszystkiego, aby zwrócić się ku sobie. Przez całe życie człowiek musi kierować uwagę, wzrok, myśl, a ostatecznie cały swój byt na samego siebie. Odwracać się od wszystkiego, co odwodzi go od niego samego, aby zwrócić się właśnie ku sobie” (tamże, s. 208).

dążenia do samopoznania czy dystansu wobec świata rozumiana jest jako odzwierciedlenie figur antropotechnicznych<sup>8</sup>. Wracając do Lubomirskiego: jeśli badacze dostrzegają w jego twórczości elementy dyskursu stoickiego, to dlaczego nie można by postawić pytania, czy nawiązania do myśli na przykład Seneki nie implikują przyjęcia przez marszałka koronnego również stoickiej perspektywy widzenia refleksji filozoficznej, którą Hadot i Foucault traktowali nie jako zbiór abstrakcyjnych idei i zasad, ale właśnie jako przejaw ćwiczeń duchowych służących przekształcaniu podmiotu. Należy też wspomnieć, że w epoce baroku rozpowszechnione były rozmaite podręczniki i poradniki dotyczące praktykowania pobożnych ćwiczeń, oddziałujących również na kształt literatury religijnej<sup>9</sup>. Analiza tekstów Lubomirskiego ma zatem ukazać, że szeroko rozumiane ćwiczenia duchowe w dobie baroku związane były nie tylko z potrydenckimi szkołami pobożności (na przykład jezuitów czy karmelitów), ale też z refleksją stoicką, dla której wymiar praktyczny koncentrujący się na uzyskaniu wewnętrznej wolności był niezwykle ważny.

Podstawowy, młodzieńczy tekst Lubomirskiego, zatytułowany *Adverbia moralia*, rozpoznany przez badaczy jako apoteoza noeostockiej virtus i stanowiący przykład kunsztu poetyckiego barokowego twórcy, można rozumieć jako zapis medytacji – ćwiczenia, wprawiania się w dochodzeniu do cnoty. Na ten trop interpretacyjny wydaje się wskazywać sam autor, który w zawartej w *Adverbiach...* dedykacyjnej epistole do przyjaciela, zapisał następujące słowa: „Przesyłam, na Twoją prośbę, książeczkę o Cnocie i Fortunie [...]. Nadałem książeczce tytuł *Przysłowki Moralizujące*, jako że przysłowki są najczęstszymi łącznikami słów i imion; toteż pragnąłbym, żeby stale używane w naszej myśli, przywoływały pamięć o mocy i sile cnoty. [...] Zwłaszcza w naszych czasach potrzebny jest zapal ku cnocie i wzory do naśladowania [...]. Dlatego nie popełnimy błędu, jeśli to, co napisaliśmy w młodości, w podeszłym wieku przeczytamy, nie aby ćwiczyć słowa, lecz ducha”<sup>10</sup>.

W tym skonwencjonalizowanym liście, którego poetyka zgodna jest z ówczesnymi praktykami pisarskimi, możemy jednak dostrzec kilka interesujących

<sup>8</sup> Zob. P. S l o t e r d i j k, *Musisz swe życie odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

<sup>9</sup> Na ten wymiar znaczeniowy literatury barokowej wskazywał Louis L. Martz (zob. L. L. M a r t z, *The Poetry of Meditation: Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven – London 1965). Medytacja, samobadanie oraz walka duchowa to elementy ćwiczeń duchowych, których odzwierciedlenie można znaleźć w angielskiej poezji siedemnastego wieku. Na gruncie polskim rozważania Martza częściowo wykorzystał na przykład Krzysztof Mrowcewicz (por. K. M r o w c e w i c z, *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok. Studia nad poezją XVII stulecia*, Wydawnictwo IBL PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2005, s. 47-57).

<sup>10</sup> S. H. L u b o m i r s k i, *List autora do przyjaciela*, tłum. M. Mejor, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 136.

wątków: owe przysłowki, o których pisze Lubomirski, mają pełnić funkcję mnemoniczną – dodajmy: podstawową dla zabiegów antropotechnicznych, pozwalających na przekształcanie siebie. Marszałek koronny uruchamia w liście również tak mocno rozpowszechniony w kulturze wieków dawnych dyskurs parenetyczny („wzory do naśladowania”), by wreszcie zakończyć swój przekaz ewidentnym odwołaniem do kategorii duchowego ćwiczenia.

Omawiane dzieło można zatem odczytać nie tylko jako odzwierciedlenie literacko przetworzonych idei filozoficznych (oczywiście uproszczonych i skrojonych na miarę parenezy), ale jako zapis ćwiczenia duchowego adresowanego do odbiorcy. *Adverbia...* zawierają wskazówki dotyczące dążenia do doskonałości oraz remedia na schorzenia moralne. Ten impresywny wymiar tekstu doskonale wpisuje się w praktyki pisarskie, które zarówno w kulturze antycznej, jak i chrześcijańskiej traktowane były jako element duchowego treningu pozwalającego na nieustanny dialog z samym sobą i innymi oraz na budowanie samoświadomości<sup>11</sup>.

*Adverbia moralia* kierują uwagę czytelnika ku ludzkiej egzystencji zanurzonej w świecie pozorów<sup>12</sup>. W często omawianym, inicjującym tom utworze<sup>13</sup> pojawiają się figury bezpośrednio związane z samopoznaniem. Impresywny zwrot i zarazem rozbrzmiewający „z góry” głos: „Do Was mówię, / O, śmiertelni”<sup>14</sup>, łączący się z wykorzystaniem alegorii Narcyza i zwierciadła, staje się uniwersalnym wezwaniem do samopoznania<sup>15</sup>, wyboru właściwej drogi życia, nieodłącznej od określenia własnego położenia względem świata, po to by obrać właściwy cel wędrówki – osiągnięcie dobra<sup>16</sup>. Aby jednak nastąpił źródłowy zwrot ku przemianie, trzeba wnikać w samego siebie. Lubomirski odsłania zatem przed czytelnikiem podstawowy wymiar kondycji ludzkiej:

Pierwszy wstęp do żywota  
Jest doskonałym do śmierci stopniem.  
[...]

<sup>11</sup> Szerzej na ten temat zob. np. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 56-74.

<sup>12</sup> Por. S k r z y p e k, dz. cyt., s. 82-115.

<sup>13</sup> Zob. S. H. L u b o m i r s k i, *Adverbium pierwsze*, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 138-145.

<sup>14</sup> Tamże, w. 1, s. 138.

<sup>15</sup> W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* Lubomirski nieco inaczej rozkłada akcenty. Pisarz notuje, że istnieją „umysły i duchy pospolite” (t e n ż e, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, X, 37, oprac. J. Dąbkowska-Kujko, w: tenże, *Dziela prozą*, t. 1, oprac. A. Karpiński i in., Wydawnictwo IBL PAN – Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 2006, s. 188), skazane na niewolę namiętności, i umysły „wielkie”, „górne” (tamże, X, 38), zmierzające do praktykowania cnoty. Michel Foucault, analizując delfickie zalecenie poznania siebie, pisze tak: „Wezwanie musi być skierowane do wszystkich, tylko nieliczni bowiem będą w stanie rzeczywiście zająć się sobą. Jak widać, mamy tu do czynienia z figurą głosu skierowanego do wszystkich, ale słyszanego jedynie przez bardzo niewielu, figurą wielkiego uniwersalnego wezwania, które tylko nielicznym zapewni ratunek” (F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 129).

<sup>16</sup> Por. L u b o m i r s k i, *Adverbium pierwsze*, w. 129, s. 144.

Nieszczęśliwi,  
 Na wszystko złe spłodzeni  
 Przez łez powodzi  
 Do bied,  
 Ucisków i mizeryji morza spływamy<sup>17</sup>.

Narodzenie staje się początkiem „biegu” ku śmierci. To odsłonięcie skończoności zostaje oczywiście wyrażone za pomocą skonwencjonalizowanej topiki wanitatywnej, służącej koncentracji odbiorcy, by trafnie odczytał swe egzystencjalne położenie. W dalszej części utworu pojawiają się wizerunki człowieka jako bytu niedoskonałego. Zabiega on o własne dobro<sup>18</sup>, a jego cechy to chciwość, próżność, ambicja i pożądanie<sup>19</sup>. Rzeczy, o które ubiegają się „śmiertelni”, są nieważne, dlatego dramat egzystencji nabiera szczególnego wymiaru: ludzie nie dostrzegają, że istnieją jako „ustawiczni do śmierci Pielgrzymowie”<sup>20</sup>. „Mizerna” kondycja człowieka, naznaczona ułomną cielesnością, staje się przesłanką do zdefiniowania ludzkiej egzystencji. Oto najbardziej znana część utworu Lubomirskiego:

Cóż tedy jest Człowiek?  
 Zwierzę mizerne,  
 Nieszczęśliwe, niespokojne,  
 Śmieci natury, niewolnik grzechu,  
 [...]  
 A żywotże co jest?  
 Pokarm mizeryji ludzkiej,  
 Przepaścista bied i mizeryji jaskinia,  
 Nieugaszony pożądliwości płomień,  
 Dym, wiatr, powietrze, proch, cień,  
 Nic cale<sup>21</sup>.

Poeta barokowy, dokonując w perswazyjny sposób ekspozycji ludzkiego bycia w świecie, chce wywołać efekt w odbiorcy poprzez wniknięcie w bolesną tkankę doczesnego trwania. Można ten fragment czytać jako egzemplifikację barokowej idei vanitas czy dramatyczny obraz bytu ludzkiego skazanego na błądzenie<sup>22</sup>, ale też trzeba pamiętać, że zastosowana topika ma na celu rozbudzenie uwagi – czujności odbiorcy, i jest związana z podstawowym ćwiczeniem duchowym, polegającym na poznaniu siebie jako bytu wpisanego

<sup>17</sup> Tamże, w. 13-25, s. 138-140.

<sup>18</sup> Por. tamże, w. 45-57, s. 140.

<sup>19</sup> Por. tamże, w. 58-63.

<sup>20</sup> Tamże, w. 42.

<sup>21</sup> Tamże, w. 100-112, s. 142.

<sup>22</sup> Por. R a u b o, *Barokowy świat człowieka*, s. 59n.



w przemijającą naturę, który ma jednak zmierzać do tego, co nieprzemijające, do pozyskania cnoty i mądrości<sup>23</sup>.

Przytoczone fragmenty *Adverbium pierwszego* odsyłają do maksymy „poznaj samego siebie”. Podmiot winien zatem zatroszczyć się o kształt własnego postępowania; ma do wyboru: albo opowiedzieć się za wewnętrżnością, sygnowaną kluczowym w twórczości Lubomirskiego pojęciem umysłu, albo zanurzyć się w zmiennym świecie własnych namiętności, wyrażanym za pomocą obrazu fortuny. Niepewność życia i skłonność do zła to podstawowa odsłona ludzkiej kondycji, która w kolejnych elogiach powraca w kontekście uwag dotyczących istoty człowieka i jego usytuowania w świecie. W *Adverbium drugim* poeta wprowadza zatem kolejny niezwykle ważny wątek, który wydaje się istotny także dla naszych poszukiwań poetyckiego dyskursu na temat wolności. Lubomirski pisze:

Ludzkimi  
Ktokolwiek bawi się rzeczami,  
Od Niebieskich się oddala  
[...]  
Umysł  
Ach, ile szlachetniejszy  
Z żadnymi, broń Boże, ponętami  
ludzkimi nieporównany,  
Wzgardzamy i depcemy<sup>24</sup>.

Zwróćmy uwagę na łatwą do uchwycenia opozycję tego, co Boskie, i tego, co ludzkie, nieskończone i skończone. O esencji człowieczeństwa stanowi umysł (łac. mens). Figura umysłu, zastosowana w elogiach jako metafora człowieka wewnętrznego, łączy się także z kultywowaniem cnoty. Poetyckie sentencje czy konstatacje („W umyśle albowiem / Prawdziwa jest wolność”<sup>25</sup>; „Umysł albowiem od Boga jest”<sup>26</sup>; mens stanowi twierdzą<sup>27</sup>, jego cechą jest nieśmiertelność<sup>28</sup>, stałość<sup>29</sup>) nabierają charakteru sądów wartościujących

<sup>23</sup> W innym miejscu Lubomirski napisze: „Przez to każdy człowiek i poznać może, że duchem i umysłem ludzkim wszystko Bóg na tym świecie robi i obraca, a przecię człowiek, mając tak dowodną o umyśle i dusze swojej godności próbę i świadectwo, nic a nic oń nie dba, i tak właśnie jakoby to tylko dech próżny i marny, a nie duch i umysł nieśmiertelny w nim zostawał” (L u b o m i r s k i, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, X, 64, s. 196n.). Przywołane słowa nawiązują do antycznej formuły samopoznania.

<sup>24</sup> T e n ż e, *Adverbium drugie*, w. 1-15, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 146.

<sup>25</sup> Tamże, w. 73-74, s. 150.

<sup>26</sup> T e n ż e, *Adverbium trzecie*, w. 4-5, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 152.

<sup>27</sup> P o r. t e n ż e, *Adverbium piąte*, w. 152, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 172.

<sup>28</sup> P o r. t e n ż e, *Adverbium szóste*, w. 100, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 178.

<sup>29</sup> P o r. t e n ż e, *Adverbium dwunaste*, w. 9-10, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 222.

i zarazem metafizycznych<sup>30</sup>. W *Adverbiach*... występują również elementy wypowiedzi nakłaniającej czytelnika do określonej postawy: „Uzbrój się umysłem”<sup>31</sup>. Naturalnie nie są to wszystkie przykłady; te wymienione wskazują na zasadniczą linię tematyczną, permanentnie obecną w twórczości Lubomirskiego, związaną z próbą filozoficznego utożsamienia człowieka z tym, co wewnętrzne, przeciwstawiające się cielesności. Apoteozę „umysłu” i jednostki ludzkiej prowadzącej *vita contemplativa* łączy poeta z ideą wolności. W *Adverbium drugim* czytamy:

W umyśle jest szlachetność,  
Od więzienia ciała swobodna.  
W Umyśle  
Promień się jakiś Bóstwa zamyka,  
w ciele  
Zniószy wszystko umysłu światło  
Ciemność i ślepotą zostaje<sup>32</sup>.

Metaforyka oparta na spetryfikowanym wątku ciała jako więzienia duszy nie tylko wyznacza dualistyczny wizerunek człowieka, ale stanowi doskonałe tworzywo kompozycyjne i semantyczne gatunku literackiego, jakim jest elegium. Przypomnijmy, że główną zasadą stylistyczną i konstrukcyjną tego gatunku jest jego sentencyjność, punktowy charakter polegający na łączeniu niejednorodnych struktur składniowych na zasadzie analogii, wreszcie hiperboliczność wypowiedzi oparta na jawnych antytezach. Ciało jest zatem przeciwstawiane umysłowi, anonsuje brak wolności, metafizyczną ślepotę, „przepaściste głupstwo”<sup>33</sup>, śmiertelny stan, z którego winien wyzwolić się podmiot<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Warto dodać, że pojawiające się w dziełach Lubomirskiego pojęcia „umysł”, „duch” czy „dusza” należy traktować jako synonimiczne, wskazują one na szeroko rozumiany pierwiastek duchowy w człowieku. Grzegorz Raubo pisze: „Przypatrując się uważnie dalszym jego wywodom, stwierdzamy, że istotnie, nie wprowadza on dystynkcji między tymi pojęciami, używając je wymienne [...]. Chodzi zatem o duszę jako niematerialną zasadę życia, o duchową sferę życia ludzkiego, obejmującą zarówno pierwiastek rozumny, intelektualny, jak i wolę. Duchowość jest tu także pojmowana jako sfera otwarcia na Transcendencję. Dodajmy ze autor *Rozmów*, przytaczając cytaty w języku łacińskim (z filozofów starożytnych czy z *Biblii*), cytaty, w których pojawiają się terminy takie jak *anima*, *animus*, *spiritus* czy *mens* – nie przyjmuje semantycznej perspektywy cytowanych dzieł. Nie dąży do tego, aby terminologię własnych rozważań jakoś z nimi skorelować” (R a u b o, *Barokowy świat człowieka*, s. 32n.).

<sup>31</sup> L u b o m i r s k i, *Adverbium piąte*, w. 4, s. 165; por. t e n ż e, *Adverbium siódme*, w. 105, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 186.

<sup>32</sup> T e n ż e, *Adverbium drugie*, w. 16-22, s. 146.

<sup>33</sup> Tamże, w. 53, s. 148.

<sup>34</sup> Na temat głupoty i jej znaczenia w pismach Seneki (które czytał Lubomirski) zob. F o u c a u l t, *Hermeneutyka podmiotu*, s. 136-141. „Czym jednak jest *stultitia*? *Stultus* to ktoś, kto nie troszczy się

W rozważaniach Lubomirskiego zaznacza się obraz istoty ludzkiej kreowanej – w sposób znany choćby ze stoicyzmu – na wzór twierdzy wewnętrznej<sup>35</sup>. Człowiek powinien zwracać się ku kontemplacji umysłu i Boga, porzucając świat zewnętrzny, powtórzmy: stereotypowo utożsamiany z ciałem, synonimem zniewolenia i epistemologicznej nieprzejrzystości. Dlatego też nieco dalej poeta kieruje do czytelnika następujące słowa: „Strzeż się ciała”<sup>36</sup>. Fraza ta brzmi jak sentencja, którą trzeba rozważać, by uchronić siebie przed uległością wobec własnych poządliwości<sup>37</sup>.

Pojawiające się w omawianym utworze nieco dalej „kajdany ciała”<sup>38</sup> obrazują sytuację podporządkowania człowieka zewnętrznemu wymiarowi egzystencji, zanurzenia w świecie wartości pozornych. Remedium na zniewolenie będzie oczywiście nieustanna czujność, ostrożność w postępowaniu. Odbiorca może pozyskać cnoty: sprawiedliwości, męstwa, wstrzemięźliwości i roztropności<sup>39</sup>, pod jednym warunkiem: że będzie „się ćwiczyć”<sup>40</sup>.

Barokowy autor, rozwijając swój poetycki namysł nad istotą człowieka, utożsamia ją z umysłem będącym podstawą jego godności i wielkości. Odseparowanie od tego, co zewnętrzne, zmysłowe, staje się fundamentalnym i samostanowiącym aktem dla podmiotu, otwierającym go na transcendencję. Owo oddzielenie daje wolność i zbliża zarówno do ideału mędrca, jak i do Boga:

Wolnym będziesz.  
W umyśle albowiem  
Prawdziwa jest wolność,  
w Umyśle  
Niefalszowana mieszka szczęśliwość,  
w Umyśle  
prawdziwe dobro się funduje.  
[...]  
w Umyśle na ostatek  
Bliskim Boga<sup>41</sup>.

o siebie. Czym charakteryzuje się ktoś taki? [...] *stultus* to w pierwszym rzędzie ktoś, kto daje porwać się każdemu wiatru, ktoś, kto jest otwarty na świat zewnętrzny, czyli pozwala wnikać w swój umysł wszelkim przedstawieniom, jakie oferuje mu ów świat. Przyjmuje on te przedstawienia, nie badając ich, nie analizując wcale, co one sobą przedstawiają” (tamże, s. 137).

<sup>35</sup> Zob. L u b o m i r s k i, *Adverbium piąte*, s. 166-173.

<sup>36</sup> T e n ż e, *Adverbium drugie*, w. 63, s. 148.

<sup>37</sup> Rozmyślanie nad sentencją, apoftegmatem to także element ćwiczeń duchowych (por. np. H a d o t, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 65n.).

<sup>38</sup> Por. L u b o m i r s k i, *Adverbium drugie*, w. 70, s. 148.

<sup>39</sup> Tamże, w. 36-39.

<sup>40</sup> Tamże, w. 112, s. 150.

<sup>41</sup> Tamże, w. 72-90.

Lubomirski przetwarza stoickie motywy (uczestnictwo rozumu mędrca w bezosobowym logosie) i zdecydowanie łączy je z chrześcijańską wizją człowieka partycypującego w doskonałości Boskiej (o czym mówi na przykład *Adverbium trzecie*<sup>42</sup>). Człowiek doskonały to nie byt autonomiczny wobec Transcendencji, ale jej nieustannie poszukujący. Blask Boga w świecie *Adverbiów*... odzwierciedla się zatem w ludzkim umyśle, który jest „wolny i niewinny”<sup>43</sup>.

„Pielgrzym śmiertelny” wystawiony jest na zmienność losu, ale przede wszystkim winien pokonać i przewyciężyć siebie, by nie popaść w niewolę pożądania. W *Adverbium siódmym* czytamy:

Strzeż się,  
Żebyś pierwszy nie był,  
Którybyś  
Sobie nie był posłusznym.  
Gdy inszym podlegać nie chcesz,  
Ucz się,  
Żebyś sam sobie podlegał<sup>44</sup>.

Samowładanie to podstawowy element antycznej troski o siebie – enkrateia<sup>45</sup>, do której nawiązuje Lubomirski. Agonistyczna postawa wobec siebie, wymagająca trudu i nieustannej pamięci o regułach życia wedle cnoty, to podstawowy element dążenia do ukonstytuowania się nowego podmiotu, wolnego od słabości, afektów, fortuny, i oddanego drugiemu człowiekowi „w Szczęściu i Nieszczęściu”<sup>46</sup> oraz Bogu „w Wierze i miłości”<sup>47</sup> – jak czytamy w *Adverbium dwunastym*<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Zob. t e n ż e, *Adverbium trzecie*, w. 2-8, s. 153-157.

<sup>43</sup> T e n ż e, *Adverbium szóste*, w. 63, s. 176. Na temat relacji pomiędzy ideą stoickiego mędrca a ideą Boga zob. uwagi: H a d o t, *Czym jest filozofia starożytna?*, s. 288; por. t e n ż e, *Twierdza wewnętrzna*, s. 85. Zob. także: L a s o c i ń s k a, dz. cyt., s. 41-46.

<sup>44</sup> L u b o m i r s k i, *Adverbium siódme*, w. 2-8, s. 182.

<sup>45</sup> Szerzej na ten temat zob. F o u c a u l t, *Historia seksualności* (por. zvl. tamże, s. 200-216). Odnośnie do enkrateia w kontekście wolności podmiotu Foucault zauważa: „Tej indywidualnej wolności nie należy jednak rozumieć jako niezależności wolnej woli. Jej przeciwieństwem, drugim biegunem, któremu ta wolność się przeciwstawia, nie jest ani determinizm natury, ani wola kogoś wszechmocnego, lecz zniewolenie – zniewolenie siebie przez siebie. Być wolnym wobec rozkoszy to nie wstępować na ich służbę, nie godzić się na niewolnictwo” (tamże, s. 218). Lubomirski w *Adverbium jedenastym* napisze: „Nienasycone łakomstwo, / Złym dostatków chceniem / zarażonych, / Szpetnie i niewolniczo wiąże / I w kajdany kuje” (S.H. L u b o m i r s k i, *Adverbium jedenaste*, w. 87-91, w: tenże, *Adverbia moralia*, s. 218). Kajdany to często wykorzystywana w poezji barokowej metafora zniewolenia podmiotu.

<sup>46</sup> L u b o m i r s k i, *Adverbium dwunaste*, w. 96, s. 226.

<sup>47</sup> Tamże, w. 95.

<sup>48</sup> Odwołując się do innego zestawu pojęć i innego języka, można by rzec, że koncepcja wolności zakorzeniona w rozważaniach stoickich czy neostoickich w twórczości Lubomirskiego ma

Lubomirski w *Adverbiach...* łączy ideę wolności z fundamentalną kategorią umysłu. Umysł jest śladem Boskości w człowieku. Zachęcanie do „zabawy w umyśle”, uważnego spojrzenia na rzeczywistość, staje się fundamentem ćwiczeń duchowych służących przemodelowaniu i przekształceniu podmiotu, usytuowanym już nie po stronie symbolicznej ciemności, ale światła – anonującego szczęście, wyzwolenie od namiętności i bliskość Boga.

Omówiony wyżej, zresztą najbardziej znany tekst Lubomirskiego, zawiera swoje linie tematyczne, które zaznaczyły się w *Rozmowach Artaksesa i Ewandra*, ale przede wszystkim pojawiły się w późnym utworze zatytułowanym *De remediis animi humani*<sup>49</sup>. Tekst ten wszedł w skład wydanego w roku 1701 tomu *Repertorium opuscula latina sacra et moralia*<sup>50</sup>, który zawierał także *Adverbia moralia* i *Teomuzę*. Utwór *De remediis...* (*Momenta ostatnie życia*) zbudowany został z szeregu niejednorodnych tekstów, wśród których można znaleźć krótkie rozważania, parafrazy psalmów, objaśnienia prawd religijnych czy fragmentów Biblii. W tym miejscu interesują nas jednak tylko te passusy, które kontynuują Lubomirskiego namysł nad wolnością.

W adresowanym do czytelnika słowie wstępnym bardzo mocno zaakcentowany zostaje cel książeczki – leczenie chorób duszy<sup>51</sup>. Jak wskazuje Estera Lasocińska, owa terapia stanowi kontynuację rozważań obecnych w *Adverbiach...*<sup>52</sup>. W *Momentach...* pojawiają się więc fragmenty, które ewidentnie zakorzenione są w antycznych czy chrześcijańskich ćwiczeniach duchowych. Lubomirski pisze: „Rozmyślanie zaś zabawia się około Boga samego albo siebie samego; z poznania siebie samego postępuje człowiek do uważania i poznania Boga; z poznania do miłości; z miłości do zjednoczenia się; z zjed-

---

charakter zdecydowanie teonomiczny. Uczestnictwo w Boskim źródle życia funduje wolność podmiotu, który staje się tym bardziej wolny, im bardziej zbliża się do Stwórcy.

<sup>49</sup> Zob. S. H. L u b o m i r s k i, *De remediis animi humani*, w: Stanisłai Lvbomiri S.R.I. *Principis Svpremi Regni Poloniae Mareschalli Repertorium Opuscula Latina Sacra et Moralia*, Collegio Scholarum Piarum, Varsaviae 1701, <https://www.jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/860311/edition/825868/content>.

<sup>50</sup> W przekładzie na język polski: *Momenta ostatnie życia [...] Stanisława Herakliusza Lubomirskiego [...] albo książka nazwana Repertorium Opuscula, którą przed zeszciem z tego świata łacińskim wydał stylem, teraz na polski ięzyk przetłumaczona y do druku podana*, Druкарnia Scholarum Piarum, Warszawa 1707, <https://polona.pl/item-view/12cbe6b4-4a64-4f60-9c99-897b7c8a6494?page=5>.

<sup>51</sup> Zob. t e n ż e, *Do czytelnika*, w: *Momenta ostatnie życia*, s. 1.

<sup>52</sup> Zob. L a s o c i Ń s k a, *O lekarstwach ludzkiej duszy. Wokół „De remediis animi humani” Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, „Analecta. Studia i Materiały z Dziejów Nauki” 29(2020) nr 2, s. 86-89. Warto przypomnieć, że w dyskursie stoickim (i nie tylko) sama filozofa traktowana była jako medycyna i lekarstwo. Interesująco o metaforach medycznych w pismach antycznych myślicieli pisze Martha Nussbaum (por. M. C. N u s s b a u m, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2018, s. 314-341).

noczenia się do żywota”<sup>53</sup>. To znany z wszelkich możliwych podręczników życia duchowego schemat medytacji, który dla marszałka koronnego stanowi fundament rozważań na temat relacji, jaka ma miejsce między człowiekiem a Bogiem.

W *Momentach...* Lubomirski nieco inaczej rozkłada akcenty niż w *Adwerbiach moraliach*. Cichną zatem głosy stoickie (choć pojawia się *expressis verbis* odwołanie do Seneki<sup>54</sup>). Człowiek w tym tekście widziany jest w perspektywie stworzenia na obraz i podobieństwo Boga, prawdy o ludzkim byciu jako skażonym grzechem i ocalonym dzięki Wcieleniu. W tak zarysowanym kontekście teologicznym podmiot postrzegany jest jako ten, którego umysł ma być przygotowany do przyjęcia Objawienia, a wolność człowieka winna dopełnić się w akceptacji zbawienia ofiarowanego przez Boga. Lubomirski, w odwołaniu do obiegowych wątków, będzie pisał o skażonej grzechem ludzkiej woli, która wymyka się umysłowi: „Żadnej cięższej i twardszej choroby nie masz na umysł ludzki jako wola samemu rozumowi przeciwna, rebelizująca i nieprzyjazna. [...] Z skutku woli poznać się może, czy-li umysł Boga się trzyma i prawdziwą miłością rozgrywa się. Jeżeli odważnie poddaje mu się i rozum do Boga, nie do woli, ale wołą do Boga stosuje. Skąd najpewniejszy miłości swojej ku Bogu umysł ludzki ma znak, jeżeli czuje, że nic nie chce bez Boga i z zmysłów od woli swojej ogołocony, za Bogiem do chcenia i niechcenia udaje się”<sup>55</sup>.

W tekście marszałka koronnego decydujące znaczenie ma usytuowanie człowieka wobec Stwórcy. Jedynym remedium na grzech będzie oddanie swej wolności Bogu, dlatego też Lubomirski napisze: „Najmocniejszy tedy miłości Boskiej związek jest własnej woli zniewolenie i wszystkiego pragnienia swego poddanie”<sup>56</sup>. Cytat ten możemy sytuować w kontekście sporów dotyczących rozumienia wolności i wolnej woli, jakie miały miejsce w szesnastym i siedemnastym wieku, na co zresztą wskazywał badacz twórczości Lubomirskiego Grzegorz Raubo<sup>57</sup>. Słowa te można także odczytać w nieco innym kontekście. Foucault, przywołując teksty pisarzy wczesnochrześcijańskich, które wyznaczyły późniejsze formy ćwiczeń duchowych, dostrzega, że na obszarze chrześcijaństwa ma miejsce rezygnacja i wyrzeczenie się siebie, co znacznie różni się od antycznego świata antropotechniki. Lubomirskiego dyskurs o wolności ujawnia, że marszałek koronny, czytany co prawda w pismach stoików, w swych *Momentach...* postrzega człowieka głównie przez pryzmat idei chre-

<sup>53</sup> S.H. Lubomirski, *Momenta ostatnie życia*, s. 176 (transkrypcja fragmentów tego dzieła – I.S.).

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 179.

<sup>55</sup> Tamże, s. 91n.

<sup>56</sup> Tamże, s. 93.

<sup>57</sup> Por. Raubo, *Barokowy świat człowieka*, s. 122-128.

ścijańskich. Jest to także widoczne w innym fragmencie dziełka Lubomirskiego, w którym odwołał się on do kategorii łaski. Ugruntowanie wolności jest możliwe, „jeżeli Boska przystąpi łaska, bez której żaden nie jest mocny umysł [...], na której wszelka nadzieja stateczności i mocy ludzkiego umysłu zawisła”<sup>58</sup>. Łaska umożliwi odzyskanie wolności, którą człowiek utracił na skutek grzechu, ponownie ją bowiem otrzymał dzięki samoudzieleniu się Boga. Innymi słowy: poddanie się Stwórcy, co należy podkreślić, nie polega na rezygnacji z wolności, lecz na skierowaniu jej ku dobru absolutnemu.

*Momenta...*, mimo że mają zupełnie inny charakter niż *Adverbia...*, ujawniają jednak, że Lubomirskiego nieustannie interesuje człowiek nie jako „przedmiot” zdystansowanego namysłu, ale jako podmiot, który należy przekształcać i zmieniać. Dlatego też oba teksty mają charakter perswazyjny, ujawniający się w bezpośrednich zwrotach do czytelnika czy w sposobie komponowania tekstu, który ma służyć przemianie odbiorcy. W *De remidiis...* pojawi się więc jeszcze jeden ważny wątek. Łączy się on już ewidentnie z chrześcijańskim znaczeniem pokuty. To ona jest jedynym lekarstwem na grzech, na błędzenie woli – i wreszcie powrotem człowieka do samego siebie<sup>59</sup>.

W *Adverbiach...* Lubomirski wcielił się w rolę mentora zwracającego się do śmiertelnych, wzywał do ćwiczenia się w cnocie i praktykowania wolności w umyśle, z kolei w *Momentach...* przekazywał fundamentalne prawdy wiary, połączone z ortopraksją. Miały one wpłynąć na samorozumienie człowieka jako bytu, który winien kierować swój umysł i działanie w stronę Boga – źródła dobra i wiecznego szczęścia. W ostatnim tekście, który stanie się przedmiotem obecnych rozważań, *Decymce myśli świętych*<sup>60</sup>, autor *Rozmów Artaksesa i Ewandra* przyjmuje rolę podmiotu wyznającego w konwencji elegii pokutnej swoje grzechy. Wyznanie win i rachunek sumienia oraz poetyckie słowo o wolności i jej utracie staną się ostatnim elementem prezentowanych analiz.

Należy pamiętać, że pokuta i nawrócenie to podstawowe warunki przekształcenia podmiotu. *Decymkę...*, co prawda wzorowaną na Psalmach, będącą swoistą spowiedzią lirycznego „ja” i podsumowaniem życia, można potraktować jako odbicie i przełożenie na język poetycki idei konwersji w kontekście ujawniania prawdy o sobie. W tym miejscu interesuje nas tylko wiersz, który został opatrzony mottem: „Dominus meus et Deus meus”<sup>61</sup> (por. J 20,28). To w tym utworze pojawiają się najważniejsze wątki związane z tematyką wolności. Analizę tego tekstu zaczniemy od przywołania dwóch fraz poetyckich: „Ty mi w wolności dałeś się urodzić, / Nie znać niewoli, w swych umysłach

<sup>58</sup> L u b o m i r s k i, *Momenta ostatnie życia*, s. 135.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 105-108.

<sup>60</sup> Zob. t e n ż e, *Decymka myśli świętych*, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 307-322.

<sup>61</sup> Tamże, V, s. 315.

chodźć<sup>62</sup> oraz „Ja, syn wolności, dziedzic sławny nieba. / Cóż mi do szczęścia więcej było trzeba?”<sup>63</sup>.

Zastosowane metafory: „syn wolności” i „dziedzic nieba”, odsłaniają bezgrzeszną kondycję bytu ludzkiego, która została utracona. W innych wersach poetyckiej spowiedzi czytamy: „Aż tu tak wielka w fortunie odmiana. / Niewolnik jestem i, co bardziej boli, / Nie u jednogom tyrana w niewoli”<sup>64</sup> oraz „Wziąłem łańcuchy na kark dobrowolnie / I teraz gniję w onych poniewolnie”<sup>65</sup>. W podmiocie dokonana się katastrofalna przemiana (sygnowana skonwencjonalizowaną metaforą fortuny). „Dziedzica nieba” na skutek grzechu już nie cechuje władanie sobą, do czego wzywał Lubomirski w *Adverbiach...*, stał się on niewolnikiem siebie jako podmiotu zagarniętego przez namiętności. Podmiot wypowiedzi dokonuje swoistej wiwisekcji duszy, odkrywając pragnienia, które zaczęły nim władać: „Był świat mym sługą pod mymi nogami / I co jeno w nim – to mymi sługami. / Aż ja, czcząc nazbyt tego sługę mego, / Dałem wziąć górę pysznej sile jego”<sup>66</sup>. Cytowany fragment można rozumieć dwojako: podmiot odsłania iluzoryczność swojej władzy nad światem, ale też pychę, która uniemożliwiła mu spojrzenie na siebie jako na istotę stale zagrożoną upadkiem, przed którym chroni nie tylko cnota, ale przede wszystkim łaska Boga. Tyrania niewoli staje się przedmiotem wyznania człowieka chcącego uzyskać odpuszczenie win. Sytuacja podmiotu jest o tyle dramatyczna, o ile jego upadek w grzech stał się przyczyną pogrążenia w niewoli zmysłów i namiętności: „Ale i ciało, porwawszy wędzidła, / Pobiegło z duszą tam, gdzie chodzą bydła / I już tam, gdzie chce, duszę mę kieruje”<sup>67</sup>. Lubomirski odwołuje się do skonwencjonalizowanej, obiegowej metafory mówiącej o „rozdwojeniu” podmiotu, które jest podstawą niekończącej się agonistyki między duszą a ciałem. Lamentację nad grzechami zamyka wyznanie i pełna wykrzyknień prośba kierowana do miłosiernego Stwórcy:

Wszystkich mych panów któż się narachuje!  
 Każdy zmysł, każdy humor mi panuje,  
 Każdy grzech, każde panuje stworzenie;  
 Ach, Boże, widzisz me uciemnienie!  
 Zmiłuj się, Panie! Bądź mi jeden Panem!  
 Panem łaskawym, ach, Panem kochanym!  
 Niewolą moją daję nogom Twoim,  
 Wszak Panem moim Ty i Bogiem moim!<sup>68</sup>

<sup>62</sup> Tamże, w. 3-4.

<sup>63</sup> Tamże, w. 15-16.

<sup>64</sup> Tamże, w. 6-8.

<sup>65</sup> Tamże, w. 17-18.

<sup>66</sup> Tamże, w. 19-22.

<sup>67</sup> Tamże, w. 39-41, s. 316.

<sup>68</sup> Tamże, w. 43-50.



Lubomirski operuje łatwym do uchwycenia schematem myślowym. Bohater poetyckiej spowiedzi stał się niewolnikiem grzechu. Aby odzyskać utraconą wolność, powinien powrócić do źródeł – do Boga, który wyzwoli go ze stanu wynaturzenia. Tak jak na skutek grzechu dokonała się w podmiocie katastrofalna metamorfoza, tak dzięki zmazaniu win dokona się jego restytucja, odnowienie i przeobrażenie. Człowiek w zakończeniu utworu to grzesznik, który nie ma już służyć sobie, ale Bogu. Tym samym może doświadczyć wolności ponownie darowanej mu przez Stwórcę.

Barokowy poeta i pisarz próbował w swych tekstach przemyśleć problem wolności, sytuując ją w horyzoncie doświadczenia jednostki. Odwołując się do podstawowych kategorii filozofii stoickiej, kreślił w *Adverbiach...* obraz mędrca wzywającego do samopoznania i panowania nad sobą. W niezwykle impresywnych elogiach ukazywał człowieka jako tego, którego wyzwolenie ze świata namiętności i pozornych wartości możliwe jest dzięki skierowaniu przezeń uwagi ku „twierdzy wewnętrznej”. W rozważaniach Lubomirskiego podmiot nie był jednak odseparowany od Stwórcy, ale uczestniczył w Boskiej mądrości.

Neostoicka pochwała cnoty i wolności w umyśle (by powtórzyć te słowa za Lubomirskim) ustępuje w późniejszych tekstach, które przyjmują wymiar zdecydowanie religijny, namysłowi nad relacją człowieka do Boga. Troska o siebie będzie przede wszystkim polegać na metanoi. Chrześcijaństwo ma zatem (poza sferą dogmatyczną i katechizmową<sup>69</sup>) dla Lubomirskiego charakter terapeutyczny i egzystencjalny. Jest to szczególnie widoczne w *Decymce...* Poetycka spowiedź służy poznaniu siebie, wyznaniu win i zarazem ocaleniu, dzięki łaskawości Stwórcy, który na nowo przywraca podmiotowi utraconą wolność.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Dąbkowska-Kujko, Justyna. “Arkadia filozofów.” In *Staropolskie arkadie*. Edited by Justyna Dąbkowska-Kujko and Joanna Krauze-Karpińska. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN and Stowarzyszenie “Pro Cultura Litteraria,” 2010.

<sup>69</sup> Warto przypomnieć, że Lubomirski jest autorem wierszowanego katechizmu *Theomuza* (zob. t e n ż e, *Theomusa sive doctrina fidei Christianae, primum polono, ac dein latino carmine descripta. Theomuza, albo nauka wiary chrystusowey, wprzod polskim, a potem lacińskim wierszem opisana*, <https://polona.pl/item-view/b76d99bb-b6e4-4907-afe8-4c132f81303e?page=7>), w którym prawdy teologiczne zostały przełożone na język poezji. Warto zaznaczyć, że nie mają one nic wspólnego z grafomańskimi rymowankami i że są podporządkowane, mówiąc najogólniej, retoryce konceptu.

- . “Theatrum Stanisława Herakliusza Lubomirskiego.” In *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*. Edited by Alina Nowicka-Jeżowa. Warszawa: Wydawnictwo WUW, 2016.
- Foucault, Michel. *Hermeneutyka podmiotu*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- . *Historia seksualności*. Vol. 3. *Troska o siebie*. Translated by Tadeusz Komentant. Warszawa: Czytelnik, 2000.
- . *Rządzenie sobą i innymi*. Translated by Michał Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2018.
- Hadot, Pierre. *Czym jest filozofia antyczna?* Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2000.
- . *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1992.
- . *Twierdza wewnętrzna: Wprowadzenie do “Rozmyślań” Marka Aureliusza*. Translated by Piotr Domański. Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2004.
- Karpiński, Adam. “O autorze: W poszukiwaniu wizerunku ‘Salomona polskiego.’” In Stanisław Herakliusz Lubomirski. *Poezje zebrane*. Vol. 2. *Komentarze*. Edited by Adam Karpiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 1996.
- . “Stanisław Herakliusz Lubomirski i neostoicyzm.” In *Wątki neostoickie w literaturze polskiego renesansu i baroku: Materiały z sesji “Neostoicyzm w literaturze i kulturze staropolskiej”*; Szczecin, 20-22 października 1997 roku. Edited by Piotr Urbański. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1999.
- . “Stanisława Herakliusza Lubomirskiego spotkania z sacrum.” In *Religijność literatury polskiego baroku*. Edited by Czesław Hernas and Mirosława Hanusiewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.
- Lasocińska, Estera. “*Cnota sama z mądrością jest naszym żywotem*”: Stoickie pojęcie cnoty w poezji polskiej XVII wieku. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2003.
- . “O lekarstwach ludzkiej duszy: Wokół ‘De remediis animi humani’ Stanisława Herakliusza Lubomirskiego.” *Analecta: Studia i Materiały z Dziejów Nauki* 29, no. 2 (2020): 83–96.
- Lubomirski, Stanisław Herakliusz. “Adverbia moralia.” Edited by Mieczysław Mejer. Translated by Antoni Chryzanty Łapczyński. In Lubomirski, *Poezje zebrane*. Vol. 1. *Teksty*. Edited by Adam Karpiński. Warszawa: Wydawnictwo Semper, 1995.
- . *Dzieła prozą*. Edited by Adam Karpiński et al. Vol. 1. *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*. Edited by Justyna Dąbkowska-Kujko. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN and Stowarzyszenie “Pro Cultura Litteraria”, 2006.
- [———]. *Momenta ostatnie życia [...] Stanisława Herakliusza Lubomirskiego [...] albo książka nazwana Repertorium Opuscula, którą przed zeszcieniem z tego świata łacińskim wydał stylem, teraz na polski język przetłumaczona y do druku podana*. Warszawa: Drukarnia Scholarum Piarum, 1707. Polona, <https://polona.pl/item-view/12cbe6b4-4a64-4f60-9c99-897b7c8a6494?page=5>.

- . *Theomusa sive doctrina fidei Christianae, primum polono, ac dein latino carmine descripta. Theomuza, albo nauka wiary chrystusowey, wprzod polskim, a potem lacińskim wierszem opisana*. Polona, <https://polona.pl/item-view/b76d99bb-b6e4-4907-afe8-4c132f81303e?page=7>.
- Martz, Louis Lohr. *The Poetry of Meditation: Study in English Religious Literature of the Seventeenth Century*. New Haven and London: Yale University Press, 1965.
- Mrowcewicz, Krzysztof. *Czemu wolność mamy? Antynomie wolności w poezji Jana Kochanowskiego i Mikołaja Sępa Szarzyńskiego*. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1987.
- . *Trivium poetów polskich epoki baroku: klasycyzm – manieryzm – barok: Studia nad poezją XVII stulecia*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN and Stowarzyszenie “Pro Cultura Litteraria,” 2005.
- Nussbaum, Martha C. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Otwinowska, Barbara. “Metafizyka pana na Ujazdowie.” In *Religijność literatury polskiego baroku*. Edited by Czesław Hernas and Mirosława Hanusiewicz. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1995.
- Pelc, Janusz. “Wokół ‘Adverbiorum moralium.’” In *Stanisław Herakliusz Lubomirski: Pisarz – polityk – mecenas*. Edited by Wanda Roszkowska-Sykałowa. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk and Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1982.
- Rabbow, Paul. *Seelen-führung: Methodik der Exertitien in der Antike*. München: Kösel-Verlag, 1954.
- Raubo, Grzegorz. *Barokowy świat człowieka: Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Poznań: Wydawnictwo UAM, 1997.
- . “Libertas indifferentiae i dylematy barokowego humanizmu.” In *Etos humanistyczny*. Edited by Piotr Urbański. Warszawa: Neriton, 2010.
- Skrzypek, Marian. “Filozoficzny rodowód antropologii Lubomirskiego i jej centralny problem – człowiek w świecie pozorów.” In *Stanisław Herakliusz Lubomirski: Twórca i dzieła*. Edited by Adam Karpiński and Estera Lasocińska. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2003.
- Sloterdijk, Peter. *Musisz swe życie odmienić: O antropotechnice*. Translated by Jarosław Janiszewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Trościński, Grzegorz. *Wczasy wielkiego człowieka: Studium o poezji Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*. Sandomierz: Wyższa Szkoła Humanistyczno-Przyrodnicza, 2005.
- Urbański, Piotr. *Natura i łaska w poezji polskiego baroku: Okres potrydencki; Studia o tekstach*. Kielce: Wydawnictwo Szumacher, 1996.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Ireneusz SZCZUKOWSKI – Prawdziwa wolność jest w umyśle. Stanisława Herakliusza Lubomirskiego refleksja nad wolnością

DOI 10.12887/36-2023-1-141-07

Celem artykułu jest ukazanie refleksji Stanisława H. Lubomirskiego nad wolnością. Jako punkt wyjścia autor przyjmuje obecną w piśmiennictwie antycznym kategorię troski o siebie i jej chrześcijańskie rozumienie, z jednej strony odwołujące się do humanistycznej paidei (czy ćwiczeń duchowych), z drugiej zaś wpisujące antyczną formułę troski o siebie w obszar teologicznych rozważań o naturze i łasce. Lubomirski łączył bowiem ideał mędrca z chrześcijanką koncepcją łaski umożliwiającej doświadczenie wolności.

Słowa kluczowe: Stanisław Herakliusz Lubomirski, poezja XVII wieku, ćwiczenia duchowe, wolność

Kontakt: Katedra Literatury Polskiej i Rosyjskiej, Wydział Literaturoznawstwa, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul Jagiellońska 11, 85-067 Bydgoszcz

E-mail: [iszczukowski@wp.pl](mailto:iszczukowski@wp.pl)

Tel. 52 3221638, wew. 30

[https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz\\_szczukowski/](https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz_szczukowski/)

ORCID 0000-0001-6520-2218

Ireneusz SZCZUKOWSKI, Genuine Freedom Resides in the Mind: Stanisław Herakliusz Lubomirski's Reflections on Freedom

DOI 10.12887/36-2023-1-141-07

The aim of the article is a discussion of Stanisław H. Lubomirski's reflections on freedom. The concept in question is analyzed in reference to the ancient category of self-care and its Christian rendition, which, on the one hand, embraces humanistic paideia (or spiritual exercises) and, on the other, locates the idea of self-care as such within the realm of the theological insight into the essence of nature and grace, respectively. Thus, in his understanding of freedom, Lubomirski employs the ancient ideal of the sage, combined with the Christian concept of grace which enables the experience of freedom.

Keywords: Stanisław Herakliusz Lubomirski, 17th century poetry, spiritual exercises, freedom

Contact: Katedra Literatury Polskiej i Rosyjskiej, Wydział Literaturoznawstwa, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, ul Jagiellońska 11, 85-067 Bydgoszcz, Poland

E-mail: [iszczukowski@wp.pl](mailto:iszczukowski@wp.pl)

Phone: +48 52 3221638, ext. 30

[https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz\\_szczukowski/](https://www.ukw.edu.pl/pracownicy/strona/ireneusz_szczukowski/)

ORCID 0000-0001-6520-2218

Brygida PUDEŁKO

## UZNANIE I WROGOŚĆ Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz i Joseph Conrad wobec Rosji i pisarzy rosyjskich

*Mimo że Conrad odżegnywał się od jakichkolwiek związków z Dostojewskim, badacze jego twórczości mówią otwarcie o łączących go z wybitnym Rosjaninem podobieństwach, przejawiających się na różnych płaszczyznach światopoglądu i twórczości literackiej, a problem związków W oczach Zachodu Conrada ze Zbrodnią i karą bywa poruszany niemal w każdym jej omówieniu.*

### WOKÓŁ PAMIĘTNIKÓW TADEUSZA BOBROWSKIEGO

Tadeusz Bobrowski (1829-1894), wuj Josepha Conrada ze strony matki, który po śmierci Apollona Korzeniowskiego został prawnym opiekunem, mentorem i przewodnikiem osieroconego chłopca, traktował siostrzeńca jak własnego syna. Ten zaś przyznawał, że Bobrowski był człowiekiem „wielkiego charakteru i niepospolitego rozumu”<sup>1</sup> i że cieszył się on poważaniem na Ukrainie, Wołyniu oraz Podolu. W liście do Kazimierza Waliszewskiego Conrad napisał: „Chętki mojej do marynarki nie rozumiał, ale z zasady nie przeciwiał się. W ciągu 30 lat wędrówek moich (1874-1893) widziałem go cztery razy, ale jakiegokolwiek dodatnie strony mój charakter posiada, zawdzięczam je przywiązaniu jego, opiece i wpływowi”<sup>2</sup>. Jan Perłowski (1872-1941), dyplomata i autor esejów politycznych, który także był wychowankiem wuja Conrada, określił Bobrowskiego jako oświeconego liberała, niepospolitego człowieka o jasnej, na wskroś racjonalistycznej umysłowości, który „sprawował funkcje opiekuna w licznych osieroconych rodzinach ziemiańskich”<sup>3</sup>. W eseju *O Conradzie i Kiplingu* Perłowski pisał: „P. Tadeusz Bobrowski, jego [Conrada – B.P.] wuj i opiekun, autor słynnych pamiętników, był kolegą i przyjacielem mego ojca. Gdym ojca stracił, został także moim opiekunem”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> J. C o n r a d, List do Kazimierza Waliszewskiego z 5 grudnia 1903 roku, w: tenże, *Listy*, tłum. H. Carroll-Najder, wybór i oprac. Z. Najder, PIW, Warszawa 1968, s. 222.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> J. P e r ł o w s k i, *O Conradzie i Kiplingu*. „Przegląd współczesny”, w: *Conrad wśród swoich*. *Listy. Dokumenty Wspomnienia*, oprac. Z. Najder, PIW, Warszawa 1966, s. 284n.

<sup>4</sup> Tamże, s. 283.

Wpływ Bobrowskiego na Conrada jest bezsporny. Zdzisław Najder argumentuje, że nawet gdyby „Conrad wypowiadał się o Bobrowskim mniej entuzjastycznie, osoba jego wuja musiałaby przyciągać uwagę biografów i krytyków”<sup>5</sup>, ponieważ przez ponad dwadzieścia lat „większość pieniędzy, jakimi Conrad dysponował, pochodziła z kieszeni Bobrowskiego, i przez wszystkie te lata Bobrowski był jego cierpliwym (nawet jeśli narzekającym) doradcą, a także głównym ogniwem, które łączyło Conrada z rodzinnym krajem”<sup>6</sup>. Ważnym źródłem wiedzy o życiu Conrada są listy, które pisał do niego Bobrowski<sup>7</sup>. Dowiadujemy się z nich między innymi o tym, że w dzieciństwie Conrad zmagał się z epilepsją, a także o niepewnych początkach jego kariery morskiej, o próbie samobójstwa w roku 1878, o kłopotach finansowych i poglądach politycznych pisarza. Sympatia między Conradem i Bobrowskim rodziła się powoli i początkowo nie była obustronna. W swoich wczesnych listach do siostrzeńca Bobrowski często wyraża irytację, rozczarowanie i wykazuje brak zrozumienia dla jego poczynań. W miarę upływu lat pogłębiało się jednak ich wzajemne przywiązanie. Bobrowski łagodniał i stawał się bardziej tolerancyjny. Obaj zwracali się sobie nawzajem z własnych pragnień.

Niniejsza część artykułu przedstawia historię znajomości wuja Conrada z Włodzimierzem Spasowiczem (1829-1906), wybitnym prawnikiem, profesorem prawa karnego na Uniwersytecie w Sankt Petersburgu, publicystą i działaczem politycznym, autorem historii literatury polskiej<sup>8</sup> oraz jednym z przedstawicieli – nielicznej w tym okresie – grupy polskich badaczy literatury rosyjskiej, utrzymującym kontakty z wybitnymi przedstawicielami rosyjskiej liberalnej inteligencji i pisarzami rosyjskimi. Spasowicz znał osobiście Fiodora Dostojewskiego oraz Iwana Turgieniewa. Turgieniew – Rosjanin głęboko związany z kulturą Zachodu, a jednocześnie zatroskany o los swojego rodzinnego kraju, cieszył się uznaniem Conrada, który otwarcie deklarował niechęć wobec Dostojewskiego – jako człowieka i jako twórcy.

Spasowicz jest autorem przedmowy do pierwszego wydania *Pamiętników*<sup>9</sup> Bobrowskiego. *Pamiętniki* – liczące łącznie ponad dziewięćset stron dwa tomy, nad którymi Tadeusz Bobrowski pracował wiele lat, zostały opublikowane pośmiertnie, w roku 1900. Spasowicz rozpoczyna swoją przedmowę słowami:

<sup>5</sup> Z. N a j d e r, *Conrad i Tadeusz Bobrowski*, w: tenże, *Sztuka i wierność. Szkice o twórczości Josepha Conrada*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2000, s. 51.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Listy Conrada do Bobrowskiego, pisane w ciągu dwudziestu lat (1874-1894), spłonęły, gdy podczas rewolucji bolszewickiej spalony został dworek Bobrowskich, Kazimierówka (por. tamże, s. 65).

<sup>8</sup> Zob. W. S p a s o w i c z, *Dzieje literatury polskiej*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1885.

<sup>9</sup> Zob. t e n ż e, *Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim*, w: *Pamiętniki Tadeusza Bobrowskiego*, Księgarnia Gubrynowicz i Schmidt, Lwów 1900, t. 1, s. 5-15.

„Kilka pobieżnych ale bardzo zaszczytnych o mnie wzmianek w *Pamiętnikach mojego życia* T. Bobrowskiego upoważnia mnie jako bliższego przyjaciela nieboszczyka do dorzucenia kilku osobistych moich wspomnień do dzieła”<sup>10</sup>.

Pierwsze spotkanie Spasowicza z Bobrowskim miało miejsce w roku 1846 na Uniwersytecie Petersburskim, gdzie obaj mężczyźni uczęszczali na wykłady z historii prawa polskiego. Przyjaźń między nimi nawiązała się w domu profesora prawa międzynarodowego Ignacego Iwanowskiego<sup>11</sup>, będącym w Petersburgu jednym z miejsc spotkań polskiej i litewskiej młodzieży studenckiej. Z osób, które bywały na zebraniach tradycyjnie odbywających się w owym domu, Bobrowski wymienia także Józefata Ohryzkę, Aleksandra Oskierkę, Feliksa Kijakowskiego, Karola Cieszkowskiego i Bolesława Świątorzeckiego (ten ostatni w czasach studenckich pojedynkował się ze Spasowiczem)<sup>12</sup>. W swoim pamiętniku Bobrowski przyznaje, że „szczęście do ludzi”<sup>13</sup> towarzyszyło mu przez całe życie. Zarówno nauczyciele w Żytomierzu (Szumski i Kunaszewski) i w Kijowie (Arseniew i Tichomandrycki), jak też profesorowie w Petersburgu (Iwanowski i Niewolin) wysoko oceniali jego zdolności<sup>14</sup>, zdarzało się, że cenili go wyżej niż studentów bardziej uzdolnionych. Wspomina, że gdy „sławny później i dziś jako profesor i adwokat Spasowicz [...] oświadczył Niewolinowi, dziekanowi Wydziału Prawa, że ma zamiar magistrowania się”<sup>15</sup>, ten był bardzo zdziwiony. Tymczasem – pisze Bobrowski – „dziś o Niewolinie zaledwo uczeni specjaliści [...] wiedzą”<sup>16</sup>, Spasowicz natomiast w kraju i za granicą zdobył sławę „jako znakomity prawnik i krytyk”<sup>17</sup>. Bobrowski zdał egzamin magisterski z prawa międzynarodowego w grudniu 1849 roku. Wieczór po tym egzaminie spędził razem ze Spasowiczem i Ohryzką w domu profesora Iwanowskiego. W przedmowie do pierwszego wydania *Pamiętników* Spasowicz pisze, że ich spotkania odbywały się regularnie do roku 1850, kiedy to śmierć ojca zmusiła Bobrowskiego do opuszczenia Petersburga<sup>18</sup>. Po dziesięciu latach, będąc już profesorem Uniwersytetu Petersburskiego, Spasowicz spotkał się z Bobrowskim w Kijowie. Latem 1861 roku Bobrowski zaprosił go na parę dni do Nowofastowa, do ma-

<sup>10</sup> T e n z e, *Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim*, w: T. Bobrowski, *Pamiętnik mojego życia*, t. 1, *O sprawach i ludziach mego czasu*, oprac. S. Kieniewicz, PIW, Warszawa 1979, s. 33. Zarówno fragmenty przedmowy Spasowicza, jak i głównego tekstu cytuję za niniejszym wydaniem.

<sup>11</sup> Por. B o b r o w s k i, dz. cyt., t. 1, s. 476.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 481n.

<sup>13</sup> Tamże, s. 167.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 167n.

<sup>17</sup> Tamże, s. 168.

<sup>18</sup> Por. S p a s o w i c z, *Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim*, s. 34.

jątku swoich teściów<sup>19</sup>. Po upadku powstania listopadowego Spasowicz został usunięty ze stanowiska profesora Uniwersytetu Petersburskiego i przeniósł się do zakupionego przez siebie majątku w Lemieszówce, położonej w odległości dziesięciu mil od majątku Bobrowskiego w Kazimierówce na Ukrainie. Bobrowski wspomina, że poprzedni właściciele Lemieszówki, Jakubowscy, byli zmuszeni się jej pozbyć z powodu problemów finansowych<sup>20</sup>. Sporadyczne spotkania Bobrowskiego ze Spasowiczem miały miejsce do końca roku 1892. W grudniu tegoż roku Spasowicz ciężko zachorował i wyjechał za granicę. W lutym 1894 roku dotarła do niego wiadomość o niespodziewanej śmierci Bobrowskiego, który zmarł 29 stycznia w Kazimierówce<sup>21</sup>. W przedmowie do *Pamiętników* Spasowicz określa Bobrowskiego jako człowieka o umiarkowanych poglądach religijnych, który „z powodu jasności i ścisłości jego całkiem racjonalistycznego umysłu”<sup>22</sup> nazywany był przez przyjaciół Francuzem. Jest to zbieżne z opinią Jana Perłowskiego, według którego Bobrowski był typowym produktem „duchowości francuskiej XVIII wieku”<sup>23</sup>; mógł ulec wpływom francuskim „choćby dzięki tradycjom Krzemieńca i wielkopańskich ukraińskich dworów, o które ocierała się młoda brać szlachecka”<sup>24</sup>.

Mimo że zarówno we wspomnieniach, jak i w listach Bobrowski deklaruje głębokie przywiązanie do polskiej kultury i tradycji, nie natrafiamy na żadne ślady jego aktywności kulturalnej poza kręgiem rodzinnym. Wuj Conrada miał negatywny stosunek do powstania styczniowego 1863 roku, chociaż wszyscy mężczyźni z jego rodu brali w nim czynny udział, nie sprzeciwiał się też przymusowej rusyfikacji, która nastąpiła po upadku powstania. Zdaniem Najdera stosunek Bobrowskiego do Rosjan stanowił mieszaną „urazu, lęku i rezygnacji”<sup>25</sup>, a zarazem opierał się na przekonaniu, że pod względem kulturowym nie dorównują oni Polakom. Bobrowski był świadomy metod, jakimi przeprowadzano konfiskaty polskich majątków, i innych form represji za działalność patriotyczną. Nie pomagał też tym, którzy – jak jego siostrzeniec Stanisław, uwięziony w roku 1892 za nauczanie robotników – podejmowali próby edukowania ludzi niemających dostępu do szkół<sup>26</sup>. Można powiedzieć, że Bobrowski łączył w sobie nacjonalizm z ugodowością. Był przekonany o wyższości kultury polskiej, ale rezygnował z działalności opozycyjnej i – jak twierdził Spasowicz – utrzymywał

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. Bobrowski, dz. cyt., t. 1, s. 367.

<sup>21</sup> Por. Spasowicz, *Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim*, s. 35.

<sup>22</sup> Tamże, s. 33n.

<sup>23</sup> Perłowski, dz. cyt., s. 284.

<sup>24</sup> Tamże, s. 284. Krzemieniec był ważnym ośrodkiem życia kulturalno-naukowego na Wołyniu, skąd wywodziło się wielu sławnych polskich uczonych i literatów.

<sup>25</sup> Najder, *Conrad i Tadeusz Bobrowski*, s. 57.

<sup>26</sup> Por. tamże.



dobre stosunki z wieloma Rosjanami i wiele się od nich nauczył<sup>27</sup>. Perłowski podkreśla natomiast szczególne poważanie i szacunek, jakim darzyło Bobrowskiego otoczenie. „Orientował się bystro w całym splocie spraw miejscowych i wypowiadał szybko zdanie, zawsze dojrzałe w treści, a w formie zwykle lekkie, niemal epigramatyczne. [...] Był ambitny, ale posiadał w wysokim stopniu poczucie obywatelskiego obowiązku i prawość nieskazitelną”<sup>28</sup>.

Stefan Kieniewicz wskazuje, że oprócz wątków społeczno-politycznych zainteresowanie czytelników wspomnień Bobrowskiego budził wątek obyczajowy. Z powodu przytaczanych przez autora niepotwierdzonych plotek, które dotyczyły i obrażały członków rodzin ziemiańskich, publikacja *Pamiętników* wywołała oburzenie i liczne protesty w pismach warszawskich i galicyjskich<sup>29</sup>. Protestowali „synowie osób, które Bobrowski posądził o niemoralne lub nieuczciwe prowadzenie się”<sup>30</sup>, o nadużycia finansowe, oszustwa czy alkoholizm. W związku z tym doszło „do kilku pojedynków na Ukrainie”<sup>31</sup>. Nie wiadomo, czy Spasowicz został wyzwany na pojedynek, na pewno jednak spotkało to Leona Syroczyńskiego, odpowiedzialnego za druk książki Bobrowskiego we Lwowie<sup>32</sup>. Podczas gdy część czytelników nabywała pamiętniki w pogoni za sensacją, inni – bezpośrednio zainteresowani – wykupywali i niszczyli nakład przez podstawione osoby<sup>33</sup>.

Z literackiego punktu widzenia *Pamiętniki* nie są dziełem wybitnym. Zamiarem autora było przedstawienie spraw, które go interesowały, i własnego punktu widzenia, nie zaś ukazanie całościowego obrazu epoki. Mimo braku dbałości autora o poprawność stylistyczną tekstu, nie można jednak negować wartości źródłowej *Pamiętników*, szczególnie sposobu przedstawienia w nich kwestii włościańskiej. Rozważania Bobrowskiego bywają tendencyjne, jak na przykład te, które dotyczą genezy powstania styczniowego, jego przebiegu i następstw<sup>34</sup>. W roku 1901 gruntownie i wszechstronnie omówił książkę Bobrowskiego Eustachy Iwanowski, „znany zbieracz pamiątek o przeszłości prawobrzeżnej Ukrainy”<sup>35</sup>. Iwanowski potwierdził prawdziwość i poprawność wielu dokonanych przez autora opisów, wytknął mu jednak kilka błędów. Zakwestionował twierdzenie Bobrowskiego, że Iwanowscy herbu Rogala byli pochodzenia chłopskiego, wyraził też zdziwienie z powodu braku szacunku wobec powszechnie szanowanych zmarłych już obywateli i wysuwanych wobec nich oskarżeń.

<sup>27</sup> Por. Spasowicz, *Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim*, s. 42n.

<sup>28</sup> Perłowski, dz. cyt., s. 284.

<sup>29</sup> Por. S. Kieniewicz, *Przedmowa*, w: Bobrowski, *Pamiętnik mojego życia*, t. 1, s. 6.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Por. tamże.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 24.

<sup>35</sup> Tamże, s. 8.

Po rewolucji 1905 roku w Rosji skandaliczny aspekt *Pamiętników* Bobrowskiego zszedł na dalszy plan, zaczęto się natomiast interesować ich autorem jako działaczem społecznym i poplecznikiem reformy uwłaszczeniowej. W związku z piętnastą rocznicą wybuchu powstania styczniowego historyk i publicysta lwowski Franciszek Rawita-Gawroński, poszukując informacji dotyczących udziału brata Tadeusza, Stefana, w powstaniu styczniowym, postanowił ponownie przyjrzeć się wspomnieniom Bobrowskiego. Kieniewicz pisze, że w roku 1900, bezpośrednio po publikacji *Pamiętników*, Rawita-Gawroński przedstawił Bobrowskiego jako „maniaka trzeźwości politycznej, określonej małutkimi hasłami egoizmu”<sup>36</sup>, który opisał „całe społeczeństwo jako gromadę próżniaków lekkomyślnie kładących na szalę losów majątek własny i przyszłość narodu, jako rozpustników i marnotrawców”<sup>37</sup>, wskutek czego „wrogowie Polski niechybnie będą go cytować tam wszędzie, gdzie zechcą nas poniżyć i zniesławić”<sup>38</sup>. W roku 1914 Rawita-Gawroński poświęcił Stefanowi Bobrowskiemu cały esej, oparty na *Pamiętnikach* jego brata, uznając je tym razem za źródło w pełni wiarygodne. W eseju tym tak pisał o Tadeuszu: „Człowiek rozumny, wykształcony, prawy, ale zarażony chorobą trzeźwości petersburskiej”<sup>39</sup>. W roku 1960 Paweł Jasienica stwierdził: „Historia obyczajów i literatury wspomina Tadeusza Bobrowskiego z wdzięcznością. Nie tylko z powodu owego pamiętnika. Na wielki plus zanotowano mu również opiekę nad pewnym literackim obieżyświatem”<sup>40</sup>. Owym obieżyświatem był, jak wiadomo, Joseph Conrad.

Conrad dobrze znał pamiętniki swojego wuja. Szczególnie interesowały go fragmenty dotyczące jego rodziców oraz członków rodziny, z którymi był w kontakcie, ale także innych osób: Henryka Rzewuskiego, Delfiny Potockiej i Władysława Padlewskiego. Pierwszą edycję *Pamiętników* rok po ich wydaniu przesłał Conradowi krakowski bibliotekarz<sup>41</sup>. To jedyna książka, której fragmenty Conrad otwarcie włączył do swoich utworów, a mianowicie do *Ze wspomnień*<sup>42</sup> i do opowiadania *Książę Roman*<sup>43</sup>. To najbardziej oczywisty i wyraźny przykład wpływu, jaki Bobrowski wywarł na twórczość siostrzeńca.

<sup>36</sup> Tamże, s. 7.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> F. R a w i t a - G a w r o Ń s k i, *Stefan Bobrowski i dyktatura Langiewicza w roku 1863*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1914, s. 7.

<sup>40</sup> P. J a s i e n i c a, *Dwie drogi. O powstaniu styczniowym*, PIW, Warszawa 1960, s. 103.

<sup>41</sup> Por. J. C o n r a d, List do Józefa Korzeniowskiego z 14 lutego 1901 roku, w: tenże, *Listy*, s. 181.

<sup>42</sup> Zob. t e n ż e, *Ze wspomnień*, tłum. A. Zagórska, w: tenże, *Dziela*, t. 13, red. Z. Najder, PIW, Warszawa 1973. Zapożyczenia w *Ze wspomnień* zostały przedstawione przez Rafała M. Blütha (zob. R. M. B l ü t h, *Dwie rodziny kresowe*, „Atheneum” 2(1939) nr 1, s. 1-24) oraz przez Zdzisława Najdera (zob. N a j d e r, *Conrad i Tadeusz Bobrowski*, s. 51-73).

<sup>43</sup> Zob. J. C o n r a d, *Książę Roman*, tłum. H. Carroll-Najder, w: tenże, *Dziela*, t. 24, *Opowieści zasłyszane. Siostry*, tłum. H. Carroll-Najder, W. Tarnawski, PIW, Warszawa 1974, s. 47-73.

## DOSTOJEWSKI KONTRA SPASOWICZ

Conrad zapewne słyszał od swojego wuja Tadeusza o atakach Dostojewskiego na Spasowicza, które pojawiały się artykułach rosyjskiego pisarza oraz w jego powieści *Bracia Karamazow*<sup>44</sup>, w której postać prawnika Fietiukowicza jest parodią Spasowicza. Spasowicz urodził się w Rzeczyca, w ówczesnej guberni mińskiej, w rodzinie mieszczańskiej. Jego ojciec Danił Osipowicz był wyznania prawosławnego, które zgodnie z obowiązującą ustawą odziedziczył po nim syn<sup>45</sup>, matka była Polką wyznania katolickiego. Mimo tak specyficznego układu narodowościowo-religijnego, a także wpływów asymilacyjnych atmosfera domu była zdecydowanie polska, zarówno dzięki ojcu, wychowanekowi Uniwersytetu Wileńskiego, jak i matce, która pielegnowała miłość syna do kultury polskiej. Spasowicz zawsze czuł się Polakiem i uważany był za Polaka przez swoich najbliższych przyjaciół, zarówno Polaków, jak i Rosjan<sup>46</sup>. Jego dobry znajomy i współpracownik Anatolij Koni, wybitny rosyjski prawnik i działacz społeczny, wspominał, że „Spasowicz uważał się za Polaka, nie ukrywał swoich sympatii i otwarcie mówił o tym przy każdej nadarzającej się sposobności [...] dążył on do realnego pojednania Polaków z Rosjanami na gruncie wzajemnej sprawiedliwości i szeroko pojętej tolerancji”<sup>47</sup>. Spasowicz odegrał wielką rolę w popularyzacji literatury i kultury rosyjskiej w Polsce, a literatury polskiej w Rosji; uważał literaturę za ważne ogniwo łączące Polskę z Rosją. Jego pozytywne nastawienie do rosyjskiej twórczości literackiej pogłębiło się dzięki osobistej przyjaźni i kontaktom z wieloma wybitnymi literatami i przedstawicielami liberalnej inteligencji rosyjskiej, między innymi z historykiem Konstantinem Kawielinem. W jego domu spotkał Iwana Turgieniewa i wielu innych rosyjskich pisarzy. Teksty Spasowicza drukowane były nie tylko w czasopismach polskich<sup>48</sup>, jego eseje pojawiały się również w liberalnym petersburskim periodyku „Vestnik Evropy”, który publikował także dzieła przebywającego za granicą Turgieniewa. Będąc członkiem redakcji „Vestnika Evropy”, Spasowicz miał okazje do osobistych kontaktów z Turgieniewem w czasie jego sporadycznych wizyt w Rosji. Podczas obiadu literackiego wydanego 13 marca 1879 roku z okazji przyjazdu Turgieniewa do

<sup>44</sup> Zob. F. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, tłum. W. Wireński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2010.

<sup>45</sup> Według ustawy obowiązującej wówczas w Rosji synowie z małżeństw mieszanych „dziedziczyli” religię po ojcu, natomiast córki po matce.

<sup>46</sup> Por. E. S ł a w ę c k a, *Włodzimierz Spasowicz jako krytyk literatury rosyjskiej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1969, s. 7.

<sup>47</sup> A. K o n i, *Na zhiznennom puti*, Spb. t-va pech. i izd. dela Trud, Sankt-Peterburg 1912, t. 2, s. 211. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – B.P.

<sup>48</sup> „Słowo” (St. Petersburg), „Ateneum” (Warszawa), „Kraj” (St. Petersburg).

Rosji Spasowicz wygłosił mowę powitalną na cześć artysty<sup>49</sup>, który ma wzrok „przenikliwy i pewny”, a „serce wrażliwe i czujne”<sup>50</sup>. „Oprócz tego – mówił, zwracając się do pisarza – odznaczasz się jeszcze dwiema nadzwyczajnie cennymi zdolnościami. Jesteś zadziwiająco spostrzegawczym naturalistą. [...] Jednocześnie jesteś idealistą; do utworów twoich wchodzi zawsze i zajmuje doniosłe miejsce ten pierwiastek, który dawniej nazywano ideałem, nieskończonością, to nieznanne i niepoznawalne, czego pozbawiony człowiek zmienia się w nicość, bez czego nie ma poezji, i życie samo traci powab”<sup>51</sup>.

Przemówienie Spasowicza zawierało także pewne aluzje polityczne. Podkreślił on, że Turgieniew zapisał się „w historii, a przytem w najważniejszej jej części – w historii idei w Rosji”<sup>52</sup>. „Przez cały ciąg literackiej działalności swojej – kontynuował Spasowicz – ty, Europejczyk, wiele hartownych strzał puściłeś i najbardziej gryzącym sarkazmem smagałeś szowinizm rosyjski, uniesienia zarozumiałości narodowej, wyłączność narodową”<sup>53</sup>. W swym wystąpieniu krytyk trafnie określił miejsce pisarza w rozwoju literatury rosyjskiej: „W twojej osobie witamy artystę i wyłącznie tylko artystę, [...] Ty, Iwanie Siergiejewiczu, nie byłeś nigdy mężem politycznym. [...] Słysząc inny jeszcze ton – głęboki szacunek dla charakteru twojego, dla tego, żeś nie był nigdy wstecznikiem, dla stałości przekonań twoich, zauważyć muszę, iż i takich ludzi znajdzie się tu mała garstka”<sup>54</sup>.

Krótko po pierwszym wydaniu korespondencji Turgieniewa, 20 stycznia 1885 roku, Spasowicz opublikował w polskim periodyku „Kraj” artykuł zatytułowany *Korespondencja Turgieniewa*, w którym wyeksponował głównie poglądy ideowe autora *Ojców i dzieci*, podkreślając, że „pomiędzy rosyjskimi pisarzami był to pisarz najbardziej europejski”<sup>55</sup>. Jako zaletę wskazał fakt, że Turgieniew „pisał wyłącznie po rosyjsku” i „brał materiał do swoich utworów wyłącznie tylko z życia i bytu swojej ojczyzny”<sup>56</sup>. Według Spasowicza brak zrozumienia między Dostojewskim a Turgieniewem wynikał z ogromnej różni-

<sup>49</sup> Mowę wygłoszoną na obiedzie literackim wydanym na cześć Turgieniewa Spasowicz opublikował w wersji polskiej w „Nowinach” (1879, nr 90).

<sup>50</sup> W. S p a s o w i c z, *Mowa na obiedzie literackim danym T.S. Turgienjewowi 13 Marca 1879 r. w Petersburgu*, w: tenże, *Pisma*, t. 5, Księgarnia Br. Rymowicz, Petersburg 1892, s. 150. W cytatach z *Pism* zachowana została pisownia oryginalna.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 147.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 148.

<sup>55</sup> T e n ż e, *Korespondencja Turgieniewa*, w: tenże, *Pisma*, t. 6, Księgarnia Br. Rymowicz, Petersburg 1892, s. 224.

<sup>56</sup> Tamże, s. 225.

cy temperamentów<sup>57</sup>. Negatywną reakcją Dostojewskiego na powieść *Dym*<sup>58</sup>, którą postrzegał on jako utwór pozbawiony patriotyzmu, godny „spalenia ręką kata”<sup>59</sup>, było sparodiowanie Turgieniewa w *Biesach*<sup>60</sup> i przedstawienie go „jako wymuszanego literata kosmopolitę Karamazinowa, dającego beztreściwe prelekcje i dobijającego się o oklaski i popularność u młodzieży i nihilistów”<sup>61</sup>.

Spasowicz określił Dostojewskiego mianem malarza „objawów życia chorobliwych u ludzi moralnie ułomnych, zahukanych, wydziedziczonych”<sup>62</sup>. Uważał, że jest on „takim badaczem procesów życia wyjątkowych, kończących się albo obłąkaniem, albo zbrodnią”<sup>63</sup>. Krytyk przeciwstawił Dostojewskiemu pogodnego i stoickiego Turgieniewa, będącego „głównie realistą”, który „najbardziej interesuje się żywą prawdą ludzkiego oblicza”<sup>64</sup>. W artykule *Ewolucja powieści w XIX wieku według nowej książki P.D Boborykina* [*Evoljutsya evropejskogo romana v XIX stoletii po novoy knige P. D. Boborykina*], który ukazał się w roku 1900 w języku rosyjskim, Spasowicz pisał, że „Dostojewski był szalony i cierpiał niewinnie, w wyniku czego zatracił poczucie etyczne, a po wyzdrowieniu cechowało go bezgraniczne współczucie dla każdego rodzaju cierpienia, współczucie było tym większe, im cierpienie było bardziej upokarzające”<sup>65</sup>.

Wrogość między Spasowiczem a Dostojewskim była powszechnie znana. Lucjan Ryszard Lewitter pisze: „Spasowicz ucieleśnia kilka obrzydliwości Dostojewskiego: Polaków, inteligencji liberalnej i sofistyki sądowej”<sup>66</sup>. Dostojewski nigdy nie ukrywał swojej niechęci i nieufności wobec Polaków. Wyśmiewał ich w *Braciach Karamazow*, a w *Dzienniku pisarza* określił mianem oszustów, buntowników i spiskowców<sup>67</sup>. Według Wacława Lednickiego nienawiść Dostojewskiego w stosunku do Polski i Polaków była tak gwałtowna,

<sup>57</sup> Tamże, s. 234. Spasowicz poznał Dostojewskiego 13 grudnia 1877 roku na obiedzie literackim w petersburskiej restauracji Palkin. Uważał Turgieniewa – obok Dostojewskiego, Iwana Gonczarowa i Lwa Tołstoja – za jednego z największych pisarzy rosyjskich. Por. S ł a w e c k a, dz. cyt., s. 117.

<sup>58</sup> Zob. I. T u r g i e n i e w, *Dym*, tłum. T. Stępniewski, Wydawnictwo Władysława Bąka, Łódź–Wrocław 1948.

<sup>59</sup> S p a s o w i c z, *Korespondencja Turgieniewa*, s. 234.

<sup>60</sup> Zob. F. D o s t o j e w s k i, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, PIW, Warszawa 1977.

<sup>61</sup> S p a s o w i c z, *Korespondencja Turgieniewa*, s. 234.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Tamże, s. 238.

<sup>65</sup> T e n ż e, *Ewolucja powieści w XIX w. według nowej książki P.D. Boborykina*, tłum. J. Kulczycka-Saloni, w: tenże, *Pisma krytycznoliterackie*, PIW, Warszawa 1981, s. 430.

<sup>66</sup> L. R. L e w i t t e r, *Conrad, Dostoyevsky, and the Russo-Polish Antagonism*, „The Modern Language Review” 79(1984) nr 3, s. 656.

<sup>67</sup> Por. F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza 1873*, w: tenże, *Dziennik pisarza*, tłum. M. Leśniakowska, PIW, Warszawa 1982, t. 1, s. 276; por. też: tamże, s. 46, 49.

że „można ją nazwać patologiczną”<sup>68</sup>: „W Polsce i Polakach dostrzegał tylko negatywne cechy, a kreowane przez siebie karykaturalne postaci Polaków określał mianem «poljačiški»”<sup>69</sup>.

Jest rzeczą bezsporną, że Dostojewski nie darzył sympatią Spasowicza. Dokładnie analizował i często parodiował jego przemówienia sądowe i recenzje publikowane w czasopiśmie. 5 kwietnia 1863 roku nabył książkę z zakresu prawa karnego autorstwa Spasowicza. W artykule *Mechty i gręzy* [„Rojenia i marzenia”]<sup>70</sup>, napisanym w tym samym roku, co *Dziennik pisarza*, Dostojewski podkreśla, że niemal połowę budżetu Rosji „opłaca wódka, to znaczy obecne pijaństwo i demoralizacja ludu”<sup>71</sup>. Ubolewa, że „rozpusta wśród ludu, złodziejstwo, paserstwo, lichwiarstwo, grabież, rujnowanie rodziny i pohańbienie ludu”<sup>72</sup> są powszechnym zjawiskiem w Rosji. Chociaż nie uważał się za człowieka praktycznego<sup>73</sup>, popierał tworzenie towarzystw trzeźwości i proponował wspieranie ich przez wszystkie „przodujące umysły” – literatów, socjalistów, duchowieństwo oraz dziennikarzy<sup>74</sup>. Warto w tym miejscu wspomnieć, że wyrażenie „człowiek praktyczny” pochodzi z przemówień sądowych Spasowicza. W *Dzienniku pisarza* Dostojewski sparodiował prawnika<sup>75</sup>, który w czasie, gdy on pisał swoje *Mechty i gręzy*, zajmował się sprawą A.I. Palma – menadżera Połtawskiego Banku, oskarżonego o oszustwo. W artykule Dostojewski wyśmiał mowę sądową Spasowicza, w której prawnik analizował różne typy osobowości ludzkich oraz zachowania ludzi praktycznych i niepraktycznych, a także próbował udowodnić, że praktyczność w wieku młodzieńczym jest zjawiskiem ohydny i odrażającym oraz że wszystkie błędy i nieszczęścia w życiu Palma wynikały z jego niepraktyczności. Dostojewski, który deklarował, że jest człowiekiem niepraktycznym, dodał: „Teraz, po znanym niedawnym przemówieniu Spasowicza, takie wyznanie jest nawet pochlebne”<sup>76</sup>. W tytule omawianego artykułu nawiązywał również do napisanej przez Spasowicza recenzji książki Aleksandra Stronina *Politika kak nauka* [„Polityka jako nauka”], która przedstawiała istniejące światowe systemy polityczno-ekonomiczne oraz misję Rosji dążącej do opanowania całego świata<sup>77</sup>. Spasowicz skrytykował założenia metodologiczne autora, który „obrawszy analogikę za metodę [...] powymyślał podobieństwa dziwaczne, ułożył atlas potworny, lecz

<sup>68</sup> W. L e d n i c k i, *Russia, Poland and the West: Essays in Literary and Cultural History*, Roy Publishers, New York 1954, s. 294.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Artykuł został opublikowany w 21 numerze czasopisma „Grażdanin” (21 V-2 VI 1873).

<sup>71</sup> F. D o s t o j e w s k i, *Dziennik pisarza 1873*, s. 366.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 367.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Tamże, s. 363.

nie skorzystał wcale z bogatych materiałów, które nagromadziła dotychczasowa historia”<sup>78</sup>, i „co chwila robi najniespodziewańsze zestawienia i sypie jak z rogu obfitości świetne idee”, a „niektóre wskazane przezeń prawa znajdują zapewne przyjęcia w nauce i wymagają tylko uogólnienia, sprawdzenia i zastosowania”<sup>79</sup>. W *Braciach Karamazow* z łatwością można dostrzec parodystyczny opis procesu Stanisława Kronenberga<sup>80</sup>, dowodzący, że Dostojewski w swoich utworach często wykorzystywał aktualne problemy społeczno-polityczne. Spasowicz był obrońcą syna słynnego polskiego bankiera Stanisława Leopolda Kronenberga, który pobił swoją siedmioletnią córkę. W lutym 1876 roku Dostojewski opisał proces Kronenberga w *Dzienniku pisarza*<sup>81</sup>. Irytowała go „literacka gadatliwość prawników takich, jak Utin i Spasowicz”<sup>82</sup>, uważał, że Kronenberg został uznany za niewinnego dzięki mowie Spasowicza, która nie była oparta na faktach. Mówca bowiem faktów nie analizował, lecz je fałszował bądź zatajał, po mistrzowsku przedstawiając całą sprawę w taki sposób, by bezbronne dziecko ukazać jako sprytną, zepsutą dziewczynkę, złodziejkę i kłamczuchę. „Jego przemówienie w tej sprawie – pisze Dostojewski – to szczyt artyzmu; niemniej jednak pozostawiło w mej duszy niemal odrażające wrażenie”<sup>83</sup>. Jak wspomniano, jeden z rozdziałów *Braci Karamazow*, zatytułowany „Preljubodej myśli” („Cudzołożnicy myśli”)<sup>84</sup>, również wskazuje na osobę Spasowicza: można uznać, że stanowił on prototyp prawnika Fietiukowicza, obrońcy w procesie Dmitrija Karamazowa. Lednicki pisze, że Dostojewski nigdy nie przyznał, że Fietiukowicz jest Polakiem, ale w swojej powieści ukazał go jako sprytnego niczemnika charakteryzującego się elastycznością moralną i nadmiernym poczuciem własnej godności – cecha-

<sup>78</sup> W. Spasowicz, *Pozytywizm w Rosji. Rozbiór dzieła A. Stronina „Polityka jako nauka”* („Politika kak nauka”. Petersburg 1872), w: tenże, *Pisma*, t. 5, s. 74.

<sup>79</sup> Tamże, s. 85.

<sup>80</sup> Por. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 155.

<sup>81</sup> Por. tenże, *Dziennik pisarza 1876*, luty, w: tenże, *Dziennik pisarza*, t. 2, s. 53-76.

<sup>82</sup> G.M. Fridlender, *Tvorcheskiy progress Dostoevskogo*, w: *Dostoevsky. Materialy i issledovaniya*, t. 12, red. G.M. Fridlender, Dmitrij Bulanin, Peterburg 1996, s. 35.

<sup>83</sup> Dostojewski, *Dziennik pisarza 1876*, s. 60.

<sup>84</sup> Wyrażenie „cudzołożnik myśli” („preljubodej myśli”) zostało po raz pierwszy użyte przez Ewgenija Markowa w artykule *Sofisty XIX wieku*, opublikowanym w czasopiśmie „Golos”. W swoim artykule Markow przedstawił prawników – tytułowych dziewiętnastowiecznych sofistów – jako ludzi „bezwstydných zysków” (V. Rak, *Preljubodej myśli*, w: *Dostoevsky. Materialy i issledovaniya*, t. 4, red. G. Fridlender, Nauka, Leningrad 1980, s. 185). Postrzegał prawników jako dobrze prosperującą sferę biznesową otwartą na wszelkiego rodzaju inicjatywy, pomysłowość i przebiegłość, która zwabiła młodych ludzi, nieumiejących dostrzec całej prawdy na temat tego skorumpowanego zawodu. Posługując się obraźliwymi sformułowaniami, Markow przedstawiał zawód ten jako „przykład cynicznego cudzołóstwa myśli” (tamże, s. 220). W kwietniu 1875 roku, podczas uroczystej kolacji z okazji wyborów do Rady Adwokackiej w Petersburgu, Spasowicz wznosił toast: „Cudzołożnik myśli wznosi toast za zdrowie dziewiętnastowiecznych sofistów” (tamże, s. 187).

mi, które zwykle przypisywał Polakom<sup>85</sup>. Treść przemówienia Fietiułowicza w *Braciach Karamazow* i metody, jakimi posługiwał się on na sali sądowej, także można uznać za parodię przemówień Spasowicza. Nawet etymologia imienia Fietiułowicz (ros. fětjuk – ponury człowiek, hipochondryk, zrzęda) zaświadcza, że zamiarem Dostojewskiego była krytyka i ośmieszenie słynnego petersburskiego prawnika<sup>86</sup>. W *Braciach Karamazow* czytamy: „I oto inteligentne, wykształcone małżeństwo na śmierć siecze różgami własną córeczkę siedmioletnią – mam to opisane szczegółowo. Papa cieszy się, że różgami z baziami «ostrzej będzie» i zaczyna bić rodzoną córkę. Wiem na pewno, że są tacy bijący, którzy rozpalają się za każdym uderzeniem do lubieżności, za każdym następnym coraz więcej i więcej. Sieką minutę, na koniec pięć minut, sieką dziesięć, dalej, więcej, częściej... Dzieciak krzyczy, dzieciak na koniec krzyczeć nie może, dyszy: «tatusiu, tatusiu!». Diabli, do sądu sprawę wciągnęli. Wynajmuje się adwokata. Lud rosyjski dawno już nazywa naszych adwokatów: «najmita mordu, wynajęte sumienie». Adwokat szczeka na korzyść swego klienta: «sprawa – powiada tak prosta, rodzinna i zwykła, ojciec wybił swoją córkę i oto tylko ku hańbie naszych czasów do sądu dojść mogło». Przekonani przysięgli wydali werdykt uniewinniający. Publikacja wyje z zachwytu, że uniewinniono dręczyciela. Ech, szkoda, że mnie nie było – poradziłbym urządzić stypendium imienia podsądnego! Obrazki świetne»<sup>87</sup>.

Spasowicz jednak wysoko cenił talent pisarski autora *Braci Karamazow*, w przeciwieństwie do Conrada, który zaciekle odżegnywał się od wszelkich porównań do Dostojewskiego. Conrad, podobnie jak Spasowicz, podziwiał i doceniał Turgeniewa – najbardziej „zeuropeizowanego” pisarza spośród twórców rosyjskich<sup>88</sup>.

#### CONRAD WOBEC ROSYJSKIEJ „WIELKIEJ TRÓJKI”<sup>89</sup>

J.P. Dąbrowski w eseju *Conrad a „wielka trójka” literatury rosyjskiej* zauważa: „Stosunek uczuciowy Conrada do Rosji był na ogół niechętny, czemu

<sup>85</sup> Por. Lednicki, dz. cyt., s. 294.

<sup>86</sup> W *Martwych duszach* Mikołaja Gogola „fětjuk” to użyte w stosunku do człowieka obraźliwe słowo, które wywodzi się z „O” (fity) – litery wczesnej cyrylicy, którą niektórzy uważają za nieprzyzwoitą (por. Rak, dz. cyt., s. 188).

<sup>87</sup> Dostojewski, *Bracia Karamazow*, s. 155.

<sup>88</sup> Turgeniew zmarł w roku 1883, kiedy Conrad miał dwadzieścia sześć lat. Jego pierwsza powieść – *Szaleństwo Almayera* – ukazała się dwanaście lat później (zob. J. Conrad, *Almayera's Folly*, T. Fisher Unwin, London 1895).

<sup>89</sup> W tej części artykułu wykorzystano w zmienionej wersji fragmenty książki opublikowanej w języku angielskim (zob. B. Pudełko, *Ivan Turgenev and Joseph Conrad: A Study in Philological, Literary and Socio-Political Relationships*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2012).



trudno się dziwić, zważywszy na tradycje rodzinne i narodowe pisarza, na które on sam tylekroć się powoływał. Stosunek ten jednak nie był jednolity, w ciągu całego życia pisarza – ulegał wahaniom; nie był też przez cały ten czas tak prosty, by mógł być określony bez reszty mianem nienawiści, jak się to powszechnie dotychczas czyniło<sup>90</sup>.

Rosja oznaczała dla Conrada nie tylko kraj, formę rządów i naród, ale również, w bardzo znaczącym stopniu, literaturę. Oczywiście w tym aspekcie niebagatelną rolę odgrywała przyjaźń Conrada z Edwardem Garnettem, który miał wielu rosyjskich przyjaciół i którego żona Constance była wybitną tłumaczką prozy Iwana Turgieniewa, Lwa Tołstoja, Fiodora Dostojewskiego, Nikołaja Gogola i Aleksandra Hercena na język angielski. Chociaż Conrad twierdził, że nie włada językiem rosyjskim<sup>91</sup>, i deklarował tylko podstawową znajomość literatury rosyjskiej, to w listach pisarza, oprócz wypowiedzi na temat literatury angielskiej i francuskiej, często pojawiają się uwagi dotyczące pisarzy rosyjskich i ich twórczości. Z „wielkiej trójki” pisarzy dziewiętnastowiecznej Rosji podziwiał i doceniał jedynie Turgieniewa, z którego utworami zetknął się już w dzieciństwie i który, obok Gustawa Flauberta, Guy de Maupassanta i Henry’ego Jamesa, był jednym z jego prekursorów i mistrzów<sup>92</sup>. Tołstoja

<sup>90</sup> J.P. Dąbrowski, *Conrad a „wielka trójka” literatury rosyjskiej*, w: *Conrad żywy*, red. W. Tarnawski, B. Świdorski, Londyn 1957, s. 151.

<sup>91</sup> Zob. G. M o r f, *Conrad Did Not Know Russian*, „Joseph Conrad Today” 2(1977) nr 4, s. 61; Z. N a j d e r, *More on Joseph Conrad’s Knowledge of Russian*, „Joseph Conrad Today” 3(1978) nr 4, s. 94. Frederick R. Karl zauważa, że Conrad zawsze upierał się, iż nie zna ani niemieckiego, ani rosyjskiego – zwłaszcza tego ostatniego, języka znienawidzonego Dostojewskiego – ale trudno to sobie wyobrazić, gdyż dorastał on w kulturze, w której języki polski, niemiecki i rosyjski były przemieszane z powodów politycznych (por. F.R. K a r l, *Joseph Conrad: The Three Lives*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1979, s. 91). Lilia Omelan koncentruje się na bogactwie kulturowym i różnorodności etnicznej Kresów (zob. L. O m e l a n, *Conrad and Ukraine – Ukraine and Conrad*, w: *From Szlachta Culture to the 21st Century, Between East and West: New Essays on Joseph Conrad’s Polishness*, red. W. Krajka, Maria Curie-Skłodowska University Press – Columbia University Press, Lublin – New York 2013, s. 379-405).

<sup>92</sup> Krytycy od dawna wskazują na zainteresowanie Conrada Turgieniewem (por. np. R. C u r l e, *The Last Twelve Years of Joseph Conrad*, Doubleday, Doran & Company, New York 1928, s. 106n.). Gilbert Phelps podjął próbę przedstawienia powiązań między Rudinem i Almayerem, Bazarowem i Nostromo, a przede wszystkim między Nathalie Haldin z *W oczach Zachodu* (zob. J. C o n r a d, *W oczach Zachodu*, w: tenże, *Dziela*, t. 12, tłum. W. Tarnawski, PIW, Warszawa 1974) i bohaterkami Turgieniewa (por. G. P h e l p s, *The Russian Novel in English Fiction*, Hutchinson’s University Library, London 1956, s. 130). Paul Kirschner zaś wskazuje na werbalne, tematyczne i strukturalne podobieństwa między Rudinem a Lordem Jimem. Dostrzega także pewne podobieństwa między *Nowizną* Turgieniewa (zob. I. T u r g i e n i e w, *Nowizna. Powieść w dwóch częściach*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1954) i *Nostromo* Conrada (zob. J. C o n r a d, *Nostromo. Opowieść z wybrzeża*, tłum. J. Kornilowiczowa, w: tenże, *Dziela*, red. Z. Najder, t. 8, PIW, Warszawa 1972), a także *Dymem* i *W oczach Zachodu* (por. P. K i r s c h n e r, *Conrad: The Psychologist as Artist*, Oliver & Boyd, Edinburgh 1968, s. 240-252). Róża Jabłkowska również odnajduje w utworach Conrada podobieństwa do pisarstwa Turgieniewa, takie jak posługiwanie się ironią, liryzm, opis postaci

uważał za twórcę wartościowego, ale zbyt mistycznego i odnosił się do niego z pewną rezerwą. Dostojewskiego natomiast traktował z pogardą. Katarzyna Sokołowska pisze, że emigracja Turgieniewa, jego przynajmniej częściowa izolacja od ojczyzny i „wrogość wobec autorytarnego systemu carskiego”<sup>93</sup> mogły sprawić, że rosyjski pisarz stał się bliższy Conradowi. Conrad mógł także odnaleźć w jego postawie bliską sobie skłonność do politycznego umiarkowania, niechęć do radykalnych, rewolucyjnych rozwiązań. Skłonność ta wyrażała się w krytycznej ocenie rewolucji 1917 roku przez Conrada i w sceptycyzmie Turgieniewa wobec działalności narodników, opisanej w *Nowiźnie*<sup>94</sup>. Można także założyć, że aby uniknąć oskarżenia o odrzucenie wszystkiego, co rosyjskie, i wszystkich rosyjskich pisarzy, Conradowi najłatwiej było wychwalać właśnie Turgieniewa, jako „niezrównanego powieściopisarza”<sup>95</sup>, „niezrównanego artystę”<sup>96</sup>, „głęboko, całą duszą narodowego”<sup>97</sup>, w zrównoważonym stopniu łączącego w swym pisarstwie wartości narodowe i uniwersalne<sup>98</sup>. W przedmowie do monografii Edwarda Garnetta o Turgieniewie Conrad podkreśla humanizm rosyjskiego prozaika, uniwersalność i ponadczasowość jego dzieł, jasność przekazu, równowagę, panowanie nad emocjami, umiejętność łączenia uniwersalnego ujęcia tematu z szacunkiem dla własnego narodu i rosyjskości oraz zdolność do kreowania postaci psychologicznie prawdziwych. Przeciwwstawia Turgieniewa Dostojewskiemu, któremu – zdaniem Conrada – brak tych walorów i który kreuje postaci mało przekonujące ze względu na nadmierną intensywność prezentowanych przez nie emocji, budzące odrazę ze względu na ich upadek moralny lub mistycyzm. Należy jednak podkreślić, że z wyjątkiem wspomnianej przedmowy oraz uwag na temat twórczości Turgieniewa poczynionych w kontekście zachwytu nad tłumaczeniami dokonanymi przez żonę Garnetta, Conrad nigdy w szerszy sposób nie ujawnił źródeł

(por. R. J a b ł k o w s k a, *Joseph Conrad*, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1961, s. 326). Najder wskazuje na pewne podobieństwa w przedstawieniu Razumowa w *W oczach Zachodu* i Niezdanowa w *Nowiźnie*, a także na pewne podobieństwa postaci kobiecych występujących w tych powieściach (por. Z. N a j d e r, *Conrad, Rosja i Dostojewski*, w: tenże, *Sztuka i wierność*, s. 136-138). Zob. też: M. W h e e l e r, *Turgenev and Conrad*, „Journal of Russian Studies” 38(1979), s. 33-37; t e n ż e, *Turgenev and Joseph Conrad: Literary and Philosophical Links*, „Slavonic and East European Review” 61(1983) nr 1, s. 118-124; B. P u d e ł k o, *Turgenev and Conrad*, „Russian Literature” 56(2004) nr 4, s. 431-439.

<sup>93</sup> K. S o k o ł o w s k a, *Conrad a Turgieniew*, „Przegląd Rusycystyczny” 22(1999) nr 1-2, s. 28.

<sup>94</sup> P o r. t a ż, *Conrad and Turgenev: Towards the Real*, Maria Curie-Skłodowska University Press – Columbia University Press, Lublin – New York 2011, s. 231-254.

<sup>95</sup> J. C o n r a d, *Turgieniew*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, w: tenże, *Dzieła*, t. 21, *O życiu i literaturze*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, J. Miłobędzki, PIW, Warszawa 1974, s. 57.

<sup>96</sup> Tamże.

<sup>97</sup> Tamże.

<sup>98</sup> Por. tamże.

swojej sympatii do rosyjskiego pisarza ani wpływu, jaki utwory Turgieniewa mogły wywrzeć na jego własną twórczość<sup>99</sup>. Wprawdzie w liście do George'a Harvey'a Conrad wspomniał o zamiarze napisania serii poświęconych morzu i statkom szkiców na wzór *Zapisków myśliwego*<sup>100</sup>, to jednak uważna lektura *Zwierciadła morza*<sup>101</sup> pozwala zauważyć, że autor podczas pisania nie inspirował się szczególnie utworem Turgieniewa. Można domniemywać, że skorzystał z doświadczeń rosyjskiego pisarza w zakresie swobodnej kompozycji, narracji, stylu nawiązującego do gawędy oraz posługiwania się ironią, liryzmem, kolorem i dźwiękiem w celu prezentacji doznań zmysłowych. Oba utwory łączy realistyczny i impresjonistyczny sposób przedstawienia obojętnej względem człowieka wszechpotężnej i wszechobecnej przyrody, która stanowi zwierciadło ludzkich problemów, nie dając wskazówek, jak żyć, ani nie będąc źródłem poznania cnót moralnych<sup>102</sup>.

Conrad chwalił Turgieniewa, chociaż uważał go za narodowego pisarza rosyjskiego, a Tołstoja ganił, zarzucając mu „podejrzany” teoretyczny „antisensualizm”<sup>103</sup>, „niepotrzebne okrucieństwo” w *Śmierci Iwana Iljicza*<sup>104</sup> i „monstrualną głupotę” *Sonaty Kreutzerowskiej*<sup>105</sup>, czyli z powodów niemających nic wspólnego z narodowością. Dostojewskiego natomiast praktycznie utożsamiał z rosyjskością. Niezależnie od okoliczności, w jakich stykał się z utworami niecierpianego, „wykrzywionego, opętanego grozą”<sup>106</sup> pisarza, przeciwstawiał go Turgieniewowi. Pogarda wobec Dostojewskiego ujawnia się między innymi w liście Conrada do Edwarda Garnetta, w którym wyraża on swoją opinię o *Braciach Karamazow*: „Ależ to niesamowita bryła cennej materii. Przera-

<sup>99</sup> Por. P u d e ł k o, *Ivan Turgenev and Joseph Conrad*, s. 7-19.

<sup>100</sup> Por. J. C o n r a d, List do George'a Harvey'a z 15 kwietnia 1904 roku, w: *The Collected Letters of Joseph Conrad*, t. 3, 1903-1907, red. F.R. Karl, L. Davies, Cambridge University Press, Cambridge 1988. s. 133. Zob. I. T u r g i e n i e w, *Zapiski myśliwego*, tłum. J. Dmochowska i in., PIW, Warszawa 1974.

<sup>101</sup> Zob. J. C o n r a d, *Zwierciadła morza*, tłum. A. Zagórska, w: tenże, *Dziela*, t. 9, PIW, Warszawa 1972.

<sup>102</sup> Zob. B. P u d e ł k o, *Conrad's „The Mirror of the Sea” and Turgenev's „A Sportsman's Sketches”*, w: *A Return to the Roots: Conrad, Poland and East-central Europe*, red. W. Krajka, Maria Curie-Skłodowska University Press – Columbia University Press, Lublin – New York 2005, s. 273-299.

<sup>103</sup> J. C o n r a d, List do Edwarda Garnetta z 23 lutego 1914 roku, w: *The Collected Letters of Joseph Conrad*, t. 5, 1912-1916, red. F.R. Karl, L. Davies, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 358.

<sup>104</sup> Zob. L. T o ł s t o j, *Śmierci Iwana Iljicza*, tłum. J. Iwaszkiewicz, PIW, Warszawa 1960.

<sup>105</sup> Zob. t e n ż e, *Sonata Kreutzerowska*, tłum. M. Leśniewska, w: tenże, *Sonata Kreutzerowska. Opowiadania wybrane*, tłum. J. Dmochowska i in., Wydawnictwo Literackie, Kraków 1995, s. 173-260. Por. J. C o n r a d, List do Johna Galsworthy'ego z 2-3 września 1908 roku, w: *The Collected Letters of Joseph Conrad*, t. 4, 1908-1911, red. F.R. Karl, L. Davies, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 116.

<sup>106</sup> J. C o n r a d, List Edwarda Garnetta z końca kwietnia 1917 roku, w: tenże, *Listy*, s. 366.

zająco niedobra i uderzająca, i irytująca. Zresztą nie wiem, co D[ostojewski] sobą przedstawia i czego dowodzi, ale wiem na pewno, że jest dla mnie zbyt rosyjski. Sprawia to na mnie wrażenie zagorzałego, prehistorycznego bełkotu. Słyszę, że Rosjanie właśnie go «odkryli». Życzę im uciechy<sup>107</sup>.

Monika Majewska zwraca uwagę na fakt, że współcześni Conrada „odnotowują jego wysoce emocjonalne wypowiedzi, w których dawał on wyraz swoim negatywnym poglądom na osobę Rosjanina, jak i na jego prozę<sup>108</sup>. André Gide zaś wspomina, że Conrad „wzdrygał się<sup>109</sup> już na samo nazwisko rosyjskiego pisarza, „serdecznie go nie znosił i nie sposób było mówić o Dostojewskim, nie wywołując za każdym razem jego gwałtownego oburzenia<sup>110</sup>. Francuski pisarz próbował dowiedzieć się, co Conrad miał do zarzucenia utworom Dostojewskiego, ale za wyjątkiem obelg nie udało mu się nic z Conrada wydobyć<sup>111</sup>. Zdaniem Majewskiej możliwe jest, że dramatyczne zetknięcie się Conrada w wieku dziecięcym z carską autokracją i wizją ojczyzny Dostojewskiego „jako państwa ucieleśniającego tradycje azjatyckiego despotyzmu uwarściły pisarza na wszelkie przejawy imperializmu i inne podejmowane przez państwa europejskie próby politycznego i ekonomicznego podporządkowania sobie słabszych narodów<sup>112</sup>.

Mimo negatywnego stosunku do Dostojewskiego jako pisarza Conrad uważnie przeczytał co najmniej *Zbrodnię i karę*<sup>113</sup> oraz *Biesy*<sup>114</sup>. Należy także podkreślić, że w jego utworach pojawiają się pozytywne postaci Rosjan, na przykład troje Haldinów, Zofia Antonowna i Tekla z powieści *W oczach Zachodu* czy Tomassov z *Duszy wojownika*<sup>115</sup>. Rosjanie, często postrzegani jako ofiary represyjnego systemu, nie budzą zatem awersji pisarza. Budzi ją natomiast Rosja, której Conrad nie może zaakceptować z powodu braku praworządności w tym państwie i braku poszanowania w nim elementarnych swobód obywatelskich<sup>116</sup>. Najder dowodzi, że oprócz czynników politycznych, etycznych i artystycznych o wrogości Conrada do Dostojewskiego mogły również

<sup>107</sup> Tenże, List do Edwarda Garnetta z 27 maja 1912 roku, w: tenże, *Listy*, s. 322.

<sup>108</sup> M. Majewska, *Dostojewski w utworach politycznych Conrada*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2019, s. 13.

<sup>109</sup> A. Gide, *Joseph Conrad*, tłum. E. Krasnowolska, w: *Conrad w oczach krytyki światowej*, red. Z. Najder, PIW, Warszawa 1974, s. 769.

<sup>110</sup> Tamże.

<sup>111</sup> Por. tamże.

<sup>112</sup> Majewska, dz. cyt., s. 22.

<sup>113</sup> Zob. F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, PIW, Warszawa 1977.

<sup>114</sup> Por. Dąbrowski, dz. cyt., s. 150n.

<sup>115</sup> Zob. J. Conrad, *Dusza wojownika*, tłum. H. Carroll-Najder, w: tenże, *Dziela*, t. 24, s. 77-102.

<sup>116</sup> Por. Najder, *Conrad, Rosja i Dostojewski*, s. 129.

przesądzać względy osobiste. Uważając autora *Biesów* za człowieka chorego i nienormalnego, Conrad zapewne wiedział też o nękających Dostojewskiego atakach epileptycznych, których sam doświadczał w młodości<sup>117</sup>.

Mimo że Conrad odzęgnywał się od jakichkolwiek związków z Dostojewskim, badacze jego twórczości mówią otwarcie o łączących go z wybitnym Rosjaninem podobieństwach, przejawiających się na różnych płaszczyznach światopoglądu i twórczości literackiej<sup>118</sup>, a problem związków *W oczach Zachodu* Conrada ze *Zbrodnią i karą* bywa poruszany niemal w każdym jej omówieniu. Od czasu ukazania się w roku 1948 w „Myśli Polskiej” w Londynie szkicu Wita Tarnawskiego *Dokoła Conrada*<sup>119</sup> badacze wskazywali na wiele paraleli między obiema powieściami. Tarnawski zauważa, że *W oczach Zachodu* jest mniej więcej świadomą tawestacją tematu *Zbrodni i kary*. „Może właściwiej byłoby określić paralelę – równoległym i zarazem kontrastowym rozwinięciem podobnego problemu”<sup>120</sup>. Zdaniem Dobrowolskiego odwołania Conrada do *Zbrodni i kary* były piękną „daniną, złożoną Dostojewskiemu, jako reprezentacyjnemu pisarzowi rosyjskiemu, przez Polaka”<sup>121</sup>, który świadomie wybrał Zachód, a wybrawszy go, pokusił się o pokazanie mu Rosji. Opinię tę potwierdza Najder, który zauważa, że chcąc na kartach *W oczach Zachodu* artystycznie i intelektualnie pokonać swego wroga na jego własnym gruncie, Conrad zarazem składał mu hołd. „Podejmując motywy Dostojewskiego, odgrywał je z wirtuozerią we własnej aranżacji”<sup>122</sup>. Andrzej Busza sugeruje, że liczne i oczywiste paralele między obiema powieściami mogą świadczyć o tym, że Conrad chciał, aby jego czytelnicy dostrzegli ten związek<sup>123</sup>. Wpisał historię Razumowa z *W oczach Zachodu* w „przestrzeń wykreowaną przez tekst Dostojewskiego, aby tak ostro, jak to tylko jest możliwe, zaznaczyć swoją

<sup>117</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>118</sup> Zob. L. Z e l l a r, *Conrad and Dostoyevsky*, w: *The English Novel in the Nineteenth Century: Essays on the Literary Mediation of Human Values*, red. G. Goolin, University of Illinois Press, Urbana 1972, s. 214-223; A. G i l l o n, *Russian Literary Elements in Joseph Conrad*, w: tenże, „*Conrad and Shakespeare*” and *Other Essays*, Astra Books, New York 1976, s. 183-194; D.J. H e w i t t, *Conrad: A Reassessment*, Bowes & Bowes, London 1952; R.M. B l ü t h, *Joseph Conrad a Dostojewski*, w: *Conrad w oczach krytyki światowej*, s. 47-62; K. C a r a b i n e, „*Where to?*”: *A Comparison of Dostoevsky's „Crime and Punishment” and Conrad's „Under Western Eyes”*, w: *Inter-Relations: Conrad, James, Ford and Others*, red. K. Carabine, M. Saunders, Maria Curie-Skłodowska University Press – Columbia University Press, Lublin – New York 2003, s. 211-260.

<sup>119</sup> Por. D ą b r o w s k i, dz. cyt., s. 151. Zob. W. T a r n a w s k i, *Dokoła Conrada*, „Myśl Polska” 8(1948) nr 3.

<sup>120</sup> W. T a r n a w s k i, *O Conradzie, Dostojewskim i innych sprawach*, w: tenże, *Conrad. Człowiek – pisarz – Polak*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1972, s. 167n.

<sup>121</sup> D ą b r o w s k i, dz. cyt., s. 150n.

<sup>122</sup> N a j d e r, *Conrad, Rosja i Dostojewski*, s. 147.

<sup>123</sup> Por. A. B u s z a, *Rhetoric and Ideology in Conrad's „Under Western Eyes”*, w: *Joseph Conrad: A Commemoration*, red. N. Sherry, Macmillan, London 1976, s. 111.

odmienną opinię i obalić jego postulaty<sup>124</sup>. Zdaniem Buszy „relacja tekstu Conrada do prozy Dostojewskiego jest więc częściowo dialektyczna, a częściowo parodystyczna<sup>125</sup>. Również Najder uważa, że tekst powieści Conrada należy odczytać jako odpowiedź na *Zbrodnię i karę*, odpowiedź w formie wielu motywów i tematów, które wzbogacają zawartość semantyczną jego własnej powieści. Dzięki temu „utwór Dostojewskiego staje się dodatkowym sposobem ukazywania rzeczywistości rosyjskiej<sup>126</sup>. Według Najdera główna różnica między obiema powieściami sprowadza się do tego, że temat powieści Conrada jest „bardziej specyficznie rosyjski i polityczny, nie zaś głównie moralny<sup>127</sup>, jak tematy innych jego utworów. Keith Carabine zauważa, że przejawem polemiki Conrada z Dostojewskim jest ukształtowanie losów głównego bohatera. Konstruując postać Razumowa, Conrad jasno wskazuje, że przyczyną jej destrukcji nie jest zachłyśnięcie się ideami zachodnimi, jak w przypadku wielu bohaterów Dostojewskiego (w tym także Raskolnikowa), lecz życie w opresyjnym systemie politycznym<sup>128</sup>.

Chociaż kompozycja *W oczach Zachodu* bardziej zbliżona jest do stylu pisarskiego Dostojewskiego (mają na to wpływ: brak chronologii narracji, polifonia, ukazanie wielu punktów widzenia przedstawianych problemów oraz motywacji zachowań ludzkich) niż do narracji „tradycjonalisty” Turgieniewa, to podziw Conrada dla tego drugiego ma istotne znaczenie w odczytaniu i zrozumieniu *W oczach Zachodu*. W powieści tej odnajdujemy pewne detale natury psychologicznej, intelektualnej i opisowej, które pojawiają się w powieściach politycznych Turgieniewa (szczególnie w *Nowiznie*). Podobieństwo dotyczy także sposobu kreowania i opisu postaci, ukazywania odosobnienia oraz izolacji jednostki w środowisku naturalnym, ujęcia problemu wyborów moralnych i politycznych, roli honoru, poświęcenia dla drugiej osoby, jak również znaczenia snów i zjawisk paranormalnych dla głębszego zrozumienia duszy ludzkiej, w szczególności podświadomych motywacji zachowań. Conrad i Turgieniew wyznawali zasadę, że człowiek nie zawsze jest w stanie przekazać słowami istotę sprawy, a sposób wypowiedzenia myśli zależy w dużej mierze od wiedzy, umiejętności i uczciwości mówiącego. Literacki sposób wykorzystania twarzy jako „maski”, która może zarówno ukrywać, jak i podkreślać główne cechy osobowości ludzkiej, często stosowany był przez obu pisarzy. Dlatego też przywiązują oni bardzo dużą wagę do prezentacji twarzy kreowanych przez nich postaci literackich. Ważną cechą ich metody

<sup>124</sup> Tamże.

<sup>125</sup> Tamże.

<sup>126</sup> Najder, *Conrad, Rosja i Dostojewski*, s. 16n.

<sup>127</sup> Tamże, s. 17.

<sup>128</sup> Por. K. Carabine, *Conrad, Apollo Korzeniowski, and Dostoevsky*, „Conradiana” 28(1996) nr 1, s. 14.

narracyjnej jest ukazywanie bohaterów w sposób umożliwiający czytelnikowi odczytanie informacji na temat postaci na podstawie jej fizjonomii, bez żadnej sugestii ze strony narratora<sup>129</sup>.

Mimo owych zbieżności natury artystycznej i estetycznej oraz zbliżonych poglądów społeczno-politycznych obu pisarzy błędem byłoby przecenianie wpływu Turgeniewa na Conrada. Turgeniew był tylko jednym z wielu twórców cieszących się jego uznaniem, dzięki którym mógł on doskonalić i wzbogacać własny, oryginalny warsztat pisarski. Niemniej jednak, biorąc pod uwagę niechęć Conrada do Dostojewskiego oraz fakt, że autora *W oczach Zachodu* oskarżano o odrzucanie wszystkiego, co rosyjskie, można stwierdzić, że łatwiej mu było wyrażać podziw wobec Turgeniewa – pisarza, który ze względu na uniwersalny aspekt swojej twórczości osiągnął status klasyka literatury światowej. Conrad był zwolennikiem porządku opartego na zdrowym rozsądku i z niechęcią patrzył na pisarzy takich, jak Dostojewski, którego uważał za człowieka chorego i „wykrzywionego”. Negatywne nastawienie i nieufność autora *Braci Karamazow* wobec Polaków oraz ich dążeń niepodległościowych potęgowały wrogość Conrada wobec rosyjskiego pisarza, który uważał, że katolicka Polska oraz Polacy, jako reprezentanci pogardzanej cywilizacji Zachodu, mogą stanowić zagrożenie dla prawdziwych wartości Słowiańszczyzny, reprezentowanych przez świętą Ruś, ostoję prawosławia<sup>130</sup>. Można także założyć, że konflikt między Spasowiczem – dobrym przyjacielem wuja Conrada, z którym sam Conrad był mocno związany – a Dostojewskim stanowił dodatkowy motyw owej wrogości i źródło osobistego uprzedzenia.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Blüth, Rafał. “Joseph Conrad a Dostojewski.” In *Conrad w oczach krytyki światowej*. Edited by Zdzisław Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- Bobrowski, Tadeusz. *Pamiętnik mojego życia*. Vol. 1. *O sprawach i ludziach mego czasu*. Edited by Stefan Kieniewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- . *Pamiętnik mojego życia*. Vol. 2. *Wspomnienia wieku dojrzałego*. Edited by Stefan Kieniewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.

<sup>129</sup> Por. P u d e ł k o, *Ivan Turgenev and Joseph Conrad*, s. 178-180.

<sup>130</sup> Na temat stosunku Dostojewskiego do Polaków zob. L e d n i c k i, dz. cyt.; J. S t e m p o w s k i, *Polacy w powieściach Dostojewskiego*, w: tenże, *Chimera jako zwierzę pociągowe*, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 60-89.

- [—]. *Pamiętniki Tadeusza Bobrowskiego*. Vols. 1–2. Lwów: Nakładem Jana N. Niewiadomskiego, 1900.
- Busza, Andrzej. “Rhetoric and Ideology in Conrad’s *Under Western Eyes*.” In *Joseph Conrad: A Commemoration*. Edited by Norman Sherry. London: Macmillan, 1976.
- Carabine, Keith. “Conrad, Apollo Korzeniowski, and Dostoevsky.” *Conradiana* 28, no. 1 (1996): 3–25.
- . “‘Where to?’: A Comparison of Dostoevsky’s *Crime and Punishment* and Conrad’s *Under Western Eyes*.” In *Inter-Relations: Conrad, James, Ford and Others*. Edited by Keith Carabine and Max Saunders. Lublin and New York: Maria Curie-Skłodowska University Press and Columbia University Press, 2003.
- Conrad, Joseph. *Almayer’s Folly*. London: T. Fisher Unwin, 1895.
- . “Dusza wojownika.” Translated by Halina Carroll-Najder. In Conrad, *Dziela*. Vol. 24. *Opowieści zasłyszane. Siostry*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder and Wit Tarnawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- . Joseph Conrad to Edward Garnett, April, 1917. In Conrad, *Listy*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968.
- . Joseph Conrad to Edward Garnett, February 23, 1914. In *The Collected Letters of Joseph Conrad*. Vol. 5. 1912–1916. Edited by Frederick R. Karl and Laurence Davies. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . Joseph Conrad to Edward Garnett, May 27, 1912. In Conrad, *Listy*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968.
- . Joseph Conrad to George Harvey, April 15, 1904. In *The Collected Letters of Joseph Conrad*. Vol. 3. 1903–1907. Edited by Frederick R. Karl and Laurence Davies. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . Joseph Conrad to John Galsworthy, September 2–3, 1908. In *The Collected Letters of Joseph Conrad*. Vol. 4. 1908–1911. Edited by Frederick R. Karl and Laurence Davies. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . Joseph Conrad to Józef Korzeniowski, February 14, 1901. In Conrad, *Listy*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968.
- . Joseph Conrad to Kazimierz Waliszewski, December 5, 1903. In Conrad, *Listy*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1968.
- . “Książę Roman.” Translated by Halina Carroll-Najder. In Conrad, *Dziela*. Vol. 24. *Opowieści zasłyszane. Siostry*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Halina Carroll-Najder and Wit Tarnawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.



- . “Nostromo: Opowieść z wybrzeża.” In Conrad, *Dzieła*. Vol. 8. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Jadwiga Kornilowiczowa. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- . “Turgieniew.” Translated by Maria Boduszyńska-Borowikowa. In Conrad, *Dzieła*. Vol. 21. *O życiu i literaturze*. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Maria Boduszyńska-Borowikowa and Józef Miłobędzki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- . “W oczach Zachodu.” In Conrad, *Dzieła*. Vol. 12. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Wit Tarnawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- . “Ze wspomnień.” In Conrad, *Dzieła*. Vol. 13. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- . “Zwierciadło morza.” In Conrad, *Dzieła*. Vol. 9. Edited by Zdzisław Najder. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972.
- Curle, Richard. *The Last Twelve Years of Joseph Conrad*. New York: Doubleday, Doran & Company, 1928.
- Dąbrowski, J.P. “Conrad a ‘wielka trójka’ literatury rosyjskiej.” In *Conrad żywy*. Edited by Wit Tarnawski. London: B. Świdorski, 1957.
- Dostojewski, Fiodor. *Biesy*. Translated by Tadeusz Zagórski and Zbigniew Podgórzec. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- . *Bracia Karamazow*. Translated by Waław Wireński. Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, 2010.
- . “Dziennik pisarza: 1873.” In Dostojewski, *Dziennik pisarza*. Translated by Maria Leśniakowska. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.
- . “Dziennik pisarza: 1876.” In Dostojewski, *Dziennik pisarza*. Translated by Maria Leśniakowska. Vol. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982.
- . *Zbrodnia i kara*. Translated by Czesław Jastrzębiec-Kozłowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1977.
- Fridlender, Georgiy. “Tvorcheskiy progress Dostoevskogo.” In *Dostoevsky: Materjali i issledowaniya*. Vol. 12. Edited by Georgiy Fridlender. Peterburg: Dmitrij Bulanin, 1996.
- Gide, André. “Joseph Conrad.” Translated by Ewa Krasnowolska. In *Conrad w oczach krytyki światowej*. Edited by Zdzisław Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- Gillon, Adam. “Russian Literary elements in Joseph Conrad.” In Gillon, “*Conrad and Shakespeare*” and *Other Essays*. New York: Astra Books, 1976.
- Hewitt, Douglas John. *Conrad: A Reassessment*. London: Bowes & Bowes, 1952.
- Jabłkowska, Róża. *Joseph Conrad*. Wrocław, Warszawa, and Kraków: Zakład Narodowy Imienia Ossolinskich, 1961.
- Jasienica, Paweł. *Dwie drogi: O powstaniu styczniowym*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1960.

- Karl, Frederick R. *Joseph Conrad: The Three Lives*. New York: Farrar, Straus & Giroux, 1979.
- Kirschner, Paul. *Conrad: The Psychologist as Artist*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1968.
- Koni, Anatolij. *Na zhiznennom puti*. Vol. 2. Sankt-Peterburg: Spb. t-va pech. i izd. dela Trud, 1912.
- Lednicki, Waclaw. *Russia, Poland and the West: Essays in Literary and Cultural History*. New York: Roy Publishers, 1954.
- Lewitter, Lucjan Ryszard. "Conrad, Dostoyevsky, and the Russo-Polish Antagonism." *The Modern Language Review* 79, no. 3 (1984): 653–63.
- Majewska, Monika. *Dostojewski w utworach politycznych Conrada*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2019.
- Morf, Gustav. "Conrad Did Not Know Russian." *Joseph Conrad Today* 2, no. 4 (1977): 61.
- Najder, Zdzisław. "Conrad i Tadeusz Bobrowski." In Najder, *Sztuka i wierność: Szkice o twórczości Josepha Conrada*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2000.
- . "Conrad, Rosja i Dostojewski." In Najder, *Sztuka i wierność: Szkice o twórczości Josepha Conrada*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2000.
- . "More on Joseph Conrad's Knowledge of Russian." *Joseph Conrad Today* 3, no. 4 (1978): 94.
- Omelan, Lilia. "Conrad and Ukraine—Ukraine and Conrad." In *From Szlachta Culture to the 21st Century, Between East and West: New Essays on Joseph Conrad's Polishness*. Edited by Wiesław Krajka. Lublin and New York: Maria Curie-Skłodowska University Press and Columbia University Press, 2013.
- Perłowski, Jan. "O Conradzie i Kiplingu. 'Przegląd współczesny.'" In *Conrad wśród swoich: Listy. Dokumenty. Wspomnienia*. Edited by Zdzisław Najder. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1966.
- Phelps, Gilbert. *The Russian Novel in English Fiction*. London: Hutchinson's University Library, 1956.
- Pudęłko, Brygida. "Conrad's *The Mirror of the Sea* and Turgenev's *A Sportsman's Sketches*." In *A Return to the Roots: Conrad, Poland and East-central Europe*. Edited by Wiesław Krajka. Lublin and New York: Maria Curie-Skłodowska University Press and Columbia University Press, 2005.
- . *Ivan Turgenev and Joseph Conrad: A Study in Philosophical, Literary and Socio-Political Relationships*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2012.
- . "Turgenev and Conrad." *Russian Literature* 56, no. 4 (2004): 431–39.
- Rak, Vadim. *Prelyubodey mysli*. In *Dostoevsky. Materyaly i issledovaniya*. Vol. 4, Edited by Georgiy Fridlender. Leningrad: Nauka, 1980.
- Rawita-Gawroński, Franciszek. *Stefan Bobrowski i dyktatura Langiewicza w roku 1863*. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1914.

- Sławęcka, Ewa. *Włodzimierz Spasowicz jako krytyk literatury rosyjskiej*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1969.
- Sokołowska, Katarzyna. "Conrad a Turgeniew." *Przegląd Rusycystyczny* 22, nos. 1-2 (1999): 23–29.
- . *Conrad and Turgenev: Towards the Real*. Lublin and New York: Maria Curie-Skłodowska University Press and Columbia University Press, 2011.
- Spasowicz, Włodzimierz. *Dzieje literatury polskiej*. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1885.
- . "Ewolucja powieści w XIX w. według nowej książki P. D. Boborykina." Translated by Janina Kulczycka-Saloni. In Spasowicz. *Pisma krytycznoliterackie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1981.
- . *Korespondencja Turgeniewa*. In Spasowicz, *Pisma*. Vol. 6. Petersburg: Księgarnia Br. Rymowicz, 1892.
- . "Mowa na obiedzie literackim danym T. S. Turgenjewowi 13 Marca 1879 r. w Petersburgu." In Spasowicz, *Pisma*. Vol. 5. Petersburg: Księgarnia Br. Rymowicz, 1892.
- . "Pozytywizm w Rosji: Rozbiór dzieła A. Stronina *Polityka jako nauka (Politika kak nauka: Petersburg 1872)*." In Spasowicz, *Pisma*. Vol. 5. Petersburg: Księgarnia Br. Rymowicz, 1892.
- . "Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim." In [Tadeusz Bobrowski,] *Pamiętniki Tadeusza Bobrowskiego*. Vol. 1. Lwów: Księgarnia Gubrynowicz i Schmidt, 1900.
- . "Wiadomość o Tadeuszu Bobrowskim." In Tadeusz Bobrowski, *Pamiętnik mojego życia*. Vol. 1. *O sprawach i ludziach mego czasu*. Edited by Stefan Kieniewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1979.
- Stempowski, Jerzy. "Polacy w powieściach Dostojewskiego." In Stempowski, *Chimera jako zwierzę pociągowe*. Warszawa: Czytelnik, 1988.
- Stronin, Aleksandr. *Politika kak nauka*. Saint Petersburg: F. S. Sushchinskii, 1872.
- Tarnawski, Wit. "O Conradzie, Dostojewskim i innych sprawach." In Tarnawski, *Conrad: Człowiek – pisarz – Polak*. Londyn: Polska Fundacja Kulturalna, 1972.
- Tołstoj, Lew. "Sonata Kreutzerowska." Translated by Maria Leśniewska. In Tołstoj, *Sonata Kreutzerowska: Opowiadania wybrane*. Translated by Jadwiga Dmochowska et al. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1995.
- . *Śmierci Iwana Iljicza*. Translated by Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1960.
- Turgeniew, Iwan. *Dym*. Translated by Tadeusz Stępniewski. Łódź and Wrocław: Wydawnictwo Władysława Bąka, 1948.
- . *Nowizna: Powieść w dwóch częściach*. Translated by Aleksander Wat. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1954.
- . *Zapiski myślowego*. Translated by Jadwiga Dmochowska et al. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1974.
- Wheeler, Marcus. "Turgenev and Conrad." *Journal of Russian Studies* 38 (1979): 33–37.

- . “Turgenev and Joseph Conrad: Literary and Philosophical Links.” *Slavonic and East European Review* 61, no. 1 (1983): 118–24.
- Zellar, Leonard. “Conrad and Dostoyevsky.” In *The English Novel in the Nineteenth Century: Essays on the Literary Mediation of Human Values*. Edited by George Goolin. Urbana: University of Illinois Press, 1972.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Brygida PUDEŁKO – Uznanie i wrogość. Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz i Joseph Conrad wobec Rosji i pisarzy rosyjskich

DOI 10.12887/36-2023-1-141-08

Iwan Turgieniew – Rosjanin głęboko związany z kulturą Zachodu, ale jednocześnie przywiązany i zatroskany o los swojego rodzinnego kraju, cieszył się uznaniem Josepha Conrada, który otwarcie deklarował niechęć wobec Fiodora Dostojewskiego, którego uprzedzenia i nienawiść w stosunku do Polski i Polaków były tak gwałtowne, że można je nazwać patologicznymi. W Polsce i Polakach rosyjski pisarz dostrzegał tylko negatywne cechy, a kreowane przez siebie karykaturalne postaci Polaków określał mianem „poljačiški”. Conrad zapewne słyszał od swojego wuja Tadeusza Bobrowskiego, który po śmierci Apollona Korzeniowskiego został prawnym opiekunem, mentorem i przewodnikiem osieroconego chłopca, o atakach Dostojewskiego na przyjaciela Bobrowskiego Włodzimierza Spasowicza, które pojawiały się licznych artykułach Dostojewskiego oraz w powieści *Bracia Karamazow*, gdzie postać prawnika Fietiułowicza jest parodią Spasowicza, wybitnego prawnika, liberalnego polityka, dziennikarza, krytyka literackiego i autora wstępu do pamiętników Bobrowskiego. Wrogość między Spasowiczem a Dostojewskim była powszechnie znana i chociaż Spasowicz wysoko cenił talent pisarski Dostojewskiego, to, podobnie jak Conrad, podziwiał prozachodniego Turgieniewa.

Słowa kluczowe: Joseph Conrad, Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz, Iwan Turgieniew, Fiodor Dostojewski, pamiętniki, polska kultura na Kresach, ruchy narodowowyzwoleńcze

Kontakt: Instytut: Instytut Nauk o Literaturze. Wydział Filologiczny, Uniwersytet Opolski, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole

E-mail: bpudelko@uni.opole.pl

Tel. 77 5415924

<http://instytutnaukoliteraturze.wfil.uni.opole.pl/dr-brygida-pudelko/>

---

Brygida PUDEŁKO, Appreciation and Hostility: Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz, and Joseph Conrad on Russia and Russian Writers

DOI 10.12887/36-2023-1-141-08

Joseph Conrad, who shared strong affinities with Ivan Turgenev because of his objective evaluation of Russia and the West, openly articulated his hatred towards Fyodor Dostoevsky, who never concealed his hearty dislike and distrust of Poles and the West. The Russian writer's hatred for Poland and the Poles was so vehement that it might be called pathological. In Poland and in the Polish character, Dostoevsky singled out only the negative elements, forming from these shortcomings the notorious types of his "Polyachishki." Conrad may have known from his maternal uncle Tadeusz Bobrowski, who after Apollo Korzeniowski's death became Conrad's guardian, mentor and adviser, that Dostoevsky violently attacked, and in his novel *The Brothers Karamazov* parodied in the person of the lawyer Fetyukovich, Bobrowski's good friend Włodzimierz Spasowicz—a prominent lawyer, liberal politician, journalist, and literary critic. The enmity between Spasowicz and Dostoevsky was public knowledge, and although Spasowicz recognized in Dostoevsky a great writer, he, similarly to Conrad, admired pro-Western Turgenev.

Keywords: Joseph Conrad, Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz, Ivan Turgenev, Fyodor Dostoevsky, memoirs, Polish culture in the Borderlands, national liberation movements

Contact: Instytut: Instytut Nauk o Literaturze. Wydział Filologiczny, Uniwersytet Opolski, pl. Kopernika 11, 45-040 Opole, Poland

E-mail: [bpudelko@uni.opole.pl](mailto:bpudelko@uni.opole.pl)

Phone: +48 77 5415924

<http://instytutnaukoliteraturze.wfil.uni.opole.pl/dr-brygida-pudelko/>

Grażyna LEGUTKO

MIĘDZY ZMYSŁOWĄ CIELESNOŚCIĄ  
A CZYSTĄ DUCHOWOŚCIĄ  
Diapazon ról kobiecych w „Oziminie” Wacława Berenta

*Zasada polaryzacji świata przedstawionego w „Oziminie” zachęca odbiorcę do szukania klucza semantycznego znajdującego się poza źródłem symboliki związanej z modelem patriarchalnym. Dekonstrukcja stereotypu modernistycznego możliwa jest dzięki wydobyciu sensów odsyłających do religii przedchrześcijańskich, zwłaszcza wierzeń starożytnych Greków. Przywołane wcześniej motywy składające się na diaboliczny, antyfeministyczny obraz kobiety – to przecież także znamienne atrybuty Wielkiej Matki.*

Cielesność, a zwłaszcza zmysłowość nagiego ciała kobiety, była jednym z częstszych tematów w literaturze modernistycznej, odpowiadającym psychospołecznemu klimatowi „wyuzdanego fin de siècle’u”<sup>1</sup>. Doznawanie cielesności, utożsamiane zazwyczaj z doznawaniem świata, nadawało ludzkiej egzystencji poczucie pełni czy nawet sensu istnienia<sup>2</sup>. Po fascynacji duszą, wyrażanej głównie w młodopolskiej poezji<sup>3</sup>, przyszła kolej na admirację ciała, które artyści zaczęli ukazywać bez pruderii, ośmieleni analitycznym bezwstydem naturalistów, a także filozoficznymi poglądami Friedricha Nietzschego, popularyzowanymi w Polsce między innymi przez Wacława Berenta<sup>4</sup>. Głośne na początku dwudziestego wieku dzieło *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*<sup>5</sup> (jej polski przekład pióra Berenta ukazał się w roku 1905) zdecydowanie rehabilitowała cielesność. Idąc za myślą Nietzschego,

<sup>1</sup> Zob. A. Z. M a k o w i e c k i, *Ten wyuzdany fin de siècle*, w: tenże, *Wokół modernizmu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 167-181.

<sup>2</sup> Stanisław Brzozowski pisał: „Ciało jest organem naszych stosunków ze wszechświatem” (S. B r z o z o w s k i, *Kultura i życie. Zagadnienia sztuki i twórczości*, wstęp A. Walicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 216). Wiele ciekawych ustaleń na temat cielesnych kontaktów człowieka z rzeczywistością przyniosły prace Sigmunda Freuda (zob. np. S. F r e u d, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012).

<sup>3</sup> Zob. M. S t a l a, *Pejzaż człowieka. Młodopolskie wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1994.

<sup>4</sup> W kręgu współpracowników Miriamowskiej „Chimery” zrodził się pomysł wydania zbiorowego dzieł niemieckiego filozofa. W latach 1905-1912 w wydawnictwie Jakuba Mortkowicza ukazało się trzynaście tomów pism Nietzschego. Oprócz Berenta duży udział w tym przedsięwzięciu edytorskim mieli Stanisław Wyrzykowski, Leopold Staff, Konrad Drzewiecki i Stefan Frycz.

<sup>5</sup> Zob. F. N i e t z s c h e, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. W. Berent, Zysk i S-ka, Poznań 2000

potępiającego „wzgardzicieli ciała”<sup>6</sup>, zwrócono ponownie uwagę na wartość ludzkiej fizyczności i ziemskiego istnienia, doświadczania i przeżywania przez człowieka własnej cielesności. Refleksje niemieckiego myśliciela, wypowiedziane ustami Zaratustry, stały się inspiracją dla wielu pisarzy, szczególnie popularne były wówczas jego maksymy: „Twórcze ciało stworzyło sobie ducha, jako ramię woli swej”<sup>7</sup> oraz „Ciało jest natchnione: pozostawmy duszę w spokoju...”<sup>8</sup>. Nietzsche, traktujący ciało jako rzecz samą w sobie, pouczał: „Słuchajcież raczej, bracia moi, głodu zdrowego ciała: rzetelniejszy i czystszy to głód. / Rzetelniej mówi czyste i zdrowe ciało, ciało doskonałe i udałe: a ono o treści ziemi powiada”<sup>9</sup>; „Ciało jest wielkim rozumem, mnogością o jednej treści, jest wojną i pokojem, trzodą i pasterzem. [...] ono nie mówi «ja», ono «ja» czyni. [...] Poza twymi myślami i uczuciami, bracie mój, stoi władca potężny, mędrzec nieznan – zwie się on «ty sam». W twojem ciele on mieszka, twojem jest ciałem”<sup>10</sup>.

Cielesność wartościowana pozytywnie bywała jednak przez młodopolan również negowana, głównie w początkowej fazie epoki. Ukazywanie pięknego ciała (zazwyczaj kobiecego, oglądanego z męskiej perspektywy) kojarzono często z grzechem – nagość naznaczano wówczas piętnem diabelskim. Dążenie modernistów do czystej duchowości, do wyzwolenia duszy z więzienia ciała, powodowało, że to ostatnie – stanowiące ograniczającą formę – było ważne jako sfera, którą się przekracza. Ich zasługą było z pewnością odkrycie (i literackie ujawnienie tego odkrycia), że ciało jest czymś niemożliwym do pominięcia, ponieważ jest bytem realnym, determinującym ziemską egzystencję człowieka.

Z wszystkimi tymi uwikłaniami ludzkiej cielesności (zwłaszcza cielesności kobiet) mamy do czynienia w *Oziminie* (opublikowanej po raz pierwszy w roku 1911) Berenta, jednej z najbardziej „cielesnych” powieści autora studium *Źródła i ujścia nietzscheizmu*<sup>11</sup>. Występujące w powieści bohaterki<sup>12</sup> tylko pozornie są postaciami drugorzędnymi w stosunku do mężczyzn, w isto-

<sup>6</sup> T e n ż e, *O wzgardzicielach ciała*, w: tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 29.

<sup>7</sup> Tamże, s. 29.

<sup>8</sup> T e n ż e, *Ecce homo. Jak się staje – kim się jest*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo bis, Warszawa 1989, s. 92 (podkr. autora).

<sup>9</sup> T e n ż e, *O zaświatowcach*, w: tenże, *Tako rzecze Zaratustra*, s. 28.

<sup>10</sup> T e n ż e, *O wzgardzicielach ciała*, s. 28n.

<sup>11</sup> Zob. W. B e r e n t, *Źródła i ujścia nietzscheizmu*, Nakł. J. Mortkowicza, Warszawa 1906.

<sup>12</sup> Spośród analiz kreacji postaci kobiecych w *Oziminie* warto przywołać najciekawsze prace: B. J a m r o s z ó w n a, *Technika postaci u Berenta*, „Ruch Literacki” 11(1936) nr 4, s. 112-117; D. K i e l a k, *Kobiecość i polskość. „Ozimina” Wacława Berenta*, w: *Krytyka feministyczna. Siostra teorii i historii literatury*, red. G. Borkowska, L. Sikorska, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2000, s. 245-255; A. Z a l e w s k a, *Kobieta w prozie Berenta*, w: *Wiek kobiet w literaturze*, red. J. Zacharska, M. Kochanowski, Trans Humana, Białystok 2002, s. 225-236; I. R u s e k, *Życia*

cie egzystują w świecie przedstawionym na tych samych, co oni, prawach (co więcej, interpretacja głębszych warstw tekstu przekonuje, że ich znaczenie jest wręcz kluczowe dla rozumienia sensu dzieła: tytułowa „ozimina” okazuje się bowiem kobietą<sup>13</sup>). Znajdujemy wśród nich zarówno jednostki silne, świadome swoich pragnień i skutecznie zmierzające do ich realizacji, jak i „luksusowe samice, historyczne rezonujące panny, nie wiedzące co począć z niedolą swego ciała i ducha”<sup>14</sup>. Berent, jak przystało na twórcę modernistycznego, wykorzystuje w kreacji kobiet strategię narracji polifonicznej, która wiąże się z silną subiektywizacją świata przedstawionego, konfrontacją różnych punktów widzenia oraz częstą zmianą perspektywy i przedmiotu opisu. Na sposobie portretowania postaci kobiecych waży też w *Oziminie* brak tradycyjnie pojętej akcji, niezwykła kondensacja czasu wydarzeń, zawężenie przestrzeni do obszaru salonu (w trzech pierwszych częściach powieści) oraz technika prezentacji impresjonistycznej, która wpływa na fragmentaryczną charakterystykę psychiki i fizjonomii bohaterek – ich pełny portret zastępuje wielokrotne akcentowanie jakiegoś znaczącego szczegółu wyglądu zewnętrznego bądź cechy psychicznej, stających się nośnikami treści symbolicznych. Wiedza o postaciach jest zatem szczątkowa, zredukowana do subiektywnej optyki wzajemnie oglądających się bohaterów, dlatego całościowy obraz poszczególnych kobiet odbiorca musi rekonstruować samodzielnie, kojarząc symboliczne znaczenia i scalając oderwane od siebie informacje rozrzucone w tekście.

W wizerunkach kobiecych w *Oziminie* Berenta wydobyto przede wszystkim rysy zewnętrznej próżności (bezdusznej cielesności). To one właśnie mają sugerować najważniejsze idee autora dotyczące pustki wewnętrznej współczesnych kobiet, ich psychicznego marazmu, wszechwładnego lenistwa, powierzchownego stosunku do otaczającej je rzeczywistości, zgnusiałej psychiki i chorej wyobraźni, koncentrującej się jedynie na własnym ego. Już na początku powieści spotykamy charakterystyczny opis „gładkich ciał”<sup>15</sup> szacownych niewiast wszelkich sfer, o nalanych twarzach i przedziwnym wyrazie oczu, „w których tli się życie monotonne w lubieżności cichej”<sup>16</sup>, ukazane zostają „cieliste kobiety z drobnobytowego opasu, panie o miękkich spojrzeniach i pulchnych policzkach, luksusowe małżonki siedzące zawsze z apatycznym

*lampy niewygasłe. Studium o „Oziminie” Wacława Berenta*, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii i Socjologii, Warszawa 2017 (por. zvl. s. 179-205, 225-248, 309-352).

<sup>13</sup> Inspiracją formuły stylistycznej tej tezy stał się szkic Izabelli Kaluty (por. I. K a l u t a, „Ona – sztuka”. *Funkcje postaci kobiecych w „Próchnie” Wacława Berenta*, „Pamiętnik Literacki” 85(1994) nr 2, s. 36-61).

<sup>14</sup> L. C h o r o m a ń s k i, *Z powodu „Ozimy” Wacława Berenta*, „Przegląd Krytyki Artystycznej i Literackiej” 3(1911) nr 41, s. 11.

<sup>15</sup> W. B e r e n t, *Ozimina*, oprac. M. Głowiński, wstęp W. Bolecki, Wydawnictwa Alfa, Warszawa 1988, s. 23.

<sup>16</sup> Tamże.



ruchem kolan nie domkniętych”<sup>17</sup>. Ich korpulentne, przelewające się ciała wyrażają „bierność zawsze półsenna, egzystencję hodowanych stworzeń”<sup>18</sup> oraz „nieustanne poczuwanie się do kobiecości – fizycznej”<sup>19</sup>.

Zgodnie z młodopolską syntezą sztuk kreacje postaci są bardzo malarskie. Zwróciła na to uwagę Barbara Jamroszówna, pisząc o autorze *Oziminy*, że w portretach kobiecych akcentował „piękno kształtu kobiecego, malowniczość stroju, subtelność linii i wyrazu twarzy”<sup>20</sup>. Podkreślał też – zdaniem Jamroszówny – indywidualność bohaterek: „Kilka występuje kobiet – a każda inna, w swoim rodzaju ciekawa i pociągająca. [...] Każda niemal z osób posiada odmienną, własną gestykulację, inny chód, inny głos, różny sposób mówienia. [...] technika przedstawienia postaci w *Oziminie* zachwyca precyzyjnością i wielostronnością. Wygląd zewnętrzny odzwierciedla istotę wewnętrzną”<sup>21</sup>.

Ogólnie rzecz biorąc, Berentowskie kobiety budzą niepokój i strach nie przed tym, co robią i do czego dążą, ale przed tym, kim są. Ich kreacje, wykorzystujące metaforykę naturalistyczną, odsyłają w pierwszej kolejności do kulturowego stereotypu istoty drapieżnej i pierwotnej, uzmysławiają, że jest ona bytem niejasnym, tajemniczym i mrocznym, wymykającym się prostej klasyfikacji. Twórca postrzega swe bohaterki przede wszystkim przez pryzmat ich biologicznych (somatycznych) uwarunkowań. Warto przypomnieć w tym miejscu, że formułuje swoje myśli w czasie, kiedy nasilające się tendencje emancypacyjne kobiet przyczyniły się do krystalizacji świadomości feministycznej i powszechnego odczucia ich ważności w kulturze patriarchalnej. Zorganizowane wystąpienia kobiet, uparcie dopominających się o swoje prawa i powoli je zdobywających, a także ekstremizm poglądów niektórych feministek, burzący dotychczasowy porządek społeczno-obyczajowy, doprowadziły do tego, że z siłą kobiet zaczęto się nie tylko liczyć (ich masowe wejście na rynek pracy uruchomiło z czasem mechanizm zawodowej konkurencji), ale także jej obawiać. Lękano się zarówno ich cielesnej, władczej, zaborczej zmysłowości, jak i rewolucyjnych zmian, które mogły wnieść w świat „poukładany” przez mężczyzn. Mizoginizm manifestowany w literaturze przełomu wieków przez liczne wizje femme fatale czy kreacje kobiet-modliszek, łączący się w oczywisty sposób ze stanowiskiem antifeministycznym (wynikającym z poczucia zagrożenia dotychczasowej stabilnej pozycji kulturowej mężczyzny), znajdował dodatkowe uzasadnienie w popularnej wówczas filozofii Artura Schopenhauera, Friedricha Nietzschego, Nicolaia Hartmanna, w refleksjach Ottona Weiningera, twórczości Augusta Strindberga czy Lwa Tołstoja.

<sup>17</sup> Tamże, s. 36.

<sup>18</sup> Tamże, s. 24.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> J a m r o s z ó w n a, dz. cyt., s. 115.

<sup>21</sup> Tamże.

Nie dziwi zatem obecność optyki mizoginistycznej w prozie Berenta, zwłaszcza we wcześniejszym *Próchnie*, którego bohaterowie formułują wiele ostrych sądów na temat kobiet (najradykałniej ocenia je Müller, stwierdzając: „Kobiety dawniejsze perfumowały się ideą, ciągnęły do żelaza i wszystkie razem cuchnęły krwią; dzisiejsze spryskują się sztuką, ciągną do złota i wszystkie razem śmierdzą prostytutką...”<sup>22</sup>). *Ozimina* opublikowana dziesięć lat po *Próchnie* ujawnia jednak już inny (daleki od jednoznaczności) stosunek autora do kobiety, ponieważ konkretne typy społeczno-kulturowe mają w tej powieści swoje ekwiwalenty symboliczne.

Uczestniczki rautu zorganizowanego w warszawskim salonie barona Niemana postrzegane en masse (z odległej perspektywy) zdecydowanie nie budzą sympatii. W większości ukazane są jako osoby znudzone, zubożniałe, obłudne, próżne, bezduszne, okrutne, egocentryczne, znerwicowane, pragnące ciągłej adoracji, niezdolne do miłości, zniewolone lenistwem fizycznym i duchowym. Obserwujący je bacznie rosyjski pułkownik zauważa, że mają one „ślepe dusze [...] i zmylone instynkty”<sup>23</sup>, a profesor z Krakowa podkreśla ich inercyjność i „kauczukowatość”<sup>24</sup>. Od początku w kreacjach postaci kobiecych uderza barokowa przelewność ich kształtów. Trafnie ujęła to Jamroszówna: „Spójrzmy na te ciała kobiece, rozrosłe, purchawkowe, na ich piersi, obrzmiałe jak miechy, symbole żądź leniwych a wybująłych [...]. Rubensowskie, wykarminione, leniwe niewiasty Berenta budzą w nim i niechęć cierpką, i namiętną uporczywą ciekawość. [...] Nikt dotąd u nas nie czuł tak ciała – potęgi rozrosłego, wzgardliwego ciała kobiecego, wobec którego autor staje ciągle z osłupiałą żrącą ciekawością, z chciwym głodem wrażeń i cierpką obawą, jak wobec zjawy szatańskiej. Zrozumienie kobiety jako ciała i jego głodu, jako żywiołu, chichotu natury i jej pieśczołliwości – jest u Berenta mistrzowskie”<sup>25</sup>.

Odnarratorskie opisy wyglądu kobiet rejestrują charakterystyczne dla każdej z nich detale, co ma na celu ukazanie funkcjonowania tych kobiet przede wszystkim poprzez ciało – są lubieżne i rozleniwione, tkwiące w bezwolnym odrętwieniu albo wybujął w swych żądźach, rozrosłe, protekcyjne wobec otoczenia, nieświadome głębszych treści życia. Bezдушna cielesność kobiet, konsekwentnie zaznaczana w deskrypcjach – odsyłająca do stereotypu kulturowego eksponującego związek kobiety z mroczną, bierną, dziką naturą – podlega intensyfikacji dzięki przywołaniu przeciwstawnego do niej stereotypu mężczyzny jako osoby bliskiej kulturze, sferze ducha, działania, jasności.

<sup>22</sup> W. Berent, *Próchno*, oprac. J. Paszek, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1979, s. 105. Po raz pierwszy *Próchno* ukazało się w „Chimerze” w roku 1901.

<sup>23</sup> T e n Ź e, *Ozimina*, s. 108.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 29.

<sup>25</sup> J a m r o s z ó w n a, dz. cyt., s. 115.

Pierwotną naturę kobiety uwydatniają w jej zbiorowym portrecie głównie cechy zwierzęce, które tworzą alegoryczno-symboliczną wizję krwiożerczego Sfinksa, w najbardziej niebezpiecznej ze swych postaci (pół-kobiety, pół-zwierzęcia), albo dzikiej bestii. Ma ona „oczy zmrużone, a żywe jak u węża”<sup>26</sup>, „pazury krótkich łapek”<sup>27</sup>, „chłodne wyszczerzenie zębów”<sup>28</sup>, „włosów spiętrzenia dziwnie pokręte”<sup>29</sup>, hipnotyzujące spojrzenie, dłonie twarde jak szpony; „pląsa jak wąż giętka”<sup>30</sup>. Wielokrotnie powracający motyw węża odsyła do powszechnie znanej symboliki religijnej (wyobrażenia grzechu i szatana). Ów demoniczny wizerunek dopełnia wizja sabatu czarownic w halucynacyjnej deformacji świata, jaką wytwarza wyobraźnia zmęczonych wielogodzinnymi rozmowami Niny, najmłodszej uczestniczki przyjęcia u baronostwa Niemanów. W wizji tej Berent aktualizuje średniowieczne pojmowanie czarownicy jako niebezpiecznej, metafizycznej siły, uległej wobec szatańskich pokus, mającej zgubny wpływ na otoczenie. Stosując mizoginistyczne chwyt stylistyczne, przypisuje jej rolę istoty z gruntu złej i w złą się lubującej, wpisuje w mit destrukcyjnej wiecznej kusicielki, rozpasanej w swej zmysłowej, grzesznej cielesności. Pokazuje, że wzbudza ona pożądanie, a zarazem rodzi lęk i nienawiść. Antyfeministyczna diabolizacja koresponduje tu z umieszczeniem kobiety w przestrzeni związanej z ciemnością, nocą, księżycem, mroczną tajemnicą.

Zbliżenia (perspektywa zawężona do oglądu pojedynczych bohaterek) burzą jednak ten jednoznaczny, nacechowany pejoratywnie obraz. Ze zbiorowiska „niewiast o charakterze żadnym w postaci, stroju i obliczu”<sup>31</sup>, na tle „nabywanych po wszystkich targach: białogłów cielistych o miękkim wejrzaniu i pulchnych policzkach”<sup>32</sup> wyodrębniają się bowiem cztery oryginalne sylwetki: Niny, Wandy, Oli i Leny, które są ze sobą kontrastowane i zestawiane w antynomiczne pary, różniące się określoną cechą.

Nina jest typem kobiety-dziecka, dziewczyny światopoglądowo jeszcze nieukształtowanej. Konstrukcja jej powieściowych dziejów wpisuje się w model powieści edukacyjnej, której główną cechą stanowi ukazanie procesu stawania się bohatera. Czas dojrzewania Niny jest w *Oziminie* niezwykle skondensowany – zawężony do jednej karnawałowej nocy. Poprzez opis powierzchowności dziewczyny uwydatnione zostają jej żywiołowość, zmysłowy temperament, pulsujący rytm życia. Ma ona jasną, otwartą twarz, o „żywym

<sup>26</sup> Berent, *Ozimina*, s. 13.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 24.

<sup>29</sup> Tamże, s. 32.

<sup>30</sup> Tamże, s. 60.

<sup>31</sup> Tamże, s. 23.

<sup>32</sup> Tamże.

jak u węża<sup>33</sup> wyrazie skośnych oczu, rozedrgane, krwiste wargi, uśmiech „jak pękający owoc granatu<sup>34</sup>, „doskonałe półkola toczonych ramion<sup>35</sup>, „pełne jak jabłka policzki<sup>36</sup>, „wydatną pierś<sup>37</sup>, chodzi po pokoju „ociężale, przelewnie<sup>38</sup>. Jej jędrne i kształtne ciało pachnie dojrzałością letnich owoców. Symboliczny obraz Niny, antycypowany początkowym skojarzeniem dziewczyny przez Bolesława Zarembę z grecką Almateą (boginią płodności), budują motywy: ciepła, jasności, świeżości, soczystości, otwartości, ruchu, bujnej wegetacji, wodnistej zieleni, słowem – elementy związane z kategorią życia. Podobnie postrzega Ninę profesor z Krakowa, który szukając wyjścia z labiryntu pólek bibliotecznych, mimowolnie kieruje wzrok na jej oświetloną wschodzącym słońcem półkłęzącą postać i konstatuje z zadumą: „Owóz i życie!<sup>39</sup>. Przeciwwstawia ją w ten sposób pozostałym, zgnuśniałym niewiastom, pogrążającym się w inercyjnym letargu. Z optyką profesora związana jest, co ważne, inna cecha charakteryzująca postać Niny, a mianowicie motyw światła. Sprawia ono, że krakowski intelektualista sytuuje młodą dziewczynę wśród osób, w których upatruje albo z którymi wiąże nadzieję na szczęśliwszą przyszłość narodu – sedno jej bytu ujmuje w Lukrecjuszowskiej formule: „vitaе lampadae traditae<sup>40</sup>.

Z kategorią życia i motywem światła współgra (a zarazem kontrastuje) znaczący motyw lustra, sugerujący aktualną kondycję psychiczną Niny i jej stosunek do siebie samej. Lustro służy bohaterce do potwierdzenia samowiedzy na temat fizycznej ponętności, atrakcyjności i siły kobiecej natury, do rozkoszowania się widokiem swego pięknego i zmysłowego ciała. Pełni wszak jednocześnie funkcję sędziego, ferującego wyrok w sprawie niewieściej próżności: „«Błahaś!» – mówiło jej zwierciadło samo powtarzanym spojrzeniem wszystkich tych ludzi, którzy bawili się jej młodości niestatkiem aż do spazmu nieomal jej nerwów drażnionych<sup>41</sup>.

Pełna życia Nina – wkraczająca dopiero w dorosły świat i rozwijająca się w błyskawicznym tempie w ciągu akcji powieściowej – tworzy parę z Wandą, osobą uduchowioną, altruistyczną działaczką społeczną skazaną na więzienie za pomoc biednym dzieciom. To w dużej mierze dzięki niej myślenie Niny

<sup>33</sup> Tamże, s. 13.

<sup>34</sup> Tamże, s. 15.

<sup>35</sup> Tamże, s. 13.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 17.

<sup>39</sup> Tamże, s. 130.

<sup>40</sup> Tamże, s. 230. Por. T. Lucretius Carus, *De rerum natura*, ks. II, 79 (<http://www.thelatinlibrary.com/lucretius.html>).

<sup>41</sup> Berent, *Ozimina*, s. 154.

ulega transformacji<sup>42</sup>, przechodzi ze sfery ciała (pierwotnej zmysłowości) do sfery ducha; to właśnie Wanda namawia ją do przezwyciężenia owej kobiecej zmysłowości, całkowitego wyrzeczenia się ciała, wywołującego „wszystek zamęt życia i sabaty wszelkie”<sup>43</sup>. Nina, uświadamiając sobie wielość życiowych postaw i światopoglądów, dociera wreszcie do poznania wewnętrznej prawdy – odnajduje sens własnej egzystencji w realizacji idei społecznych, a tym samym odnosi osobisty sukces.

Berentowska Wanda – odcinająca się wyraźnie od innych kobiet w salonie swoim milczeniem, bladością cery, uduchowieniem i „białą wełnianą suknią zapiętą surowo pod szyję”<sup>44</sup> – uosabia typ „siłaczki”, ideowej aktywistki, osoby prawej i szlachetnej, zdolnej do heroicznych poświęceń<sup>45</sup>. Całkowicie oddaje się idei edukacji dzieci z rodzin patologicznych i mimo że zadenerwowana przez nie trafia do więzienia, pragnie nadal – kierując się wewnętrznym imperatywem dotarcia do źródła społecznego zła i przeciwstawienia się jego destrukcyjnej sile – wypełniać swoje zobowiązania. W opisie Wandy, od chwili pojawienia się tej postaci na powieściowej scenie, eksponowane są jej „ciche, fioletowe oczy”<sup>46</sup>, zapadnięte skronie, wystające kości policzkowe, suche dłonie, słowem – ogólna wåtłość ciała, a także skromność w obyciu, tkliwość i dobroć. Nina kojarzy zachowanie Wandy z postawą zakonnicy, widzi jej sylwetkę otoczoną aureolą jakiejś cudownej świętości. Zachwyca ją niezwykła fizjonomia „bladej osóbk”<sup>47</sup>: „Wbrew woli fascynować ją poczęły tamtych oczu głębie fioletowe, opal tego czoła, żyłki błękitne na wklęsłej skroni, gładziutkie przyczesanie włosów miękkich o barwie niby kora schnącej krzewiny; a w tej włosów firsance rysów marmurowa szlachetność i spokój jak spod dłuta”<sup>48</sup>.

<sup>42</sup> Do zbudowania dojrzałego światopoglądu Niny przyczynia się osiem ważnych rozmów, w których kobieta uczestniczy. Najistotniejszy z nich jest dialog z Wandą, ale myśl bohaterki ewoluje także pod wpływem refleksji: Bolesława Zaremby, rosyjskiego pułkownika, Heleny Komierowskiej, Horodyjskiego, Szulca, młodego Komierowskiego i barona Niemana. Agata Zalewska zauważa: „Osieć monologów wygłoszonych do Niny to jakby osiem stopni wtajemniczenia. Ósemka jako podwojona czwórka jest liczbą Kosmosu. W tradycji buddyjskiej mówi się o ośmiostopniowej świętej ścieżce, która [...] wiedzie do spokoju oraz iluminacji” (Z a l e w s k a, dz. cyt., s. 233). Przypomnieć też warto, że wielkiemu wtajemniczeniu Niny towarzyszy inicjacja seksualna.

<sup>43</sup> B e r e n t, *Ozimina*, s. 188.

<sup>44</sup> Tamże, s. 62.

<sup>45</sup> Zdecydowane przeciwieństwo Wandy stanowi ciężka, otyła, wulgarna prostytutka Mańka „Kalosz”, którą socjalistka poznaje w więzieniu. Mańka, która jest przykładem osoby przekonanej o całkowitym, toksycznym uzależnieniu kobiety od mężczyzny, twierdzi: „Kaźda z nas kobiet wszystko, co robi, to przez tych drani tylko. A same my: to albo za mąż się dać, albo... się. Tyle potrafimy z siebie” (tamże, s. 183).

<sup>46</sup> Tamże, s. 62.

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Tamże, s. 64.

Wewnętrzna doskonałość czy metafizyczna duchowość, tak często podkreślana w opisach Wandy, jest czytelnym sygnałem ważności i wyjątkowości tej postaci (pojawia się ona zresztą w powieści jako ostatnia ze znaczących figur kobiecych). Rzecz znamienna, ciało bohaterki coraz bardziej oddala się od życia, naznacza je bowiem śmiertelna choroba: „Wandy postać wiotka prężyla się na krześle, z piersi wybijał się oddech w uderzeniach wysiłku; spiekle, gruźlicze rumieńce stanęły przed oczu błyskiem. Siliła się wyobraźnią znaleźć tam [na Syberii – G.L.]: i stawiała ciałem wątłym – w duchu gotowa”<sup>49</sup>.

Ola z kolei stanowi przeciwieństwo Niny. Prezentowana jest jako eteryczna i chimeryczna „sommambula”<sup>50</sup>, bezwolna dekadentka, malarka o wybujałej wyobraźni, wstrząsana „nerwową dygotką”<sup>51</sup>, osoba egzystująca na pograniczu świata marzeń i rzeczywistości, sprawiająca wrażenie kobiety niejako odrealnionej, kobiety-widma. W kreacji tej postaci eksponowane są motywy: księżycy, półmroku, gaśnięcia, melancholii, depresji, zamknięcia, ciszy, zamierania sił witalnych, rozkładu woli życia, a także wieloznaczna biel, młodopolski kolor sztuki, śmierci, zła. Mówi się o niej, że jest „cicha jak ćma”<sup>52</sup>, ma „małe, udręczone ciało”<sup>53</sup> i ręce zimne jak lód<sup>54</sup>. Bładość cery (twarz o popielnej szarości) i specyficzne wejrzenie (żółtawy płomień swoich oczu) upodobniają bohaterkę do nieruchomego posągu egipskiej królowej. Dorota Kielak, kojarząc majestatyczną sylwetkę Oli z jej wcześniejszą autocharakterystyką, sprowadzającą się do somatycznego odczuwania siebie jako przestrzeni polskiej, przekonuje: „W takiej pozie może być [ona – G.L.] personifikacją Polski królewskiej, personifikacją, która w XIX-wiecznej ikonografii pełniła rolę zapowiedzi nadchodzącego triumfu odzyskania niepodległości”<sup>55</sup>.

Biernej naturze Oli przeciwstawiony zostaje natomiast silny charakter baronowej Nieman, gospodyni rautu, Heleny z Komierowskich, zwanej przez najbliższych Leną. Siła jej zmysłowej kobiecości koresponduje z witalizmem

<sup>49</sup> Tamże, s. 119.

<sup>50</sup> Tamże, s. 22.

<sup>51</sup> Tamże, s. 142.

<sup>52</sup> Tamże, s. 18.

<sup>53</sup> Tamże, s. 19.

<sup>54</sup> Artystką będącą w *Oziminie* rewersem Oli jest światowej sławy śpiewaczka – diwa operowa, której ponętne ciało przykuwa uwagę wielu mężczyzn: „Stało przed nim [przed Bolkiem – G.L.] roztyłe w pysze ciało kobiety i poczuciem swego zwycięstwa w życiu tak osadziste, że obezwładniać mogło wszelki odruch cudzej pasji swą postawą i tchnieniem: tak się paraliżuje impet fizyczny wobec pierzyny. Ogromem piersi obnażonych wzgardliwa, białe i jak pień grube ramię przed się wystawiwszy, królowała nad nim, niby karcący majestat kobiecego ciała” (tamże, s. 100). To ona zresztą na równi z mężczyznami poddaje ostrej krytyce postawę polskich kobiet, zarzucając im parafrasią sztuczność i ospałość, a także nazywając je „geśmi o geście królowien” (tamże) i „klempami o ptasich mózdkach na koturnach matron” (tamże).

<sup>55</sup> Kielak, dz. cyt., s. 246.

Niny. Bolesław rejestruje „sowity kształt biodra” i „cały nadmiar wegetacyjnych soków wspaniałego ciała”<sup>56</sup> baronowej. Profesor z Krakowa widzi ją podobnie, zwraca uwagę na pełne kształty i „wyniosłość cielesną” wytwornej damy, ale dostrzega też cechy, które wyróżniają ją spośród tłumu zdominowanych własną cielesnością niewiast: „Bo wśród tych tu kauczukowatych kobiet, na których odciskało się każde zaciekawienie elastyczną przymilnością wdzięku, ta jedna wydała mu się z kręgosłupem i mającą w sobie jeszcze jakąś nikłą resztkę rasy, jakiegoś ładu w instynktach”<sup>57</sup>. Kreacja postaci Leny eksponuje przede wszystkim jej dojrzałość i wyniosłość wobec otoczenia, pewność siebie i rodową dumę. Sylwetka Baronowej emanuje „mądrością cielesną” doświadczonej mężatki, „dosytnim spokojem żrzących kształtów”<sup>58</sup>. Nina, obserwując przyjaciółkę w strojnym negliżu w alkwie, zachwyca się jej dojrzałą zmysłowością: „Pręży się oto niedbale, pod lekką materią swego stroju zarysem potężnych kształtów prawie widna i na puchach zapadłych jak rzeźba twarda i wypukła. Zapatrzona ku górze dyszy leniwie torsem jak z marmuru kutym, a rozchylonym aż po brodawki nieomal. A mimo to wszystko wydała jej się teraz właśnie jakby mało cielesną: nazbyt już wyniosłą czy surową w swych kształtach dużych”<sup>59</sup>.

Berent naznacza Lenę piętnem ducha walki o narodową sprawę (wplata w jej powieściowe dzieje wątki martyrologiczne: jest wnuczką legionistów i siostrą zesłańca) oraz piętnem fatalizmu, łącząc z jej biografią wątek samobójstwa zakochanego w niej poety. To ostatnie ma zresztą wymiar symboliczny, równoznaczne jest bowiem ze śmiercią psychiczną bohaterki; bezpośrednio po przeżyciu tragedii Helena rewiduje bowiem swoje dotychczasowe poglądy i unicestwia ideały, które budowały w przeszłości jej tożsamość. Można też stwierdzić, że wizerunek Leny stanowi swoisty odpowiednik młodopolskiej femme fatale. Jako żona zdroworozsądkowego barona Niemana zgnuśniała w mieszczaństwie, straciła swój dawny blask (sugeruje to swoista redukcja jej pełnego imienia „Helena”, greckiego słowa „hele”, oznaczającego blask, również greckie „helene” tłumaczone jest jako pochodnia). Wychodząc za mąż za pragmatycznego ugodowca, odcięła się od swej szlachetnej przeszłości, zaprzedała duszę „bożkowi pokoju... zastoju”<sup>60</sup> i zdecydowała się na egoistyczne czerpanie radości z dostatniego życia. Zaspokajanie własnych pragnień stało się dla niej ważniejsze niż zauważanie potrzeb ogółu.

Zasada polaryzacji świata przedstawionego w *Oziminie* zachęca odbiorcę do szukania innego klucza semantycznego, znajdującego się poza źródłem

<sup>56</sup> Berent, *Ozimina*, s. 24.

<sup>57</sup> Tamże, s. 29.

<sup>58</sup> Tamże, s. 135.

<sup>59</sup> Tamże, s. 138.

<sup>60</sup> Tamże, s. 141.

symboliki związanej z modelem patriarchalnym. Dekonstrukcja stereotypu modernistycznego możliwa jest dzięki wydobyciu sensów odsyłających do religii przedchrześcijańskich, zwłaszcza wierzeń starożytnych Greków, związanych z motywami boginicznymi, nawiązującymi do żeńskiej elementarnej energii życiowej, utrwalonej w postaci chtonicznej Bogini Płodności. Przywołane wcześniej motywy składające się na diaboliczny, antifeministyczny obraz kobiety (takie jak: mrok, wodnistość, nieokreśloność, księżyc czy wilgoć) – to przecież także znamienne atrybuty Wielkiej Matki. W ich kontekście motyw węża (wężowatości) uruchamia odmienną konotację – staje się symbolem mądrości i płodności, sabat czarownic zaś, którego wizję projektuje fantazja Niny, kojarzy się z esbatem – starym przedchrześcijańskim świętem lunarnym, odprowadzającym ku czci Potrójnej Bogini, unifikującej różne figury kobiece: Dziewicę, Matkę i Staruchę. Odpowiadają one odrębnym cyklom życia oraz fazom księżyca: w nowiu, pełni i ubywaniu. Figurę Potrójnej Bogini z powodzeniem można odnieść do głównych bohaterek *Oziminy*, biorąc pod uwagę doznawanie przez nie cielesności i ich generalny stosunek do życia. Postać Niny (przypisana alegorycznie wiosni) odpowiadałaby boskiej Dziewicy, symbolizującej młodość, czystość, otwarcie, rosnącą fazę księżyca; Leny (związanej z naturalną obfitością lata) – bogini Matce, symbolizującej dojrzałość i pełnię; wreszcie Oli (łączonej z jesiennym zamieraniem natury i zanikającym księżycem) – bogini Starusze, symbolizującej zepsucie i martwość<sup>61</sup>.

Rzecz znamienita: z mitem Potrójnej Bogini w żaden sposób nie łączy się postać Wandy – najbardziej uduchowionej ze wszystkich bohaterek. Znajduje się ona niejako ponad wszystkimi przedstawionymi w utworze kobietami, poza sferą fizycznej zmysłowości i cielesnego erotyzmu. Nina wykrzykuje wszak do niej w przypiływie złości: „Ty wcale nie jesteś kobietą”<sup>62</sup>. Kreacja Wandy przywołuje alegoryczno-symboliczne wyobrażenie zimy, pory roku

<sup>61</sup> Zupełnie inaczej figurę Wielkiej Matki (Potrójnej Bogini) wykorzystuje Iwona Rusek w analizie kreacji postaci kobiecych w *Oziminie*. Figura ta nie jest dla badaczki kluczem interpretacyjnym do odczytania sensu postaw życiowych trzech głównych bohaterek: Niny, Leny i Oli, lecz postawy Wandy. Rusek przekonuje: „Pierwotnie Wielka Bogini, która występowała w swoich trzech przejawach (tj. jako trzy boginie), została przekształcona w Matkę i Córkę oraz ich męskiego towarzysza Dionizosa. W ten sposób Wanda staje się symbolicznym uosobieniem trójcy skupiającej w sobie zasadę następstwa pokoleń oraz związany z tym żywy przekaz ich wartości. A to oznacza, że jest duszą wspólną, która łączy w sobie wszystkie bieguny jednostkowej egzystencji oraz ruch (życie) tworzącej ją gromady” (R u s e k, dz. cyt., s. 348). Autorka studium o *Oziminie* inaczej też wyzyskuje mityczno-symboliczne sensy czterech pór roku, traktując je jako odpowiedniki znaczących idei zawartych w czterech częściach powieści (zob. tamże, rozdz. 13: „Zakończenie. Przekazana sztafeta”, s. 337-352). Odmienną optykę badawczą przekonuje o możliwości rozmaitej lektury polifonicznej prozy Berenta, w której wielopłaszczyznowe odniesienia i nawiązania wciąż zachęcają do poszukiwania nowych znaczeń.

<sup>62</sup> B e r e n t, *Ozimina*, s. 112.



odpowiadającej chwilowej śmierci (uśpieniu) natury, wymowa losu bohaterki stanowi zaś argument na rzecz tezy, że prawdziwe szczęście może zapewnić kobiecie transgresja cielesności, umożliwiającą wejście w czystą duchowość. Należy podkreślić, że jedynej Wandzie z całego grona kobiet autor oszczędził rysów mizoginistycznych<sup>63</sup>.

Postać Wielkiej Matki, pojawiająca się mitach agrarnych, znalazła swoje kontynuacje w różnych typach bóstw tellurycznych, władających światem podziemnym, zsyłających śmierć i jednocześnie odpowiedzialnych za płodność ziemi, takich jak grecka Demeter czy Persefona, rzymska Ceres i Proserpina, a także staroceltyckie matrony, symbolizujące urodzaj i związek ze światem zmarłych. Rysy owych mitycznych figur obecne są w Berentowskich kreacjach kobiet na równych prawach z rysami demonicznymi, czarcimi. Świadomość wieloznaczności autorskich określeń umożliwia inne odczytanie nazwy „czarownica”. Z jej pejoratywną konotacją kłóci się sens synonimicznego pojęcia wiedźmy – osoby wiedzącej, tej, która zna nieznanne. W rolę tę wciela się w *Oziminie* przede wszystkim baronowa Nieman (Nina postrzega ją jako wiedźmę), która wie więcej niż przeciętna kobieta. Nie bez powodu odbierana jest przez inne bohaterki jako troskliwa opiekunka; to ona przecież mówi o sile i powinnościach kobiety, o jej prawdziwej istocie. Ale to ona również, pełniąc honory gospodyni domu, staje się inicjatorką odbywającego się podczas przyjęcia „sabat u inercji” i cielesności. Czarownicą nazywana jest także Ola, kryjąca pod filigranowym ciałem jakąś wewnętrzną siłę, potrafiąca – jak na jaśnowidzącą artystkę przystało – „odgadywać, przeczuwać, wróżbnoczyć”<sup>64</sup>.

Perspektywa religii prehistorycznych, odsyłająca do pogańskich kultów bogini Matki, rodzącej wszelkie życie i symbolizującej pierwiastek twórczy, czyni z kobiety istotę będącą emanacją i nosicielką największej Tajemnicy Bytu, tożsamą ze źródłem płodności i kreacji, zjednoczoną z wszechświatem świętym rytmem życia. A to już najwyższy stopień wtajemniczenia, najsilniejsze czary. Znaczenie nazwy czarownica, poszerzone o wymiar epistemologiczny i sens związany z macierzyństwem, rzutuje na odmienne postrzeganie w *Oziminie* kobiecego ciała – nie tylko jest ono źródłem grzechu czy synonimem zniewolenia duszy, ale także kryje w sobie odwieczną tajemnicę odradzania się życia. Związek kobiety z naturą, odnawiającą się w cyklach przemiany, odsyła do archetypu matecznika albo prałona, obdarzonego wielką mocą twórczą, ocalającą i zachowującą, dokonuje się w nim bowiem cud nowego życia, wydawanego na świat w ofercie porodu. Berent burzy w ten

<sup>63</sup> Warto przypomnieć, że powieściowa Wanda miała swój pierwowzór w osobie Wandy Juszkiewiczówny, zmarłej przedwcześnie (w wieku dziewiętnastu lat) narzeczonej Berenta, wobec której pisarz żywił uczucie jeszcze przez długie lata po jej śmierci.

<sup>64</sup> B e r e n t, *Ozimina*, s. 21.

sposób stereotyp kulturowy związany z tradycyjną funkcją przypisywaną kobiecie w społeczeństwie patriarchalnym<sup>65</sup>, którego rozmaite meandry wskazuje krytyka feministyczna.

Autor *Oziminy* burzy stereotyp bezdusznej, zwierzęcej kobiecości również w inny sposób. W ostatniej części powieści przeciwstawia przecież gronu zgnuśniałych kobiet-ciał dwie wyraźnie odcinające się od otoczenia postaci, które sugerują, że najwyższym stopniem emancypacji kobiety jest wyzwolenie się z więzów ciała, które krępują niezależną myśl.

Pierwszą jest Nina – młoda, bardzo szybko dojrzewająca psychicznie dziewczyna, której postawa ewoluuje, jak była mowa, ze sfery grzesznej cielesności w kierunku czystej duchowości. Bohaterka po intensywnym poszukiwaniu swojego prawdziwego „ja” (przypomnijmy, że twórca daje jej na uformowanie osobowości tylko jedną noc) określa wreszcie własną tożsamość, zwracając się do Wandy słowami: „Ocknęłam ja się duszą, ocknęłam”<sup>66</sup>. Nie dziwi więc, że w finale powieści widzimy ją świadomie kroczącą w rewolucyjnym pochodzie, gotową – podobnie jak Wanda – ponieść ofiarę konieczną do odnowy życia społecznego.

Drugą jest oczywiście Wanda – jednostka wyjątkowa, wręcz niezemska w swym uduchowieniu. Jej postać najściślej łączy się z przesłaniem utworu, mówiącym o cykliczności odradzania się życia, wyznacza główną ideę *Oziminy*, tożsamą z symboliczną wykładnią tytułu. Zauważył to już Adam Grzymała-Siedlecki: „Tylko ta jedna tajemna postać jest jakąś siłą, jakąś kotwicą nadziei, tylko od Wandy może się rozpocząć dzień jutrzejszy. Ona jest jedynym ziarnem pszennym, które się wrzuca w ziemię, z wiarą, że nie przemogą go ani mrozy, ani śniegi, ani wichry północne”<sup>67</sup>. W innym miejscu krytyk stwierdził, że Berent uczynił Wandę „depozytariuszką kłosów siewnych tej płodnej

<sup>65</sup> Przypomnijmy znaną aksjologiczną opozycję: mleko–krew, omawianą przez Simone de Beauvoir w pracy *Druga pleć*, gdzie „mleko” jest metaforą macierzyństwa – symbolem kobiety dającej życie i karmiącej potomstwo (wartością generalnie deprecjonowaną w społeczeństwie patriarchalnym), zaś „krew” – synonimem walki, ofiary składanej w imię wyższych niż prokreacyjne celów (jako taka, krew jest wartością sytuowaną najwyżej w tradycyjnej hierarchii społeczno-kulturowej). Francuska pisarka zauważa: „Gdyby krew była tylko pokarmem, nie miałyby większej wartości niż mleko; lecz myśliwy nie jest rzeźnikiem: w walce z dzikimi zwierzętami naraża się na niebezpieczeństwa. Wojownik, chcąc podnieść znaczenie plemienia lub klanu, do którego należy, ryzykuje własne życie. I tym dobitniej podkreśla, że to nie życie ma dla człowieka największą wartość; powinno ono służyć celom bardziej istotnym niż samo życie. Najgorszym przekleństwem, które ciąży na kobiecie, jest wykluczenie jej z wypraw wojennych; człowiek wznosi się ponad zwierzę nie przez to, że daje życie, lecz że je ryzykuje; dlatego ludzkość wyżej stawia nie tę pleć, która rodzi, lecz tę, która zabija” (S. de Beauvoir, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972, t. 1, s. 112n.).

<sup>66</sup> Berent, *Ozimina*, s. 185.

<sup>67</sup> A. Grzymała-Siedlecki, *Salon br. Niemana*, „Tygodnik Ilustrowany” 53(1912) nr 35, s. 724.

oziminy, która pod zmarzłą grudą zimową przetrzymuje życie w oczekiwaniu wiosny<sup>68</sup>.

Postać Wandy przywołuje w utworze mit eleuzyjski, odsłaniający kolejne, ukryte oblicze kobiety. Bohaterka łączona jest wszak z atrybutami Persefony (bogini wegetacji i kielkującego ziarna, a więc symbolizującej powrót sił witalnych), motywami ruchu i schodzenia w głąb oraz z barwą fioletu, sugerującą odkupieńczą śmierć i zmartwychwstanie. Kojarzy się ponadto z postacią legendarnej Wandy, która w imię obrony honoru swojego ludu gotowa jest ponieść najwyższą ofiarę. Berentowska Wanda budzi nadzieję odnowy życia i duszy narodu – jej postawę określa idea rewolucji<sup>69</sup>. Autor wyraźnie sugeruje, że jedyną drogą do przełamania pasywności i zakłamania społeczeństwa jest ruch, będący antytezą niemocy. To właśnie Wanda sprawi, że zastygłe koło egzystencji poruszy się i zwycięży martwość<sup>70</sup>. Dlatego to ona najbardziej podatna jest na ideowe przesłanie Woydy, wyrażające się w słowach: „Oto dałem ci, kobiecie s u m i e n i e r u c h u. Może z jakich serc dogrobnych wyrosną siwe kłosy odnowy życia oraz ich ziarna słodkie jak w wolnych duszach – prawda uczyć<sup>71</sup>. Wanda w optyce Berenta jest zatem typem kobiety idealnej, „w której dusza już nie śpi – która si ę j u ż s t a ł a: z życia i ducha, jakie wokół niej są, która j e s t swoją współczesnością, swoją gromadą na wskroś<sup>72</sup>”.

Właściwy wizerunek kobiety w *Oziminie* wyłania się z rekonstrukcji całego ciągu interpretacyjnego. Tendencje mizoginistyczne, widoczne w technice kreacji postaci głównie na poziomie stylu (negatywne porównania animalistyczne), znoszone są przez sensory symboliczne, kryjące się w głębszej, ukrytej tkance tekstu. Ograniczenie się do wyboru tylko jednej ścieżki rozumienia powieści prowadzi, rzecz jasna, do myślowych uproszczeń. Berent, etykietowany nierzadko jako antifeminista, wkładający w usta swoich bohaterów słowa manifestujące zdecydowaną niechęć do kobiet, w *Oziminie* wskazuje rolę kobiety w życiu i społeczeństwie nie do przecenienia. Nie zawęża jej obrazu do wskazania żeńskiego, boginiczego pierwiastka wszechrzeczy, nie poprzestaje na podkreśleniu związku kobiety z naturą, pierwotną siłą rodzenia,

<sup>68</sup> T e n ż e, *Na marginesach „Oziminy”*, w: tenże, *Ludzie i dzieła*, wybór A. Okońska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967, s. 113.

<sup>69</sup> O problemie relacji między kobietą a historią i o specyficznie polskim typie Kobiety-Rycerza ciekawie pisze Maria Janion w książce *Kobiety i duch inności*. Na początku swych rozważań formułuje intrygujące pytanie: dlaczego rewolucja jest kobietą?, na które udziela następującej odpowiedzi: „Skoro rewolucje «się rodzą», to chyba muszą mieć przynajmniej matki? Matki, kochanki, siostry, ciotki, ale i święte lub mniej święte patronki, wojowniczkę, bojowniczkę, amazonkę... Słowem, pojawia się kobiecy symbol rewolucji. Należy on organicznie do jej życia fantazmatycznego” (M. J a n i o n, *Kobiety i duch inności*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1996, s. 5n.).

<sup>70</sup> P o r. J. P r o k o p, „Ozimina” a sprawa polska, „Pamiętnik Literacki” 66(1975) nr 1, s. 33.

<sup>71</sup> B e r e n t, *Ozimina*, s. 146.

<sup>72</sup> Tamże (podkreślenie w cytacie – G.L.).

ale powierza jej także funkcję wykraczającą daleko poza sferę macierzyństwa – mówi o jej symbolicznej misji odrodzenia narodu w idei, duchu i działaniu. Kontaminując sens dwóch figur: Wandy i Niny, poszerza kreatywny biologizm kobiety o wymiar społeczny. Postać pierwszej, uduchowionej działaczki społecznej troszczącej się o los najniższych warstw narodu, żywo zainteresowanej „ostatnimi dołami człowieczeństwa i rozkładającymi się w nich trupami dusz”<sup>73</sup> (opieka nad dziećmi potrzebującymi pomocy, związek z rewolucją i „ludźmi podziemnymi”<sup>74</sup>), a także w głąb samej siebie (doświadczenia więzienne), związana jest bezpośrednio z ideą ofiary niosącej odnowę życia i duszy wspólnej. W tym sensie kobieta staje się w *Oziminie* odpowiednikiem świadomości narodu, sumienia ruchu narodowej myśli. Z kolei postać drugiej bohaterki, nieustannie aktywnej fizycznie, podążającej wciąż naprzód – stanowi uosobienie samej istoty ruchu, warunkującego odrodzenie, przemianę, wyjście społeczeństwa z duchowej zapaści. Kompletny obraz idealnej kobiety tworzy więc w *Oziminie* dopiero synteza w pełni dojrzałej fizyczności i witalności (Nina) oraz czystej duchowości (Wanda).

Berent nieuchronność zmiany losu polskiego narodu upatruje w naturalnych, odradzających się cyklach przemiany, jakimi rządzi się wszechświat<sup>75</sup>, wiążąc je z rolą kobiety, której ciało funkcjonuje według cykliów odwiecznej natury. Odnowa życia czy jego narodziny rozpoczynają się w naturze wraz z kiełkowaniem ziarna, poprzedzającym próchnienie, proces gnilny i fermentacja. Toteż nieustannie diagnozowany w powieści rozkład („gnicie”<sup>76</sup>) polskiego społeczeństwa, jego bezsilność, marazm, atrofia woli czy tragiczna bezradność (ze szczególnym naciskiem krytykowane są te kobiety, których myślenie zniewolone jest przez bezduszną cielesność) budzi jednocześnie nadzieję na regenerację. To właśnie zgniła, spróchniała kobieta ma zdaniem pisarza największą szansę, by przemienić się w płodne ziarno, by stać się tytułową oziminą. Berent, który po lekturze trzech pierwszych części powieści może wydać się czytelnikowi mizoginistą, w części ostatniej dokonuje

<sup>73</sup> Tamże, s. 66.

<sup>74</sup> To znane powszechnie na progu dwudziestego wieku określenie działaczy socjalistycznych stało się popularne za sprawą cyklu opowiadań Andrzeja Struga (zob. A. S t r u g, *Ludzie podziemi*, Polskie Towarzystwo Nakładowe, Lwów 1908).

<sup>75</sup> Mimo że w *Oziminie* wielokrotnie wspomniane jest obumieranie społeczeństwa, ostateczna wymowa powieści okazuje się optymistyczna, zapowiada bowiem odrodzenie narodu, korespondująca z Nietzscheńskim kołem wiecznego powrotu. Optymizm tego przesłania wynika z odwoływania się Berenta do ponadczasowych praw natury: narodzin, wzrostu i śmierci oraz uniwersalnej prawdy na temat cykliczności przemiany życia (na glebie powstałej z rozkładu jednego życia wzrasta nowe, a cykl ten jest nieuchronny i wieczny). Nadzieja zmian społecznych – możliwość odrodzenia się narodu po duchowej śmierci – wynikała z głębokiego przekonania pisarza, że ruch rewolucyjny jest zgodny z niezmiennymi prawami kosmosu.

<sup>76</sup> B e r e n t, *Ozimina*, s. 200.

rehabilitacji kobiety, wyznaczając jej rolę jednostki wybitnej, prowadzącej naród ku wielkiej przemianie duchowej, a więc rolę przewodniczki narodu, która jest w stanie udźwignąć ciężar dziejowego przeznaczenia (taka wydaje się wymowa ostatniej sceny<sup>77</sup>).

Sięgając głębszych poziomów analizowanej powieści, widzimy, że w Berentowskiej wizji posłannictwo kobiety sprowadza się ostatecznie do roli „sumienia ruchu”, siły inicjującej aktywność, ocalającej od duchowej śmierci. Pisarz wskazuje zatem na zdolności demiurgiczne kobiety i powierza jej pełnienie niezwykle ważnej funkcji: bycia początkiem w s z e l k i e g o życia. Rola kobiety polega zatem na ochronie tego, co trwałe i wieczne. Trudno o większą apologię kobiecości. I to apologię wyrażoną tak misternie, palimpsestowo, zgodnie z przesłaniem artystycznym Berenta, zgodnie z którym dzieło literackie powinno mieć kunsztowny kształt i być „dotwarzane przez czytelnika poruszonym nurtem jego treści podświadomej”<sup>78</sup>.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- de Beauvoir, Simone. *Druga płeć*. Translated by Gabriela Mycielska and Maria Leśniewska. Vol. 1. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.
- Berent, Waclaw. „Niezgłębione tajemnice pewnej bajki.” *Przegląd Warszawski* 5, no. 1 (41) (1925): 129–42.
- . *Ozimina*. Edited by Michał Głowiński. Introduction by Włodzimierz Bolecki. Warszawa: Wydawnictwa Alfa, 1988.
- . *Próchno*. Edited by Jerzy Paszek. Wrocław, Warszawa, Kraków and Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1979.
- . *Źródła i ujścia nietzscheanizmu*. Warszawa: Nakł. J. Mortkowicza, 1906.
- Brzozowski, Stanisław. *Kultura i życie: Zagadnienia sztuki i twórczości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1973.
- Choromański, Leon. „Z powodu ‘Oziminy’ Waclawa Berenta.” *Przegląd Krytyki Artystycznej i Literackiej* 3, no. 41 (1911): 10–12.
- Freud, Zygmun. *Poza zasadą przyjemności*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Grzymała-Siedlecki, Adam. „Salon br. Niemana.” *Tygodnik Ilustrowany* 53, no. 35 (1912): 723–4.
- . „Na marginesach ‘Oziminy.’” In Grzymała-Siedlecki, *Ludzie i dzieła*. Edited by Alicja Okońska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1967.
- Jamroszówna, Barbara. „Technika postaci u Berenta.” *Ruch Literacki* 11, no. 4 (1936): 112–7.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 238n.

<sup>78</sup> T e n z e, *Niezgłębione tajemnice pewnej bajki*, „Przegląd Warszawski” 5(1925) nr 1(41), s. 136.

- Janion, Maria. *Kobiety i duch inności*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 1996.
- Kaluta, Izabella. “‘Ona – sztuka’: Funkcje postaci kobiecych w ‘Próchnie’ Wacława Berenta.” *Pamiętnik Literacki* 85, no. 2 (1994): 36–61.
- Kielak, Dorota. “Kobiecość i polskość: ‘Ozimina’ Wacława Berenta.” In *Krytyka feministyczna: Siostra teorii i historii literatury*. Edited by Grażyna Borkowska and Liliana Sikorska. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2000.
- Lucretius Carus, Titus. *De rerum natura*. <http://www.thelatinlibrary.com/lucretius.html>.
- Makowiecki, Andrzej Z. *Wokół modernizmu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1975.
- Nietzsche, Fryderyk. *Ecce homo: Jak się staje – kim się jest*. Translated by Leopold Staff. Warszawa: Wydawnictwo Bis, 1989.
- . *Tako rzecze Zarathustra: Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Translated by Wacław Berent. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Prokop, Jan. “‘Ozimina’ a sprawa polska.” *Pamiętnik Literacki* 66, no. 1 (1975): 25–43.
- Rusek, Iwona. *Życia lampy niewygasłe: Studium o “Oziminie” Wacława Berenta*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 2017.
- Stala, Marian. *Pejzaż człowieka: Młodopolskie wyobrażenia o duszy, duchu i ciele*. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński, 1994.
- Strug, Andrzej. *Ludzie podziemi*. Lwów: Polskie Towarzystwo Nakładowe, 1908.
- Zalewska, Agata. “Kobieta w prozie Berenta.” In *Wiek kobiet w literaturze*. Edited by Jadwiga Zacharska and Marek Kochanowski. Białystok: Trans Humana, 2002.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Grażyna LEGUTKO – Między zmysłową cielesnością a czystą duchowością. Diapazon ról kobiecych w *Oziminie* Wacława Berenta

DOI 10.12887/36-2023-1-141-09

Szkic poświęcony jest kreacji kobiet w *Oziminie* Wacława Berenta. Twórca wykorzystuje strategię narracji polifonicznej, która wiąże się z subiektywizacją świata przedstawionego i konfrontacją różnych punktów widzenia. Postrzega kobietę głównie przez pryzmat jej uwarunkowań biologicznych. Portrety bohaterki zawierają charakterystyczne detale, wprowadzone w celu ukazania kobiet funkcjonujących przede wszystkim jako lubieżne ciała, nieświadomych głębszych treści egzystencji. Zmysłowa cielesność kobiet – odsyłająca do stereotypu kulturowego istoty mrocznej i pierwotnej – konfrontowana jest jednak w powieści ze sferą ducha. Perspektywa religii prehistorycznych (na przykład pogański kult bogini Matki) czyni z Berentowskiej kobiety symbol odwiecznej tajemnicy życia, tożsamej ze źródłem płodności i kreacji.

Słowa kluczowe: Waław Berent, *Ozimina*, cielesność kobiet, powieść młodopolska

Kontakt: Zakład Literatury Polskiej, Instytut Literaturoznawstwa i Językoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, ul. Uniwersytecka 17, 25-406 Kielce

E-mail: [grazyna.legutko@ujk.edu.pl](mailto:grazyna.legutko@ujk.edu.pl)

Tel. 41 3497115

<https://ilij.edu.pl>

Grażyna LEGUTKO, Between Sensual Corporeality and Pure Spirituality: The Spectrum of Female Roles, as seen in Waław Berent's *Ozimina*

DOI 10.12887/36-2023-1-141-09

The essay is dedicated to the portrayal of women in Waław Berent's novel *Ozimina* ["Winter Crop"]. Berent uses the strategy of polyphonic narrative, which involves subjectivization of the setting and confrontation of various viewpoints. The writer perceives women mainly through the prism of their biological conditions. The portraits of his female characters depict them as lustful bodies, unaware of the deeper essence of human existence. However, in the novel, the sensual female corporeality, which refers to the cultural stereotype of the woman as a primordial dark creature, is confronted with the spiritual sphere. From the perspective of prehistoric religions (such as the pagan cult of the mother goddess), Berent's female characters can be seen as symbols of the eternal mystery of life, identical with the source of fertility and creativity.

Keywords: Waław Berent, *Ozimina* ["Winter Crops"], female corporeality, literature of the Young Poland movement

Contact: Zakład Literatury Polskiej, Instytut Literaturoznawstwa i Językoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, ul. Uniwersytecka 17, 25-406 Kielce, Poland

E-mail: [grazyna.legutko@ujk.edu.pl](mailto:grazyna.legutko@ujk.edu.pl)

Phone: +48 41 3497115

<https://ilij.edu.pl>





## OBRAZY WOLNOŚCI



Magdalena KEMPNA-PIENIAŻEK

## WIELKIE UCIECZKI Wolność i przestrzeń w „Niepokonanych”<sup>1</sup> Petera Weira i „Operacji Świt”<sup>2</sup> Wernera Herzoga

*Odmienne postawy obu reżyserów względem globalnego Hollywood skutkują innym stosunkiem do systemu gatunków filmowych: Weir zwykle poddaje się jego rygorom do pewnego stopnia i sprawnie wykorzystuje jego konwencje w celu nawiązania kontaktu z szerszą publicznością, podczas gdy Herzog na ogół traktuje Hollywood z dezynwolturą i ironią, czego dowodzą między innymi jego dość ekscentryczne (meta)komentarze do własnych dzieł.*

„Powiedz mi, jaka jest przestrzeń, w której żyjesz, a powiem ci, jaka jest twoja wolność”<sup>3</sup> – pisał ks. Józef Tischner w eseju *Przestrzeń jako projekt wolności*. Zdaniem autora, „podstawowe metafory, służące do bliższego określania naszej wolności, są zakorzenione w wyobrażeniu przestrzeni. [...] nie jesteśmy w stanie żadnym aktem refleksji uchwycić tego, jak wygląda nasza wolność w niej samej, możemy jednak odczytać kształt wolności z wyglądu przestrzeni, jaką wokół siebie budujemy”<sup>4</sup>. W niniejszym artykule przyjmuję założenie, że owe kształty wolności zakodowane w przestrzeni znajdują drogę do tekstów kultury, w tym do kina, które je powiela, utrwala, a czasem wchodzi z nimi w dyskusję.

Interesować będzie mnie rola, jaką pejzaż i przestrzeń odgrywają w dwóch autorskich reinterpretacjach problemu wolności stanowiącego fundament struktury filmu jenieckiego (ang. prisoner of war movie). *Niepokonani* Petera Weira oraz *Operacja Świt* Wernera Herzoga to dzieła zrealizowane w podobnym czasie, przez twórców wywodzących się spoza Hollywood, lecz uwikłanych z nim w dialog. Oba sięgają po zadomowiony w kinie głównego nurtu, czyli tak zwanym mainstreamie, motyw wielkiej ucieczki, unikają jednak konwencjonalnego podejścia do tematu wolności, wykorzystując w tym celu znaczeniową rolę pejzażu. Aby dowieść słuszności tej tezy, zamierzam dokonać krótkiej charakterystyki filmów jenieckich i następnie przejść do analizy *Operacji Świt* i *Niepokonanych*. W związku z przyjętą tu metodologią

<sup>1</sup> *Niepokonani* (*The Way Back*), Stany Zjednoczone, 2010, reż. P. Weir.

<sup>2</sup> *Operacja Świt* (*Rescue Dawn*), Stany Zjednoczone, 2006, reż. W. Herzog.

<sup>3</sup> J. T i s c h n e r, *Przestrzeń jako projekt wolności*, w: *Europa – fundamenty jedności*, red. A. Dylus, Fundacja Akademii Teologii Katolickiej, Warszawa 1998, s. 7.

<sup>4</sup> Tamże.

opierać się będą z jednej strony na wybranych elementach studiów nad tym gatunkiem filmowym, z drugiej zaś na teorii filmowego pejzażu, rezygnując tym samym z refleksji bliższych klasycznej aksjologii. Zamiast zgłębiać istotę pojęcia wolności, chciałabym bowiem spróbować odpowiedzieć na pytanie, jakie kształty przyjmuje ona w dziełach Herzoga i Weira, za pomocą jakich metafor obaj twórcy próbują dotrzeć do jej sedna i co odróżnia ich strategie mówienia o wolności od innych filmowych narracji na temat tej wartości.

#### IMPERATYW UCIECZKI FILMY JENIECKIE

*Niepokonani* oraz *Operacja Świt* wykorzystują konwencję, którą w niniejszym artykule nazywać będę filmem jenieckim. W polskim filmoznawstwie funkcjonuje co prawda termin „film obozowy”, jest on jednak stosowany w odniesieniu do realizacji takich, jak *Ostatni etap*<sup>5</sup> Wandy Jakubowskiej czy *Pasażerka*<sup>6</sup>) Andrzeja Munka, których akcja została częściowo lub w całości osadzona w nazistowskich obozach koncentracyjnych. W pracach anglojęzycznych dzieła takie rozpatrywane są jako przynależne do nurtu określanego jako Holocaust films, rzadziej zaś jako concentration camp films<sup>7</sup>. Inaczej niż w tego rodzaju filmach, w przypadku prisoner of war movies istotne są nie tylko czas i miejsce akcji, lecz także status głównego bohatera: jeńca wojennego (na przykład Dietera Denglera w *Operacji Świt*) lub żołnierza będącego więźniem politycznym (jakim jest Janusz Wieszczyk w *Niepokonanych*). Polski przykład realizacji tej formuły stanowi nowela „Ostinato lugubre” z filmu *Eroica*<sup>8</sup> Andrzeja Munka, z akcją osadzoną w niemieckim oflagu.

Prisoner of war movies to formuła trudna do sklasyfikowania. Z uwagi na ograniczoną objętość artykułu pomijam rozważania dotyczące tego, czy można nazwać ten typ filmu osobnym gatunkiem, czy też może raczej jest to podgatunek w ramach jakiejś szerszej kategorii – rozpatrzenie tej kwestii wymagałoby odniesienia się do skomplikowanego statusu współczesnych ga-

<sup>5</sup> *Ostatni etap*, Polska, 1947, reż. W. Jakubowska.

<sup>6</sup> *Pasażerka*, Polska, 1963, reż. A. Munk.

<sup>7</sup> Zob. np. E. P e r r a, *Conflicts of Memory: The Reception of Holocaust Films and TV Programmes in Italy, 1945 to Present*, Peter Lang, Oxford – Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Wien 2010; L. B a r o n, *The First Wave of American Holocaust Films, 1945-1959*, „The American Historical Review” 115(2010) nr 1, s. 90-114; M. T a l a r c z y k - G u b a ł a, *Untouchables: Women's Bodies in Wanda Jakubowska's Concentration Camp Films*, „Studies in Eastern European Cinema” 7(2016) nr 2, s. 114-126; t a ż, *Więźniarki i polityka. „Ostatni etap” Wandy Jakubowskiej i inne filmy obozowe w perspektywie studiów kobiecych w badaniach Holocaustu*, „Kwartalnik Filmowy” 2015, nr 4 (92), s. 142-158.

<sup>8</sup> *Eroica*, Polska, 1957, reż. A. Munk.

tunków filmowych, na który zwracają uwagę liczni badacze<sup>9</sup>. Na potrzeby niniejszego szkicu zakładam, że film jeniecki jest strukturą (quasi-)gatunkową, definiowaną poprzez szereg konwencji, głównie fabularnych. Istotne jest także to, że ze względu na swoją specyfikę i tematykę plasuje się on w obszarze zainteresowań zarówno znawców kina wojennego<sup>10</sup>, jak i badaczy zajmujących się filmem więziennym (ang. prison movie)<sup>11</sup>. Jego graniczny status zazwyczaj skazuje go na bytowanie na obrzeżach refleksji dotyczących wspomnianych gatunków, o czym może świadczyć nikła liczba opracowań mu poświęconych, jak i nikła uwaga autorów, którzy co prawda dostrzegają jego specyfikę, z reguły jednak po to, by oddzielić filmy jenieckie od właściwego obszaru swoich badań<sup>12</sup>. Chociaż o poszczególnych dziełach realizujących tę konwencję sporo się pisze<sup>13</sup>, film jeniecki rzadko podlega osobnemu rozpatrywaniu teoretycznemu<sup>14</sup>. Luka ta jest zastanawiająca w świetle dużych sukcesów tej formuły kina: jak zauważają autorzy *Encyclopedia of Film Themes, Settings and Series*, wszystkie trzy główne podtypy amerykańskich filmów „jenieckich” (wyróżnianych na podstawie kryterium miejsca akcji) doczekały się głośnych i oscarowych realizacji, takich jak *Stalag 17*<sup>15</sup> Billy’ego Wildera oraz *Wielka ucieczka*<sup>16</sup> Johna Sturgesa (z fabułami osadzonymi w nazistowskich obozach jenieckich), *Most na rzece Kwai*<sup>17</sup> Davida Leana (gdzie akcja ma miejsce w obozie japońskim) czy *Łowca jeleni*<sup>18</sup> Michaela Cimino (scenerii dostarcza

<sup>9</sup> Zob. np. R. Altman, *Gatunki filmowe*, tłum. M. Zawadzka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012; K. Loska, *Kino gatunków – wprowadzenie*, w: *Kino gatunków wczoraj i dziś*, red. K. Loska, Rabid, Kraków 1998, s. 11n.; t e n ż e, *Kilka uwag o problemie gatunku filmowego*, w: *Wokół kina gatunków*, red. K. Loska, Rabid, Kraków 2001, s. 8.

<sup>10</sup> Por. R. Eberwein, *The Hollywood War Film*, Wiley-Blackwell, Chichester 2010, s. 26-28.

<sup>11</sup> Por. K. Kehrwald, *Prison Movies: Cinema Behind Bars*, Wallflower, London – New York 2017, s. 21, EPUB.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 20. Por też: J. Bennett, *Representations of Prison Escape in Films*, w: *Prison Breaks: Toward a Sociology of Escape*, red. T.M. Martin, G. Chantraine, Palgrave Macmillan, London 2018, s. 269.

<sup>13</sup> Zob. np. D. Polan, *Dreams of Flight: „The Great Escape” in American Film and Culture*, University of California Press, Oakland 2021; A.M. Scholz, *The „Bridge on the River Kwai” (1957) Revisited: Combat Cinema, American Culture and the German Past*, „German History” 26(2008), nr 2, s. 219-250; J. Hellmann, *Vietnam and the Hollywood Genre: Inversions of the American Mythology in „The Deer Hunter” and „Apocalypse Now”*, „American Quarterly” 34(1982) nr 4, s. 418-439.

<sup>14</sup> Zob. R. Armstrong, M. Williams Armstrong, hasło „Prisoner of War”, w: *Encyclopedia of Film Themes, Settings and Series*, McFarland & Company, Jefferson, North Carolina – London 2001, s. 160n.

<sup>15</sup> *Stalag 17*, Stany Zjednoczone, 1953, reż. B. Wilder.

<sup>16</sup> *Wielka ucieczka (The Great Escape)*, Stany Zjednoczone, 1963, reż. J. Sturges.

<sup>17</sup> *Most na rzece Kwai (The Bridge on the River Kwai)*, Wielka Brytania – Stany Zjednoczone, 1957, reż. D. Lean.

<sup>18</sup> *Łowca jeleni (The Deer Hunter)*, Wielka Brytania – Stany Zjednoczone, 1978, reż. M. Cimino.

tam obóz wietnamski)<sup>19</sup>. Nie sposób także zapomnieć o ważnych europejskich filmach realizujących tę formułę: jednym z jej wczesnych arcydzieł byli wszak *Towarzysze broni*<sup>20</sup> Jeana Renoira, z akcją toczącą się w czasach pierwszej wojny światowej.

Uplasowany między filmem więziennym a kinem wojennym, film jeniecki czerpie z obu tych gatunków. Z pierwszego z nich zapożycza kluczowe tematy przetrwania w obliczu opresyjnej władzy oraz szansy na odkupienie<sup>21</sup>. Z kolei dynamika jego rozwoju w amerykańskim kinie głównego nurtu, które stanowi punkt odniesienia dla przedstawionych dalej analiz, wiąże się z tendencjami charakterystycznymi dla kina wojennego: o ile filmy jenieckie z czasów drugiej wojny światowej lub tuż-powojennych na ogół eksponują heroizm i determinację bohaterów, o tyle realizacje o tej samej tematyce, również osadzone w czasach drugiej wojny światowej, ale nakręcone już w trakcie trwania konfliktów w Korei czy w Wietnamie, albo zawierają nutę goryczy (jak choćby *Wielka ucieczka*<sup>22</sup>), albo w znacznym stopniu skupiają się na tematyce kosztu i absurdalności wojny (przykładem może być *Most na rzece Kwai*)<sup>23</sup>. Wynika to stąd, że chociaż druga wojna światowa utrwaliła się w zbiorowej pamięci Amerykanów jako wojna „dobra” (the good war)<sup>24</sup> – czyli taka, w której udział amerykańskich sił zbrojnych nie budził wątpliwości moralnych – to etyczna ocena militarnego zaangażowania w Korei i Wietnamie nie była już tak jednoznaczna, co przyczyniło się także do kwestionowania sensu wcześniejszych konfliktów.

Zdaniem Kevina Kehrwalda, filmy więzienne w gruncie rzeczy nie opowiadają o zbrodni. Mimo to pisze on: „Zbrodnie mogą się w nich pojawiać. Nie są też filmami o przestępcach per se, choć przestępcy z pewnością się w nich pojawiają. [...] Konflikt systemu penitencjarnego [...] i ludzkiego pragnienia swobodnego decydowania o sobie staje się obszarem tematycznej eksploracji”<sup>25</sup>. Zasada ta dotyczy także filmu jenieckiego, w którym wyrażane przez bohaterów pragnienie wolności staje się przyczynkiem do poruszania rozmaitych tematów, na przykład tożsamości narodowej, powinności wobec ojczyzny czy podziałów społecznych. Nie jest przypadkiem, że największą popularnością – zarówno wśród widzów, jak i wśród producentów – cieszą się te filmy więzienne, które opowiadają o ucieczkach. Redaktorzy tomu *Prison Breaks: Toward*

<sup>19</sup> Por. Armstrong, Willems Armstrong, hasło „Prisoner of War”.

<sup>20</sup> *Towarzysze broni* (*La grande illusion*), Francja, 1937, reż. Jean Renoir.

<sup>21</sup> Por. Kehrwald, dz. cyt., s. 16.

<sup>22</sup> Por. Polan, dz. cyt., s. 10.

<sup>23</sup> Por. Berwein, dz. cyt., s. 37.

<sup>24</sup> Por. Polan, dz. cyt., s. 11.

<sup>25</sup> Kehrwald, dz. cyt., s. 16. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.K.P.

a *Sociology of Escape* twierdzą, że motyw ten jest „fascynujący nie tylko dlatego, że stanowi rodzaj testu dla instytucji więzienia i władzy centralnej, lecz być może także dlatego, że pobrzmiewają w nim echa naszego codziennego pragnienia wolności”<sup>26</sup>, na przykład chęci ucieczki przed niesatysfakcjonującą pracą, nieudanym związkiem czy trudami codziennej egzystencji. „I to właśnie dlatego, że dosłownie rozumiana ucieczka i ucieczka metaforyczna zawsze są, eksplcytnie lub nie, mocno ze sobą powiązane, filmy więzienne z tym motywem są tak pociągające”<sup>27</sup> – konkludują badacze<sup>28</sup>. Oba analizowane tutaj dzieła wykorzystują tak właśnie rozumiany motyw drogi do wolności. Ich tematem jest podjęta przez bohaterów ucieczka: w przypadku *Niepokonanych* – z radzieckiego łagru, w przypadku *Operacji Świt* – z laotańskiego obozu jenieckiego. Ucieczki te mają jednak wymiar metaforyczny: w filmie Weira temat wolności zostaje ściśle skorelowany z motywem przebaczenia, w dziele Herzoga natomiast – z motywem przetrwania w nieprzyjnym świecie.

Jak już jednak wspomniano, prisoner of war movies nie są standardowymi filmami więziennymi, lecz obszarem, w którym istotną rolę odgrywają konwencje kina wojennego (lub antywojennego). Uwikłane w relację z narracjami historycznymi oraz dyskursami ideologicznymi, dzieła tego typu z większym trudem niż prison movies poddają się zabiegom mającym na celu włączenie ich do filmowej kultury głównego nurtu. Konteksty historyczne i polityczne mogą nakładać pewne ograniczenia na możliwości realizowania motywu ucieczki, czyniąc metaforę tych dzieł mniej uniwersalną i przesuwając akcent z kosmopolityzmu, od zarania właściwego widowiskom hollywoodzkim<sup>29</sup>, na wątki narodowościowe.

O szansach i zagrożeniach związanych z kodowaniem tak zwanych wartości tradycyjnych w kulturze popularnej można powiedzieć wiele<sup>30</sup>, z perspektywy wątków podjętych w tym artykule istotne jest jednak głównie to, że popkultura na ogół odzwierciedla ideologię dominującą<sup>31</sup>. Zważywszy, że współczesna kultura głównego nurtu zdominowana jest przez treści, narracje i formaty amerykańskie<sup>32</sup>, należy się spodziewać, że i w prisoner of war movies poszczególne idee ukazywane będą z perspektywy amerykańskiej. Wydaje się

<sup>26</sup> G. Chantraine, T.M. Martin, *Introduction: Toward a Sociology of Prison Escape*, w: *Prison Breaks: Toward a Sociology of Escape*, s. 21.

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Por. K e h r w a l d, dz. cyt., s. 16.

<sup>29</sup> Por. R. Syska, *Początki kina amerykańskiego*, w: *Historia kina*, t. 1, *Kino nieme*, red. T. Lubelski, I. Sowińska, R. Syska, Universitas, Kraków 2009, s. 204-206.

<sup>30</sup> Zob. P. Z w i e r z c h o w s k i, *Bóg, miłość, wolność, Kaczor Donald, Enter. Tradycyjne wartości i kultura popularna*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja” 2000, nr 1, s. 83-89.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 86.

<sup>32</sup> Por. F. M a r t e l, *Mainstream. Co podoba się wszędzie na świecie*, tłum. K. Sikorska, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2011, s. 437.

to szczególnie istotne, ponieważ wolność postrzegana jest jako jedna z wartości centralnych dla amerykańskiej tożsamości narodowej. „Wolność określa, czym jest, Ameryka”<sup>33</sup> – pisze George Lakoff, a Anne-Marie Slaughter stwierdza dobitnie: „Wolność rezyduje w samym sercu amerykańskiej tożsamości”<sup>34</sup>. Chociaż trudno jest amerykańskie rozumienie wolności precyzyjnie zdefiniować (autorka dochodzi do wniosku, że jest ono „ufundowane na wolności ekspresji – prawie do myślenia i wypowiedania tego, co się myśli”<sup>35</sup>), a ponadto współcześnie zdaje się ono podlegać w dyskursie społecznym i politycznym reinterpretacji<sup>36</sup>, to w dalszym ciągu „dla wielu Amerykanów wolność stanowi niemal synonim samej Ameryki”<sup>37</sup>.

Nic dziwnego zatem, że również w filmach jenieckich, których gatunkowa formuła okrzepła w kinie hollywoodzkim po drugiej wojnie światowej, wolność traktowana jest jako wartość niekwestionowalna i niepodlegająca negocjacji. W roku 1937 Jean Renoir ukazywał w *Towarzyszach broni* różne sensory wolności: pojęcie to znaczyło wszak coś innego dla arystokraty kapitana de Boieldieu niż dla wywodzącego się z klasy robotniczej porucznika Marechala<sup>38</sup>. Z kolei w *Eroice* Andrzej Munk w przenikliwy sposób ukazywał marzenie o wolności jako napędową siłę polskiej tożsamości. W hollywoodzkich realizacjach pragnienie wolności często jest również motorem działań bohaterów, nie zawsze jednak wartość ta poddawana jest refleksji. Jako ilustracja tej tezy posłużyć może jeden z klasyków gatunku, *Wielka ucieczka* Johna Sturgesa, której bohaterowie podejmują próby ucieczki z niemieckiego obojgu już w pierwszej godzinie swojego pobytu w obozie. Nie ulega wątpliwości, że pragnienie uwolnienia się napędza protagonistów, mimo iż samo słowo „wolność” pojawia się w tym prawie trzygodzinnym filmie nader rzadko – w sposób najbardziej eksplicytny w jednej z wypowiedzi Rogera Bartletta – architekta tytułowej wielkiej ucieczki – który nazywa nazistów „wrogami wszystkich, którzy kochają wolność”. Wolność to zatem najwyższa wartość,

<sup>33</sup> G. L a k o f f, *Whose Freedom? A Battle Over America's Most Important Idea*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2006, s. 9.

<sup>34</sup> A.M. S l a u g h t e r, *The Idea That Is America: Keeping Faith With Our Values in a Dangerous World*, Basic Books, New York 2007, s. 10.

<sup>35</sup> Tamże, s. 15.

<sup>36</sup> P o r. L a k o f f, dz. cyt., s. 9n.

<sup>37</sup> S l a u g h t e r, dz. cyt., s. 10.

<sup>38</sup> Warto wspomnieć w tym kontekście także o późniejszym filmie Jeana Renoira, *Kapral w matni* (*Le caporal épinglé*, Francja 1962). Ta adaptacja powieści Jacques'a Perreta (zob. J. P e r r e t, *Le caporal épinglé*, Éditions Gallimard, Paris 1972) rozpatrywana jest jako dzieło korespondujące z *Towarzyszami broni* na poziomie konstrukcji fabuły oraz idei. Zarazem ukazuje ono fundamentalną zmianę, jaka zaszła w organizacji obozów jenieckich między pierwszą wojną światową (w której czasach toczy się akcja *Towarzyszy broni*) a drugą wojną światową (będącą czasem akcji *Kaprala w matni*).



a jej odzyskanie stanowi powinność człowieka honoru. Wszak, jak w pierwszych minutach filmu stwierdza kapitan Ramsey, obowiązkiem każdego oficera jest próbować uciec.

#### AUTORZY I GATUNEK

Z dwóch omawianych w tym artykule dzieł *Niepokonani* są filmem bliższym prawidłom hollywoodzkiego widowiska. Fakt ten ma związek z charakterem twórczości Petera Weira, który już w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku nawiązał owocną relację z Hollywood, w efekcie czego powstały: dobrze przyjęty przez publiczność i krytykę *Świadek*<sup>39</sup> oraz zdecydowanie mniej doceniane, choć istotne dla dorobku australijskiego autora *Wybrzeże Moskitów*<sup>40</sup>. W późniejszych latach Weir dobrze odnalazł się w obszarze przeżywającego rozkwit Indiewood. Jego dzieła doskonale realizowały nadrzędną ideę tego kina<sup>41</sup>: sięgając po sprawdzone formuły gatunkowe, na przykład komedię romantyczną (w *Zielonej karcie*<sup>42</sup>) lub film przygodowy (w *Panu i władcy. Na krańcach świata*<sup>43</sup>), i wchodząc w twórczy dialog z dotychczasowym emploi współpracujących z reżyserem gwiazd (na przykład Robina Williama w *Stowarzyszeniu umarłych poetów*<sup>44</sup> czy Jima Carreya w *Truman Show*<sup>45</sup>), przemawiały do szerokiej publiczności, równocześnie jednak – za sprawą charakterystycznych tematów oraz rozwiązań formalnych – rozpoznawane były jako filmy autorskie, wykraczające poza standardową ofertę kina głównego nurtu. Podobnie rzecz ma się z *Niepokonanymi* – adaptacją powieści Sławomira Rawicza *Długi marsz*<sup>46</sup>, opowiadającej o ucieczce i morderczej wędrowce przez Azję mieszanej narodowościowo grupy więźniów, zesłanych w czasach drugiej wojny światowej do radzieckiego łagru. Dzieło to, co zresztą zauważyli krytycy<sup>47</sup>, łączy elementy wystawnego gatunkowego widowiska (zrealizowanego z udziałem takich gwiazd, jak Ed Harris czy Colin

<sup>39</sup> *Świadek (Witness)*, Stany Zjednoczone, 1985, reż. P. Weir.

<sup>40</sup> *Wybrzeże Moskitów (The Mosquito Coast)*, Stany Zjednoczone, 1986, reż. P. Weir.

<sup>41</sup> Por. G. King, *Indiewood, USA: Where Hollywood Meets Independent Cinema*, I.B. Tauris, London – New York 2009, s. 94.

<sup>42</sup> *Zielona karta (Green Card)*, Stany Zjednoczone – Australia – Francja, 1990, reż. P. Weir.

<sup>43</sup> *Pan i władca. Na krańcu świata (Master and Commander: The Far Side of the World)*, Stany Zjednoczone, 2003, reż. P. Weir.

<sup>44</sup> *Stowarzyszenie umarłych poetów (Dead Poets Society)*, Stany Zjednoczone, 1989, reż. P. Weir.

<sup>45</sup> *Truman Show (The Truman Show)*, Stany Zjednoczone, 1998, reż. P. Weir.

<sup>46</sup> Zob. S. Rawicz, *Długi marsz*, tłum. L. Rybicki, M. Świerkocki, Gord, Gdańsk 2001.

<sup>47</sup> Por. P. Bradshaw, *The Way Back – Review*, „The Guardian” z 23 XII 2010, The Guardian, <https://www.theguardian.com/film/2010/dec/23/the-way-back-review>.

Farrell) z aurą kameralnego dramatu psychologicznego i typowym dla kina Weira spojrzeniem na naturę.

Wypracowany przez Weira model współpracy z mainstreamem to wzorcowa realizacja idei kina transnarodowego<sup>48</sup> oraz globalnego Hollywood, które „przystało być miejscem istniejącym w sensie fizycznym, stając się idea”<sup>49</sup>, przy czym – jak twierdzi Serena Formica – „przypadek Petera Weira jest na tym tle szczególnie interesujący, ponieważ – mimo iż przeniósł się on do Hollywood w rozumieniu «modelu produkcji» [...] – nigdy nie emigrował do Hollywood rozumianego jako «fizycznie istniejące miejsce», wciąż mieszkając w Australii”<sup>50</sup>. Co ciekawe, sytuacja Wenera Herzoga jest zgoła odwrotna: pod koniec lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku niemiecki reżyser na stałe zamieszkał w Los Angeles, nigdy jednak nie przeniósł się do Hollywood we wspomnianym przez autorkę rozumieniu „modelu produkcji”. Jego relacje z wielkimi wytwórniami, zainicjowane w podobnym czasie, jak kontakt Weira z Hollywood, okazały się trudne, w wyniku czego projekt *The Conquest of Mexico* nie został nigdy zrealizowany<sup>51</sup>, a amerykański fabularny debiut Herzoga nastąpił dopiero w roku 2001 za sprawą *Niezwykłego*<sup>52</sup>.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Herzog skoncentrował swoją uwagę na kinie dokumentalnym. To w tym czasie w roku 1999 napisał swój jedyny manifest, *Deklarację z Minnesoty*<sup>53</sup> poświęconą prawdzie w filmach dokumentalnych, a także zrealizował film *Mały Dieter chciałby latać*<sup>54</sup>, opowiadający o amerykańskim pilocie niemieckiego pochodzenia, Dieterze Denglerze, który w czasie konfliktu wietnamskiego został wzięty do niewoli w Laosie. W 2006 roku, już po śmierci Denglera (zm. 2001), historia ta stała się kanwą trzeciego zrealizowanego w Ameryce fabularnego filmu Herzoga, *Operacji Świt*. Współfinansowanie projektu przez wytwórnię MGM, a także udział w jego realizacji gwiazd większego formatu, jak Christian Bale, i forma-

<sup>48</sup> Por. M. Kempna-Pieniążek, P. Pieniążek, *Inny/Obcy. Transnarodowe i transgresyjne motywy w twórczości Petera Weira*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2017, s. 57-116.

<sup>49</sup> S. Formica, *Peter Weir: A Creative Journey from Australia to Hollywood*, Intellect, Bristol-Chicago 2012, s. 5.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Zob. M. Kempna-Pieniążek, *Niedokończona konkwista. O niezrealizowanym projekcie filmowym Wenera Herzoga*, „Prace Kulturoznawcze” 22(2018) nr 3, s. 41-52.

<sup>52</sup> *Niezwykły (Invincible; Unbesiegt)*, Wielka Brytania – Niemcy – Irlandia – Stany Zjednoczone, 2001, reż. W. Herzog.

<sup>53</sup> Zob. W. Herzog, *Deklaracja z Minnesoty*, tłum. Ł. Mojsak, w: *Herzog. Przewodnik Krytyki Politycznej*, red. A. Wiśniewska, J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 112n.

<sup>54</sup> *Mały Dieter chciałby latać (Little Dieter Needs to Fly; Flucht aus Laos)*, Niemcy – Wielka Brytania – Francja, 1997, reż. W. Herzog.

tu mniejszego, jak Jeremy Davies, w połączeniu z autorskim statusem Herzoga ustanowiły w *Operacji Świt* typową dla Indiewood kombinację elementów mainstreamowych z prestiżowymi.

Odmienne postawy obu reżyserów względem globalnego Hollywood skutkują innym stosunkiem do systemu gatunków filmowych: Weir zwykle poddaje się jego rygorom do pewnego stopnia i sprawnie wykorzystuje jego konwencje w celu nawiązania kontaktu z szerszą publicznością, podczas gdy Herzog na ogół traktuje Hollywood z dezynwolturą i ironią, czego dowodzą między innymi jego dość ekscentryczne (meta)komentarze do własnych dzieł<sup>55</sup>. W *Niepokonanych* oraz w *Operacji Świt*, zachowując pozorną wierność fabularnemu schematowi filmu jenieckiego, obaj autorzy modyfikują go zgodnie ze swoimi autorskimi poetykami. Filmy te mają podobną strukturę, obejmującą krótką przedakcję (sekwencję na lotniskowcu w *Operacji Świt* i scenę przesłuchania Janusza oraz jego żony przez NKWD w *Niepokonanych*), czas niewoli i pobytu w obozie, przygotowanie i realizację planu ucieczki, podróż mającą na celu opuszczenie wrogiego terytorium oraz finał informujący o dalszych losach protagonistów. Charakterystyczną cechą obu dzieł jest wyeksponowanie etapu wędrówki. To właśnie między innymi za jego sprawą *Niepokonani* i *Operacja Świt* różnią się od innych prisoner of war movies, w których motyw podróży przez wrogie terytorium na ogół zajmuje mniej czasu ekranowego niż okres niewoli: w *Wielkiej ucieczce* poświęcono mu na przykład tylko około 40 z prawie 165 minut seansu, a w *Moście na rzecę Kwai* znajdziemy zaledwie kilka krótkich scen ukazujących majora Shearsa, któremu udaje się wyrwać z obozu zarządzanego przez pułkownika Saito. Tymczasem w *Operacji Świt* wędrówka Dietera obejmuje ponad jedną trzecią, a morderczy marsz bohaterów *Niepokonanych* niemal trzy czwarte seansu. Strategia taka prowadzi do rozchwiania gatunkowej struktury dzieła Weira: rozpoczyna się ono niczym standardowy film jeniecki, później oscyluje wokół tematów typowych dla filmu obozowego, a następnie zmienia się w swego rodzaju film drogi. W *Operacji Świt* podobny efekt budują wypowiedzi bohaterów niezwiązane z fabułą oraz ujęcia redundantne z perspektywy filmowej dramaturgii, na przykład prezentujące technikę rozpalania ognia w dżungli czy ukazujące mieszkańców laotańskich wiosek.

W równie swobodny sposób obaj autorzy podchodzą do kwestii adaptacji. Ich dzieła stanowią udratyzowane i selektywne ekranizacje historii uznawanych w momencie realizacji filmów za przynajmniej częściowo autentyczne. Wprawdzie wiarygodność opowieści Sławomira Rawicza została zakwestionowana<sup>56</sup>, to jednak w trakcie powstawania *Niepokonanych* Peter Weir miał

<sup>55</sup> Por. np. K. S t a n i s ł a w s k i, *Werner Herzog*, Stowarzyszenie Kampania Artystyczna, Warszawa 2012, s. 80, przyp. 1.

<sup>56</sup> Szerzej na ten temat zob. M. K e m p n a - P i e n i ą ż e k, *Bardzo długi marsz: „Niepokonani” Petera Weira wobec prozy Sławomira Rawicza*, „Postscriptum Polonistyczne” 2016, nr 1(17), s. 105-114.

powody, by sądzić, że pierwowzorem fabuły książki rzeczywiście była jakaś ucieczka. Reżyser nie tylko pomija te wątki *Długiego marszu*, które wydają się najmniej wiarygodne (na przykład motyw yeti), lecz także zmienia osobowy skład grupy i pogłębia psychologiczne portrety uciekinierów, wśród których znajdują się Polacy: Janusz, Tomasz i Kazik, Litwin Voss, pochodzący z Jugosławii Zoran, Amerykanin każący mówić do siebie „Mister Smith”, obozowy „urka” Walka oraz napotkana w drodze młodzieńca Polka Irena. W *Operacji Świt* rozwinięty został z kolei wątek sporu między więźniami, o którym w pierwowzorze filmu, dokumencie *Mały Dieter chciałby latać*, Dengler zaledwie wspomina; znacznie mniej miejsca poświęcono za to losom bohatera sprzed jego udziału w wojnie. Zmiany tego typu sygnalizują, że ani Weira, ani Herzoga nie interesuje wierne opowiadanie historii, które poznali – już na wstępie są one dla nich nośnikami sensów wykraczających poza (quasi-)dokumentalną wartość. Elastyczne podejście do gatunkowych schematów i do (rzekomo) autentycznych wydarzeń to jednak dopiero pierwszy etap autorskich operacji, jakich na tkance filmu jenieckiego dokonują reżyserzy. Głównym obszarem ich działań jest bowiem stanowiąca ideowe centrum prisoner of war movies koncepcja wolności, a jeden ze sposobów jej redefinicji stanowi wykorzystanie filmowego pejzażu.

#### PEJZAŻ UWOLNIONY I ZNIEWOLONY

*Operacja Świt* i *Niepokonani* nie są jedynymi dziełami Herzoga i Weira, w których ich autorzy mówią o wolności i zniewoleniu za sprawą specyficznej konstrukcji przestrzeni. W roku 1998 Weir nakręcił *Truman Show*, jeden ze swoich najbardziej znanych filmów, którego bohater, funkcjonując w iluzji wolności, w istocie jest więźniem z pozoru idyllicznego miasteczka Seahaven – wielkiego symulakrum stworzonego na potrzeby reality show. Z kolei Herzog zrealizował film *Otchłań. Opowieść o życiu i śmierci*<sup>57</sup>, a następnie miniseriał *Rozmowy w celi śmierci*<sup>58</sup>, ukazujące skazańców oczekujących na egzekucję jako jednostki odizolowane i wyalienowane, przebywające w klaustrofobicznych przestrzeniach stanowych więzień, ale wciąż niezależne intelektualnie i duchowo.

W obu przypadkach liczba miejsc akcji jest niewielka: w *Truman Show* większość scen rozgrywa się w Seahaven, w dokumentalnych projektach Her-

<sup>57</sup> *Otchłań. Opowieść o życiu i śmierci (Into the Abyss)*, Stany Zjednoczone – Wielka Brytania – Niemcy, 2011, reż. W. Herzog.

<sup>58</sup> *Rozmowy w celi śmierci (On Death Row)*, Stany Zjednoczone – Wielka Brytania – Austria, 2012-2013, reż. W. Herzog.

zoga z kolei – w więziennych pokojach widzeń. W *Niepokonanych* i *Operacji Świt* tymczasem jednym ze skutków eksponowania etapu podróży bohaterów przez wrogie terytorium jest wzrost znaczenia obrazów natury, które w filmach jenieckich, podobnie jak w filmach więziennych, zwykle są liczebnie ograniczane. W prison movies otwarta przestrzeń kojarzy się z wolnością, dlatego widoki takie są w wypadku tego gatunku rzadkością. Pokazuje to Kevin Kehrwald w analizie sekwencji otwierającej *Ucieczkę z Alcatraz*<sup>59</sup>, która prezentuje rozległy pejzaż Zatoki San Francisco po to, by kamera zaraz wycofała się za kraty<sup>60</sup>. W efekcie następuje dookreślenie miejsca akcji: tytułowa wyspa jawi się jako „pozbawiona nadziei, zamknięta przestrzeń, świat, w którym zrezygnowani mężczyźni patrzą z tęsknotą na odległe miasto, uświadamiając sobie, że ich najlepsze dni już minęły”<sup>61</sup>. W jednym z klasyków filmu jenieckiego, *Stalagu 17*, podobne sensory sugerowane są, kiedy bohaterowie filmu zdobywają lunetę, za pomocą której – jak się dowiadują – można oglądać Alpy. Okazuje się jednak, że nikt nie jest zainteresowany takimi widokami. Odległe góry to symbol wolności, która dla większości postaci jest nieosiągalna; zamiast ścigać je wzrokiem, jeńcy wolą skierować oko lunety na sąsiednią część obozu, w której przebywają rosyjskie więźniarki.

W *Niepokonanych* oraz *Operacji Świt* ujęcia przestrzeni rozpościerających się poza obozem niosą bardziej złożone sensory. Otwarte pejzaże nie są obietnicami wolności, a jeśli niosą bohaterom nadzieję na jej odzyskanie, to jest to nadzieja wyjątkowo trudna. Wszak wyrwanie się z rąk oprawców to dopiero pierwszy etap drogi do wolności; drugim jest stawienie czoła naturze: dżungli w *Operacji Świt*, tajdze, pustyni i górcom w *Niepokonanych*. Zresztą już w pierwszych chwilach swojego uwięzienia bohaterowie obu dzieł słyszą, że karabiny żołnierzy i zasieki z drutu kolczastego nie są ich największym problemem: „Dżungla jest twoim więzieniem” – informuje Dietera jeden z towarzyszy niedoli, a komendant radzieckiego łagru mówi do nowo przybyłych zesłańców: „To Syberia jest waszym więzieniem [...]. To przyroda jest waszym strażnikiem. A jest ona tu bezlitosna”. I rzeczywiście, wędrując najpierw przez tajgę, a później przez pustynię, protagoniści filmu są narażeni na skrajne temperatury, głód, pragnienie, plagę komarów, zamiecie śnieżne i burze piaskowe. Podobnie rzecz ma się z Denglerem i jego towarzyszem Duane'em, którzy w czasie podróży przez dżunglę nękani są przez pijawki, uporczywy deszcz, chłód i gęstą roślinność. W *Niepokonanych* pojawiają się ponadto widowiskowe ujęcia monumentalnej przyrody, na której tle sylwetki bohaterów sprawiają wrażenie delikatnych i kruchych. Niektóre z tych obrazów skonstruowane są

<sup>59</sup> *Ucieczka z Alcatraz (Escape from Alcatraz)*, Stany Zjednoczone, 1979, reż. D. Siegel.

<sup>60</sup> Por. K e r h w a l d, dz. cyt., s. 11.

<sup>61</sup> Tamże, s. 12.

w sposób sugerujący posiadanie przez naturę jakiegoś rodzaju podmiotowości. Spacerując po jednej z jaskiń, Mister Smith dostrzega dwa otwory, swoim kształtem i rozmieszczeniem kojarzące się z wyglądem ludzkich oczu. Jeśli jednak widok ten sprawia wrażenie, że przyroda przygląda się wysiłkom bohaterów, to jej wzrok pozostaje obojętny na poczynania postaci.

Film Petera Weira to wzorcowy przykład procesu, który Martin Lefebvre nazywa przekształcaniem miejsca akcji w krajobraz<sup>62</sup>. O ile kino narracyjne zdominowane jest przez podejście, zgodnie z którym wydarzenia muszą toczyć się „gdzieś”, ale to „gdzieś” stanowi dla nich zaledwie tło<sup>63</sup>, o tyle w niektórych realizacjach – za sprawą intencji autorów czy też przyjętej przez widzów strategii odbiorczej – przestrzeń nabiera szczególnego znaczenia. Najistotniejszą rolę pełni w tym procesie spojrzenie (ang. gaze), które wydobywa i ustanawia w centrum coś, co do tej pory znajdowało się na marginesie<sup>64</sup>. Taki rodzaj spojrzenia, pozwalający na kontemplowanie przestrzeni, czyni pejzaż autonomicznym, wyzwala go (choć na chwilę) spod dyktatu fabuły, uwalnia z jego narracyjnej funkcji<sup>65</sup>. W *Niepokonanych* pierwszy taki moment ma miejsce tuż po ucieczce bohaterów z łagru, gdy kończy się śnieżna zamięć: ogłuszający dźwięk wichru i muzyka ilustracyjna nagle milkną, a przed okiem kamery – zamiast szaleńczo wirujących płatków śniegu – rozpościera się spokojna zimowa panorama. Jest to punkt zwrotny filmu: w tym momencie kończy się obozowa część akcji i rozpoczyna właściwa podróż bohaterów, przy czym autonomizacja pejzażu i uwolnienie spojrzenia kontemplacyjnego wskazują, że wędrówka bohaterów będzie czymś więcej niż tylko przemieszczaniem się w przestrzeni.

Tak skonstruowane pejzaże nadają *Niepokonanym* wymiar opowieści mitycznej, może nawet religijnej. Zawarte w filmie obrazy przestrzeni w wysokim stopniu korespondują przy tym z metaforą, o której w cytowanym już eseju pisał Tischner: „Przestrzeń zamknięta – więzienie – jest wyrazem braku wolności. Płaska przestrzeń ziemi jest obrazem wolności «jednowymiarowej», zdolnej do poruszania się we wszystkie strony, ale tylko po płaszczyźnie. Szczególnym znakiem wolności jest przestrzeń otwarta ku górze, w którą mogą wlatywać ptaki i istoty wyposażone w skrzydła [...]. Tam, gdzie wolność przybrała postać nadziei, przestrzeń przybiera formę drogi, po której może poruszać się wędrowiec. Gdzie wolność została przesycona lękiem, przestrzeń przybiera formę kryjówki, w której można się schronić przed groźbami

<sup>62</sup> Por. M. L e f e b v r e, *Between Setting and Landscape in the Cinema*, w: *Landscape and Film*, red. M. Lefebvre, Routledge, New York – London 2007, s. 24.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 28.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 29.

świata”<sup>66</sup>. Droga bohaterów filmu Weira nieprzypadkowo wiedzie w górę – od Syberii po Wyżynę Tybetańską i Himalaje (to ów „szczególny znak wolności”, o którym pisał Tischner); nieprzypadkowo także, napotykając w drodze mongolskich jeźdźców, protagoniści przedstawiają się jako pielgrzymi. Na mapie ich podróży znajdują się punkty o symbolicznym znaczeniu, takie jak cudem odnalezione na pustyni źródło wody czy zniszczona świątynia. W trakcie wędrówki postaci wykonują także symboliczne gesty, na przykład Irena obmywa i wyciera rąbkiem swojej halki stopy Mister Smitha. W kluczowej dla fabuły długiej sekwencji przeprawy przez pustynię niesiony przez bohaterów na ramionach skromny dobytek przyjmuje kształt krzyża, Irena ma na głowie kapelusz przypominający koronę cierniową, a tuż przed śmiercią niesiona jest przez byłego księdza Vossa, pełniącego w tej scenie rolę budzącą skojarzenia z Szymonem z Cyreny. Finałem pustynnego epizodu jest znalezienie, a następnie zabicie i zjedzenie węża. W czasie całej wyprawy kluczową rolę pełni woda, ukazywana w filmie jako źródło życia oraz żywioł o właściwościach oczyszczających – chwil wytchnienia bohaterowie doświadczają zawsze nad wodą, gdzie mogą zmyć z siebie brud i krew. Wszystko to sprawia, że droga do wolności ukazana w filmie Petera Weira może być interpretowana jako podróż duchowa, w której coraz mniejsze znaczenie mają konteksty historyczne, a ukazywane pejzaże tracą swoją geograficzną specyfikę na rzecz symboliki chrześcijańskiej.

Taka kreacja przestrzeni ma ścisły związek z głębokim sensem wędrówki bohaterów. Wbrew pozorom bowiem nie o dosłownie rozumianą wolność osobistą im chodzi. Dla części z nich podróż przez Azję to w gruncie rzeczy pielgrzymka pokutna. Na przykład dla Mister Smitha przetrwanie stanowi próbę zadośćuczynienia za tragiczny błąd, jakim było sprowadzenie do Rosji syna, zamordowanego później przez komunistów. W jednym z kluczowych dialogów bohater przyznaje, że bliska jest mu perspektywa, z którą spotkał się w obozie: prawdziwą wolność (w domyśle: wolność od cierpienia) niesie jedynie śmierć; Smith uważa, że na wolność taką sobie nie zasłużył – i prawdopodobnie nigdy nie zasłuży, ponieważ jedyna osoba, która mogłaby udzielić mu przebaczenia, jego syn, już nie żyje. Świadomość popełnionych win towarzyszy również Vossowi, który tuż po tym, jak zniszczono jego kościół, w akcie nienawiści zabił młodego rosyjskiego strażnika. Podobnie jak Smithowi, prawdziwą wolność może Vossowi przynieść dopiero śmierć – bohater zamierza wrócić na front, by oddać swoje życie w walce. Grzechem obciążającym sumienie Ireny jest z kolei kłamstwo – w scenie przy ognisku dziewczyna wyznaje towarzyszom, że jest córką polskich komunistów, a nie – jak wcześniej twierdziła – ofiarą agresji Związku Radzieckiego na Polskę. „Wszyscy robiliśmy straszne rzeczy,

<sup>66</sup> Tischner, dz. cyt., s. 7.

by przetrwać” – mówi do niej Smith, poniekąd usprawiedliwiając jej postawę. Pod jego wpływem Irena nie tylko zobowiązuje się do prawdomówności, lecz także przyznaje się przed pozostałymi uciekinierami do wcześniejszych kłamstw. Wyswobodziwszy się z ciężaru winy, dziewczyna staje się dla bohaterów aniołem dobroci – w dalszej części filmu to wokół niej koncentruje się większość mesjańskich i pasywnych aluzji, a jej śmierć – podobnie jak śmierć Kazika i Tomasza – jest ofiarą na rzecz odzyskania wolności, poniesioną w drodze; koresponduje zarazem ze stwierdzeniem Smitha, że śmierć to wyzwolenie ostateczne. W zgodzie z religijną logiką dzieła Weira najbardziej niewinni jako pierwsi dostępują tego uwolnienia – wszyscy z wyjątkiem Janusza, który podejmuje pokutną pielgrzymkę w intencji swojej żony. Bohater wie, że wypowiedziane w zakończeniu przesłuchania przez oficera NKWD zdanie „Świadek, jesteście wolni” wcale nie przywróciło wolności jego żonie. Wręcz przeciwnie, kobieta, która swoimi zeznaniami obciążyła męża, będzie żyła w poczuciu winy niczym w więzieniu. Dopiero powrót Janusza i udzielone przez niego przebaczenie zwróci jej spokój i wolność.

Jednostkowe historie bohaterów pokazują, że w *Niepokonanych* wolność pozostaje ściśle skorelowana z przebaczeniem – z możliwością jego otrzymania oraz z umiejętnością jego udzielenia. Werner Herzog w *Operacji Świt* przedstawia inne rozumienie tego pojęcia, co znajduje wyraz między innymi w konstrukcji przestrzeni w jego filmie. Reżyser unika na przykład eksponowania monumentalnych widoków przyrody, mimo że w innych jego dziełach często pojawiają się spektakularne ujęcia krajobrazu, kojarzące się z malarstwem Caspara Davida Friedricha i z romantyczną wzniosłością. Natura, która otacza Denglera, nie jest obiektem estetycznej kontemplacji: to wrogie, pełne niebezpieczeństw środowisko, które Dieter musi jak najszybciej opuścić, by przeżyć. Inaczej niż w *Niepokonanych*, pejzaż traci w *Operacji Świt* swój autonomiczny status w momencie, w którym protagonista zostaje uwięziony. Otwierające sceny – przeniesione zresztą z dokumentu *Mały Dieter chciałby latać* – ukazywały jeszcze krajobraz uwolniony z narracyjnej funkcji: widzieliśmy w nich niepowiązane z fabułą ujęcia przedstawiające dżunglę i spadające na nią bomby. Charakterystyczne dla kina Herzoga wykorzystanie widoków z lotu ptaka (ang. aerial views) przeobrażało realnie istniejące miejsce w „uderzająco obcą geografie”<sup>67</sup>, uruchamiając zarazem kontemplacyjny ogląd rzeczywistości. Uwięziony w dżungli, torturowany i nekany głodem, Dengler nie będzie już zdolny przyjąć takiej perspektywy – co więcej, nie będzie jej w stanie przyjąć także widz, który – jak trafnie stwierdza Laurie Ruth Johnson

<sup>67</sup> B. Prager, *The Cinema of Werner Herzog: Aesthetic Ecstasy and Truth*, Wallflower Press, London – New York 2007, s. 11.



– podobnie jak Dieter, widzi tylko „kilka stóp dżungli przed sobą”<sup>68</sup>. O tym, że taka była jego intencja, mówił zresztą sam Herzog: „Naprawdę jesteśmy z nim [Denglerem] przez cały czas, uwięzieni w tym leśnym więzieniu... Nie ma szerokiej perspektywy”<sup>69</sup>. Spojrzenie Dietera uwalnia się dopiero w powietrzu – w owej wspomnianej przez Tischnera przestrzeni otwartej ku górze. Świadczy o tym także to, że w *Operacji Świt*, choć podejmuje próbę przedarcia się do rzeki Mekong, Dieter nieustannie zdaje się spodziewać ratunku z nieba: widok przelatujących nad dżunglą wojskowych samolotów i helikopterów dodaje mu energii, a kiedy – mimo podjętych wysiłków – ratunek nie nadchodzi, bohater wykrzykuje swój żal w stronę chmur.

Zdaniem Laurie Ruth Johnson, w *Małym Dieterze...* Herzog przedstawia wizję ludzkiego życia jako rozpostartego między biegunami „wolności i uwięzienia, wzlotu i upadku”<sup>70</sup>. W filmie tym – oraz w późniejszej *Operacji Świt* – słowo „wolność” przywoływane jest rzadko, na dodatek w konwencjonalnym znaczeniu wydostania się z wrogiego terytorium. Reżyser jednak na takim rozumieniu nie poprzestaje i szuka głębszego sensu wolności w przestrzeniach, rekwizytach i sytuacjach mających związek z formacyjnymi (i najbardziej traumatycznymi) doświadczeniami bohatera jego filmów. Wspominając realizację *Małego Dietera...*, mówi, że w domu Denglera jego uwagę przykuły zawieszane na ścianach obrazy przedstawiające otwarte drzwi<sup>71</sup>. Widok ten stał się inspiracją dla zaprezentowania w pierwszych sekwencjach filmu szczególnego rytuału, polegającego na kilkukrotnym otwieraniu i zamykaniu przez bohatera drzwi swojego domu. Działanie to, pozbawione pragmatycznego sensu, zostaje przedstawione jako symboliczny gest oznaczający wolność: swobodne otwieranie i zamykanie drzwi jest wszak przywilejem, którego więźniowie są pozbawieni. Co ciekawe, w swoim prywatnym życiu Dengler nie miał zwyczaju przypisywanego mu w filmie. O wykonanie wspomnianego gestu poprosił go reżyser, co pozwala nam patrzeć na to zachowanie jak na działanie o charakterze performatywnym, tłumaczące zarazem fascynację bohatera obrazami otwartych drzwi. Ekspozując ten motyw, Herzog wnika w głębokie, może nawet nieuświadomione przekonania Denglera dotyczące natury wolności, unikając zarazem rozpatrywania jej w odniesieniu do amerykańskiej tożsamości narodowej, z którą bohater dwóch jego filmów – amerykański weteran wojenny – otwarcie się utożsamia. Jak się okazuje, w umyśle Denglera idea wolności wyraża się w symbolicznych skojarzeniach związanych z motywem

<sup>68</sup> L.R. Johnson, *Forgotten Dreams: Revisiting Romanticism in the Cinema of Werner Herzog*, Camden House, Rochester 2016, s. 106.

<sup>69</sup> Cyt. za: D. Zaleski, *The Ecstatic Truth: Werner Herzog's Quest*, „The New Yorker” z 24 IV 2006, The New Yorker, <http://www.newyorker.com/magazine/2006/04/24/the-ecstatic-truth>.

<sup>70</sup> Johnson, dz. cyt., s. 97.

<sup>71</sup> Por. P. Cronin, *Herzog on Herzog*, Faber and Faber, New York 2002, s. 266.

otwierających się drzwi i okien. Źródłem tych skojarzeń jest przywoływana zarówno w *Małym Dieterze...* jak i w *Operacji Świt* sytuacja z czasu drugiej wojny światowej. Dengler opowiada o wielkim wrazeniu, jakie w czasie bombardowania rodzinnego Wildbergu wywarł na nim oglądany z okna domu przelot bombowca z otwartym (sic!) kokpitem. Chwila ta, urastająca w pamięci bohatera do rangi objawienia, jest przez niego definiowana jako moment narodzin jego marzeń o lataniu. Decyzję o emigracji do Ameryki bohater przedstawia jako wynik prostego rozumowania: w powojennych Niemczech przemysł lotniczy prawie nie istniał; najszybszą drogą do spełnienia snu o lataniu było wstąpienie do armii amerykańskiej.

Herzog nie dyskutuje z bohaterem swojego filmu na temat tego rozumowania. Archiwalia towarzyszące opowieści Denglera sugerują jednak, że jego marzenie o lataniu jest de facto snem o wolności. Wiele wskazuje, że wolność ta jest równoznaczna z poczuciem bezpieczeństwa – świadczy o tym zresztą ostatnia scena *Małego Dietera...*, ukazująca bohatera na polu pełnym samolotów; Dengler nazywa tę przestrzeń rajem, miejscem dającym pełne poczucie bezpieczeństwa. Choć jest amerykańskim weteranem wojennym deklarującym swoją miłość do ojczyzny, w głębi duszy Dengler pozostaje niemieckim chłopcem uwięzionym w bombardowanym mieście, pragnącym znaleźć się na miejscu przelatującego obok alianckiego pilota, czującego się na tyle swobodnie, by otworzyć w locie kokpit samolotu.

Zarówno w *Operacji Świt*, jak i w *Małym Dieterze...* wolność kojarzona jest z przestrzeniami nawet niecałkowicie otwartymi, lecz takimi, których otwartość lub zamknięcie mogą być świadomie i samodzielnie kontrolowane. Nic dziwnego, że w *Operacji Świt* pierwszą rzeczą, na której Dieter koncentruje swoje wysiłki po znalezieniu się w obozie, jest wykonanie z kawałka metalu kluczyka, dzięki któremu będzie mógł zdejmować kajdany swoje i towarzyszy. Kluczyk ten jest dla niego tym, czym pełny plecak dla Libora Zichy, jednego z pracowników stacji badawczej na Antarktydzie ukazanej w *Spotkaniach na krańcach świata*<sup>72</sup>. W jednej z sekwencji tego filmu Zicha, określany jako „uciekinier zza żelaznej kurtyny”, nie jest w stanie opowiedzieć o doświadczonej przez siebie traumie głodu, prezentuje za to zawartość swojego plecaka, zawsze spakowanego na wypadek konieczności szybkiej ucieczki z jakiegoś miejsca. „Moim zdaniem to, co masz przed sobą, jest najlepszym opisem wolności” – komentuje Herzog, a mężczyzna odpowiada: „Właśnie tak. To moja wolność”.

<sup>72</sup> *Spotkania na krańcach świata (Encounters at the End of the World)*, Stany Zjednoczone, 2007, reż. W. Herzog.

\*

Kiedy bohaterowie *Niepokonanych* docierają do granicy Związku Radzieckiego i Mongolii, obozowy „urka”, Walka, postanawia opuścić swoich towarzyszy, mimo iż wie, że prędzej czy później zostanie złapany. „Co z Ameryką?” – pyta go Janusz, nawiązując do wcześniejszych planów uciekiniera. W odpowiedzi słyszy: „Wolność? Nie wiedziałbym, co z nią zrobić”. Decyzja Walki oraz jego słowa wskazują, że *Niepokonani* są filmem podejmującym refleksję na temat kluczowej dla filmu jenieckiego wartości, a zarazem że refleksja ta odmienna jest od tej zawartej na kartach powieści Rawicza, w której postać Walki nie występuje i w której posłowie czytamy: „Wolność jest jak tlen. I mam nadzieję, że *Długi marsz* przypomina, iż wolność raz utraconą trudno jest odzyskać”<sup>73</sup>. Owszem, protagonistów *Niepokonanych* napędza pragnienie wolności – świadomy trudów wyprawy Janusz z przekonaniem mówi, że ginąc w drodze, jego towarzysze „przynajmniej umrą jako wolni ludzie”. Dla większości bohaterów jednak – jak się okazuje – jej odzyskanie nie jest celem samym w sobie. Postawa Walki pokazuje nawet, że w ogóle nie musi ono być celem; historia „urki” jest wszak ilustracją lęku przed wolnością. Przywykły do życia w totalitarnym systemie, który co prawda traktuje go przedmiotowo, ale oferuje jakieś miejsce w społecznej strukturze, Walka obawia się sytuacji, w której musiałby samodzielnie kształtować swój los i na nowo zdefiniować siebie. Jego podróż nie jest jednak bezcelowa – Walka kończy ją jako człowiek, który być może po raz pierwszy dokonał autorefleksji i zrozumiał, że wolność nie jest kluczem do bezproblemowego życia. Wręcz przeciwnie: to wyzwanie i trud, zaczynający się być może od próby odpowiedzi na pytanie „Quo vadis?”, widniejące na koszulce Gene’a, jednego z bohaterów *Operacji Świt*.

Peter Weir i Werner Herzog podejmują dyskusję z konwencjami kina jenieckiego zarówno na poziomie formy, jak i treści. Organizując fabuły swoich dzieł wokół motywu wędrówki, wiążą przedstawione w filmach opowieści ze swoimi autorskimi poetykami, oddalając się zarazem od mainstreamowego podejścia do struktury prisoner of war movies. W zaproponowanych przez nich reinterpretacjach tej konwencji istotną rolę pełni pejzaż, w którym zakodowane zostało między innymi oryginalne podejście do centralnego dla filmu jenieckiego problemu wolności. Ani w *Niepokonanych*, ani w *Operacji Świt* nie jest ona utożsamiana z perspektywą amerykańską, mimo że wśród głównych bohaterów obu filmów znajdują się Amerykanie. De facto nie jest ona utożsamiana z żadną narodową perspektywą, choć w *Niepokonanych* sygnalizuje się jej silny związek z polską tożsamością, w końcu ostatnie słowa

<sup>73</sup> S. R a w i c z, „Posłowie”, w: tenże, *Długi marsz*, s. 271.

padające w filmie to wieńczący sekwencję archiwalnych materiałów napis „Wolna Polska” („Poland free”).

„Lubię was [Polaków – M.K.P.] za to, że nie godzicie się z niesprawiedliwością i dążycie do wolności” – mówi w jednej z pierwszych scen rozgrywających się w obozie aktor Chabarow. I chociaż charakterystyka ta doskonale koresponduje z osobowością Janusza, to włożenie jej w usta postaci zakłamej i niewiarygodnej sytuuje ją na pozycji stereotypu. Doskonale znając prawa hollywoodzkiego widowiska, Weir świadomie posługuje się typowymi dla mainstreamu uproszczeniami i generalizacjami, nigdy jednak na nich nie poprzestając – o czym świadczy choćby to, że większość postaci przedstawionych w *Niepokonanych* reprezentuje kulturowo utrwalone typy postaw względem wolności, dla których analogie znaleźć można w innych filmach jenieckich. Chabarow jest na przykład podobny do Gene’a z *Operacji Świt* – śni o wolności, żywi się marzeniem o niej, ale nie jest w stanie podjąć realnej walki o nią. Dowcipniś Zoran przypomina wesołków Harry’ego i Zwierzaka ze *Stalagu 17*, oswajających grozę obozu za pomocą sztubackich żartów, Mister Smith natomiast reprezentuje amerykański pragmatyzm i indywidualizm – cechy w rozmaity sposób realizowane między innymi przez Hiltsa z *Wielkiej ucieczki* czy Shearsa z *Mostu na rzece Kwai*. Tego rodzaju typy osobowościowe są w *Niepokonanych* rozbudowywane i niuansowane.

Działając w obszarze Indiewood i realizując wysokobudżetowe filmy wpisujące się w konwencje filmu jenieckiego, Herzog i Weir w pewien sposób odzyskują najważniejszą dla tego gatunku ideę wolności, poddając ją pod dyskusję i – nomen omen – uwalniając ją z tendencji dominujących w amerykańskim kinie głównego nurtu. Ani w *Niepokonanych*, ani w *Operacji Świt* wolność nie jest wartością przyjmowaną bezrefleksyjnie. Wręcz przeciwnie: Weir i Herzog pytają o głęboki sens bycia wolnym. Odmienne podejście do pejzażu sygnalizuje odrębne perspektywy przyjęte przez autorów: tam, gdzie Weira interesuje metaforyczny wymiar wędrówki i podróż duchowa, tam Herzog koncentruje się na wysiłku woli i możliwości przetrwania w drastycznych warunkach. Wspólny dla obu dzieł motyw bezlitosności, a w najlepszym razie obojętności natury może być przy tym interpretowany jako wątek ściśle korespondujący z refleksjami na temat natury wolności. O ile w standardowych prisoner of war movies jest ona prezentowana jako najwyższe dobro i zarazem prawo, którego bohaterowie zostali pozbawieni, o tyle w *Niepokonanych* i w *Operacji Świt* jest ona nie tylko pragnieniem bohaterów, lecz także wyzwaniem, któremu – jak pokazują przykłady Walki, Chabarowa i Gene’a – nie każdy może sprostać.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Armstrong, Richard, and Mary Willems Armstrong. *Encyclopedia of Film Themes, Settings and Series* (s.v. "Prisoner of War"). Jefferson, North Carolina, and London: McFarland & Company, 2001.
- Altman, Rick. *Gatunki filmowe*. Translated by Maria Zawadzka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2012.
- Baron, Lawrence. "The First Wave of American Holocaust Films, 1945–1959." *The American Historical Review* 115, no. 1 (2010): 90–114.
- Bennett, Jamie. "Representations of Prison Escape in Films." In *Prison Breaks: Toward a Sociology of Escape*. Edited by Tomas Max Martin and Gilles Chantraine. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Bradshaw, Peter. "The Way Back—Review." *The Guardian*, December 23, 2010, The Guardian, <https://www.theguardian.com/film/2010/dec/23/the-way-back-review>.
- Chantraine, Gilles, and Tomas Max Martin. "Introduction: Toward a Sociology of Prison Escape." In *Prison Breaks: Toward a Sociology of Escape*. Edited by Tomas Max Martin and Gilles Chantraine. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- Cronin, Paul. *Herzog on Herzog*. New York: Faber and Faber, 2002.
- Eberwein, Robert. *The Hollywood War Film*. Chichester: Wiley–Blackwell, 2010.
- Formica, Serena. *Peter Weir: A Creative Journey from Australia to Hollywood*. Bristol and Chicago: Intellect, 2012.
- Hellmann, John. "Vietnam and the Hollywood Genre: Inversions of the American Mythology in *The Deer Hunter* and *Apocalypse Now*." *American Quarterly* 34, no. 4 (1982): 418–39.
- Herzog, Werner. "Deklaracja z Minnesoty." Translated by Łukasz Mojsak. In *Herzog: Przewodnik Krytyki Politycznej*. Edited by Agnieszka Wiśniewska and Julian Kutyła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2010.
- Johnson, Laurie Ruth. *Forgotten Dreams: Revisiting Romanticism in the Cinema of Werner Herzog*. Rochester: Camden House, 2016.
- Kehrwald, Kevin. *Prison Movies: Cinema Behind Bars*. London and New York: Wallflower Press, 2017.
- Kempna-Pieniążek, Magdalena. "Bardzo długi marsz: Niepokonani Petera Weira wobec prozy Sławomira Rawicza." *Postscriptum Polonistyczne*, no. 1 (17) (2016): 105–14.
- . "Niedokończona konkwiata: O niezrealizowanym projekcie filmowym Wernera Herzoga." *Prace Kulturoznawcze* 22, no. 3 (2018): 41–52.
- Kempna-Pieniążek, Magdalena, and Przemysław Pieniążek. *Inny/Obcy: Transnarodowe i transgresyjne motywy w twórczości Petera Weira*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2017.
- King, Geoff. *Indiewood, USA: Where Hollywood Meets Independent Cinema*. London and New York: I.B. Tauris, 2009.
- Lakoff, George. *Whose Freedom? A Battle Over America's Most Important Idea*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2006.

- Lefebvre, Martin. "Between Setting and Landscape in the Cinema." In *Landscape and Film*. Edited by Martin Lefebvre. New York and London: Routledge, 2007.
- Loska, Krzysztof. "Kilka uwag o problemie gatunku filmowego." In *Wokół kina gatunków*. Edited by Krzysztof Loska. Kraków: Rabid, 2001.
- . "Kino gatunków – wprowadzenie." In *Kino gatunków wczoraj i dziś*. Edited by Krzysztof Loska. Kraków: Rabid, 1998.
- Martel, Frédéric. *Mainstream: Co podoba się wszędzie na świecie*. Translated by Karolina Sikorska. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2011.
- Perra, Emiliano. *Conflicts of Memory: The Reception of Holocaust Films and TV Programmes in Italy, 1945 to Present*. Oxford, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York and Wien: Peter Lang, 2010.
- Perret, Jacques. *Le caporal épinglé*. Paris: Éditions Gallimard, 1972.
- Polan, Dana. *Dreams of Flight: "The Great Escape" in American Film and Culture*. Oakland: University of California Press, 2021.
- Prager, Brad. *The Cinema of Werner Herzog: Aesthetic Ecstasy and Truth*. London and New York: Wallflower Press, 2007.
- Rawicz, Sławomir. *Długi marsz*. Translated by Leszek Rybicki and Maciej Świerkocki. Gdańsk: Gord, 2001.
- Scholz, Anne-Marie. "The Bridge on the River Kwai (1957) Revisited: Combat Cinema, American Culture and the German Past." *German History* 26, no. 2 (2008): 219–50.
- Slaughter, Anne-Marie. *The Idea That Is America: Keeping Faith With Our Values in a Dangerous World*. New York: Basic Books, 2007.
- Stanisławski, Krzysztof. *Werner Herzog*. Warszawa: Stowarzyszenie Kampania Artystyczna, 2012.
- Syska, Rafał. "Początki kina amerykańskiego." In *Historia kina*. Vol. 1. *Kino nieme*. Edited by Tadeusz Lubelski, Iwona Sowińska, and Rafał Syska. Kraków: Universitas, 2009.
- Talarczyk-Gubała, Monika. "Untouchables: Women's Bodies in Wanda Jakubowska's Concentration Camp Films." *Studies in Eastern European Cinema* 7, no. 2 (2016): 114–26.
- . "Więźniarki i polityka: Ostatni etap Wandy Jakubowskiej i inne filmy obozowe w perspektywie studiów kobiecych w badaniach Holocaustu." *Kwartalnik Filmowy*, no. 4 (92) (2015): 142–58.
- Tischner, Józef. "Przestrzeń jako projekt wolności." In *Europa – fundamenty jedności*. Edited by Aniela Dylus. Warszawa: Fundacja Akademii Teologii Katolickiej, 1998.
- Zalewski, Daniel. "The Ecstatic Truth: Werner Herzog's Quest." *The New Yorker*, April 24, 2006, <http://www.newyorker.com/magazine/2006/04/24/the-ecstatic-truth>.
- Zwierzchowski, Piotr. "Bóg, miłość, wolność, Kaczor Donald, Enter: Tradycyjne wartości i kultura popularna." *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, no. 1 (2000): 83–89.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena KEMPNA-PIENIAŻEK – Wielkie ucieczki. Wolność i przestrzeń w *Niepokonanych* Petera Weira i *Operacji Świt* Wernera Herzoga

DOI 10.12887/36-2023-1-141-10

Tematem artykułu jest rola, jaką odgrywa przestrzeń w prezentowaniu problemu wolności w filmach *Niepokonani* (2010) Petera Weira oraz *Operacja Świt* (2006) Wernera Herzoga. Obaj reżyserzy sięgają po strukturę filmu jenieckiego, unikają jednak konwencjonalnego podejścia do tematu wolności, wykorzystując w tym celu znaczeniową rolę pejzażu. O ile w standardowych prisoner of war movies wolność jest ukazywana jako najwyższe dobro i zarazem prawo, którego bohaterowie zostali pozbawieni, o tyle w *Niepokonanych* i w *Operacji Świt* jest ona nie tylko pragnieniem bohaterów, lecz także wyzwaniem, któremu nie każdy może sprostać. Organizując fabuły swoich dzieł wokół motywu wędrówki, Herzog i Weir wiążą przedstawione w filmach opowieści ze swoimi autorskimi poetykami. W pierwszej części artykułu autorka charakteryzuje filmy jenieckie, a następnie poddaje analizie *Operację Świt* i *Niepokonanych*, stawiając pytania, za pomocą jakich metafor ich twórcy próbują dotrzeć do istoty pojęcia wolności i co odróżnia ich strategie od innych filmowych narracji na temat tej wartości.

Słowa kluczowe: film jeniecki, wolność – motyw filmowy, Werner Herzog, Peter Weir, filmowy pejzaż

Kontakt: Instytut Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice

E-mail: magdalena.kempna@us.edu.pl

Tel. 32 2009318

<https://us.edu.pl/instytut/inok/osoby/magdalena-kempna-pieniazek/>

Magdalena KEMPNA-PIENIAŻEK, The Great Escapes: Freedom and Space in Peter Weir's *The Way Back* and Werner Herzog's *Rescue Dawn*

DOI 10.12887/36-2023-1-141-10

The subject of the article is the role of space in the presentations of freedom found in Peter Weir's *The Way Back* (2010) and Werner Herzog's *Rescue Dawn* (2006), respectively. Both directors draw on the structure of the prisoner of war movies, but avoid a conventional approach to the theme of freedom by making use of the semantics of landscape. While in standard prisoner of war movies freedom is shown as the highest value and a right of which the protagonists have been deprived, in the case of *The Way Back* and *Rescue Dawn*, non-confinement turns out not only a desire the protagonists cherish, but also a challenge not each of them is capable of meeting. Both Herzog and Weir build up the plots of their movies around the motif of wandering, thus relating them to their

authorial poetics. In the opening part of the article, the author characterizes the prisoner of war films as a genre and then analyzes *Rescue Dawn* and *The Way Back*, considering the metaphors and symbols by means of which each of the two directors wishes to find the essence of the concept of freedom. The author also investigates the strategies that distinguish Weir's and Herzog's works from other film narratives exploring the value in question.

Keywords: prisoner of war movies, freedom as a film motif, Werner Herzog, Peter Weir, landscape in film

Contact: Instytut Nauk o Kulturze, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland

E-mail: [magdalena.kempna@us.edu.pl](mailto:magdalena.kempna@us.edu.pl)

Phone: +48 32 2009318

<https://us.edu.pl/instytut/inok/osoby/magdalena-kempna-pieniazek/>



Patrycja WŁODEK

## PROBLEMATYCZNA REPREZENTACJA WOLNOŚCI I BUNTU W AMERYKAŃSKIM KINIE WALKI O PRAWA CZŁOWIEKA

*Zestaw wyznaczników kina walki o prawa człowieka stał się w amerykańskim filmoznawstwie – post factum – listą zarzutów związanych ze sposobem reprezentacji mniejszości oraz obrazowania jej roli w ruchach protestu. Pokazuje to znaczną dynamikę dyskusji związanych z ruchami społecznymi oraz z dążeniami wolnościowymi. Przekaz, który w pewnym momencie uchodził za progresywny i prowolnościowy, w późniejszym okresie oraz w nowym kontekście może zostać odrzucony jako zachowawczy i hamujący owe dążenia.*

### WOLNOŚĆ I PAMIĘĆ W KINIE GŁÓWNEGO NURTU

Czy kino głównego nurtu może być narzędziem i nośnikiem buntu, powiązanego z ideą walki o wolność, a obszar popkultury przecinać się z kulturą tak rozumianego oporu? Tradycyjne podejścia, wywiedzione chociażby z dokonań szkoły frankfurckiej, sugerują, że jest to niemożliwe<sup>1</sup>. Jako instrument dominującej, konserwatywnej ideologii kino popularne miałoby bowiem służyć utwierdzeniu społecznego status quo, a zatem tłamszeniu działań wolnościowych, postrzeganych przez kulturę dominującą jako zagrożenie. Co więcej – w świetle zgeneralizowanego podejścia „co film robi z widzem”, sugerującego, że publiczność jest z definicji pasywna i biernie poddaje się przekazowi ideologicznemu płynącemu z ekranu, kultura popularna byłaby wręcz głównym narzędziem zniewolenia, a przez to blokowania i zwalczania buntu. Słabsze bądź silniejsze echa takiego poglądu znajdziemy w licznych koncepcjach, od psychoanalizy<sup>2</sup>, przez krytykę ideologiczną<sup>3</sup>, aż po wybrane szkoły badania gatunków<sup>4</sup>.

Nawet pobieżne spojrzenie na trendy obecne przez dekady w badaniu kina oraz kultury popularnej sugeruje więc całkowitą niemożliwość wyrażania wolności i stawiania oporu zarówno w ramach wytworów popkultury, jak też za

<sup>1</sup> Por. Por. A. H e l m a n, J. O s t a s z e w s k i, *Historia myśli filmowej. Podręcznik, słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 2007, s. 262-279 (rozdz. „Krytyka ideologiczna”).

<sup>2</sup> Por. tamże, s. 248.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 268.

<sup>4</sup> Por. G. S t a c h ó w n a, *Niedole miłowania. Ideologa i perswazja w melodramatach filmowych*, Rabid, Kraków 2001, s. 16, 21.

ich pomocą. Z drugiej jednak strony wielu badaczy proponuje podejścia inne, dostrzegające w kinie głównego nurtu, a przynajmniej w jego wybranych tekstach, potencjał wolnościowy. Redefinicja ta, na szeroką skalę zaczynająca się od brytyjskich studiów kulturowych, może obejmować tematy tak szerokie, jak gatunki progresywne, oddolna twórczość fanowska<sup>5</sup>, subwersywny potencjał estetyki retro albo strategie kształtowania pamięci (indywidualnej i zbiorowej), czego przykładem jest między innymi koncepcja pamięci protetycznej sformułowana przez Alison Landsberg<sup>6</sup>.

Nie jest jednak moim celem robienie przeglądu – niezliczonych przecież – podejść badawczych do układu kino–wolność, ale skupienie się na rzeczywistych próbach twórców filmowych stworzenia takiej właśnie relacji. Tym bardziej, że kategoria wolności jest niezwykle szeroka i może odnosić się do wielu kwestii zarówno o charakterze społecznym, jak też indywidualnym. Tym, co mnie zajmuje, jest pojęcie wolności powiązanej z praktykami protestu, stosowanymi w sytuacji opresji mniejszości, w kontekście pamięci kolektywnej. Licznych filmowych przykładów obecności tego tematu dostarcza kino amerykańskie, pod koniec dwudziestego oraz na początku dwudziestego pierwszego wieku szczególnie chętnie podejmujące kwestie związane z nierównością rasową w okresie walki o równouprawnienie obywatelskie, zarazem wynikające z pamięci zbiorowej, jak też ją kształtujące.

Warto spojrzeć na kino mainstreamowe pod takim właśnie kątem, ponieważ praktyki społeczne – w tym teksty kultury – „wytwarzają i podważają dyskursy konstytuujące rzeczywistość społeczną”<sup>7</sup>. Filmy tworzą „układ wzajemnych związków, w obrębie których medium zostaje uwikłane w konteksty pozafilmowe”<sup>8</sup>, za jakie należy uznać także polityczne i ideologiczne ramy funkcjonowania społeczeństw oraz ich kultur. Daje to możliwość nie tylko zwrócenia się ku synchronicznie ujętej teraźniejszości, ale też – co kluczowe w kontekście walki o równouprawnienie Afroamerykanów – otwarcia na przeszłość i sposób kształtowania przez kino popularne pamięci zbiorowej. W takiej optyce filmy będą przede wszystkim wpisywały się w ramy wyznaczone przez badania pamięciologiczne, czyli traktowane będą jako teksty zbiorowe. Astrid Erll definiuje to pojęcie w odniesieniu do zachowań czytelniczych, ale jej propozycję można bez trudu odnieść do mediów w ogóle, w tym do kina. Teksty zbiorowe – literackie, filmowe, teksty kultury w ogóle – „nie są odbie-

<sup>5</sup> Zob. M. L i s o w s k a - M a g d z i a r z, *Fandom dla początkujących*, t. 1, *Společność i wiedza*, Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ, Kraków 2017.

<sup>6</sup> Zob. A. L a n d s b e r g, *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*, Columbia University Press, New York 2004.

<sup>7</sup> D. H o w a r t h, *Dyskurs*, tłum. A. Gąsior-Niemiec, Oficyna Naukowa, Warszawa 2008, s. 23.

<sup>8</sup> A. G w ó z d ź, *Obok kanonu – tropami kina niemieckiego*, Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy’ego Brandta – Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2011, s. 7.

rane jako elementy wiążące i obiekty pamięci kulturowej, które należy zapamiętać, lecz jako wehikuly kolektywnej i medialnej konstrukcji oraz transmisji określonej wersji rzeczywistości i przeszłości. Teksty zbiorowe wytwarzają, nadają perspektywę oraz wprowadzają w obieg treści pamięci zbiorowej<sup>9</sup>.

Co znamienne, „teksty zbiorowe często należą do literatury popularnej [...], sięgającej do zasobów symbolicznych, przypisywanych pamięci kulturowej [...] tworzącej i umacniającej mity oraz przekazującej schematy typowe dla danej kultury<sup>10</sup>. Z oczywistych zaś względów „ważną rolę w ustanawianiu pamięci zbiorowych odgrywały i nadal odgrywają powieści historyczne<sup>11</sup>. Zjawisko to koresponduje ze zmediatyzowaniem charakteru pamięci zbiorowej, produkowanej i kształtowanej nie tyle w ramach przekazu indywidualnego, a nawet międzygeneracyjnego w małych grupach, ile właśnie za pośrednictwem mediów (także literatury i filmu), co ma swoje dalsze konsekwencje. Zmediatyzowany charakter pamięci zbiorowej współgra bowiem z wpisywaniem jej w klarowną i z reguły uproszczoną strukturę narracyjną.

Podstawową funkcją pamięci zbiorowej jest zatem jej uczestniczenie w wytwarzaniu tożsamości zbiorowej, opartej na określonych narracjach i symbolach. Również dlatego kluczową rolę w kształtowaniu pamięci w ogóle, a za jej pomocą tożsamości kolektywnej, odgrywa społeczny, polityczny i ekonomiczny kontekst czasów retrospektywnie ową pamięć generujących, a nie tych, których ma ona dotyczyć. Pamięć zbiorowa jest bowiem zorientowana na terażniejszość, która warunkuje interesy i potrzeby poszczególnych grup „pamiętających”. To do jej wymogów dostosowywany zostaje obraz przeszłości, co sprawia, że pamięć zbiorowa jest wynikiem bieżących potrzeb, nadających historii funkcje ideologiczne i polityczne. Jednym z narzędzi ich wytwarzania i zaszczepiania są wytwory kultury, w tym kino, które staje się instrumentem polityki historycznej – narracji oficjalnej bądź kontrapamięci.

W takiej optyce chcę umieścić dwa połączone ze sobą – także w ich nawzajemności – nurty współczesnej kinematografii amerykańskiej. Są to: kino walki o prawa człowieka (ang. *civil rights cinema*<sup>12</sup>), realizowane w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, oraz nowe kino walki o prawa człowieka (ang. *new civil rights cinema*<sup>13</sup>), zyskujące znaczenie

---

<sup>9</sup> A. E r l l, *Literatura jako medium pamięci zbiorowej*, tłum. M. Saryusz-Wolska w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 233.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Por. S. M o n t e i t h, *The Movie-made Movement: Civil Rites of Passage*, w: *Memory and Popular Film*, red. P. Grainge, Manchester University Press, Manchester – New York 2003, s. 120.

<sup>13</sup> Por. O. G r u n e r, *Screening the Sixties: Hollywood Cinema and the Politics of Memory*, Palgrave Macmillan, London 2016, s. 226.

w wieku dwudziestym pierwszym, w ramach szerszych zjawisk związanych z tak zwanym kinem ery Obamy. Na ich przykładzie chcę postawić pytania, jak może wyglądać kino popularne problematyzujące wolnościowe dążenia mniejszości, oraz czy jest ono skazane na kapitalizowanie bądź tokenizowanie tego tematu, na ustępstwa wobec dominującego systemu lub na klęskę dobrych intencji.

#### FORMUŁY OPORU

Bunt i opór, rozumiane jako elementy dążenia do wolności, aktualizowane w sformalizowanych działaniach zbiorowych – na przykład w marszach, strajkach okupacyjnych bądź protestach restauracyjnych – to temat dla kina wdzięczny i często efektowny wizualnie. W doświadczeniu amerykańskim – w drugiej połowie dwudziestego wieku, bogatego w takie działania, związane na przykład z wojną w Wietnamie – szczególną rolę odgrywały ruchy walki o prawa człowieka. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zabiegały one o wolność związaną z równością wobec prawa i desegregacją w dawnych stanach niewolniczych, a zakres ich wpływu był znaczny – liczbę uczestników zorganizowanego w roku 1963 marszu na Waszyngton szacuje się na dwieście pięćdziesiąt tysięcy osób, w większości Afroamerykanów.

Choć działania ruchów walki o równouprawnienie stały się istotnym wydarzeniem w historii Ameryki, nie od razu trafiły do centrum zainteresowań filmowców. Z jednej strony „tworzyły prawdziwą historię, będąc też wydarzeniem medialnym, rozgrywanym jako teledrama w domach na całym świecie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a potem powtarzanym jako wydarzenie kinowe”<sup>14</sup>. Z drugiej, jak zauważa Oliver Gruner, czas kluczowy dla protestów społecznych, czyli lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte, nie miał w dwudziestym wieku łatwej drogi na wielkie ekrany. Powtarzalną formułą zaangażowania Hollywood w obrazowanie tej epoki stało się bowiem częściowe odpolitycznienie walki o wolność, polegające na „usuwaniu potencjalnie kontrowersyjnego materiału historycznego [...] i kładzeniu narracyjnego nacisku na [...] zwykłych ludzi, którzy na początku są «konserwatywni», a pod koniec zostają symbolicznie «wyzwoleni»”<sup>15</sup>. Innymi słowy, dążono do łagodzenia obrazu lat sześćdziesiątych, w szerokiej świadomości społecznej końca dwudziestego wieku kojarzących się przede wszystkim z niepokojami i zamieszkami.

<sup>14</sup> M o n t e i t h, dz. cyt., s. 120. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.W.

<sup>15</sup> G r u n e r, dz. cyt., s. 22.

Kwestia ta zyskała szczególne znaczenie w latach osiemdziesiątych, czyli w czasach reaganizmu, nazywanych tak od przemożnego wpływu, jaki na politykę, kulturę, ekonomię i społeczeństwo miał rządzący wówczas prezydent Ronald Reagan. To właśnie wtedy pojawiły się produkcje określane wspólnym mianem „kina walki o prawa człowieka”, zaistniałe jako „prowizoryczny subgatunek filmów fabularnych rozwijający się wokół problematyki rasy, z odniesieniami do ruchu”<sup>16</sup>. Choć przytoczona definicja sama w sobie jest dość lakoniczna, to jednak jej operacjonalizacja – w tekstach Sharon Monteith (a potem Grunera) – wskazuje bardzo konkretną formułę, do której nazwa ta jest przykładana. I to właśnie ona (wraz z nowym kinem walki o prawa człowieka) stanowi temat niniejszego artykułu. W tym miejscu warto jednak wspomnieć, że jej koniecznym elementem (poza okresem, w którym realizowano filmy, czyli reaganizmem) jest – z jednej strony – osadzenie akcji dzieła w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku, tematyzowanie nie tylko rasizmu, ale też ruchu emancypacyjnego oraz przynależność do głównego nurtu i konwencji kina klasycznego (co wyklucza wiele dzieł poruszających kwestie związane ze społecznościami afroamerykańskimi w ogóle, na przykład filmy Spike’a Lee). Z drugiej ważne jest oparcie na głęboko zakorzenionych w kulturze amerykańskiej tropach (stereotypach) marginalizujących czarnych, takich jak historia odkupienia białych (ang. white redemption stories) oraz biały zbawca (ang. white savior)<sup>17</sup>. Zestawienie tych kwestii sprawia, że oba zjawiska stają się głęboko problematyczne (co będzie analizowane poniżej).

Zarazem wielki wpływ na ekranowe aktualizacje tego tematu miał właśnie reaganizm i kulturowane w nim wyobrażenie epoki protestów. Było to ważne, ponieważ w retoryce politycznej Reagana odniesienia do przeszłości, kluczowe dla legitymizowania bieżącej polityki – konserwatywnej rewolucji lat osiemdziesiątych – opierały się na dwóch filarach. Pierwszym było idealizowanie lat pięćdziesiątych, obecne już w hasłach politycznych jego kampanii prezydenckiej: „Let’s make America great again”, „America is walking tall”, „America is back”. Drugim – budowanie negatywnego obrazu lat sześćdziesiątych i ruchów kontrkulturowych poprzez podważanie ich celów oraz postulatów.

Republikańska atmosfera mogła więc mieć podwójny wpływ zarówno na wzmożone zainteresowanie tematami emancypacyjnymi, jak i na sposoby ich obrazowania. Po pierwsze, filmy te wpisują się w dość szeroką grupę dzieł powstających niejako w kontrze do Hollywoodzkiego reaganizmu, reprezentowanego między innymi przez kino nowego barbarzyństwa (na przykład filmy

<sup>16</sup> Monteith, dz. cyt., s. 121.

<sup>17</sup> Por. Gruner, dz. cyt., s. 116.

*Rambo II*<sup>18</sup> czy *Rocky IV*<sup>19</sup>). Wbrew stereotypom, w które dekada ta obrosła, ówczesna kinematografia była dość zróżnicowana, również ideologicznie, a zdominowanie Hollywood przez zimnowojenną politykę reaganizmu pozostaje jedynie częścią prawdy na temat tego okresu. Krytycy wskazują także obfitość powstających wówczas produkcji „alternatywnych wobec konserwatywnej idealizacji lat pięćdziesiątych i życia białych rodzin z klasy średniej”<sup>20</sup>. Dlatego filmy, które w politycznej atmosferze podważania akcji afirmatywnych sięgały do tematów dyskryminacji czarnej ludności oraz walki o równouprawnienie, niewątpliwie lokowały się w szerokim nurcie krytycznym. Znajdowały też zainteresowanie ze względu na gorący klimat wojen kulturowych lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych (termin „wojny kulturowe” – ang. culture wars – ukuł w roku 1991 James Davison Hunter<sup>21</sup>. Tym mianem określa się wzmożone dyskusje toczone w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych między konserwatystami a liberałami, w których dominowały kwestie związane z tożsamościami mniejszościowymi, reprezentacją oraz przedefiniowaniem historii Stanów Zjednoczonych<sup>22</sup>).

Po drugie, także sam sposób ukazywania epoki walk wolnościowych przeciwstawiał się reaganowskiej retoryce negatywnego ukazywania lat sześćdziesiątych wyłącznie jako okresu zamieszek. Kino walki o prawa człowieka to bowiem dzieła nastawione na koncyliację i łagodzenie wymowy (nadal toczącego się przecież) konfliktu. Bardzo wyraźnie jest to widoczne na przykład w filmach takich, jak *Missisipi w ogniu*<sup>23</sup>, *Serce Dixie*<sup>24</sup>, *Długa droga do domu*<sup>25</sup>, *Wożąc panią Daisy*<sup>26</sup> czy *Pole miłości*<sup>27</sup>. To one stały się podstawą pojęcia kina walki o prawa człowieka, definiowanego na podstawie sposobu przedstawiania w nim historii protestu oraz relacji rasowych (nie zaś, jak zazwyczaj bywa w wypadku nurtów filmowych, w odniesieniu do wzorców fabularnych bądź estetyki).

Co jednak bardziej interesujące i związane z charakterem pamięci zbiorowej, zestaw wyznaczników kina walki o prawa człowieka stał się w amerykańskim filmoznawstwie – post factum – listą zarzutów związanych ze sposobem reprezentacji mniejszości oraz obrazowania jej roli w ruchach protestu. Poka-

<sup>18</sup> *Rambo II (Rambo: First Blood; Part II)*, Stany Zjednoczone, 1985, reż. G.P. Cosmatos.

<sup>19</sup> *Rocky IV*, Stany Zjednoczone, 1985, reż. S. Stallone.

<sup>20</sup> Gruner, dz. cyt., s. 62.

<sup>21</sup> Zob. J.D. Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books, New York 1991.

<sup>22</sup> Por. Gruner, dz. cyt., s. XV.

<sup>23</sup> *Missisipi w ogniu (Mississippi Burning)*, Stany Zjednoczone, 1988, reż. A. Parker.

<sup>24</sup> *Serce Dixie (Heart of Dixie)*, Stany Zjednoczone, 1989, reż. M. Davidson.

<sup>25</sup> *Długa droga do domu (The Long Walk Home)*, Stany Zjednoczone, 1990, reż. R. Pearce.

<sup>26</sup> *Wożąc panią Daisy (Driving Miss Daisy)*, Stany Zjednoczone, 1989, reż. B. Beresford.

<sup>27</sup> *Pole miłości (Love Field)*, Stany Zjednoczone, 1992, reż. J. Kaplan.

zuje to znaczną dynamikę dyskusji związanych z ruchami społecznymi oraz z dążeniami wolnościowymi, a także podkreśla, że prezentujące je formuły filmowe „muszą «pasować» i łączyć się z horyzontami znaczeniowymi, schematami i wzorami narracyjnymi specyficznymi dla danej kultury, jak również z wyobrażeniami o przeszłości zakorzenionymi we współczesnej kulturze pamięci”<sup>28</sup>. Innymi słowy, przekaz, który w pewnym momencie uchodził za progresywny i prowolnościowy, w późniejszym okresie oraz w nowym kontekście może zostać odrzucony jako zachowawczy i hamujący owe dążenia.

Omawiane filmy wykorzystują bowiem dwa wspomniane już, popularne (zwłaszcza w kulturze amerykańskiej) tropy, określane jako „historia odkupienia białych” oraz „biały zbawca”. Właśnie te zgeneralizowane figury, nawet silniej niż chętnie przywoływane postaci historyczne (jak Martin Luther King czy Rosa Parks), stały się w kinie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych elementami definiującymi ruchy walczące o równouprawnienie. Pierwsza z nich wskazuje, że głównym tematem filmów jest wewnętrzna droga białych bohaterów, na początku cechujących się ignorancją bądź uprzedzeniami, ale w toku akcji doznających przemiany. W tym wariancie obecność postaci czarnych ma charakter służebny – są one narzędziami owego odkupienia. Figura druga, odwołująca się do tropu białego zbawcy, podkreśla, że wiodącą i aktywną stroną historii dążenia do wolności Afroamerykanów faktycznie byli biali, co łączy się także z zaczerpniętym z dyskursu kolonialnego motywem „brzemienia białego człowieka”. Wywodzi się on z poematu Rudyarda Kiplinga pod tytułem *Brzemie białego człowieka*<sup>29</sup>, będącego zachętą do kolonializmu, przedstawianego tu nie jako opresja, lecz jako misja, i wskazującego na istnienie moralnego zobowiązania białych ludzi wobec wszystkich innych, postrzeganych jako mniej cywilizowani<sup>30</sup>. Charakterystyczną cechą kina walki o prawa człowieka, wręcz jego fundamentem, jest bowiem dominacja postaci białych w fabule oraz narracji (wydarzenia są przedstawiane z ich perspektywy). Oznacza to zarazem, że niezależnie od tego, iż w centrum akcji stoją wydarzenia związane ze zniewoleniem Afroamerykanów, którego źródłami są nierówność wobec prawa oraz rasizm, oni sami odgrywają role drugoplanowe bądź trzecioplanowe.

Jest to szczególnie charakterystyczne w *Missisipi w ogniu*, obrazie, którego inspiracją była słynna sprawa zamordowania trzech działaczy ruchu przez lokalny Ku Klux Klan w 1964 roku oraz śledztwo FBI, znane właśnie jako Mississippi Burning (MIBURN). Znamienne, że w filmie, którego społecznym

<sup>28</sup> E r l l, dz. cyt., s. 235.

<sup>29</sup> Zob. R. K i p l i n g, *Brzemie białego człowieka*, tłum. A. Bańkowska, nowynapis.eu, 16 XI 2020, <https://nowynapis.eu/czytelnia/artykul/brzemie-bialego-czlowieka>.

<sup>30</sup> Por. D. B o g l e, *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies, and Bucks: An Interpretive History of Blacks in American Films*, Continuum, New York 2001, s. 301.

podłożem jest rasowa dyskryminacja na Południu, nie ma znaczących czarnych bohaterów. Społeczność afroamerykańska została sprowadzona do roli biernego tła, umęczonej grupy czekającej na zbawienie przychodzące z zewnątrz. Na plan pierwszy wysunięto bowiem prowadzących śledztwo białych agentów FBI, czyli naginającego przepisy Andersona (Gene Hackman) oraz Warda (Willem Dafoe), służbistę o urzędniczej mentalności. Rozgrywający się między nimi konflikt postaw, który toczy się wokół pytania, czy można osiągnąć szlachetny cel, stosując metody nieetyczne, stał się prawdziwą osią filmu, wskazując na decyzyjność agentów FBI w obliczu pasywności czarnych. Tym samym ci ostatni zostają podwójnie uprzedmiotowieni, odbiera się im bowiem nie tylko sprawstwo w narracji, ale także (niezgodnie z faktami) jakąkolwiek rolę w historii walki o ich własną wolność.

Podobnie dzieje się w *Długiej drodze do domu*, odnoszącej się do wydarzeń często uważanych za początek zorganizowanej walki o równouprawnienie, czyli do bojkotu komunikacji miejskiej w Montgomery w stanie Alabama. Gdy Rosa Parks została aresztowana za nieustąpienie miejsca białemu mężczyźnie, czarna społeczność Montgomery – pod przewodnictwem Martina Luthera Kinga, wówczas jeszcze wschodzącej gwiazdy ruchu – zaczęła bojkotować autobusy, by w ten sposób wymusić desegregację. Inaczej niż w *Missisipi w ogniu*, w filmie tym pojawia się istotna czarna bohaterka, służąca Odessa (Whoopie Goldberg). Jest to jednak postać drugoplanowa, mająca za zadanie wspierać właściwą protagonistkę, czyli swoją białą chlebodawczynię Miriam (Sissi Spacek). Efekt ten zostaje wzmocniony dodatkowym zabiegiem narracyjnym, który wpisuje *Długą drogę do domu* w tryb doświadczeniowy tekstów zbiorowych, opisany przez Astrid Erll<sup>31</sup>.

Erll wskazywała na istnienie retoryki pamięci zbiorowej, wynikającej z jej zmediatyzowania i dostosowania do warunków narzucanych przez charakter tekstów kultury, w których jest ona realizowana. „Retoryka pamięci zbiorowej znajduje swój wyraz w różnych trybach”<sup>32</sup>, do których należy tryb doświadczeniowy, oparty na „sposobie przedstawienia, przypominającym reprezentację przeszłości w ramach pamięci indywidualno-autobiograficznej”<sup>33</sup>, sugerującej autentyczność, realizm i codzienność. Ponieważ narratorką *Długiej drogi do domu* jest siedmioletnia córka białej Miriam, która po latach wspomina historię bojkotu, film zostaje nasycony własnym doświadczeniem, lokującym wydarzenia w „typowej dla życia codziennego pamięci komunikacyjnej”<sup>34</sup>, wyrażanej w „osobistej wypowiedzi”<sup>35</sup>. Co jednak istotne, zabieg ten ma charakter

<sup>31</sup> Por. Erll, dz. cyt., s. 242.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże.



czysto konwencjonalny, ponieważ elementami opowieści są także zdarzenia, których dziewczynka nie mogła być świadkiem. Chodzi więc przede wszystkim o zaakcentowanie perspektywy oraz umieszczenie w centrum Miriam i jej przemiany, nie zaś czarnoskórej niani, Odessy. Dlatego też współcześnie historie „białego odkupienia” postrzegane są jako zawłaszczanie cudzej historii, indywidualnej oraz zbiorowej.

W omawianych filmach naczelnym tematem nie jest więc ani rasizm, ani narodziny ruchów wolnościowych, ale ewolucja, jaką muszą przejść postaci białych bohaterów – Miriam, pani Daisy (grana przez Jessicę Tandy w *Wożąc panią Daisy*) bądź studentki desegregowanego uniwersytetu (w *Sercu Dixie*). Postaci te zaczynają od postawy biernego rasizmu – Miriam oburza się, że z publicznego parku, w którym obowiązują zasady segregacji, zostają wyrzucone jej dzieci, nie dostrzegając, że ofiarą dyskryminacji padła przede wszystkim Odessa, a pani Daisy zastrzega, że „nie jest rasistką”, choć jej zachowania sugerują stałą obecność „ale”. Stopniowo bohaterki zyskują jednak inną świadomość. Znamienny jest pod tym względem finał *Długiej drogi do domu*, w którym Miriam staje obok czarnych kobiet, zastraszanych przez agresywnych białych mężczyzn, brutalnie zwalczających pokojowy protest.

Co jednak istotne, filmy te, choć na płaszczyźnie eksplicytnej nawołują do tolerancji, zarazem utwierdzają określoną hierarchię rasową – postaci czarnych bohaterów są tu bowiem konsekwentnie instrumentalizowane i stanowią narzędzia emancypacji białych. Mieści się to w długiej tradycji stereotypizowania rasy w Hollywood, gdzie pozytywni afroamerykańscy bohaterowie zawsze funkcjonowali służebnie wobec białych, a ich życie osobiste czy wewnętrzne z reguły nie było ukazywane. Przekształca się też w ten sposób pamięć o historii wydarzeń, w których – historycznie rzecz biorąc – oddolną sprawczość mieli przede wszystkim Afroamerykanie. W kinie walki o prawa człowieka ciężar zostaje przeniesiony na sprawiedliwych białych, czarni zaś pozostają pasywnymi świadkami historii.

Mimo nawiązań do ruchu emancypacyjnego – w dialogach, fabułach i przywoływaniu spektrum działań (na przykład w *Wożąc panią Daisy* znalazła się scena przemówienia Martina Luthera Kinga) – walka o wolność jest tu całkowicie odpolityczniona. Stanowi to zapewne konsekwencję wspomnianego już, charakterystycznego dla wielu przedstawień okresu kontestacji, łagodzenia obrazu konfliktu rasowego, a w warstwie scenariuszowej wynika z przeniesienia uwagi na poziom całkowicie prywatny. W omawianych filmach wydarzenia rozgrywają się w kontekście emocjonalnych relacji par postaci, które, co szczególnie istotne, wcale nie są antagonizowane. Pozornie może się wydawać, że tak właśnie jest – bohaterowie reprezentują różne rasy, a początkowo też postawy. Po tej samej stronie sytuuje ich jednak nie tylko wzorzec „białego odkupienia”, prowadzący do przewidywalnego finału, ale

też dookreślenie postaci białych, nieprzypadkowo także należących do grup nieuprzywilejowanych.

Dyskryminacja kobiet w ściśle patriarchalnych społecznościach Południa jest wyraźnie akcentowana w *Długiej drodze do domu* i w *Polu miłości*, stając się tematem równorzędnym problemowi rasizmu. Dlatego samodzielna droga Lurene, bohaterki *Pola miłości*, przemierzającej Stany Zjednoczone, by uczestniczyć w pogrzebie Johna Kennedy'ego, oraz finałowa solidarność Miriam z czarnymi kobietami stają się także wypowiedzeniem posłuszeństwa tych kobiet ich mężom. Kobiety są też bohaterkami *Serca Dixie*, a pani Daisy to dodatkowo osoba starsza i Żydówka, która spotyka się z pogardą białych policjantów (wygłaszających ksenofobiczny komentarz: „Stary Murzyn i stara Żydówka”). Znamienne zresztą, że w *Wożąc panią Daisy* to Hoke, szofer Afroamerykanin (w tej roli Morgan Freeman) jest pierwszą osobą, z której ust pada etniczny stereotyp (przypisujący Żydom skąpstwo – choć Hoke deklaruje, że w to nie wierzy).

Osobiste i jednostkowe relacje między bohaterami, często sentymentalizowane, odwracają więc uwagę od istoty ruchu, prywatyzując szerszy problem społeczny i podporządkowując pamięć zbiorową perspektywie białych. Jednocześnie sama dyskryminacja – nierozwiązana przecież w rzeczywistości – wpisana była w tych filmach w „integracjonistyczną opowieść o sukcesie, w której rasistowska przeszłość zostaje przezwyciężona z pomocą szlachetnych białych”<sup>36</sup> i zażegnana na płaszczyźnie fabularnej.

Jak wspomniałam, na dominację takich wyobrażeń, przekładających się na pamięć kolektywną o ruchu, wpływ miała bieżąca polityka oraz dominująca atmosfera lat osiemdziesiątych. Twórcy z jednej strony traktowali swoje dobre intencje jako subwersywne elementy walki o wolność mniejszości, ale z drugiej podporządkowywali się sytuacji (na kontrowersje wokół filmu *Missisipi w ogniu* Alan Parker odpowiadał: „Nasi bohaterowie nadal są biali. Szczerze mówiąc, film pewnie by nie powstał, gdyby nie byli. To odbicie naszego społeczeństwa, nie przemysłu filmowego”<sup>37</sup>).

Zarazem trzeba jednak spojrzeć na kino walki o prawa człowieka jako na jeden z etapów obrazowania konfliktów rasowych w kulturze Stanów Zjednoczonych. W zauważalny sposób powtarza się tu bowiem sytuacja z kilku poprzednich dekad, w których filmy na ten temat akcentowały rolę białych postaci i powstawały z myślą o dominującej grupie widzów. Dobrym przykładem są wzbudzające podziw większościowej publiczności produkcje z Sidneyem

<sup>36</sup> Monteith, dz. cyt., s. 130.

<sup>37</sup> Tamże, s. 131.

Poitier *W upalną noc*<sup>38</sup> i *Zgadnij, kto przyjdzie na obiad*<sup>39</sup>, krytykowane zarazem przez czarną społeczność, na przykład przez Clifforda Masona w eseju *Why Does White America Love Sidney Poitier So?*<sup>40</sup> [„Dlaczego biała Ameryka tak bardzo kocha Sidneya Poitier?”]. Filmy te były wystarczająco subwersywne dla części białej publiczności, szukającej na ekranie potwierdzenia własnej postępowej roli, ale dalece niezadowolające dla widzów czarnych, zmęczonych „sentymentalnym liberalizmem”<sup>41</sup> i „fałszywym idealizmem”<sup>42</sup>.

#### NOWE FORMUŁY STAREGO OPORU

Ostatnim filmem analizowanym w eseju Sharon Monteith jest *Czas zabijania*<sup>43</sup>, który trafił do kin w roku 1996. Zamyka on nurt kina walki o prawa człowieka. Ponieważ jednak w drugiej dekadzie dwudziestego pierwszego wieku pojawiła się kolejna – nawet intensywniejsza niż wcześniej – fala zainteresowania atmosferą dążeń wolnościowych z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia, nazwa ta nadal jest stosowana, choć w nieco zmodyfikowanej formie. „Nowe kino walki o prawa człowieka” oznacza filmy współczesne, takie jak *Kamerdyner*<sup>44</sup>, *Selma*<sup>45</sup>, *Śłużące*<sup>46</sup> i *Ukryte działania*<sup>47</sup>, często obrazujące już nie tyle zorganizowane protesty, ile osobistą emancypację postaci – jako ich rezultat<sup>48</sup>.

Filmy te zaliczyć można do sztandarowych przykładów kina ery Baracka Obamy, którego istnienie zaczęto dostrzegać, a zarazem postulować już na początku pierwszej kadencji czterdziestego czwartego prezydenta Stanów Zjednoczonych. Termin „kino ery Obamy” – zyskujący znaczenie porównywalne z pojęciami takimi, jak „kino New Dealu” (lat trzydziestych) bądź „reaganizm” – łącząc konkretny okres (początek dwudziestego pierwszego wieku) i zjawiska kinowe z atmosferą polityczną, nie miał jednak oznaczać po

<sup>38</sup> *W upalną noc* (*In the Heat of the Night*), Stany Zjednoczone, 1967, reż. N. Jewison.

<sup>39</sup> *Zgadnij, kto przyjdzie na obiad* (*Guess Who's Coming to Dinner?*), reż. Stanley Kramer)

<sup>40</sup> Zob. C. M a s o n, *Why Does White America Love Sidney Poitier So?*, „The New York Times” z 10 IX 1967, The New York Times, <http://www.nytimes.com/packages/html/movies/bestpictures/heat-ar.html>.

<sup>41</sup> M o n t e i t h, dz. cyt., s. 121.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> *Czas zabijania* (*A Time to Kill*), Stany Zjednoczone, 1996, reż. J. Schumacher.

<sup>44</sup> *Kamerdyner* (*The Butler*), Stany Zjednoczone, 2013, reż. L. Daniels.

<sup>45</sup> *Selma*, Wielka Brytania – Stany Zjednoczone, 2014, reż. A. DuVernay.

<sup>46</sup> *Śłużące* (*The Help*), Stany Zjednoczone – Zjednoczone Emiraty Arabskie – Indie, 2011, reż. T. Taylor.

<sup>47</sup> *Ukryte działania* (*Hidden Figures*), Stany Zjednoczone, 2016, reż. T. Melfi.

<sup>48</sup> Por. G r u n e r, dz. cyt., s. 226.

prostu cezury czasowej, czyli filmów z lat 2008-2012 (a potem z roku 2016). Od samego początku przypisywano mu znaczenie szersze. Określanym w ten sposób dziełom stawiano bowiem zadanie odzwierciedlenia kapitału symbolicznego wiążanego z Obamą, wpisywanego także w amerykańską popkulturę – „przenikające kulturę popularną fantazje o czarnym heroizmie wskazują nadzieje, jakie kraj wiąże z nowym liderem”<sup>49</sup>. W ten sposób już w punkcie wyjścia Obama stał się zarówno elementem kultury popularnej, symbolicznie „stworzonym” przez kino, jak i liberalnym fantazmatem, ucieleśnieniem nadziei i symbolem zmian dotyczących przede wszystkim emancypacji dyskryminowanych mniejszości, nie tylko rasowych. Tuż po pierwszych wyborach popularnym wątkiem w prasie stało się pokazywanie zwycięstwa Obamy jako punktu kulminacyjnego długiej obecności czarnych Amerykanów na wielkich ekranach. Autorom chodziło o szereg postaci afroamerykańskich prezydentów, na przykład role Morgana Freemana w *Dniu zagłady*<sup>50</sup> i Dennisa Haysberta w serialu *24 godziny*<sup>51</sup> (z lat 2001-2010), oraz bohaterów kreowanych przez czarnoskórych gwiazdorów, na przykład Sidneya Poitier, Denzela Washingtona i Willa Smitha<sup>52</sup>.

Nie całe kino ery Obamy koncentruje się na przeszłości, ale to właśnie filmy powracające do czasów ruchu walki o prawa człowieka stały się dla niego emblematyczne. Ich kluczowym elementem jest chęć przepisania i odzyskania historii oraz pamięci zbiorowości wcześniej dyskryminowanej, także w zakresie reprezentacji ekranowej. W sposobie obrazowania rzeczywistości zauważalna jest w nich intencja wypełnienia białych plam w historii Stanów Zjednoczonych oraz odwrócenia perspektyw. W tym sensie nowe teksty zbiorowe dotyczące ruchów wolnościowych z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych dwudziestego wieku realizują opisany przez Astrid Erll antagonistyczny tryb retoryki pamięci zbiorowej. Służy on „negocjacji w obrębie konkurencji pamięci”<sup>53</sup> w celu „subwersywnego zdekonstruowania [dotychczasowych narracji – P.W.] i zastąpienia ich innymi”<sup>54</sup>.

Osobną kwestią jest, na ile próby te są skuteczne. Z jednej strony twórcy nowego kina mówiącego o prawach człowieka przyjmują strategie inne niż ich poprzednicy z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, wielokrotnie odwracając wyznaczone wcześniej wektory i przepracowując omówioną konwencję. Z drugiej jednak, nadal jest to ta sama formuła, a określenie „nowe

<sup>49</sup> Por. tamże.

<sup>50</sup> *Dzień zagłady (Deep Impact)*, Stany Zjednoczone, 1998, reż. M. Leder.

<sup>51</sup> *24 godziny (24)*, Stany Zjednoczone – Kanada, 2001-2010, reż. I. Toynton i in.

<sup>52</sup> Zob. np. T. P a t t e r s o n, *Black Presidents: A Pop-cultural Survey*, „Slate” z 24 X 2008, Slate, <http://www.slate.com/id/2202810/>.

<sup>53</sup> E r l l, dz. cyt., s. 243.

<sup>54</sup> Tamże.

kinu walki o prawa człowieka” nieprzypadkowo sugeruje kontynuację wybranych elementów. Dlatego warto postawić pytanie, jak współczesny model popkulturowego obrazowania dążeń wolnościowych ma się do minionego, uwikłanego w konkretną sytuację społeczną. Co zmienia dwudziesty pierwszy wiek i zupełnie inny moment polityczny, związany z dwiema kadencjami pierwszego Afroamerykanina w Białym Domu?

Z pewnością ponowna fala zainteresowania tematem wolnościowym z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych poprzedniego stulecia odchodzi od polityki łagodzenia, wcześniej charakterystycznej dla obrazu kontestacji w kinie głównego nurtu. Twórcy, nie wychodząc poza pewne wyznaczniki popkultury (gatunkowość, sentymentalizowanie), wyraźnie dążą do redefiniowania uprzednio tonowanych wydarzeń i nastrojów społecznych. Dzieje się to przede wszystkim poprzez ich skontekstualizowanie oraz wskazanie genezy protestów, czyli opresyjnego rasowo systemu. Widoczne jest to na przykład w *Selmie*, rozpoczynającej się długą sceną utrudniania czarnej obywatelce rejestracji do wyborów. Choć więc – zgodnie z regułami mainstreamu – relacje osobiste nadal są istotne (ważną rolę w *Selmie* odgrywa małżeństwo Martina i Coretty Kingów), nie oznacza to już jednak konieczności „rozgrywania” relacji rasowych wyłącznie na płaszczyźnie emocjonalnej.

Wręcz przeciwnie. Polityka jest tu przywoływana na każdym kroku (także przez włączanie do filmu przemówień oraz materiałów dokumentalnych, jak w *Kamerdynerze* i *Ukrytych działaniach*), a zamiast prywatyzowania szerszych problemów pojawia się obraz upolityczniania więzi osób stojących po tej samej stronie. Emblematyczny jest pod tym względem *Kamerdyner*, gdzie skonfrontowane zostają postawy tytułowego bohatera, Cecila (w tej roli Forest Whitaker), usługującego białym i znającego swoje miejsce w szeregu, ale też odbijającego się od bariery rasizmu, i jego syna (granego przez Davida Oyelowo), aktywisty, zwolennika działania. Relacja osobista staje się odbiciem rzeczywistego konfliktu między rzecznikami pokojowego oporu (Martinem Lutherem Kingiem) a zwolennikami walki (Stokelyem Carmichaelem i Czarnymi Panterami). *Kamerdyner* jest też swego rodzaju antologią strategii walki o wolność i równouprawnienie w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Choć wspomniane zostają zdarzenia takie, jak zabójstwo Emmetta Tilla w 1955 roku i zamach na kościół w Birmingham w 1963 roku, *Kamerdyner* przywołuje nie tylko męczeństwo czarnej społeczności, jak wcześniej *Missisipi w ogniu*. Pojawiają się tu także obrazy zorganizowanych form buntu, marszów i protestów w restauracjach oraz tych powstających niejako sytuacyjne. Tak można spojrzeć i na walkę o desegregację liceum w Little Rock, gdy aktem oporu stało się samo przyjscie do szkoły, i na decyzję matki Emmetta Tilla, która postanowiła otworzyć trumnę podczas ceremonii pogrzebowej, żeby unaocznic okrucieństwo, jakie spotkało jej syna (oraz innych Afroamerykanów linczo-

wanych na Południu). Z kolei *Selma* pokazuje marsz z Selmy do Montgomery, czyli element walki przeciw dyskryminacji w zakresie praw wyborczych, która doprowadziła do uchwalenia Voting Rights Act w 1965 roku.

Często pomijana w pamięci kolektywnej oraz we wcześniejszych tekstach zbiorowych aktywność czarnoskórych obywateli zostaje więc wydobyta z obszaru grupowej pamięci traumatycznej – żywej w świadomości Afroamerykanów – i przeniesiona do szerszej pamięci zbiorowej. Z reguły twórcy odchodzą bowiem od tworzenia historii o białych zbawcach i odkupieniu białych, oddając sprawstwo w walce Afroamerykanom. Z wyjątkiem *Służących*, we wszystkich omawianych filmach dominujące role odgrywają czarnoskórzy, a postaci białych są drugoplanowe i trzecioplanowe, co odwraca relacje znane z kina lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Tym razem wykorzystanie trybu doświadczeniowego – w *Kamerdynerze* przejawiającego się nadaniem tytułowej postaci funkcji narratora, w innych filmach skupieniem na życiu codziennym czarnej społeczności – wyraźnie służy więc odwróceniu perspektywy i przyznaniu głosu tym, którzy wcześniej byli go pozbawieni na rzecz białych protagonistów.

Inaczej jest w *Służących*, jednym z pierwszych filmów zrealizowanych w formule nowego kina walki o prawa człowieka, najbardziej też ciężącym ku konserwatywnemu wzorcowi z końca ubiegłego wieku. Produkcja ta przywołuje nie tylko tradycyjne stereotypy rasowe (na przykład kryterium oceny czarnej niani stanowi jej zaangażowanie w wychowanie białych dzieci<sup>55</sup>), ale i figurę białej zbawczyni. Jest nią Skeeter (grana przez Emmę Stone), której wysiłki nakierowane na aktywizację czarnych służących, na początku lat sześćdziesiątych nadal będących de facto niewolnicami, doprowadzają do finałowego rozwiązania problemów rasowych na płaszczyźnie fabularnej. Ta linia dyskusji wokół *Służących* została podsumowana w prześmiewczym projekcie Honest Movie Posters – na „uczciwym” plakacie hasło brzmiało: „Nie dziękujcie, czarni ludzie. Biali rozwiązują problem rasizmu” (ang. „You’re welcome black people: White people solve racism”)<sup>56</sup>.

Jak wspominałam, w filmach dwudziestego pierwszego wieku relacje między rasami z reguły były już ujmowane inaczej, czego przykład znajdziemy w *Kamerdynerze*, *Ukrytych działaniach* bądź *Selmie*. We wszystkich tych obrazach moc decyzyjna nadal leży po stronie białych – prezydentów w *Kamerdynerze* i *Selmie*, białego szefa w *Ukrytych działaniach*, przy czym nie zawsze są oni szlachetni (Ave du Varney krytykowano za zdemonizowanie

<sup>55</sup> Por. B o g l e, dz. cyt., s. 9n.

<sup>56</sup> *If 2012's Oscar-nominated Movie Posters Told the Truth*, Shiznit, 25 I 2012, <http://www.theshiznit.co.uk/feature/if-2012s-oscar-nominated-movie-posters-told-the-truth.php>.

postaci Lyndona Johnsona w *Selmie*<sup>57</sup>). Inaczej jednak niż w *Polu miłości, Wożąc panią Daisy*, a nawet *Służących*, ich wewnętrzna przemiana nie jest ani tematem filmu, ani nawet epizodem. O ile w formule tradycyjnej czarne postaci były instrumentem przebudzenia świadomości białych, o tyle współcześnie jest na odwrót – to biali pełnią funkcję służebną i stanowią narzędzia emancypacji czarnych. Prezydenci podpisują prawa wywalczone na ulicach; wprawdzie w *Ukrytych działaniach* biały szef powoduje desegregację toalet w NASA, ale nie jako inicjator bądź katalizator przemian, lecz raczej jako jeden z „podwykonawców”.

Nowe kino walki o prawa człowieka podtrzymuje jednak także hollywoodzką formułę: heroizowana postać (bądź grupa) mierząca się ze społecznymi uprzedzeniami i walcząca o swoje prawa zostaje ukazana środkami afektywnymi (czy wręcz melodramatyczną „strategią łez”<sup>58</sup>), podkreślającymi dramatyzm nierówności i skłaniającymi widzów do sympatyzowania z walką o wolność. W *Selmie* zabiegi takie obejmowały między innymi zdjęcia w zwolnionym tempie w scenach ataku białych policjantów na marsz Selma-Montgomery, w każdym filmie pojawiają się wzniosłe, emocjonalne fragmenty o charakterze dydaktycznym, właśnie takie, jak pacyfikacja marszu w *Selmie* bądź przemowa związana z segregacją toalet w *Ukrytych działaniach*. Ironicznie konwencja ta została wypunktowana i podsumowana w skeczu Amber Ruffin i Seta Meyersa *White Savior: The Movie Trailer*<sup>59</sup>, którego twórcy zwracają uwagę na elementy takie, jak: sceny, w których biali protagoniści narażają się na agresję i ostracyzm, wstawiając się za dyskryminowanymi czarnymi; oświecające i podniosłe przemowy Afroamerykanów kierowane do białych; całkowity brak międzyrasowych relacji miłosnych, które (nadal) mogłyby się nie spodobać publiczności.

Skecz został nakręcony niedługo po premierze i licznych nominacjach do Oscara dla filmu *Green Book*<sup>60</sup>, bardzo dokładnie odtwarzającego reaganowską formułę konserwatywnego kina walki o prawa człowieka – bez uwzględnienia jakichkolwiek zmian wniesionych do niej w ramach kina ery Obamy. Film stał się współczesnym odpowiednikiem *Serca Dixie* bądź *Wożąc panią Daisy* – pod pozorem nawoływania do tolerancji reprodukując rasistowską hierarchię społeczną oraz instrumentalizując czarną postać (w tej roli Mahershala Ali),

---

<sup>57</sup> Zob. np. J. S c h u e s s l e r, *Depiction of Lyndon B. Johnson in „Selma” Raises Hackles*, „The New York Times” z 25 I 2001, The New York Times, <https://www.nytimes.com/2015/01/01/movies/depiction-of-lyndon-b-johnson-in-selma-raises-hackles.html>.

<sup>58</sup> Por. A. M a d e j, *Mitologie i konwencje. O polskim kinie fabularnym dwudziestolecia międzywojennego*, Universitas, Kraków 1994, s. 47.

<sup>59</sup> *White Savior: The Movie Trailer*, Late Night with Set Meyers, [https://www.youtube.com/watch?v=T\\_RTnuJvg6U](https://www.youtube.com/watch?v=T_RTnuJvg6U).

<sup>60</sup> *Green Book*, Stany Zjednoczone, 2018, reż. P. Farrelly.

ponownie sprowadzoną do roli narzędzia w dojrzewaniu i odkupieniu białego bohatera (granego przez Viggo Mortensena).

Wspominam o tym, ponieważ właśnie obecność określonych elementów formuły, związanych przede wszystkim z prywatyzacją problemu o charakterze społecznym i wpisywaniem kultury walki o wolność (w wymiarze zbiorowym oraz indywidualnym) w zabiegi afektywne sprawia, że aspekty emancypacyjne, takie jak zaakcentowanie sprawstwa czarnych bądź odwrócenie perspektywy, mogą nie wybrzmieć. Być może kontrowersje wokół *Green Book*, jednego z najbardziej krytykowanych zdobywców Oscara dla najlepszego filmu – właśnie z powodów wstecznego obrazu relacji rasowych – wskazują, że formuła kina (nowego kina) walki o prawa człowieka, niezależnie od deklarowanych przez filmowców intencji, zatoczyła koło i się wyczerpała. Dziennikarz „The Hollywood Reporter” słusznie bowiem ironizował w odniesieniu do *Green Book*: „Jak to się stało, że najlepszy film 1965 roku wygrał nagrodę w roku 2019?”<sup>61</sup>.

Współczesne dokumenty i fabuły spoza omawianych nurtów obrazują nie tylko aktywistów i różne odłamy samego ruchu (jak *Nie jestem twoim murzynem*<sup>62</sup>), ale też wymykające się spod jakiegokolwiek kontroli, przerażające przejawy oporu, jakimi są zamieszki (jak *LA 92*<sup>63</sup> czy *Detroit*<sup>64</sup>). Przykłady te sugerują, że twórcy kręcący filmy po erze Obamy zdecydują się na obrazy znacznie radykalniejsze. Być może pójdą tropem nie *Służących* i *Green Book*, utrzymanego w tonacji feel good movie, ale właśnie filmów takich, jak *Detroit*, *Nie jestem twoim murzynem*, *Czarne bractwo*<sup>65</sup> czy *Judasz i czarny mesjasz*<sup>66</sup> (ukazujący infiltrację Czarnych Panter przez FBI w latach sześćdziesiątych).

Znamienne, że w finale *Czarnego bractwa* pojawiają się materiały dokumentalne dotyczące zajść w Charlotteville w roku 2017, a w *Nie jestem twoim murzynem* przywołano między innymi wydarzenia, które miały miejsce w Ferguson w roku 2014. Pokazuje to, że najnowsze produkcje, w trybie antagonistycznym i w sposób charakterystyczny dla współczesnego obrazowania konfliktów rasowych oraz walki o nadal niezyskaną wolność, łączą w jeden mechanizm społeczno-historyczny wydarzenia z przeszłości, funkcjonujące w pamięci kolektywnej, z najbardziej aktualnymi. Ich obraz pamięciologiczny dopiero będzie kształtowany przez kolejne teksty zbiorowe.

<sup>61</sup> Zob. S. G a l l o w a y, *Oscars: What „Green Book’s” Best Picture Win Says about Film Academy?*, The Hollywood Reporter, <https://www.hollywoodreporter.com/news/what-green-book-olivia-colman-wins-say-oscars-2019-voters-1190676>.

<sup>62</sup> *Nie jestem twoim murzynem (I Am Not Your Negro)*, Stany Zjednoczone – Francja – Belgia – Szwajcaria, 2016, reż. R. Peck.

<sup>63</sup> *LA 92*, Stany Zjednoczone, 2017, reż. D. Lindsay, T.J. Martin.

<sup>64</sup> *Detroit*, Stany Zjednoczone, 2017, reż. K. Bigelow.

<sup>65</sup> *Czarne bractwo (BlacKkKlansman)*, Stany Zjednoczone, 2018, reż. S. Lee.

<sup>66</sup> *Judasz i czarny mesjasz (Judas and the Black Messiah)*, Stany Zjednoczone, 2021, reż. S. King.



BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bogle, Donald. *Toms, Coons, Mulattoes, Mammies, and Bucks: An Interpretive History of Blacks in American Films*. New York: Continuum, 2001.
- Erl, Astrid. "Literatura jako medium pamięci zbiorowej." Translated by Magdalena Saryusz-Wolska. In *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, 2009.
- Gruner, Oliver. *Screening the Sixties: Hollywood Cinema and the Politics of Memory*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Gwóźdź, Andrzej. *Obok kanonu – tropami kina niemieckiego*. Wrocław: Centrum Studiów Niemieckich i Europejskich im. Willy'ego Brandta and Oficyna Wydawnicza Atut, 2011.
- Helman, Alicja, and Jacek Ostaszewski. *Historia myśli filmowej: Podręcznik*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2007.
- Howarth, David. *Dyskurs*. Translated by Anna Gąsior-Niemiec. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2008.
- Hunter, James D. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1991.
- Kipling, Rudyard. "Brzemie białego człowieka." Translated by Anna Bańkowska. nowynapis.eu, November 16, 2020. <https://nowynapis.eu/czytelnia/arttykul/brzemie-bialego-czlowieka>.
- Landsberg, Alison. *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Lisowska-Magdziarz, Magdalena. *Fandom dla początkujących*. Vol. 1. *Spółeczność i wiedza*. Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej, 2017.
- Madej, Alina. *Mitologie i konwencje: O polskim kinie fabularnym dwudziestolecia międzywojennego*. Kraków: Universitas, 1994.
- Mason, Clifford. "Why Does White America Love Sidney Poitier So?" *The New York Times*, September 10, 1967, The New York Times, <http://www.nytimes.com/packages/html/movies/bestpictures/heat-ar.html>.
- Monteith, Sharon. "The Movie-made Movement: Civil Rites of Passage." In *Memory and Popular Film*. Edited by Paul Grainge. Manchester and New York: Manchester University Press, 2003.
- Patterson, Troy. "Black Presidents: A Pop-cultural Survey." *Slate*, October 24, 2008, [Slate](http://www.slate.com/id/2202810/), <http://www.slate.com/id/2202810/>.
- Schuessler, Jennifer. "Depiction of Lyndon B. Johnson in *Selma* Raises Hackles." *The New York Times*, January 01, 2015, The New York Times, <https://www.nytimes.com/2015/01/01/movies/depiction-of-lyndon-b-johnson-in-selma-raises-hackles.html>.
- Stachówna, Grażyna. *Niedole miłowania: Ideologia i perswazja w melodramatach filmowych*. Kraków: Rabid, 2001.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Patrycja WŁODEK – Problematyczna reprezentacja wolności i buntu w amerykańskim kinie walki o prawa człowieka

DOI 10.12887/36-2023-1-141-11

W tekście analizowane są relacje między popkulturą, kinem głównego nurtu a kulturami protestu (w kontekście walki o wolność dyskryminowanych mniejszości) na przykładzie nurtów kina walki o prawa człowieka i nowego kina walki o prawa człowieka. Oba „podgatunki” umieszczone zostały w politycznym oraz ideologicznym kontekście reaganizmu oraz kina ery Obamy i poddane analizie w optyce badań pamięciologicznych.

Słowa kluczowe: kino walki o prawa człowieka, nowe kino walki o prawa człowieka, kino głównego nurtu, wolność, bunt, Hollywood, badania pamięciologiczne, ruch walki o prawa obywatelskie

Kontakt: Katedra Mediów i Badań Kulturowych, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków

E-mail: [patrycja.wlodek@up.krakow.pl](mailto:patrycja.wlodek@up.krakow.pl)

Tel. 12 6626155

<https://ifp.up.krakow.pl/pracownicy-up/wlodek-2/>

ORCID 0000-0003-4019-3727

Patrycja WŁODEK, A Problematic Representation of Freedom and Rebellion in the American Civil Rights Cinema

DOI 10.12887/36-2023-1-141-11

The author analyzes relations between pop-culture, mainstream cinema, and protest cultures, based on the example of civil rights cinema of the 1980s and the 1990s and the 21st century new civil rights cinema. Both “sub-genres” are considered in the political and ideological contexts of Reaganism and the Obama era cinema and analyzed from the perspective of memory studies. These particular contexts show an impact of contemporary policies on the ways in which the past and the collective memory are being shaped by texts of culture.

Keywords: civil rights cinema, new civil rights cinema, mainstream, resistance, freedom, Hollywood, memory studies, civil rights movement

Contact: Katedra Mediów i Badań Kulturowych, Instytut Filologii Polskiej, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej, ul. Podchorążych 2, 30-084 Kraków, Poland

E-mail: [patrycja.wlodek@up.krakow.pl](mailto:patrycja.wlodek@up.krakow.pl)

Phone: +48 12 6626155

<https://ifp.up.krakow.pl/pracownicy-up/wlodek-2/>

ORCID 0000-0003-4019-3727

Mariola MARCZAK

WOLNOŚĆ WSPÓŁCZESNEJ KOBIETY  
Wizerunki bohaterek filmów konkursu głównego  
Festiwalu Filmowego Cannes 2022  
Ujęcie międzykulturowe

*Filmowe opowieści, ukazujące fikcyjnych bohaterów w szerokich i różnorodnych kontekstach ich osobistej historii, kulturowego tła, społecznego i politycznego osadzenia w rzeczywistości, tak dobrze egzemplifikują sposoby przeżywania wolności jako podstawowego doświadczenia człowieka. Międzyludzki charakter wolności oznacza, że uwidoczni się ona przede wszystkim w relacjach społecznych, gdyż dzięki obecności innych uświadamiamy sobie zarówno samo istnienie wolności (lub jej brak) oraz to, czym ona jest.*

Kultura jest ewidentnie polityczna. Wpływa bezpośrednio na nasze życie. Zostałem tylko przez nią ukształtowany: zamiłowanie do humanistyki, wrażliwość społeczna, umiejętność przeżywania sztuki...

Pierre Lescure, prezydent festiwalu w Cannes 2014-2022<sup>1</sup>

Canneński festiwal filmowy należy do najbardziej znaczących wydarzeń kultury audiowizualnej na świecie i ma ogromny zasięg medialny, pozwalający mu konkurować pod tym względem z najważniejszymi nawet wydarzeniami sportowymi. Prezentowane podczas niego dzieła nie tylko odzwierciedlają faktyczny stan kultury światowej, ale też kreują jej obraz. Dzięki dalszym projekcjom oraz dostępności filmów na różnego rodzaju nośnikach reprezentacje i wizje zarysowanej w nich rzeczywistości powielane są w setkach tysięcy i – promowane na całym świecie – docierają niemal wszędzie, przyczyniając się do zmian nawet trwale ugruntowanych jej wizerunków. Kształtując w ten sposób obrazy rzeczywistości, festiwal w Cannes, dzięki intensywnej i ekstensywnej obecności prezentowanych tu przekazów audiowizualnych oraz za sprawą komunikatów medialnych tworzonych na ich temat, wpływa po części na samą rzeczywistość.

Zjawisko komunikacyjno-medialno-kulturowo-społeczne, jakim jest festiwal, dotyczy także konkretnego zagadnienia: sposobu postrzegania kobiet w społeczeństwach i kulturach, tego, jak ów sposób czy też sposoby znajdują

<sup>1</sup> P. L e s c u r e, *Je crois plus que jamais au cinema* (Z Pierre'em Lescure'em rozmawia J.C. Rapiengeas), „La Croix L'Hebdo” 2022, nr 132, s. 15. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.M.

odzwierciedlenie w ekranowych reprezentacjach, a także, jak owe obrazy, rozprzestrzeniając się, zaczynają stanowić formę medialno-kulturowego nacisku, inspirującego realne zmiany w różnych społeczeństwach i kulturach świata. Dzięki mechanizmom tym oraz ich zasięgom oddziaływania obrazy kobiet pojawiające się podczas canneńskich projekcji festiwalowych uznać można za reprezentatywną próbkę światowej produkcji filmowej, a tym samym za wiarygodny materiał, który warto poddać analizie. Znaczącym elementem medialnej zawartości owego canneńskiego przekazu traktowanego jako pewna całość jest temat wolności, który pojawił się w filmach z wielu stron świata, w szczególności odnośnie do sytuacji kobiet w różnych kulturach.

Analizując obrazy zaprezentowane w głównej sekcji konkursowej siedemdziesiątego piątego Festiwalu Filmowego Cannes 2022, możemy mówić o niemal idealnej równowadze płci, jeśli chodzi o głównych bohaterów. Na dwadzieścia jeden filmów konkursu głównego w siedmiu głównymi bohaterkami były kobiety. Dzieła te to: *Żona Czajkowskiego*<sup>2</sup>, *Les Amandiers*<sup>3</sup>, *Święty pajak*<sup>4</sup>, *Leila i jej bracia*<sup>5</sup>, *Showing Up*<sup>6</sup>, *Gwiazdy w południe*<sup>7</sup>, *Matka i syn*<sup>8</sup> (w tym ostatnim mężczyzna jest narratorem, ale opowiada o kobiecie); w dziewięciu (*Osiem gór*<sup>9</sup>, *Armageddon*<sup>10</sup>, *Chłopiec z niebios*<sup>11</sup>, *Prześwielenie*<sup>12</sup>, *Podejrzana*<sup>13</sup>, *Nostalgia*<sup>14</sup>, *Pacifiction*<sup>15</sup>, *Broker*<sup>16</sup>, *Blisko*<sup>17</sup>) postaciami wiodącymi byli mężczyźni. W po-

---

<sup>2</sup> *Żona Czajkowskiego (Zhena Chaikovskogo)*, Rosja–Francja–Szwajcaria, 2022, reż. K. Serebrennikov.

<sup>3</sup> *Forever Young (Les Amandiers)*, Francja, 2022, reż. V. Bruni Tedeschi.

<sup>4</sup> *Święty pajak (Holy Spider)*, Dania–Niemcy–Szwecja–Francja, 2022, reż. A. Abbasi.

<sup>5</sup> *Baradaran-e Leila (Leila's Brothers)*, Iran, 2022, reż. S. Roustaei. W wypadku tego i kolejnych filmów podaję również tytuły angielskie, pod którymi były one prezentowane podczas siedemdziesiątej piątej edycji Międzynarodowego Festiwalu Filmowego w Cannes.

<sup>6</sup> *Showing Up*, USA, 2022, reż. K. Reichardt.

<sup>7</sup> *Stars at Noon*, USA–Francja–Panama, 2022, reż. C. Denis.

<sup>8</sup> *Un petit frère (Mother and Son)*, Francja, 2022, reż. L. Serraille.

<sup>9</sup> *Osiem gór (Le otto montagne, The Eight Mountains)*, Włochy – Belgia – Francja – Wielka Brytania, 2022, reż. F. van Goyen, C. Vandermeersch.

<sup>10</sup> *Armageddon Time*, USA–Brazylia, 2022, reż. J. Gray.

<sup>11</sup> *Chłopiec z niebios (Boy from Heaven)*, Szwecja–Francja–Finlandia–Dania, 2022, reż. T. Saleh.

<sup>12</sup> *Prześwielenie (R.M.N.)*, Rumunia–Francja–Belgia, 2022, reż. C. Mungiu.

<sup>13</sup> *Podejrzana (Heojil kyolshim, Decision to Leave)*, Korea Południowa, 2022, reż. Ch.W. Park.

<sup>14</sup> *Nostalgia*, Włochy–Francja, 2022, reż. M. Martone.

<sup>15</sup> *Pacifiction*, Francja–Hiszpania–Niemcy–Portugalia, 2022, reż. A. Serra.

<sup>16</sup> *Broker*, Korea Południowa 2022, reż. H. Kore-eda Film ten, pod tym właśnie tytułem (podanym przez producentów), został nagrodzony na festiwalu w Cannes przez jury ekumeniczne, którego członkinią była autorka niniejszego artykułu. Na amerykańskim portalu IMDb prezentowany jest pod tytułem: *Baby Broker*.

<sup>17</sup> *Blisko (Close)*, Belgia–Holandia–Francja, 2022, reż. L. Dhont.

zostałych (*Brat i siostra*<sup>18</sup>, *W trójkącie*<sup>19</sup>, *Tori i Lokita*<sup>20</sup>, *Zbrodnie przyszłości*<sup>21</sup>) występowały pary w zasadzie równorzędnych protagonistów<sup>22</sup> (pomijam *Io*<sup>23</sup>, gdzie głównym bohaterem jest osioł). Można oczywiście dokonywać drobnych przesunięć, uznając, że w filmach *Broker* czy *Podejrzana*, a być może także w *Prześwietleniu*, znaczenie postaci kobiecych i męskich jest równorzędne, ocena takiej doniosłości pozostaje bowiem do pewnego stopnia subiektywna, jeśli nie kierujemy się ściśle wyznacznikami formalnymi, związanymi na przykład z funkcją narratora czy z horyzontem poznawczym postaci. Gdybyśmy się jednak nimi kierowali, proporcje okażą się jeszcze korzystniejsze dla kobiet. Uznając możliwość drobnych przesunięć, można stwierdzić, że mimo różnych strategii narracyjnych stosowanych w wyżej wymienionych utworach, postacie kobiet i mężczyzn okazują się w nich tak samo funkcjonalnie istotne dla filmowej opowieści oraz ogniskowania uwagi widza. Jeśli uznać canneński festiwal za reprezentatywny dla współczesnej kultury audiowizualnej, można powiedzieć, że odzwierciedla on egalitaryzm płci, komplementarny wobec praw człowieka, które stanowią kulturowy (w tym prawny) standard cywilizacji Zachodu oraz jego rudymetarną wartość.

Co symptomatyczne, w konkursie tego prestiżowego i zarazem najstarszego europejskiego festiwalu pojawiają się filmy spoza naszego kontynentu, w tym utwory z krajów, gdzie prawa kobiet są mocno ograniczane. Samą obecność na festiwalu tego rodzaju obrazów, zwłaszcza jeżeli ich twórczyniami są kobiety i (lub) fabuła tych dzieł osnuta jest wokół historii ukazujących sytuację niezgodną z wolnościowymi standardami Zachodu (dotyczy to głównie państw islamskich), uznać można za oznakę wsparcia dla dążeń emancypacyjnych kobiet w tych krajach.

Znaczący jest fakt, że temat wolności pojawia się we wszystkich utworach, w których główne bohaterki to kobiety. Filmy te ukazują, w jaki sposób

<sup>18</sup> *Frère et soeur*, Francja, 2022, reż. A. Desplechin.

<sup>19</sup> *W trójkącie (Triangle of Sadness)*, Szwecja – Niemcy – Francja – Wielka Brytania, 2022, reż. R. Östlund.

<sup>20</sup> *Tori et Lokita*, Belgia–Francja, 2022, reż. J.P. Dardenne, L. Dardenne.

<sup>21</sup> *Zbrodnie przyszłości (Crimes of the Future)*, Kanada–Grecja, reż. D. Cronenberg.

<sup>22</sup> Używam tego terminu zgodnie z polską tradycją humanistyczną jako stylistycznego zamiennika słowa „bohater” (literacki, filmowy, bohater dramatu). Warto przypomnieć, że terminologia poetyki filmu w Polsce wypracowywana została na bazie poetyki literatury i tylko w niewielkim stopniu zmodyfikowano ją pod wpływem nazewnictwa anglosaskiego. Mam świadomość, że w amerykańskich teoriach scenariuszowych (zob. np. R.U. R u s s i n, W.M. D o w n s, *Jak napisać scenariusz filmowy*, tłum. E. Spirydowicz, Wydawnictwo Wojciech Marzec, Warszawa 2020; por. zwł. tamże, s. 57-81) używa się terminu „protagonista” na oznaczenie głównej postaci w filmie, przeciwstawionej antagoniście, a ich zestawienie buduje konflikt dramaturgiczny. Przedmiotem mojej analizy nie są jednak scenariusze filmowe ani mechanizmy generowania filmowych konfliktów, pozostają zatem przy terminologii zgodnej z rodzimą tradycją filmoznawstwa jako specjalności naukowej.

<sup>23</sup> *Io (Eo)*, Polska–Włochy, 2022, reż. J. Skolimowski.

i w jakim zakresie wolność kobiet jest ograniczana, jak zabiegają one o jej poszerzenie, jak ją rozumieją oraz jakiego zaangażowania i wysiłku wymaga jej zdobywanie lub utrzymanie.

Nie zamierzam wykorzystywać teoretycznie sprecyzowanej kategorii wolności do zbadania sposobu jej przejawiania się w kulturowych artefaktach, jakimi są filmy. Podejście takie wymagałoby znacznej selekcji materiału i nie odpowiadałoby celom niniejszego tekstu. Stawiam sobie bowiem zadanie odwrotne: potraktowanie filmów, które zostały wyselekcjonowane do głównego konkursu festiwalu w Cannes w roku 2022 jako materiału empirycznego, zarazem odzwierciedlającego i utrwalającego zjawiska obecne w społeczeństwie danego czasu i kręgu kulturowego. „Wolność” to kategoria aksjologiczna, którą stosuję jako probierz pozwalający „zmierzyć” stopień autonomii i podmiotowości kobiet w różnych kontekstach społecznych i kulturowych współczesnego świata. Relacja, w jakiej pozostają do wolności postaci fikcyjne, ukształtowane jednak na wzór autentycznych osób oraz umieszczone w środowiskach fikcyjnych, lecz odzwierciedlających realne stosunki społeczne i uwarunkowania kulturowe w różnych krajach, pozwala określić stopień i charakter uzależnienia jednostek od tych uwarunkowań, a także ich możliwości zachowania osobowej autonomii. Wolność traktuję więc jako kategorię operacyjną, służącą klasyfikacji oraz charakterystyce różnych postaw w relacjach międzyludzkich.

Ujmowanie artefaktów kulturowych, w tym utworów audiowizualnych, jako materiału pozwalającego na analityczny wgląd w funkcjonowanie jednostek i społeczeństw w celu ukazania pewnych struktur i zjawisk o charakterze zarówno stałym, jak i kulturowo zmiennym, stanowi procedurę badawczą dobrze znaną w filmoznawstwie. Nie sposób przywołać całej literatury przedmiotu na ten temat, wspomnę jedynie, że protoplastą badań antropologicznych nad filmem jest Aleksander Jackiewicz<sup>24</sup>. Obecnie przykładem socjologicznie lub antropologicznie nachylonych badań filmoznawczych, traktujących dzieła

---

<sup>24</sup> Zob. np. A. J a c k i e w i c z, *Antropologia filmu*, Wydawnictwo Literackie, Warszawa 1975. Szerzej na ten temat zob. *Sztuka na wysokości oczu. Film i antropologia*, red. Z. Benedyktowicz, D. Palczewska, T. Rutkowska, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 1991. Reprezentatywne dla tego rodzaju badań są teksty publikowane w czasopiśmie „Konteksty” (wcześniej ukazującym się jako „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”). Szerzej na temat przekazów audiowizualnych jako źródeł o charakterze socjologicznym zob. M. M a r c z a k, *Audiowizualne adaptacje Króla Edypa Sofoklesa – próba analizy socjologicznej*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego. Scripta Humana” 6(2016), s. 103-127; t a ż, *Od inteligencji do klasy średniej. „Dzieje” etosu inteligenckiego w filmie polskim po roku 1989*, „Ethos” 29(2016) nr 2(114), s. 187-217. Najczęściej interesował mnie utrwalony w filmach i serialach zapis religijności współczesnych Polaków. Podobnie do materiału filmowego podchodzi Adele Reinhartz, która odczytuje filmowe reprezentacje Biblii między innymi jako sposoby odzwierciedlania bieżących problemów społecznych i politycznych (por. A. R e i n h a r t z, *Bible and Cinema: An Introduction*, Routledge, New York 2013, s. 152-172).

filmowe jako źródło wiedzy o człowieku funkcjonującym w społeczeństwie i kulturze realnego, pozaekranowego świata, są między innymi prace Ewy Mazierskiej<sup>25</sup>. Skłaniając się ku perspektywie socjologicznej, inspirowałam się przede wszystkim dokonaniem Charlesa Taylora, zaabsorbowanymi i przetworzonymi przez szeroko rozumianą humanistykę współczesną. Kluczowe jest dla mnie wprowadzone przez tego badacza pojęcie imaginariów społecznych. Imaginarium odzwierciedla sposób, w jaki zwyczajni ludzie wyobrażają sobie swoje otoczenie społeczne, co wyrażają często nie za pomocą kategorii teoretycznych, lecz posługując się obrazami, opowieściami czy legendami: „Imaginarium społeczne to coś szerszego i głębszego niż schematy intelektualne, do których sięgają ludzie, myśląc o rzeczywistości społecznej [...]. Chodzi [...] raczej o sposoby, w jaki ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych, jak toczą się sprawy między nimi i bliźnimi; to także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy leżące u ich podstaw”<sup>26</sup>. Przyjmuję, że opowieści filmowe, należące przecież do popularnej kultury audiowizualnej, są manifestacją współczesnych imaginariów społecznych, a zatem odzwierciedlają dość powszechne, podzielane przez wielu wyobrażenia – również wyobrażenia dotyczące kobiet funkcjonujących w różnych społeczeństwach i kulturach współczesności.

Ponieważ głównym celem przedstawianych tutaj badań jest opis społecznej sytuacji współczesnych kobiet jako jednostek ludzkich funkcjonujących w różnorodnych społeczeństwach i systemach politycznych, skonstruowanych na różnych zasadach oraz zbudowanych na odmiennych wartościach i wyrosłych w różnych tradycjach religijno-kulturowych, główną płaszczyzną odniesienia dla interpretacji wolności stanie się jej ujęcie przez psychologię społeczną Ericha Fromma<sup>27</sup>. Psychologia społeczna pokazuje bowiem, w jaki sposób mniejsze lub większe grupy społeczne, do których należy i w których funkcjonuje jednostka, kształtują jej zachowania, wpływając również na jej postawy wobec wolności. Nie będę jednak analizować opisywanych przez Fromma mechanizmów ucieczki od wolności, lecz skupię się na aspektach

---

<sup>25</sup> Zob. E. Ma z i e r s k a, *European Cinema and Intertextuality: History, Memory and Politics*, Palgrave Macmillan, New York 2011; t a ż, *The Exclusive Pleasures of Being a Second Generation Intelligent: Representation of Social Class in the Films of Andrzej Wajda*, „Canadian Slavonic Papers” 44(2002) nr 3-4, s. 233-249; G. B o u c h a r d, *Social Myths: A New Approach*, „Philosophy Study” 6(2016) nr 6, s. 356-366; t e n ż e, *Social Myths and Collective Imaginaries*, University of Toronto Press, Toronto 2017.

<sup>26</sup> Ch. T a y l o r, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. A. Puchejda, K. Szymaniak, Znak, Kraków 2010, s. 37.

<sup>27</sup> Zob. E. F r o m m, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. Ziemilska, A. Ziemilski, Czytelnik, Warszawa 1993.



związanych z pojęciami „wolności od”<sup>28</sup> oraz „wolności do”<sup>29</sup>. Pierwsze z tych pojęć oznacza uwalnianie się jednostek od pierwotnych uzależnień biologiczno-społecznych i przewyciężanie ich świadomym wysiłkiem, zmierzającym do uzyskania osobowej autonomii i dojrzenia do samodzielnego podejmowania decyzji oraz kształtowania własnego życia w sposób w pełni odpowiedzialny. Drugie odnosi się do dążenia do samorealizacji, czyli kształtowania własnego życia w taki sposób, by urzeczywistniła się w nim pełnia potencjałów osobowościowych danej jednostki. Kategoria „wolności do” obejmuje ocenę całokształtu organizacji danej grupy społecznej czy całego systemu społeczno-politycznego, aby bowiem jednostka mogła w pełni zrealizować swój potencjał twórczy (w szerokim rozumieniu tego słowa), system ów musi takiemu rozwojowi sprzyjać: nie tylko nie być opresyjny, ale też zapewniać człowiekowi swobodny rozwój we wszystkich możliwych aspektach.

Korzystam ponadto z instrumentarium filozofii, aby dokładniej scharakteryzować, czym w istocie jest wolność w relacji do konkretnego człowieka i jego egzystencji, zobrazowanej na ekranie filmowym. Przyjmuję zatem za Tadeuszem Gadaczem<sup>30</sup>, że wolność to zarówno pojęcie, jak i doświadczenie<sup>31</sup>, i że ma ona charakter względny, zależny od płaszczyzny odniesienia, jaką mówiąc o wolności przyjmujemy, a także wiąże się z pojęciami niezależności i autonomii. „Wolność – wyjaśnia Gadacz – jest pojęciem i doświadczeniem relacyjnym. Nie jesteśmy niepodlegli w stosunku do czasu [...] Nasze doświadczenie wolności rodzi się już w obszarze jakiejś kultury i języka. Nie jesteśmy niepodlegli w stosunku do rodziny, jej tradycji, religii, jej uwarunkowań. [...] Będąc wolni, możemy jednak kształtować naszą sytuację”<sup>32</sup>. Dlatego filmowe opowieści, ukazujące ukształtowanych zgodnie z zasadą mimesis fikcyjnych bohaterów w szerokich i różnorodnych kontekstach ich osobistej historii, kulturowego tła, społecznego i politycznego osadzenia w rzeczywistości, tak dobrze egzemplifikują sposoby przeżywania wolności jako podstawowego doświadczenia człowieka. Międzyludzki charakter wolności oznacza, że uwidoczniła się ona przede wszystkim w relacjach społecznych, gdyż dzięki obecności innych uświadamiamy sobie zarówno samo istnienie wolności (lub jej brak) oraz to, czym ona jest. Z drugiej zaś strony międzyludzki charakter wolności

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 46-49.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 110-113.

<sup>30</sup> Por. T. G a d a c z, *Filozofia wolności*, „Miscellanea Posttotalitarna Wratislaviensia” 2020, nr 8, s. 21n.

<sup>31</sup> Intuicja tego rodzaju pojawiała się także w myśli filozofów wcześniejszych wieków (por. L. K o ł a k o w s k i, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958, s. 623; A. S c h o p e n h a u e r, *O wolności ludzkiej woli*, tłum. A. Stögbauer, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 45).

<sup>32</sup> G a d a c z, dz. cyt., s. 21n.

stanowi rodzaj wymagania i szansy, ponieważ wiąże się ona z wezwaniem do poszanowania wolności drugiego człowieka.

Nasza egzystencja osadzona jest w konkretnym czasie, miejscu, a także w określonym punkcie rozwojowym naszej wspólnoty rodzinnej czy narodowej. Zatem i nasza wolność pod pewnymi względami zostaje określona przez to, co nas ukształtowało i co nas buduje. Zespół elementów związanych z kształtowaniem tożsamości jednostki Gadacz nazywa „zakorzeniem”<sup>33</sup>. Zwraca jednak uwagę, że nie ma ono charakteru ograniczającego, lecz stanowi niezbędny warunek istnienia wolności<sup>34</sup>. Czynniki, które wpłynęły na kształt naszej osobowości, na to, kim jesteśmy, a więc i na to, jak rozumiemy naszą wolność i na ile jesteśmy niezależni w naszych decyzjach, a na ile podlegamy ograniczeniom, związane są w znacznej mierze z kulturą<sup>35</sup>. Aspekt ten znakomicie poddaje się analizie w materiale filmowym, dlatego że ośrodkiem zdecydowanej większości filmowych opowieści jest postać obrazująca jednostkę ludzką i to na niej widz, wskutek zastosowanych przez twórców filmu zabiegów narracyjnych, skupia na ogół swoją uwagę.

Skoro nasz sposób rozumienia i realizowania wolności zależy w dużej mierze od kultury, należy – w celu uzyskania obrazu syntetycznego, aspirującego do stworzenia pewnej całości – uwzględnić w analizie czynniki kulturowe i posłużyć się przykładami postaw i zachowań ludzi funkcjonujących w różnych kulturach współczesnego świata.

Z kolei pojęciowy aspekt wolności znajduje – moim zdaniem – najlepszą reprezentację w jej fenomenologicznym ujęciu przez Romana Ingardena, który wyjaśnia kwestie związane z jej komponentem świadomościowym. Wywód Ingardena prowadzi od wniosku, że autonomiczność wolności polega na podmiotowym charakterze ludzkich myśli, aktów woli oraz działań: „Sprawcą moich czynów jestem ja sam. Ten aspekt wolności Roman Ingarden nazwał fenomenem wolności. Czyn wolny jest czynem własnym. A czyn własny pojawia się tam, gdzie istnieje samodzielność, zarówno w myśleniu, jak i w działaniu”<sup>36</sup>. Charakterystyka ta jest w istocie tożsama z pojęciem osoby świadomej, odpowiedzialnej moralnie<sup>37</sup>, ale też z trójstopniowym ujęciem wolności przez Schopenhauera<sup>38</sup>, choć filozof ten charakteryzuje wolność w aspekcie negatywnym.

<sup>33</sup> Tamże, s. 22.

<sup>34</sup> Por. tamże.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>36</sup> Tamże, s. 24. Por. R. I n g a r d e n, *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1989, s. 234.

<sup>37</sup> Pojęcie osoby moralnie świadomej, łączące prawny i moralny sens bycia niezależnym, autonomicznym, wolnym i odpowiedzialnym podmiotem, obecne jest w filozofii od drugiego wieku naszej ery (por. M. M a u s s, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, PWN, Warszawa 1973, s. 518).

<sup>38</sup> Zob. S c h o p e n h a u e r, dz. cyt.

Jego etyka, oparta na założeniu wolności ludzkiej woli i odrzuceniu wszelkich przyjmowanych a priori nakazów moralnych (Kantowskiego imperatywu), wydaje się współgrać z potocznymi przeświadczeniami, odzwierciedlanymi przez współczesne imaginaria społeczne, reprezentowane przez znaczącą część popkultury audiowizualnej. Do standardów współczesnych wyobrażeń człowieka Zachodu o samym sobie należy przekonanie o pełnej wolności wewnętrznej i swobodzie podejmowania decyzji, które bywają ograniczane jedynie przez pewne bariery zewnętrzne i ewentualne uwarunkowania biologiczne (na przykład genetyczne) bądź przez dysfunkcje psychiczne czy społeczne (na przykład ekonomiczne lub rodzinne), mogące modyfikować decyzje człowieka wolnego. Schopenhauer opisuje właśnie takie napotykanne przez człowieka bariery, w tym przeszkody o charakterze materialnym (fizycznym), intelektualnym oraz moralnym. Filozof charakteryzuje odpowiadające im typy wolności: fizyczną, intelektualną i moralną<sup>39</sup>. Wolność fizyczna związana jest z brakiem materialnych przeszkód, krepujących czynności lub działania. Do tej kategorii zalicza Schopenhauer wolność polityczną<sup>40</sup>. Wolność intelektualna<sup>41</sup> polega na tym, że intelekt jako władza poznawcza człowieka przedstawia w sposób niezafałszowany przesłanki podejmowania decyzji płynące z rzeczywistości<sup>42</sup>. Intelekt, jak twierdzi Schopenhauer, jest narzędziem wpływania na wolę, swoistym medium, pośrednikiem. Aby człowiek był wolny w podejmowaniu decyzji, medium to musi być wiarygodne, przezroczyste, zdolne przedstawiać obraz rzeczywistości niezaciemniony i niezafałszowany (na przykład alkoholem, obłudą czy upozowaniem rzeczywistości – mistyfikacją<sup>43</sup>). Wolność moralna związana jest z wolnością woli, a precyzyjniej – z wolnością woli niczym niezdeteminowanej (*liberum arbitrium indifferentiae*<sup>44</sup>), czyli takiej, która nie jest krepowana żadną koniecznością, nie istnieją więc żadne przesłanki („podstawy”, jak określa to filozof) powodujące konieczne następstwa. Wolność moralna jest składnikiem samowiedzy człowieka, związanej z jego zdolnościami poznawczymi<sup>45</sup>. Oznacza to, że w zetknięciu ze światem zewnętrznym człowiek może zrobić, co chce<sup>46</sup>.

Wolność zatem odnosić będą do ukazywanych na filmowym ekranie postaci, postrzeganych jako reprezentacje jednostek ludzkich funkcjonujących w realiach analogicznych do rzeczywistości pozaekranowej. Analiza odnosić

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 9.

<sup>40</sup> Por. tamże, s.10.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 82-85.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 82.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 83.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 13.

<sup>45</sup> Por. tamże, s.14-17.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 21-24, 40n.

się będzie do sfery praktycznego działania, związanego z losami kobiet i mężczyzn prezentowanymi w filmowych narracjach, a zwłaszcza z sytuacjami dokonywania wyborów. Będę badać ich decyzje, postawy i działania pod względem samodzielności, jak również stopnia niezależności uwarunkowań, którym podlegają. Pod uwagę wezmę obecność lub brak przeszkód na drodze do wolności. Interesować mnie będzie, na ile życie kobiet w ekranowej reprezentacji rzeczywistości podlega ograniczaniu w zakresie możliwości swobodnego działania (wolności osobistej, fizycznej), na ile krępowane jest ono w sferze myślenia i rozwijania świadomości (wolności intelektualnej), jak również podejmowania przez nie rozmaitych wyborów, dotyczących różnych aspektów ich egzystencji (wolności moralnej).

### WOLNOŚĆ KOBIECI

#### W KULTURACH BLISKIEGO WSCHODU, AFRYKI I DALEKIEGO WSCHODU

Pośród filmów, które zaprezentowano w konkursie głównym siedemdziesiątego piątego Festiwalu Filmowego w Cannes, pod względem komunikacyjnej siły artystycznego przekazu wybijają się obrazy przedstawiające sytuacje kobiet z Bliskiego Wschodu. Walka oraz podejmowanie wyzwań są zawsze atrakcyjniejsze niż opowieści osadzone w stabilnej rzeczywistości, toteż ekranowe przedstawienia kobiet Zachodu oraz tego, w jaki sposób realizują one swoją wolność, wydają się mało wyraziste w zestawieniu z historiami kobiet, które muszą dużo ryzykować i poświęcać, walcząc o elementarne wartości związane z prawami człowieka, takie jak wolność osobista i prawo do decydowania o sobie, które są udziałem kobiet na Zachodzie, stanowiąc naturalny komponent życia prywatnego i publicznego.

Film *Święty pająk* opowiada o islamiście, który zabijając prostytutki, przekonany jest, że wypełnia w ten sposób religijną misję „oczyszczania świata” z grzechu. W filmie występują trzy typy kobiet. Do pierwszego możemy zaliczyć te, które zostały wyłączone poza margines społeczeństwa z powodu sytuacji bytowej i społecznej (braku rodziny, opuszczenia przez rodzinę, nędzę) i zmuszone są się prostytuować, przez co narażają się na ryzyko przemocy ze strony klientów. Drugi typ reprezentują żona zabójcy oraz jej matka – kobiety cieszące się pewną dozą wolności osobistej, względną swobodą poruszania się oraz podejmowania prostych życiowych decyzji, dotyczących zaopatrzenia, organizacji życia domowego czy spędzania wolnego czasu. Ich wola, wyrażana w formie prośby czy postulatu, traktowana jest jako forma nacisku, z którą mężczyźni się liczą. Mężowie raczej starają się spełniać oczekiwania kobiet, aczkolwiek one same znają swoje miejsce w rodzinie, nie przedstawiając oczekiwań ani pragnień, które wykraczałyby poza akceptowane normy.

Wolność tych kobiet zdeterminowana jest przez ich kulturowe zakorzenienie<sup>47</sup> w islamie, pokazanym w filmie *Holy Spider* jako system kulturowy, który znacznie ogranicza wolność kobiet zewnętrznie (fizycznie) oraz intelektualnie (na ogół nie wykraczają one poza uwarunkowane kulturowo schematy myślenia), a także moralnie, gdyż nie mogą działać zgodnie z własną wolą, są podporządkowane mężczyznom, a ponadto (z wyjątkiem jednej dziennikarki) akceptują wynikające z tej kultury restrykcje.

Trzeci typ kobiety islamu w filmie *Święty pająk* reprezentuje właśnie postać dziennikarki, która przyjeżdża ze stolicy, aby opisać historię nieuchwytnego zabójcy prostytutek. Okazuje się, że prowadząc dziennikarskie śledztwo, w istocie naraża własną osobową integralność, a nawet życie, za sprawą udziału w prowokacji, czym jednak przyczynia się do zdemaskowania i schwytania zabójcy na gorącym uczynku. Dziennikarka Rahimi (w tej roli Zar Amir-Ebrahimi) usilnie stara się poszerzyć sferę swojej wolności osobistej w ramach systemu kultury islamskiej, w której funkcjonuje, co staje się widoczne w czasie jej podróży autobusem, kiedy musi zakładać chustę, i jest nieufnie obserwowana przez innych pasażerów (jako kobieta podróżująca bez mężczyzny lub kobiet-przywoitek), a także strofowana (gdy jej włosy nie są dokładnie osłonięte hidżabem). Następnie spotyka się z oporem, gdy jako samotna kobieta chce wynająć pokój w hotelu. Później, kiedy prowadzi śledztwo dziennikarskie i stara się zbierać informacje, napotyka opór miejscowej policji, otrzymuje groźby, a nawet jest ofiarą próby napaści seksualnej ze strony komendanta. Wsparcia udziela jej jedynie lokalny dziennikarz, który stara się chronić ją przed niebezpieczeństwem przemocy fizycznej. Udaje jej się jednak w końcu osiągnąć cel, a jednocześnie zmanifestować własną niezależność, poszerzając nieco – tak przynajmniej odbierają to otaczający ją mężczyźni – sferę wolności, jaka dostępna jest w praktyce codziennego życia kobietom islamu. Problemem jest zatem zarówno niedostatek wolności osobistej, do której poszerzania Rahimi przyczynia się swoją postawą, jak i ograniczenia wolności intelektualnej, wynikające z zakorzenienia w tradycji kultury islamskiej. Te ostatnie zaś dotyczą w niemal równym stopniu mężczyzn, jak i kobiet i dużo trudniej jest się od nich wyzwolić, o czym świadczy postawa zabójcy i jego syna, przekonanych do końca o szlachetności misji „świętego pająka”.

W filmie pokazano różnicę między stolicą, w której dziennikarka funkcjonuje na co dzień i gdzie jej aspiracje do osiągnięcia osobowej podmiotowości i autonomii znajdują pewną akceptację, a prowincją, gdzie otoczenie podziela sposób traktowania kobiet, który ogranicza ich swobodę w podejmowaniu aktywności społecznych, zawodowych czy medialnych. Znaczący jest fakt, że aktorka kreująca rolę dziennikarki Rahimi otrzymała na festiwalu nagrodę

<sup>47</sup> Por. G a d a c z, dz. cyt., s. 22.

za najlepszą główną rolę żeńską, a w swojej wypowiedzi podczas ceremonii w sposób emocjonalny odniosła się do działań podejmowanych przez kobiety islamskie w realnym życiu w celu poszerzenia sfer wolności. Nagroda ta oznacza nie tylko uznanie dla jej sztuki aktorskiej, ale jest również wyrazem aprobaty dla wartości i aspiracji, które ta postać kobieca sobą reprezentuje, a są to dążenia do uzyskania pełnej autonomii, wyzwolenia się od fizycznych ograniczeń, ale i przewyciężenia barier świadomościowych, których pokonanie oznaczać będzie uzyskanie wolności intelektualnej, będącej niezbędnym krokiem w stronę wolności etycznej.

Ciekawy obraz poszerzania przestrzeni wolności współczesnej kobiety wewnątrz systemu społeczno-politycznego opartego na kulturze islamu przynosi film *Leila i jej bracia*. Bohaterką jest młoda, energiczna kobieta z charakterem, tytułowa Leila (gra ją Taraneh Alidoosti), pracująca w galerii handlowej. Leila nie tylko ma znaczący udział w utrzymaniu wieloosobowej rodziny, ale także usilnie zabiega o to, żeby skłonić do działania swoich czterech braci-nieudaczników, pozbawionych wszelkiej woli zmiany, odwagi czy kreatywności. Z powodu ich indolencji, analogicznej do stylu życia ojca, spędzającego całe dnie w podartym fotelu, cała rodzina żyje w niedostatku. Poczucie wartości daje im jedynie tradycyjna kultura islamu, dzięki której należy się im szacunek, ponieważ są mężczyznami, nic poza tym sobą nie reprezentując. Kobiety, takie jak Leila, znacznie przewyższające ich przymiotami osobowymi, takimi, jak inteligencja, odpowiedzialność, pracowitość czy kreatywność, muszą się im podporządkować i nie mogą samodzielnie podjąć żadnej inicjatywy. Reprezentatywnym przykładem takiej sytuacji jest problem związany z realizacją pomysłu Leili, pragnącej zaciągnąć kredyt na zorganizowanie butików, który mógłby stać się ekonomicznym kołem zamachowym dla całej rodziny. Kredyt jednak może wziąć tylko mężczyzna, kobieta musi więc przekonać do tego ojca oraz ojca, gdyż należące do niego złote monety, zgromadzone w tajemnicy przed rodziną, mogłyby stanowić wkład własny. Nestor rodu woli jednak przeznaczyć je na prezent weselny dla córki kuzyna, aby zapewnić sobie jednorazową godność starosty weselnego. Kobieta domaga się od ojca, aby w konfrontacji dwóch wartości: dobra rodziny i własnej próżności, dokonał odpowiedzialnego wyboru. Kiedy jednak ojciec ignoruje jej argumenty, Leila w finale śmiałej tyrady uderza go w twarz. Okazuje się, że mimo iż przekroczyła tym gestem wszelkie dopuszczalne normy, to jej realna rola w rodzinie sprawia, że nie spotyka jej żadna sankcja. Scena ta, jej finał i konsekwencje, obrazują walkę o wyzwolenie się ze społeczno-kulturowych ograniczeń (uzyskanie „wolności od”), prowadzoną przez choćby tylko jedną kobietę, która być może reprezentuje pewną grupę kobiet islamskich, stanowiących kulturową awangardę. Mamy tu jednocześnie do czynienia z przewyciężaniem barier (fizycznej oraz intelektualnej), co finalnie powinno przynieść Leili swobodę podmiotowego

działania. Nadal zajmuje ona jednak zbyt słabą pozycję, ojciec stawia na swoim i cała rodzina musi to zaakceptować. Bohaterka podejmuje jeszcze jedną próbę działania zgodnie z własną wolą, ignorując tym razem transkulturowy nakaz moralny, ponieważ wykrada pieniądze z prezentu ślubnego, aby zapłacić zadatek na kupno lokalu. W ten sposób doprowadza do upokorzenia ojca wobec gości weselnych, co okazuje się wstrząsem dla wszystkich bohaterów, także dla niej samej. Wbrew własnemu rozeznaniu Leila wycofuje się z transakcji, czym ostatecznie grzebie szansę rodziny na zmianę jej sytuacji i wyrwanie się z błędnego koła indolencji, apatii i niedostatku, mimo że mężczyźni przyznają jej później rację. W narracji filmowej słuszość przyznana została kobiecie, gdyż los rodziny diametralnie zmieniłby się na lepsze, gdyby wszyscy postąpili zgodnie z jej zamiarami. Dobro rodziny, które stanowi w islamie wielką wartość, wpływa na pozytywną ostatecznie ocenę czynów Leili, które zgodnie z islamskimi wzorami kultury<sup>48</sup> powinny zostać napiętnowane. W ten sposób uczyniony zostaje istotny krok w stronę przemiany świadomościowej, wyzwolenia się ze schematów myślowych, z ograniczeń kulturowego zakorzenienia, które nie pozwala kobiecie górować intelektualnie ani moralnie nad mężczyzną.

Bracia z własnej woli nie korzystają z wolności, dają się nieść biegowi zdarzeń, wola Leili jest natomiast skrepowana przez normy prawne i kulturowe. Leila, dysponując wolnością fizyczną oraz – jak się wydaje – intelektualną, nie może aktualizować wolności moralnej, przekuwając ją w działania, które zmieniłyby rzeczywistość wokół niej. Przy tym „wolność do” realizacji pełni jej osobowego potencjału również okazuje się dla niej niedostępna, mimo że podejmowała próby jej aktualizacji kosztem kompromisów moralnych. Leila nie poddaje się, działa do końca i mogłaby pozostać z aktem własności upragnionego butiku, ulega jednak temu, co zanegowałby Schopenhauer – wewnętrznemu poczuciu powinności wobec ojca, któremu, pomimo jego wszelkich ułomności, należy się niczym przecież niezасłużony szacunek.

Lokita, tytułowa bohaterka, filmu *Tori et Lokita*, również pochodzi z innego niż Europa Zachodnia i Ameryka kręgu kulturowego. Przybyła ona z Afryki wraz z ogromną rzeszą imigrantów. Lokita jest ledwie dorosłą nastolatką, opiekującą się ośmioletnim, a może dziesięcioletnim chłopcem, który, tak jak ona, samotnie wylądował we Włoszech. Zdani na własne siły, zaczęli udawać rodzeństwo, aby mieć lepszą pozycję w zetknięciu z władzami imigracyjnymi. Poznajemy ich, gdy starają się o prawo pobytu w Belgii. Lokita nie uzyskuje prawa do pracy, ma dług wobec przemytnika ludzi, a ponadto podlega pre-

---

<sup>48</sup> Zob. R. B e n e d i c t, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, w: *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. A. Mencwel, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 68-84.

sji matki, wciąż oczekującej od niej pieniędzy na utrzymanie gromadki jej młodszego rodzeństwa, które pozostało w Afryce. Z tego powodu teoretycznie wolna, młoda kobieta decyduje się na niewolniczą pracę w zamknięciu na nielegalnej plantacji konopii.

Prezentowane przez braci Dardenne ujęcie wolności bliskie jest markowskiemu założeniu, że byt określa świadomość: nie ma wolności, jeśli nie ma środków na przetrwanie. Dziewczyna musi pracować, a jedyna dostępna jej praca wiąże się z wyrzeczeniem się fizycznej wolności. Film pokazuje przyjaźń, a nawet bliską więź między przybranym rodzeństwem z wyboru. Obraz sytuacji imigrantów jest w tym filmie dość jednostronny, pozbawiony szerszego kontekstu, lecz z jednostkowej, osobowej perspektywy dobrze odzwierciedla sytuację ograniczenia wolności przez źle działający system, sprzyjający nadużyciom także w wysoko rozwiniętej cywilizacji Zachodu. Nie chodzi tu bowiem o niezyczliwość czy opór wobec napływu licznej rzeszy przybyszów, ale o źle działający system wsparcia ich adaptacji. W machinie tej najślabi: dzieci i młode kobiety, są szczególnie zagrożeni albo wchłonięciem przez środowisko przestępcze, albo unicestwieniem. Film kończy się wyraźną tezą dydaktyczną, wypowiedianą przez „brata” dziewczyny podczas ceremonii pogrzebowej: gdyby Lokita miała dokumenty, mogłaby pracować jako pomoc domowa i nie zostałaby zabita przez wytwórcę narkotyków. Mimo że narracja filmowa wydaje się jednostronna, ukazuje ona jednak znaczący fragment obrazu ograniczeń wolności współczesnych kobiet, wśród których znajdują się podobne do Lokity młode dziewczęta, zdane na siebie w obcym środowisku i obcym kulturowo świecie, gdzie padają ofiarą przestępców, traktujących je jak łatwy łup zwiększający ich zyski. Dzieje Lokity są reprezentatywnym przykładem zagrożenia wolności fizycznej w cywilizowanym świecie współczesnego Zachodu, którego aparat biurokratyczny nie zapewnia słabej jednostce elementarnej ochrony.

Perspektywę kobiety, która jest imigrantką, przedstawia także film *Matka i syn*. Narracja prowadzona jest w nim z punktu widzenia syna, który opowiada o swojej matce jako człowiek dorosły, ale to retrospektywne spojrzenie ujawnia się dopiero w finale. Rose, która przybyła z dwoma synami do Paryża z Wybrzeża Kości Słoniowej w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku, stara się wejść w nową społeczność przez pracę i kolejne związki z mężczyznami. Młoda imigrantka przejmuje wartości i styl życia kobiet Zachodu, bliskie jej ze względu na jej cechy charakterologiczne: niezależność i autonomiczność w podejmowaniu decyzji, a jednocześnie starania (często kończące się porażką) o życie pełnią i samorealizację. Dopiero jednak jej syn, który jest narratorem, dzięki wykształceniu uzyskuje zadowalający ich status człowieka z klasy średniej. Poprzez historię jednej rodziny pokazano tu udaną próbę zasymilowania się imigrantki ze społeczeństwem zachodnim oraz ponoszone



przez nią koszty, polegające na ograniczaniu własnej podmiotowości i możliwości samorozwoju.

W dwóch filmach, których akcja rozgrywa się w Korei Południowej: *Broker*, zrealizowanym przez japońskiego reżysera Hirokazu Kore-edę, oraz *Podejrzana* autorstwa Koreańczyka Chan-wook Parka, zaprezentowano obrazy kobiet w kulturze typu zachodniego, nabudowanej jednak na kulturowej podstawie tradycji Dalekiego Wschodu. Głęboko zinternalizowane role społeczne przypisywane kobietom i mężczyznom zostały już zmieszane z wartościami Zachodu. W tym kontekście temat wolności kobiety koreańskiej przedstawiany jest poprzez grę niuansów i podtekstów. Jawna swoboda zachowań miesza się z ukrytymi zewnętrznymi oraz wewnętrznymi ograniczeniami, które bywają determinowane kulturowo.

Punkt wyjścia filmowej historii w obrazie *Broker* stanowi moment, gdy młoda kobieta zaraz po urodzeniu dziecka żonatego mężczyzny zostawia je przed „oknem życia”, skazując tym samym niemowlę na śmierć. Śledzi ją jednak policjantka, która umieszcza dziecko wewnątrz okna, dzięki czemu ratuje mu życie. Okazuje się jednak, że dyżurujący po drugiej stronie okna mężczyźni, kradną pozostawiane tam dzieci i za pieniądze oddają je do nielegalnej adopcji. Policjantka Soo-jin (w tej roli Bae Doona), która uratowała niemowlę, okazuje się żoną ojca dziecka, a jego zdesperowana matka, So-young (grana przez Ji-eun Lee), kochanką, która zamordowała mężczyznę, kiedy ten ją porzucił. Kwestie moralne są w tej opowieści bardzo zawikłane i czynią dyskurs na temat wolności kobiety współczesnej bardziej złożonym i wieloznacznym. Ukazują go w kontekście uwarunkowań tradycji, osobistej przeszłości poszczególnych bohaterów, ich wzajemnych relacji oraz społecznych i moralnych ograniczeń. Odślaniane są także powody łamania norm moralnych. Pozostawiona „z kłopotem” dziewczyna jest zupełnie osamotniona, nie znajduje wsparcia we własnej rodzinie, bo jej nie ma, gdyż została oddana na wychowanie do domu publicznego, prawdopodobnie przez matkę w podobnej sytuacji. Można zatem stwierdzić, że sytuacja braku perspektyw na godne życie dziedziczona jest także w społeczeństwie wysoko rozwiniętym, choć jej źródła tkwią w tradycji Dalekiego Wschodu, w którego kulturze panował zwyczaj oddawania dziewczynek „pod opiekę” starszych kobiet nadzorujących przybytki rozkoszy<sup>49</sup>. Jako widzowie oglądający film z perspektywy norm moralnych obowiązujących w społeczeństwach Zachodu, potępiamy zabójstwo i porzucenie dziecka, niemniej jednak kibicujemy bohaterce, powodowani spontaniczną reakcją współczucia dla słabych i skrzywdzonych,

<sup>49</sup> W Japonii kamuro (lub kaburo) to pracujące dla kurtyzan dziewczynki, które mogły zajmować ich miejsce (por. J. E. d e B e c k e r, *The Nightless City of the Geisha or the History of the Yoshiwara Yukwaku*, Routledge, London – New York 2002, s. 52-55).

a ponadto dlatego, że zachowanie dziewczyny świadczy o refleksji, jaka się w niej zrodziła. Bohaterka wraca po niemowlę, dociera do złodziei i przyłącza się do poszukiwania odpowiednich osób, które mogłyby adoptować dziecko. Paradoks polega na tym, że nieetyczne zachowania „brokerów” handlujących noworodkami oraz matki dziecka stanowią afirmację rodziny jako najlepszego środowiska wychowania dzieci. Złodzieje są sympatyczni i troszczą się o niemowlę, a wraz z jego matką tworzą coś w rodzaju przypadkowo i tymczasowo stworzonej rodziny, w której dziecko doznaje miłości i troski. Złodzieje nie oddają go ludziom, których demaskują jako innych handlarzy dziećmi, chcących jedynie więcej zarobić, nie biorąc pod uwagę dobra niemowlęcia. Sami zresztą również wychowali się w sierocińcu, pragną więc dla maleństwa prawdziwej rodziny, dlatego szukają odpowiedzialnego małżeństwa, które pragnie mieć dziecko po to, by je kochać.

Przedstawiona w filmie sytuacja ukazuje kilka aspektów uwarunkowań związanych z wolnością współczesnej kobiety w kulturze Dalekiego Wschodu. Po pierwsze, pewne ograniczające autonomię kobiet wzory kultury<sup>50</sup> są podtrzymywane (należą do nich istnienie z jednej strony domów publicznych jako zaplecza erotyczno-relaksacyjnego dla elity społecznej, a z drugiej – sierocińców dla dziewcząt oraz akceptacja prostytucji bardzo młodych osób), choć nieco zmieniła się ich forma. Nawet te, które zanikają lub są oficjalnie piętnowane, pozostają zakotwiczone w świadomości zbiorowej oraz w losach ludzi, rzutując na życie jednostek oraz na sposób funkcjonowania współczesnego społeczeństwa. Do tego rodzaju utrwalonych uwarunkowań należy patriarchalny typ organizacji społecznej, mimo pozorów wprowadzenia zasady równości płci na wzór społeczeństw zachodnich. Przejawem tego jest los So-young, w tym fakt, że jej niska pozycja społeczna jest dziedziczona i trudno ją przełamać ze względu na brak instytucjonalnego wsparcia oraz brak dostępu kobiety do edukacji. Nierówność widoczna jest także w postawie policjantki Soo-ji, która musiała godzić się z faktem, że jej mąż uciekał od niej do młodej kochanki. Można domniemywać, że elementem tradycyjnie przypisywanej kobietom roli było cierpliwe znoszenie równoległych związków ich mężów z innymi kobietami oraz konsekwencji tych związków. Przejawem natomiast kulturowej emancypacji, z którą wiąże się budowanie własnej autonomii przez kobietę jako osobę niezależną, podejmującą decyzje zgodnie z własną wolą (a więc wysiłek zmierzający do uzyskania „wolności od”, a zarazem wolności intelektualnej i moralnej), jest fakt, że policjantka nie denuncjuje dziewczyny i pozwala, aby nie poniosła ona odpowiedzialności za zabójstwo. Tym samym bohaterka dokonuje moralnej oceny sytuacji i uznaje, że skrzywdzenie dwóch kobiet: zdradzającej i zdradzanej, obu w jakiś sposób porzuconych, zostało

<sup>50</sup> Por. B e n e d i c t, dz. cyt., s. 68-84.

zrównoważone przez śmierć krzywdziciela, tego, który postawił własny egotyzm, wygodę i prestiż ponad dobrem dwóch kobiet i dziecka.

Film ma formę komediodramatu, akceptacja owej ekonomii moralnej w logice filmowej opowieści została więc ujęta w cudzysłów konwencji gatunkowej. Niemniej jednak nieukaranie czynu bezwzględnie nagannego (zabójstwa) możemy, według logiki filmowej narracji, odczytać jako rodzaj symbolicznego wyrównania krzywd, których w porządku prawnym nie można by dokonać, gdyż zabójstwo spotkałoby się z nieuchronną sankcją w postaci wyroku skazującego. Gest zdradzonej żony, która w finale staje się legalną matką adopcyjną, ofiarującą dziecku miłość i pozycję społeczną, przerywa łańcuch pokoleń dzieci porzuconych i skazanych na społeczną degradację, marność egzystencji, cierpiących wskutek zaburzenia systemu norm moralnych, widocznego w życiorysach porywaczy niemowlęcia i jego matki.

W systemie tym obce kulturowo zjawisko, wywodzące się z religii odmiennej od tych, które dominują w kulturze Dalekiego Wschodu: „okno życia”, owoc personalizmu chrześcijańskiego i szacunku dla ludzkiego życia, stało się narzędziem umożliwiającym przełamanie zewnętrznych, społecznych oraz kulturowych i mentalnych ograniczeń wolności kobiety w jej kulturze macierzystej. „Okno życia” to rozwiązanie, które pozwala kobiecie zacząć życie niejako od nowa, bez obciążenia moralnego czy psychicznego, które by ją paraliżowało. Bohaterka zyskuje możliwość wyboru, co wyrывa ją z sytuacji bezalternatywnego przymusu. Podobnie, tradycyjny model rodziny, w którym para rodziców, choćby przybranych, opiekuje się dzieckiem, troszczy się o nie i tworzy wokół niego atmosferę radości i miłości, wyraźnie dominuje nad zinstytucjonalizowanymi formami opieki pojawiającymi się w tym filmie: domem publicznym jako „ochronką” oraz domem dziecka. Chrześcijańska jest proweniencja jeszcze jednego przejawu wolności jako wewnętrznego doświadczenia manifestującego się w aktach woli i działaniach. Oto jeden z porywaczy, niegdyś porzucone dziecko, przebacza So-young pozostawienie dziecka przed oknem życia, ponieważ nie może już przebaczyć porzucenia siebie własnej matce. W ten sposób bohaterowie niejako wzajemnie się obdarowują i uwalniają od traumy: jedno od traumy bycia porzuconym, drugie – od traumy porzucenia i poczucia winy.

Najbardziej złożony i zawikłany jest przekaz zawarty w filmowej narracji filmu Chan-wook Parka, reżysera znanego z niezwykle okrutnych horrorów, w których penetrował on mroki ludzkiej natury. *Podejrzana* na poziomie prosto rekonstruowanej fabuły nie wydaje się opowiadać o wolności. Pod względem gatunkowym jest to połączenie filmu kryminalnego i melodramatu z elementami stylistycznymi thrillerów. Oboje główni protagoniści, wdowa po tragicznie zmarłym w górach wspinaczu i youtuberze oraz prowadzący w tej sprawie śledztwo policjant cierpiący na bezsenność są ludźmi, którzy w społeczeństwie

Korei Południowej korzystają z pełni wolności. Nie krępują ich żadne ograniczenia. Kiedy jednak przyjrzymy się bliżej relacjom, w jakich funkcjonują, oraz okolicznościom dokonywanych przez nich wyborów, to okazuje się, że każdy z tych elementów generuje fragment dyskursu<sup>51</sup> na temat wolności, eksponuje bowiem określony aspekt korzystania z wolności w realiach współczesnego świata. W efekcie otrzymujemy opowieść nader wysublimowaną i przykuwającą uwagę, a zarazem wieloaspektowy, wyrafinowany intelektualnie przekaz dotyczący zarówno wolności osoby, jak i złożoności bliskich, intymnych relacji między ludźmi.

Początkowo narracja filmowa skupia się na oficerze policji, obciążonym psychicznie oglądaniem przemocy, z którą stykał się w swojej pracy (w filmie pokazana zostaje ściana jego prywatnego mieszkania, pokryta policyjnymi fotografiami ofiar brutalnych przestępstw). Z tego powodu mężczyzna cierpi na bezsenność. Sprawa wspinacza, który spadł ze ściany skalnej, prowadzi detektywa do żony zmarłego, Song Seo-rae (granej przez Tang Wei), pielęgniarki opiekującej się starszymi osobami. Policjant Jang Hae-joon (w tej roli Park Hae-il), śledząc młodą wdowę, stopniowo ulega fascynacji tą kobietą. Początkowo, by zmylić jej czujność, zaczyna zapraszać ją na przygotowywane przez siebie posiłki, z czasem orientuje się, że to ona w tajemniczy sposób wpływa na niego, czego przejawem jest fakt, że gdy zbliża się do niej, odzyskuje spokój i bez trudu zasypia. Romans staje się naturalną konsekwencją tej relacji. Właściwy przełom w opowieści następuje jednak wtedy, gdy policjant oddaje kobiecie odkryty dowód dokonanego przez nią zabójstwa, łamiąc w ten sposób normy prawne i zawodowe, a także tradycyjny nakaz honorowego zachowania i lojalności wobec przełożonych, szczególnie silny w kulturach Dalekiego Wschodu. Wymierza więc sobie karę, porzucając kobietę, przy której spokojnie zasypiał. Gdy spotykają się po kilku latach, ona jest żoną innego mężczyzny, który wkrótce zostaje zamordowany. Wszystkie okoliczności wskazują na Song Seo-rae, a policjant, nie chcąc powtórzyć błędu, oficjalnie ją oskarża – ale i tym razem się myli, wierząc pozorom, bo tym razem kobieta jest niewinna. Szansą dla miłości jest popełniane w osobliwy sposób samobójstwo – Song Seo-rae mogłaby zostać uratowana, gdyby kochany przez nią mężczyzna jej zaufał i na czas przyszedł z pomocą.

---

<sup>51</sup> Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977. Nawiązuję tu swobodnie do pojęcia dyskursu w ujęciu Michela Foucaulta, mając na uwadze nieciągły charakter dyskursu oraz traktując pewne segmenty audiowizualnych ciągów narracyjnych jako swoiste „wypowiedzi” w filmowej komunikacji audiowizualnej, z których można wyabstrahować pewien wielomodalny przekaz na temat wolności. Oczywiście nie skupiam się ani na analizie praktyk dyskursywnych, ani na analizie samego dyskursu, co wymagałoby odrębnej metodologii i było powiązane z innymi celami badawczymi.

Najpierw mężczyzna porzuca kobietę w imię zasad, które wcześniej dla niej złamał, następnie kobieta porzuca mężczyznę, uciekając w śmierć – czyni to w imię miłości, która powinna opierać się na zasadzie zaufania silniejszego niż to, co widzą oczy, i co dyktuje rozum. Miłość zostaje wystawiona na podwójną próbę. Mężczyzna i kobieta stają wobec wyborów, które ujawniają tragizm wolności nieskrępowanej zewnętrznymi ograniczeniami. Wprawdzie kobiecie może grozić odpowiedzialność karna za zbrodnię, a mężczyźnie za nieujawnienie dowodu zbrodni, to jednak nie zasady prawne wpływają decydująco na dokonywane przez bohaterów wybory ani na zachowania będące ich konsekwencją. Dla mężczyzny liczy się poczucie własnej godności, opartej na uczciwości: honorowe zachowania są elementem męskiej tożsamości Koreańczyka. Z tej wartości mężczyzna rezygnuje z powodu miłości. Dla policjanta jest to także zgoda na permanentne cierpienie związane z bezsennością. Z perspektywy zachodniego racjonalizmu – i zgodnie z logiką melodramatu<sup>52</sup> – usunięcie dowodu zbrodni popełnionej przez ukochaną powinno usuwać przeszkodę stojącą na drodze do połączenia się kochanków. Poczucie winy z powodu sprzeniewierzenia się powinności jest jednak tak silne, że krępuje wolność, nie pozwalając cieszyć się szczęściem, a ponadto każe akceptować wewnętrzny przymus przyjęcia fizycznego cierpienia (bezsenności). Miłość, której esencją jest dbałość o dobro kochanej osoby, okazuje się wewnętrznym ograniczeniem wolności intelektualnej i etycznej, każąc detektywowi postąpić „wbrew sobie” i dla ratowania ukochanej kobiety ukryć dowód zbrodni. Jednocześnie detektyw nie jest w stanie zignorować silnego wewnętrznego poczucia powinności, które krępuje jego wolną wolę, która powinna być niczym nieskrępowana, być – jak pisał Schopenhauer – „liberum arbitrium indifferentiae”<sup>53</sup>. Ten rodzaj etycznego przymusu, skutkuje w jego wypadku wielowymiarowym cierpieniem. W praktyce efekt jest częściowo podobny do Schopenhauerowskiego działania ascetycznego, polegającego na przyjęciu cierpienia w następstwie odrzucenia własnej woli jako egoistycznego popędu. Pobudką takiego działania powinno być jednak uczucie litości dla drugiego człowieka (miłość bliźniego). W przypadku zaś bohatera *Podejrzanej* motywacja nie wypływa z całkowicie wolnej decyzji, a efektu działania nie stanowi cierpienie przynoszące jakieś dobro drugiej osobie<sup>54</sup>. Pobudką jest natomiast silny imperatyw moralny, skłaniający do działania, które czyni zadość normie, unieszczęśliwiając ludzi w ich jednostkowym losie i prowadząc do tragedii. Ponadto decyzje bohatera stają się jednocześnie barierą uniemożliwiającą osią-

<sup>52</sup> Por. G. S t a c h ó w n a, *Niedole miłowania. Ideologia i perswazja w melodramatach filmowych*, Rabid, Kraków 2001, s. 43n.

<sup>53</sup> S c h o p e n h a u e r, dz. cyt., s. 13.

<sup>54</sup> Por. A. S t ö g b a u e r, *Postłowie*, w: Schopenhauer, dz. cyt., s. 102n.

gnięcie szczęścia w miłości, czyli – według logiki filmowej narracji – życiowej pełni, a więc nie pozwalają na samorealizację bohatera w głębokiej osobowej relacji z kobietą, będącą jego równoprawną partnerką pod względem intelektualnym i emocjonalnym (odbierają mu „wolność do”).

Wybory kobiety są bardziej zagadkowe, na pozór nieracjonalne i niezrozumiałe. Nie rozumiemy, dlaczego zabiła pierwszego męża. Wydaje się, jakby kobieta po prostu dawała sobie prawo do decydowania o subiektywnym poczuciu szczęścia, łamiąc najbardziej podstawową zasadę moralną obowiązującą we wszystkich cywilizowanych społeczeństwach – zakaz zabijania. Być może dokonała zabójstwa, znajdując się na pierwotnym etapie rozwoju osobowego, nie uzyskawszy jeszcze wolności od instynktów, determinujących jej zachowania. Na początku kierowała się wyłącznie miłością własną, może właśnie instynktami, gdyż była w tym spontaniczna i egoistyczna. Robiła to, co sprawiało jej przyjemność, choć czasem jej działania jednocześnie uszczęśliwiały innych (policjanta czy pozostających pod jej opieką staruszków). Dopiero gdy jej udziałem stała się miłość do mężczyzny, zmanifestowała swoje prawo do wspólnego przeżywania relacji w jej maksymalnym nasyceniu, czyli do samorealizacji w miłości („wolność do”). Kobieta wyraźnie walczy o wolność pozwalającą jej wybrać miłość, ale chce tylko takiej miłości, która sprostą każdej próbie. W jej maksymalizmie jest być może egoizm, a może wysiłek zmierzający do samorealizacji w miłości (aktualizacji „wolności do”). Trudno stwierdzić, czy decyzja o samobójstwie stanowi wyraz nieograniczonej wolności, swoistego anarchizmu moralnego, który kobieta zdaje się reprezentować, czy jednak podporządkowania się wartości duchowej, jaką jest miłość. Jej zachowanie ma złożoną motywację; być może wymierza sobie karę za zabicie pierwszego męża, licząc jednak, że wina zostanie jej odpuszczona, a kara darowana. Narracja *Podejrzanej* rozwija się jednak w zgodzie z konwencją nieszczęśliwego zakończenia melodramatu, w którym śmierć jednego z kochanków „potwierdza obowiązujące normy kulturowe”<sup>55</sup>.

Jeżeli wyabstrahujemy z tej złożonej opowieści wątki znaczeniowe związane z wolnością, to okaże się, że w filmie z jednej strony zobrazowane zostały zagrożenia wolności subiektywizmem, dostosowywaniem zasad moralnych do egoistycznych potrzeb – zarówno przez mężczyznę (który próbuje uwieść kobietę, żeby obciążyla ona samą siebie w śledztwie, a także pragnie pozbyć się bezsenności), jak i przez kobietę (która zabija męża, prawdopodobnie dlatego, że go nie kocha). Z drugiej strony uwypuklono ograniczenia wolności przez obwarowane sankcją moralną zasady, które krepują swobodne dokonywanie wyborów. Zasady bywają co prawda łamane w imię autonomii jednostki (mężczyzna usuwa dowód zbrodni, kobieta zabija), ale według logiki filmowej

<sup>55</sup> Por. S t a c h ó w n a, dz. cyt., s. 45.

opowieści nie wskazują one drogi do szczęścia ani gdy się ich przestrzega, ani gdy się je łamie. Potwierdza się tym samym chrześcijańskie wskazanie etyczne św. Pawła: „Wszystko wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść. Wszystko wolno, ale nie wszystko buduje” (1 Kor 10,23). „Wolność do”, rozumiana jako możliwość rozwinięcia pełni osobowego potencjału człowieka (w życiu osobistym takie spełnienie stanowi najczęściej miłość doświadczana w bogatym emocjonalnie związku, opartym na wzajemnym zaufaniu i odpowiedzialności), również musi mieć swoje ograniczenia, wyznaczone przez ocenę, na ile dany czyn albo skutek wyboru „buduje” człowieka. Dający się wyabstrahować z *Podjeźrzanej* fragment dyskursu na temat wolności, będący jednocześnie elementem społecznego imginarium, pozwala wysnuć wniosek, że dla wolności postrzeganej jako doświadczenie kluczowe znaczenie ma jej pozytywny aspekt, fakt, że jest ona drogą do najpełniejszej samorealizacji. Jej ograniczenia występują w relacjach międzyludzkich i wprawdzie modelują zachowania jednostek, ale nie muszą wpływać w sposób znaczący na osiągnięcie pełni „wolności do”, a tylko ona pozwala na subiektywne poczucie szczęścia, jak również na obiektywną aksjologiczną waloryzację ich egzystencji (związek równorzędnych autonomicznych partnerów umożliwiający życie pełnią).

## WOLNOŚĆ KOBIET W KULTURZE ZACHODU

Perspektywa kultury zachodniej reprezentowana jest przez cztery filmy europejskie (*Les Amandiers*, *Gwiazdy w południe*, *W trójkącie*, *Brat i siostra*) oraz jeden amerykański (*Showing Up*). Dwa z nich (*Les Amandiers* Valerii Bruni Tedeschi i *Brat i siostra* Arnauda Desplechina) są słabsze artystycznie z powodu braku spójności w prowadzeniu narracji, przez co nie przykuwają uwagi widza i są nieprzekonujące. Pomimo stosowania środków wyrazistej ekspresji aktorskiej, postaci pozostają widzowi emocjonalnie obojętne, a ich zachowania są nieumotywowane intelektualnie i niezrozumiałe. Obraz *Gwiazdy w południe* Claire Denis jest z kolei bardzo spójny i zwarty, lecz oferuje widzowi przekaz schematyczny pod względem formy, jak i treści. Najciekawszy w kontekście odniesień do tematu wolności współczesnej kobiety jest nagrodzony Złotą Palmą film *W trójkącie* Rubena Östlunda, dlatego poświęcę mu więcej uwagi. Jednakże pozostałe utwory uznać trzeba za reprezentatywne i nawet ich słabości można odczytać jako pewien rodzaj informacji wzbogacającej obraz sytuacji współczesnych kobiet.

*Les Amandiers* (tytuł jest nieprzetłumaczalny, oznacza członków grupy teatralnej o tej nazwie) oraz *Showing Up* są filmami, które ukazują działalność artystyczną jako przestrzeń wolności w pełni dostępną kobietom. W filmie francuskim fabuła oparta została na dziejach słynnego zespołu aktorskiego,

prowadzonego przez Pierre'a Romansa oraz Patrice'a Chéreau w teatrze Amandiers w Nanterre. Z chaotycznej narracji dowiadujemy się jedynie, że teatr jest rzeczywiście miejscem, w którym dominuje swoboda twórcza, artyści są niczym nieskrępowani, realizują swoje marzenia o życiu sztuką, a jednocześnie łączą je z życiem prywatnym – bez żadnych ograniczeń formalnych, obyczajowych czy etycznych<sup>56</sup>.

Główną bohaterką *Showing Up* jest z kolei rzeźbiarka, która mieszka i pracuje w amerykańskiej enklawie artystów przypominającej niemiecki Bauhaus w miniaturze. Mała społeczność artystów, zamieszkująca jedno osiedle, prowadzi własną działalność artystyczną i edukacyjną w różnych dziedzinach sztuki. Pełnia swobód dostępna w społeczeństwie zachodnim ukazana została poprzez nudę filmowej opowieści – nic bowiem nie zakłóca spokojnego życia artystów. Jedyną manifestowaną formę buntu wobec norm społecznych stanowi brak dbałości o wygląd zewnętrzny, co uważane jest za sprzeciw wobec cywilizacji młodości, narzucającej globalne niemal wymogi estetyczne.

Podobny typ przekazu, dotyczący konsekwencji nieograniczonej wolności, panliberalizmu we wszystkich możliwych sferach społeczeństwa zachodniego, został zaprezentowany w drugim filmie francuskim, *Brat i siostra*. Jego fabuła również skomponowana została na jednej osi, a perypetię stanowi zwrot narracyjny, wprowadzony na zasadzie deus ex machina. Opowieść dotyczy relacji rozwijających się między siostrą a bratem przez wiele lat: od miłości i przyjaźni, po wieloletnią nienawiść po stronie kobiety, która po latach znika tak samo nieoczekiwanie, jak się pojawiła. Historia ta, o niewielkim prawdopodobieństwie psychologicznym, przedstawiona została w sposób niewiarygodny (mimo popisowych, choć nadekspresyjnych kreacji wykonawców głównych ról: Marion Cotillard jako Alice oraz Melvila Poupauda w roli Louisa). Wolność osobista w relacjach międzyludzkich i w formach ekspresji jest tu anarchią, nieliczącą się z nikim i niczym.

W filmie *Gwiazdy w południe* zaprezentowano sytuację pośrednią: kobieta z Zachodu, amerykańska dziennikarka Trish Johnson, znajduje się w Nikaragui, kraju opresyjnym, w sytuacji podobnej do tej, która była udziałem afrykańskich kobiet w Europie. Jej zewnętrzna wolność jest zagrożona i aby przetrwać, Trish dobrowolnie poddaje się quasi-prostytcji: by uzyskać ochronę w systemie politycznej dyktatury, wchodzi w relacje seksualne z mężczyznami mającymi jakiś rodzaj władzy. Fabuła filmu pokazuje, że wątpliwe etycznie samoograniczenie wolności osobistej może pojawić się w opresyjnej rzeczywistości bez względu na wzorce zachowań – wzorce, które zbudowały osobową tożsamość

<sup>56</sup> Zwracam uwagę na ten fakt, ponieważ znane są surowe wymagania odnośnie do życia prywatnego, jakie stawiane były w słynnych polskich zespołach: Reducie Juliusza Osterwy oraz Laboratorium Jerzego Grotowskiego.



kobiety w jej kulturze macierzystej. Zagrożenie wolności ma tu jednak charakter uniwersalny, nie dotyczy tylko kobiet. To właśnie równorzędny bohater męski, Daniel (grany przez Roberta Pattinsona), bogaty przedsiębiorca, zostanie wolności w wymiarze fizycznym pozbawiony. W omawianym filmie występuje jeszcze jedna zmienna, która wzbogaca dyskurs na temat wolności. Pod wpływem niespodziewanie nawiązanej silnej relacji oboje gotowi są zaryzykować utratę własnej wolności fizycznej, aby ratować osobę, którą kochają, i tę gotowość woli realizują w praktyce, ponosząc dobrowolnie ofiary, gdyż dobro osoby kochanej okazuje się wartością najwyższą w ich osobistej hierarchii. Dla tych dwojga bohaterów zewnętrzne ograniczenia wolności nie stanowią przeszkody w aktualizacji wolności etycznej i wolności do „życia pełnią” w miłości pomimo ofiar, które w zachodniokulturowym imaginariu społecznym nadal okazują się probierzem wartości. Typowa dla melodramatu hierarchia wartości została tu wpisana w konwencję thrilleru politycznego, osadzonego we współczesnych realiach, co tylko potwierdza trwałość tradycyjnych wartości ufundowanych na etyce chrześcijańskiej jako uwewnętrznionych na tyle, że nawet gdy nie są uświadamiane, wciąż aktualizowane są w społeczeństwach typu zachodniego.

Wreszcie film *W trójkącie* ukazuje wyraziste typy kobiet, reprezentujące cztery postawy wobec wolności, determinowane przez odmienne usytuowanie bohaterek w hierarchii społecznej, będącej konsekwencją sytuacji ekonomicznej. W tym wypadku schematyczność ujęcia jest zaletą, ponieważ oznacza wyrazistość przekazu, a ponadto została ona podyktowana przyjętą przez reżysera konwencją groteskowej tragifarsy czy też czarnej komedii (jak anonsowano ten film w materiałach promocyjnych festiwalu).

Jednym z wiodących tematów tego utworu ekranowego jest realizacja wolności do samorealizacji przez ludzi o wysokim statusie materialnym. Ilustracja Frommowskiej „wolności do” w praktyce życia społecznego oznacza w ich wypadku maksymalizację własnych talentów i możliwość osiągania celów w dziedzinach, w których ich potencjały osobowościowe mogą najlepiej się rozwinać. Główny męski bohater, Carl (w tej roli Harris Dickinson), jako model zarabia atrakcyjną aparycją i zadbanym ciałem. Jego partnerka, Yaya (grana przez Charlbi Dean) jako internetowa influencerka potrafi wykorzystać modeling do osiągania większych zysków i wyższego prestiżu. Bogaty Rosjanin, Dimitry (kreacja Zlatco Burica) i jego żona dorobili się na handlu naturalnym nawozem, wykazując się umiejętnością wykorzystania najgorszej nawet sytuacji gospodarczej i dostosowania się do każdego układu stosunków politycznych w celu osiągnięcia niebotycznych zysków. Szefowa obsługi statku, Paula (grana przez Vicki Berlin) czuje się osobą spełnioną, kierując licznym personelem, funkcjonującym na luksusowym statku niczym pałacowa służba, w układzie niemal niewolniczym. Celem obsługi są również korzy-

ści materialne, gdyż za całkowite, sięgające granic utraty wolności osobistej, podporządkowanie się wymaganiom pracodawców odbiorą przecież wysokie wynagrodzenie. Najniżej w hierarchii znajduje się ekipa sprzątająca, która wykonuje najgorsze i najcięższe prace, z usuwaniem efektów choroby morskiej „obrzydliwie bogatych” włącznie. Widać wyraźnie, że społeczeństwo zachodnie zostało tu ukazane za pomocą obrazu przerysowanego i wykrzywionego, zgodnego jednak z faktami społecznymi – jest to społeczeństwo oparte na zasadach ekonomii, w którym pieniądze i wartości materialne górują nad wszystkimi innymi wartościami. Podporządkowuje się im także wartości intelektualne, gdyż jako widzowie odnosimy wrażenie, że w obliczu dużych pieniędzy uczestnicy wymiany ekonomicznej tracą zdolność do jasnej oceny rzeczywistości. Filmowa opowieść poddaje pod rozważenie problem podporządkowania wartości etycznych wartościom ekonomicznym, w tle pojawiają się pytania o stopień podporządkowania oraz okoliczności, w jakich do tego dochodzi. Czy wolność w aspekcie moralnym jest jeszcze w stanie zmobilizować wolę zewnętrznie wolnych osób do tego, by zmienić tę hierarchię wartości? W omawianym filmie postaciami dominującymi okazują się kobiety, mimo że formalnie wysoką pozycję wciąż zajmują mężczyźni (kapitanem jest mężczyzna, a Rosjanka jest ukazywana po prostu jako żona swojego męża), ale okazują się oni bierni. Weszli na szczyt życiowej drabiny i obecnie konsumują swoje zdobycze (kapitan zamknięty w swojej kajucie robi to, co lubi, czyli pije, prymitywny, ale samoświadomy Rosjanin czyni podobnie, tyle że publicznie, wśród ludzi, wzięty model opala się na statku i korzysta z rejsowych atrakcji). Tylko kobiety działają: influencerka „pracuje”, nieustannie robiąc sobie kolejne selfie i publikując je w sieci. Bogata Rosjanka stara się skłonić pracowników obsługi do realizacji idei równości, zmuszając ich, by skorzystali z basenu dla gości. Szefowa obsługi natomiast jest wciąż aktywna, starając się zaspokajać wszelkie zachcianki pasażerów i musi wykazywać się kreatywnością, aby sprostać zaskakującym nieraz sytuacjom.

Gdy statek tonie w następstwie pirackiego ataku, sytuacja zmienia się diametralnie. Okazuje się, że żadna z osób, które zajmowały wysoką pozycję społeczną, nie potrafi realizować swojej wolności w obcych warunkach. Symptomatyczna jest bezradność szefowej obsługi, Pauli, która bez centrum decyzyjnego oraz bez swoich pracowników nie jest zdolna do realnie skutecznego działania. Dopiero gdy pojawia się ocalała w krytej szalupie ratunkowej (z niewielkim zapasem żywności i wody pitnej) kobieta z ekipy sprzątającej, Abigail (w tej roli Dolly de Leon), ta mała społeczność może funkcjonować. Imigrantka z Azji, która jako jedyna potrafi rozpalić ogień i zdobyć pożywienie, wykazuje się także inteligencją w sensie umiejętności przystosowania się do nowej sytuacji i szybko przejmuje kontrolę nad wszystkimi, gdyż tylko ona może zapewnić im przetrwanie. Okoliczności sprawiają, że wszyscy

dobrowolnie godzą się na zmianę układu społecznego i ograniczenie swojej wolności fizycznej oraz intelektualnej w imię zaspokojenia podstawowych potrzeb. Kobieta wprowadza nakaz pracy dla wszystkich, dokonuje podziału obowiązków i dystrybucji pożywienia. Jako przywódczyni szybko nakłania również przystojnego modela do tego, aby służył zaspokajaniu jej potrzeb erotycznych i uczuciowych w zamian za dodatkowe porcje jedzenia i wygodne miejsce do spania w szalupie.

W ostatnim z epizodów, na który film został podzielony, krystalizuje się opozycyjna postawa dwóch kobiet, które łączy jeden mężczyzna, będący w tym układzie rodzajem efektownego trofeum dla zwyciężczyni – nie tyle w rywalizacji o mężczyznę i jego względy czy miłość, ile o pozycję w systemie społecznym. Ta, która w danej konfiguracji zajmuje pozycję dominującą, wydaje się decydować, czyim kochankiem będzie atrakcyjny mężczyzna. Następuje więc odwrócenie ról w stosunku do układu reprodukowanego w klasycznych konwencjach gatunkowych filmu fabularnego, takich jak film gangsterski, gdzie to kobieta stanowiła trofeum, a konwencje gatunkowe utrwały tradycyjny system wartości<sup>57</sup>. Próba utworzenia hybrydy łączącej patriariat z matriarchatem oraz zdobyciami współczesnej cywilizacji w postaci idei równości społecznej (która w praktyce okazuje się utopią) kończy się porażką. Wyraźnie widoczne stają się natomiast silne tendencje do prostej zamiany owych systemów lub do manipulacyjnego traktowania poszczególnych jednostek, a indywidualizm z właściwą mu rywalizacją egoizmów dominuje nad solidaryzmem społecznym i personalistycznym docenieniem każdej osoby.

Ukazuje to zwłaszcza epizod drugi, w którym influencerka bezrefleksyjnie oczekuje, aby zapraszający ją na randkę mężczyzna zapłacił rachunek w restauracji, mimo że to ona więcej zarabia i mówi wciąż o równości. Mężczyzna buntuje się przeciw takiemu automatycznemu oczekiwaniu, obnaża jej hipokryzję i manipulacyjne nawyki oraz traktowanie go jak przedmiotu. Równość w codziennym życiu pary młodych, nowoczesnych, dostatnio żyjących ludzi w tej filmowej opowieści oznacza więc jednostronne zagarnięcie przez kobietę wszelkich praw i równoczesne zachowanie przywilejów, które były kiedyś dla kobiet symboliczną rekompensatą za ograniczenia swobody osobistej, dostępu do pracy zawodowej czy ról społecznych.

Finał ukazuje emancypację mężczyzny jako autonomicznego podmiotu, zdolnego do podejmowania niezależnych decyzji. Motorem owej emancypacji okazuje się miłość, która sprawia, że bohater przełamuje ograniczenia swojej wolności osobistej spowodowane przez manipulację Abigail, która nakłoniła go, by zgodził się na publiczne ogłoszenie zerwania jego związku z dotychczas-

<sup>57</sup> Por. A. Helman, *Film gangsterski*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1990, s. 74-77, 91, 99-103, 208-210, 212-214.

sową partnerką Yaya. Carl „wybija się” na osobową niepodległość i podejmuje działanie wymagające odwagi cywilnej, w czym aktualizuje się jego wola. Biegnie przez wyspę, aby powstrzymać Abigail przed przekazaniem Yayi informacji o zerwaniu. W montażu synchronicznym zestawia się sytuację długiego, wyczerpującego biegu przez wykroty z sytuacją, w której obie kobiety odkrywają, że na wyspie, która wydawała się bezлюдna, znajduje się luksusowy hotel. Staje się jasne, że kobiety powrócą do poprzednich ról: wyłoniona przez ekstremalną sytuację survivalowa liderka będzie musiała znowu pracować jako sprzątaczką, a influencerka powróci do luksusu i wysokich zarobków. Ratunek dla tej drugiej jest katastrofą dla pierwszej. Jej osobiste zalety oraz umiejętności w wysoko rozwiniętym społeczeństwie są bezużyteczne, a zatem nisko wynagradzane ekonomicznie. Co więcej, ta inteligentna kobieta rozumie, że atrakcyjny mężczyzna jest z nią nie dla jej walorów erotycznych, lecz z powodu jej aktualnej pozycji w grupie. Kobieta podnosi z ziemi wielki kamień i zamierza uderzyć młodą rywalkę. Influencerka orientuje się, że obecny obrót sprawy okazuje się dla jej antagonistki katastrofą nie mniejszą niż dla niej było rozbicie statku. Proponuje pomoc w uzyskaniu wyższego statusu u swojego boku, a tym samym wykazuje się empatią i dobrocią. W świadomości Abigail toczy się wewnętrzna walka: jeśli uderzy, wykaże swoją zależność od instynktów biologicznych oraz potwierdzi determinizm społeczny w walce o byt. Dla nas, widzów jasne będzie, że nie dysponuje jeszcze „wolnością od”, nie może więc aspirować do realizacji „wolności do”, czyli aktualizowania pełni swojego potencjału osobowego. Wybór kobiety ograniczany jest przez jej zmysł moralny, jak również przez stopień rozwoju osobowego, zakończenie pozostaje zatem otwarte.

Logika filmowej narracji pokazuje mężczyznę jako tego, którego wolność jest ograniczana, którego wolnością się manipuluje. Przypisano mu zatem rolę obiektu niemal pozbawionego autonomii – „niemal”, gdyż Carl dysponuje pełnią wolności fizycznej i podejmuje niekiedy wysiłki, by ograniczenia te niwelować, zarazem jednak godzi się na taką sytuację i czerpie z niej przyjemność. W strukturze filmowej narracji odgrywa więc rolę analogiczną do tej, jakie w klasycznym kinie hollywoodzkim przeznaczano kobietom<sup>58</sup>. Jednakże słowo „niemal” odnosi się także do struktury narracyjnej, gdyż bohater nie jest pozbawiony własnego punktu widzenia, odpowiadającego mu „spojrzenia” kamery na wewnątrzfilmową rzeczywistość. Wolność kobiet ograniczana jest natomiast tylko przez dobrowolnie przyjętą autoredukcję – można ją opisać

<sup>58</sup> Zjawisko to opisywała krytyka feministyczna (zob. L. M u l v e y, *Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne*, tłum. J. Mach, w: *Panorama współczesnej myśli filmowej*, red. A. Helman, Universitas, Kraków 1992, s. 95-107).

jako odwrócenie opisywanej przez Maxa Schelera hierarchii wartości<sup>59</sup>, odwrócenie zgodne z priorytetami społeczeństwa zachodniego, ufundowanego na rywalizacji ekonomicznej (wartości duchowe znalazły się poniżej wartości utylitarnych, witalnych i hedonistycznych). Kobiety (Paula, bogata Rosjanka, influencerka, Abigail) dobrowolnie podporządkowują się władzy pieniądza, ale też manipulują innymi dla zdobycia lepszej pozycji i uzyskania dominacji własnej woli nad wolą innych. Niejednokrotnie pod pozorami dobra innych ograniczają ich wolność, podejmując za nich decyzje lub skłaniając ich do postępowania zgodnie ze swoją wolą i potrzebami.

\*

Syntetyzując obraz wyłaniający się z analiz filmów zaprezentowanych w głównym konkursie siedemdziesiątego piątego Festiwalu Filmowego w Cannes w roku 2022, stwierdzić można, że kino dobrze pełni funkcję barometru wskazującego na tendencje społeczne występujące w różnych krajach i w różnych kulturach. Jedną z nich jest wzrost roli kobiet, w tym ich aktywności, także jako reżyserek filmowych – nawet w krajach islamskich. Ponadto dzięki kinu dostępne są obrazy pochodzące z różnych kultur, i to w coraz większej liczbie oraz z coraz bardziej różnorodnym przekazem. Wyraźnie zaznacza się tendencja emancypacyjna w krajach islamskich, choć jest ona jeszcze niezbyt silna. Opowieści osadzone w tej kulturze ukazują ogromne różnice w kwestii praw i wolności kobiet w stosunku do ich sytuacji na Zachodzie, ale pozwalają uświadomić widzom z innych obszarów, w czym konkretnie przejawiają się te ograniczenia wolności, jaki rodzaj wolności dostępny jest na co dzień, co stanowi największe jej zagrożenie oraz jakiego rodzaju wysiłek (i jakim kosztem) może i musi być podejmowany, aby przestrzenie wolności poszerzać i utrzymywać. Pomocna w tego rodzaju działaniach okazuje się obecność kobiet z krajów islamskich na festiwalach filmowych, a dzięki niej cyrkulacja ich dzieł w światowym obiegu (wszystkie analizowane tu filmy o kobietach islamskich otrzymały nagrody, mają szansę na międzynarodową dystrybucję i zostały odnotowane w recenzjach krytyków).

W obrazie wolności kobiet ukazywanym w zachodnich dziełach filmowych wyróżniają się dwa typy przekazu. Z jednej strony kobiety w filmowych

---

<sup>59</sup> Por. M. S c h e l e r, *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 19(1967) nr 12 (162), s. 1533; t e n ż e, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Znak, Kraków 1995, s. 291; t e n ż e, *Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowanie światopoglądu*, tłum. S. Czerniak, w: t e n ż e, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, Warszawa 1987, s. 403; J. G a l a r o w i c z, *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*, Wydawnictwo Naukowe papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1997, s. 93.

światach przedstawionych cieszą się pełną wolnością i nie napotykają żadnych istotnych ograniczeń, w związku z czym traktują wolność jak powietrze, którego się nie zauważa; dostrzeganą przestrzenią wolności staje się sztuka. Z drugiej strony pojawia się, jako symptom, przekaz mówiący o odwróceniu ról, o tym, że kobiety, zyskawszy wolność, stały się ekspansywne, a swoją inteligencję wykorzystują, by manipulować mężczyznami oraz innymi kobietami, a także po to, by zajmować najlepszą możliwą w danej sytuacji pozycję społeczną, czego motorem są korzyści o charakterze materialnym, które kobiety potrafią osiągać na różne sposoby. Tylko w filmach opowiadających o imigrantkach pojawił się motyw traktowania związków z mężczyznami jako sposobu polepszenia sytuacji materialnej. Podobnie tylko w odniesieniu do imigrantek ukazano zagrożenie wolności fizycznej. Dotyczyło ono Afrykanki Lokity w Belgii oraz pracującej w Nikaragui Amerykanki, przy czym między motywacjami tych kobiet zachodzi istotna różnica: Afrykanka przybywa do innego kraju pod wpływem przymusu ekonomicznego, Amerykanka zaś prawdopodobnie w poszukiwaniu ekscytacji. W kraju macierzystym zaś, w kulturze islamskiej, wolność i życie kobiet łatwo mogą zostać zagrożone (w filmie *Święty pajak* zarówno prostytutka, jak i wykonująca swoją pracę dziennikarka znajdują się w niebezpieczeństwie).

Filmy wyrosłe z kultury Dalekiego Wschodu podejmują temat wolności kobiet z perspektywy moralnej, ukazanej wyraziście w kontekście bliskich relacji międzyludzkich: miłości, połączonej z poczuciem odpowiedzialności, z dbałością o dobro drugiego człowieka, zarówno dziecka, jak i mężczyzny-partnera. Miłość bywa parametrem, który komplikuje sytuację wyboru, ale także staje się siłą sprawczą, rodzajem akceleratora rozwoju osobowego, pozwalając kobiecie osiągnąć wolność w wymiarze moralnym. Ciekawe, że dzieła najbliższe perspektywie etycznej posługują się częściowo konwencjami melodramatu, gatunku bardzo konserwatywnego, w którym miłość<sup>60</sup>, a wraz z nią drugi człowiek, jest wartością najwyższą (jak w filmach *Broker*, *Podejrzana* czy *Gwiazdy w południe*), i tylko dla dobra tego drugiego, bohaterki (i bohaterowie), dążąc w sposób maksymalistyczny do miłości idealnej, są w stanie poświęcić własną wolność lub, korzystając z wolności wyboru i prawa do radykalnych decyzji – własne życie (jak w *Podejrzanej*). Pełna wolność, jako wartość pozytywna, buduje człowieka (mówiąc językiem św. Pawła) lub pozwala na realizację całego potencjału ludzkiej osobowości (mówiąc językiem Fromma), na życie pełnią w miłości, co pozostaje w horyzoncie dążenia najbardziej złożonych bohaterów i bohaterek analizowanych utworów.

<sup>60</sup> Por. Stachówna, dz. cyt., s. 41n.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- de Becker, J. E. *The Nightless City of the Geisha or the History of the Yoshiwara Yukwaku*. London and New York: Routledge, 2002.
- Benedict, Ruth. "Wzory kultury." Translated by Jerzy Prokopiuk. In *Antropologia kultury: Zagadnienia i wybór tekstów*. Edited by Andrzej Mencwel, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2005.
- Benedyktowicz, Zbigniew, Danuta Palczewska, and Teresa Rutkowska, eds. *Sztuka na wysokości oczu: Film i antropologia*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 1991.
- Broda, Marian, ed. *Filozofia i wolność*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- Bouchard, Gérard. "Social Myths: A New Approach." *Philosophy Study* 6, no. 6 (2016): 356–66.
- . *Social Myths and Collective Imaginaries*. Toronto: University of Toronto Press, 2017.
- Fromm, Erich. *Ucieczka od wolności*. Translated by Olga Ziemilska and Andrzej Ziemilski. Warszawa: Czytelnik, 1993.
- Foucault, Michel. *Archeologia wiedzy*. Translated by Andrzej Siemek. Warszawa: PIW, 1977.
- Gadacz, Tadeusz. "Filozofia wolności." *Miscellanea Posttotalitariana Wratislaviensia*, no 8 (2020): 21–31.
- . *Historia filozofii XX wieku: Nurty*. Vol 1. *Filozofia życia, pragmatyzm, filozofia ducha*. Kraków: Znak, 2009.
- Galarowicz, Jan. *Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nicolai Hartmann – Dietrich von Hildebrand)*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1997.
- Helman, Alicja. *Film gangsterski*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1990.
- Ingarden, Roman. *Wykłady z etyki*. Edited by Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1989.
- Jackiewicz, Aleksander. *Antropologia filmu*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie, 1975.
- Lescure, Pierre. "Je crois plus que jamais au cinema." An interview by Jean-Claude Raspigneas. *La Croix L'Hebdo*, no. 132(2022): 12–19.
- Marczak, Mariola. "Audiowizualne adaptacje *Króla Edypa* Sofoklesa: Próba analizy socjologicznej." *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Zielonogórskiego: Scripta Humana* 6 (2016): 103–27.
- . "Od inteligencji do klasy średniej. 'Dzieje' etosu inteligenckiego w filmie polskim po roku 1989." *Ethos* 29, no. 2 (114) (2016): 187–217.
- Mauss, Marcel. *Socjologia i antropologia*. Translated by Marcin Król, Krzysztof Pomian, and Jerzy Szacki. Warszawa: PWN, 1973.
- Mazierska, Ewa. *European Cinema and Intertextuality: History, Memory and Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

- . “The Exclusive Pleasures of Being a Second Generation *Intelligent*: Representation of Social Class in the Films of Andrzej Wajda.” *Canadian Slavonic Papers* 44, nos. 3–4 (2002): 233–49.
- Mulvey, Laura. “Przyjemność wzrokowa a kino narracyjne.” Translated by Jolanta Mach. In *Panorama współczesnej myśli filmowej*. Edited by Alicja Helman. Kraków: Universitas, 1992.
- Reinhartz, Adele. *Bible and Cinema: An Introduction*. New York: Routledge, 2013.
- Russin, Robin U., and William M. Downs. *Jak napisać scenariusz filmowy*. Translated by Ewa Spirydowicz. Warszawa: Wydawnictwo Wojciech Marzec, 2020.
- Scheler, Max. “Materialne apriori w etyce.” Translated by A. W. *Znak* 19, no. 12 (162) (1967): 1512–43.
- . “Teoria światopoglądów, socjologia i kształtowania światopoglądu.” In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- . *Problemy religii*. Translated by Adam Węgrzecki. Kraków: Znak, 1995.
- Schopenhauer, Arthur. “Charakter empiryczny i intelligibilny: Wolność i odpowiedzialność ludzka.” Translated by Jan Garewicz. In Jan Garewicz. *Schopenhauer*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *O wolności ludzkiej woli*. Translated by Adam Stögbauer. Kraków: Zielona Sowa, 2006.
- Stachówna, Grażyna. *Niedole miłowania: Ideologia i perswazja w melodramatach filmowych*. Kraków: Rabid, 2001.
- Taylor, Charles. *Nowoczesne imaginaria społeczne*. Translated by Adam Puchejda and Karolina Szymaniak. Kraków: Znak, 2010.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Mariola MARCZAK – Wolność współczesnej kobiety. Wizerunki ekranowych bohaterów konkursu głównego Festiwalu Filmowego Cannes 2022. Ujęcie międzykulturowe  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-12

Posługując się kategorią wolności, rozumianej jako doświadczenie wewnętrzne i aktualizującej się w woli i działaniu, autorka analizuje przedstawienia kobiet w filmach, które zostały zaprezentowane w konkursie głównym Festiwalu Filmowego Cannes 2022. Stanowią one jej zdaniem reprezentatywną próbkę światowej twórczości audiowizualnej. Wstępna analiza ilościowa ukazuje, że obecność kobiet jako bohaterek filmów jest niemal taka sama, jak obecność mężczyzn, a wolność stanowi temat występujący niemal we wszystkich filmach, których bohaterkami są kobiety. Do analizy charakteru ograniczeń wolności kobiet zastosowano wprowadzone przez Arthura Schopenhauera rozróżnienie wolności fizycznej, intelektualnej oraz moralnej. Pozwala ono na charakterystykę przeszkód, które wolność ograniczają. Przeszkody o charakterze fizycznym w społeczeństwach Zachodu mogą ograniczać wolność



kobietom-immigrantkom. Kobiety z kręgu kultury islamu doznają ograniczeń wolności o charakterze fizycznym, intelektualnym i moralnym. Kępowana bywa ich wolność osobista, ich podmiotowość zaś i wola działania oraz kreatywność ograniczane są poprzez system polityczno-prawny i czynniki kulturowe. Filmowe opowieści pokazują jednak, że kobiety żyjące w kulturze islamu podejmują wysiłki, aby poszerzać przestrzeń swojej wolności. Filmy pochodzące z Dalekiego Wschodu prezentują konglomerat kultury rodzimej oraz zachodniej i przynoszą refleksję nad wolnością w wymiarze moralnym na bazie historii odnoszących się do bliskich uczuciowych relacji międzyludzkich. Tam dyskurs jest bardziej wyrafinowany. W filmie *W trójkacie*, nagrodzonym Złotą Palma, będącym syntetycznym choć groteskowo przerysowanym obrazem społeczeństwa zachodniego, ukazana została tendencja do zamiany ról pełnionych przez kobiety i mężczyzn w tradycyjnej kulturze patriarchalnej: kobiety stają się manipulatkami, ograniczającymi męską wolność, mężczyźni zaś muszą zabiegać o własną podmiotowość i autonomię w podejmowaniu decyzji.

Słowa kluczowe: wolność, autonomiczność, kobieta, ekranowe przedstawienie, międzykulturowość, Festiwal Filmowy Cannes 2022

Kontakt: Katedra Badań Mediów, Instytut Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej, Wydział Humanistyczny. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, ul. K. Obi-tza 1, 10-725 Olsztyn

E-mail: [mariola.marczak@uwm.edu.pl](mailto:mariola.marczak@uwm.edu.pl)

Tel. 89 5236347

<http://wh.uwm.edu.pl/instytut-dziennikarstwa-komunikacji-spolecznej/pracownicy/dr-hab-mariola-marczak-prof-uwm>

Mariola MARCZAK, Freedom of the Contemporary Woman: Portraits of the Female Characters in the Films Included in the Official Selection of the Cannes Film Festival 2022; An Intercultural Perspective

DOI 10.12887/36-2023-1-141-12

The author applies the category of freedom understood as an inner experience actualized in the human will and action to the analysis of the portrayal of women in the films included in the Official Selection of the Cannes Film Festival 2022; the films are considered a representative sample of the world's audiovisual production. An initial quantitative analysis shows that the presence of female characters is almost the same as that of male characters, while freedom is a theme addressed in nearly all the films with a female lead. To analyze the nature of limitations on women's freedom, the author uses Arthur Schopenhauer's classification of the types freedom into physical, intellectual, and moral and describes the obstacles faced by the female characters in their pursuit of freedom. In Western societies, obstacles of a physical nature are faced by immigrant women. Women from the Islamic cultural circle experience limitations of a physical, intellectual, and moral nature. Their personal

freedom is often restricted, whereas their identity and the will to act as well as creativity are limited by political and legal systems and cultural factors. The analyzed films, however, show that women who live in the Islamic culture make efforts to broaden the scope of their freedom. By engaging the viewer in a more sophisticated discourse and telling stories of close, emotional interpersonal relations, the films from the Far East present a blend of Eastern and Western cultures and encourage reflection on freedom in the moral sense. In Palme d'Or winning *Triangle of Sadness*, a synthetic yet grotesquely exaggerated portrayal of Western society, emerges a tendency for switching the roles played by men and women in the traditional patriarchal culture, i.e., women become manipulators reducing the freedom of men, whereas men have to strive for recognition and autonomy in decision making.

Translated by *Barbara Marczak*

Keywords: freedom, autonomy, woman, screen representation, interculturalism, Cannes Film Festival 2022

Contact: Media Research Department, Institute of Journalism and Social Communication, Faculty of Humanities, University of Warmia and Mazury, ul. K. Obi-tza 1, 10-725 Olsztyn, Poland

E-mail: [mariola.marczak@uwm.edu.pl](mailto:mariola.marczak@uwm.edu.pl)

Phone: +48 89 5236347

<http://wh.uwm.edu.pl/instytut-dziennikarstwa-komunikacji-spolecznej/pracownicy/dr-hab-mariola-marczak-prof-uwm>

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...



Zofia ZARĘBIANKA

„POEZJA WZYWA DO ŻYCIA”  
Filozofia życia i filozofia twórczości  
w późnych wierszach Adama Zagajewskiego  
(na wybranych przykładach)

*Według Boecjusza źródłem pocieszenia jest filozofia, w utworach Zagajewskiego remedium na ból istnienia przynosi muzyka oraz poezja, czasem też malarstwo i architektura. To piękno i sztuka stają się zatem dla lirycznego „ja” swego rodzaju schronieniem przed okrucieństwem i złem, kierując jego uwagę w stronę tego, co uniwersalne, ponadczasowe i pozadoczesne. W ten sposób pojmowana sztuka i tego rodzaju podejście do niej wpisują się w życie, stanowiąc jego integralny i niezbywalny element.*

Etymologicznie „filo-sofija” to umiłowanie mądrości – i do takiego właśnie, najbardziej podstawowego i pierwotnego rozumienia tego pojęcia pragnę się odwoływać w niniejszym tekście. Nie tyle zatem chodzi mi o odkrywanie odniesień do zwartych systemów filozoficznych, możliwych do odnalezienia w postaci przywołań, aluzji lub nawiązań w wielu wierszach Adama Zagajewskiego, ile o namysł nad wpisaniem w tę poezję stosunkiem do życia oraz postawami bohatera wobec rzeczywistości, wykazującymi niekiedy analogie do wybranych szkół filozoficznych czy duchowych, zasymilowanych jednak i głęboko zintegrowanych z poglądami wyrażanymi przez liryczne „ja”. Stanowią one element niezbywalny wykreowanej w utworach osobowości, formowanej tak w biografii realnego autora, jak i w toku życia „ja” tekstowego przez rozmaite dopływy, wtapiając się wszelako w niepowtarzalne, jednostkowe człowieczeństwo, którego liryczne „ja” jest emblematem i które poprzez twórczość chce ująć w formę umożliwiającą zrozumienie siebie i świata<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Zagadnienie relacji zachodzących między realnym autorem tekstu a „ja” lirycznym, a niekiedy między autorem rzeczywistym a bohaterem utworu, stanowi rozległą kwestię teoretycznoliteracką, której rozstrzygnięcie przedstawia się różnie, zarówno na planie założeń metodologicznych przyjętych przez danego badacza i reprezentowaną przez niego szkołę, jak i na planie tekstowym, w odniesieniu do różnych twórców. Z całą pewnością należy przyjąć, że poezja – niezależnie od jej formy – stanowi zapis czy wyraz świadomości człowieka wewnętrznego, wyposażonego w trybie mniej lub bardziej jawnym czy ukrytym w cechy osobowości oraz doświadczenia poety, komunikowane poprzez głos „ja” lirycznego, stanowiącego pewien konstrukt tekstowy, posiadający wszakże zawsze jakiś związek, nawet odległy i podlegający kreacji i przetworzeniom z realnym „ja” autorskim. Potwierdzenie tego rodzaju ujęcia przynosi rozumienie przez Zagajewskiego poezji jako przetwarzania i układania wyrażen myślowych.

„[...] Próbuję zrozumieć / wielkich filozofów – najczęściej udaje mi się / uchwycić tylko strzępy ich drogocennych myśli”<sup>2</sup>. Nie chodzi mi też zatem o naukowe teorie związane z nurtem tak zwanej filozofii życia definiowanym według koncepcji Henri Bergsona, ale o bardziej ogólne i zarazem bardziej potoczne umocowanie tego pojęcia i implikowaną przezeń refleksję o charakterze mądrościowym i duchowościowym. Aspekty te – obecne zawsze w omawianej twórczości, od samego jej początku, nabierają mocy i wyrazistości wraz z rozwojem tej poezji w czasie<sup>3</sup>. Chociaż więc z zawartych w utworach poety rozlicznych nawiązań filozoficznych, aluzji czy przywołań konkretnych prądów myślowych i nazwisk myślicieli stworzyć by można pokaźną listę – wszak poeta odebrał regularne wykształcenie filozoficzne<sup>4</sup> i był nawet przez pewien czas wykładowcą filozofii w krakowskiej Akademii Górniczo-Hutniczej – to jednak wydaje się, że stanowią one raczej sygnały podejmowanej w tej poezji refleksji aksjologicznej niż znak identyfikacji lirycznego głosu z poglądami głoszonymi przez danego filozofa. W przypadku poety, czyli w przypadku, gdy liryczne „ja” ujawnia się w wierszach jako poeta, nie sposób też uciec w podjętej refleksji od kwestii stosunku do roli pisarza i budowanej w tej twórczości filozofii słowa, gdyż uznać je należy za składniki immanentnie związane z egzystencjalnym wymiarem życia, które poezja ta chce wyrażać i opisywać, poszukując prawdy: prawdy o rzeczywistości oraz prawdy o człowieku zanurzonym w tę rzeczywistość. „Poezja wzywa do życia, do odwagi / w obliczu cienia [...]”<sup>5</sup>, jest narzędziem wglądu, do posługiwania się którym niezbędna jest nie tyle umiejętność składania słów, ile zdolność dostrzegania tego, co ukryte i trudno dostrzegalne („Czym jest poezja, skoro tak mało widzimy?”<sup>6</sup>). Poezja, która – by sparafrazować wiersz – nie widzi, w myśl przekonania konstytuujących filozofię słowa Adama Zagajewskiego podważałaby

<sup>2</sup> A. Z a g a j e w s k i, *Autoportret*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2010, s. 207.

<sup>3</sup> W perspektywie najbardziej ogólnej wolno przyjąć, że wewnętrzna cezura przypada na rok 1976, w którym kończy się grupowa faza Nowej Fali, charakteryzująca się wspólnotą światopoglądową zogniskowaną wokół spraw społecznych, a rozpoczyna się zarazem etap rozwoju indywidualnych poetyk każdego z uczestników tej – od samego początku zróżnicowanej wewnętrznie – formacji. Rok 1976 jest tu granicą także dlatego, że od daty tej Zagajewski objęty był przez cenzurę w Polsce zakazem druku. Linia rozwojowa przebiegałaby zatem od debiutu książkowego (zob. t e n ż e, *Komunikat*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972), poprzez pierwszy tom wydany w Paryżu (zob. t e n ż e, *List. Oda do wielości*, Instytut Literacki, Paryż 1983) i opublikowany dwa lata później w Londynie tomik *Jechać do Lwowa* (zob. t e n ż e, *Jechać do Lwowa*, Aneks, Londyn 1985), po książki okresu późnego, rozpoczętego tomem *Pragnienie* (zob. t e n ż e, *Pragnienie*, Wydawnictwo a5, Kraków 1999) i zwieńczonego tomem *Prawdziwe życie* (zob. t e n ż e, *Prawdziwe życie*, Wydawnictwo a5, Kraków 2019).

<sup>4</sup> Zagajewski studiował także psychologię.

<sup>5</sup> A. Z a g a j e w s k i, *Houston, szósta po południu*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 181.

<sup>6</sup> T e n ż e, *Opus pośmiertne*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 195.

aksjologiczny fundament uzasadniający jej istnienie. Poezja miałaby zatem być zapisem owego wyostrzonego widzenia, bez którego nie jest możliwy akt twórczy w rozumieniu nie tyle i nie tylko działania czysto estetycznego, ale jako znak poznania i rozumienia.

Postulat poszukiwania prawdy sformułowany został przez Zagajewskiego w początkach jego twórczej drogi, przybierając postać nakazu skierowanego do poety: „powiedz prawdę do tego służysz w lewej ręce / trzymasz miłość a w prawej nienawiść”<sup>7</sup>. Imperatyw mówienia prawdy ujrany jako powinność twórcy miał w przytoczonym tekście uwarunkowania społeczno-polityczne i wpisywał się w program całej formacji nowofalowej, przeciwstawiającej się zakłamaniu języka, propagandzie komunistycznej, wszelkiego typu manipulacjom perswazyjnym i socjotechnice obliczonej na uformowanie obywatela poddanego i posłusznego władzy. Wydaje się jednak, niezależnie od ówczesnych okoliczności oraz wspólnoty pokoleniowego głosu, że przekonanie o powołaniu poety do rozpoznawania i głoszenia prawdy pozostaje w poezji Zagajewskiego jakimś fundamentem i drogowskazem, chociaż z czasem zmieniały się obszary, w których dokonywano penetrowania prawdy. Następuje w tym względzie charakterystyczne – i dobrze opisane przez badaczy<sup>8</sup> – przejście od wymiaru polityczno-społecznego, postrzeganego jako obszar priorytetowy w fazie nowofalowej tej twórczości, do wymiaru prywatnego i bardziej egzystencjalnego na dalszych etapach rozwoju pisarstwa autora *Solidarności i samotności*<sup>9</sup>. Wiąże się z tym także kwestia transformacji podmiotu, przejścia

<sup>7</sup> T e n z e, *Prawda*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 21. Wiersz pochodzi z tomu *Komunikat*. Etyczny imperatyw pisania wybrzmiewa też w wydanej w roku 1974 programowej książce Adama Zagajewskiego i Juliana Kornhausera *Świat nieprzedstawiony* (zob. J. K o r n h a u s e r, A. Z a g a j e w s k i, *Świat nieprzedstawiony*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974), odczytywanej jako manifest Nowej Fali.

<sup>8</sup> Zob. m.in. Z. J a r o s i ń s k i, *Nowa Fala*, w: tenże, *Postacie poezji*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 280-294; M.A. S z u l c - P a c k a l é n, *Pokolenie 68. Studium o poezji polskiej lat siedemdziesiątych. Na przykładzie poezji S. Barańczaka, J. Kornhausera, R. Krynickiego i A. Zagajewskiego*, Instytut Badań Literackich PAN – Fundacja Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych, Warszawa 1997; *Określona epoka. Nowa Fala 1968-1993. Wiersze i komentarze*, oprac. T. Nyczek, Oficyna Literacka, Kraków 1994; L. S z a r u g a, *Walka o godność. Poezja polska w latach 1939-1988*, Veronika Körner Verlag, Berlin 1990; R. C h o j n a c k i, *Od „mówienia wprost” do „nowej prywatności”. O poezji lat siedemdziesiątych*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1984; A. C z a b a n o w s k a - W r ó b e l, *Poszukiwanie blasku. O poezji Adama Zagajewskiego*, Universitas, Kraków 2005; B. B o d z i o c h - B r y ł a, *Kapłan biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009; *I cień i światło... O twórczości Adama Zagajewskiego*, red. A. Czabanowska-Wróbel, Wydawnictwo a5, Kraków 2015; J. K l e j n o c k i, *Bez utopii? Rzecz o poezji Adama Zagajewskiego*, Ruta, Wałbrzych 2002; T. N y c z e k, *Kos. O Adamie Zagajewskim*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002; P. B o g a l e c k i, „Z kronik współczesnej mistyki”. *Adam Zagajewski i Nowa Fala. Opowieść postsekularna*, „Konteksty Kultury” 15(2018) nr 3, s. 321-341.

<sup>9</sup> Zob. A. Z a g a j e w s k i, *Solidarność i samotność*, Margines, Kraków 1986.

od „ja” zbiorowego, wyrażającego świadomość i doświadczenie poddanego politycznej opresji społeczeństwa, do „ja” indywidualnego, przeżywającego dramat istnienia wpisany w egzystencję pojedynczego głosu bohatera lirycznego. Biografia zbiorowa, zapisana w *Skardze młodzieńca z dawnych lat*<sup>10</sup>, której rytm wyznaczały śmierć Stalina i pochody pierwszomajowe<sup>11</sup>, ustępuje miejsca koncentracji na zwyczajnym życiu, podniesionym do rangi najważniejszej i zarazem jedynej dostępnej dla człowieka przestrzeni oraz jedynej dającej się uchwycić i wypowiedzieć prawdy: prawdy indywidualnego „ja”. „Terytorium prawdy / jest najwyraźniej małe, / wąskie jak ścieżka nad urwiskiem”<sup>12</sup>, powie poeta, wskazując tym sformułowaniem na dwie kwestie. Po pierwsze, na przekonanie o aktualności młodzieńczego imperatywu skupionego wokół powinności mówienia prawdy, po drugie zaś na utratę przeświadczenia o możliwości jej odnalezienia oraz wyrażenia. Zarazem też następuje przeorientowanie kierunku poszukiwań – z rzeczywistości zewnętrznych na rzeczywistości wewnętrzne<sup>13</sup>. Ta zmiana wektora zainteresowań skutkuje w poezji Zagajewskiego reorientacją całego światopoglądu wpisanego w tę twórczość i w konsekwencji przynosi metafizyczny zwrot, przez pryzmat którego liryczne „ja” dojrzałych wierszy postrzega i opisuje zarówno rzeczywistość zewnętrzną, jak i – przede wszystkim – własne miejsce w świecie. Nie oznacza to rezygnacji z zainteresowań natury społecznej, zostają one jednak przefiltrowane przez doświadczenie pojedynczego „ja” i wpisane w formułę jego indywidualnego bytowania na ziemi, poddanego nieustannej próbie zrozumienia i opisanego. Wyraźnie widać ten proces w późnym utworze zatytułowanym *Spróbuj opiewać okaleczony świat*<sup>14</sup>, w którym pojawiają się czytelne, choć niewypowiedziane wprost aluzje do ważnych wydarzeń historycznych czy – lepiej – do tragedii, będących traumatycznym symbolem dwudziestego wieku. Zostają one upostaciowane w przywoływanych za pomocą poetyckiego skrótu wydarzeniach, dających się rozpoznać jako katastrofa Titanica, wychodźstwo, akcja „Wisła”, dominacja systemów totalitarnych. Jako konkretne wydarzenia nie pojawiają się one wszakże w utworze, lecz zostają

<sup>10</sup> Zob. t e n ż e, *Skarga młodzieńca z dawnych lat*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 46. Wiersz z roku 1970, z tomu *List* (zob. t e n ż e, *List*, Od Nowa, Poznań 1978).

<sup>11</sup> Por. t e n ż e, *Skarga młodzieńca z dawnych lat*, s. 46.

<sup>12</sup> T e n ż e, *Autoportret, nie wolny od wątpliwości*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 244. Wiersz pochodzi z tomu *Anteny* (zob. tenże, *Anteny*, Wydawnictwo A5, Kraków 2005).

<sup>13</sup> Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *W stronę metafizyki. Ewolucje poezji pokolenia Nowej Fali (Stanisław Barańczak, Adam Zagajewski, Stanisław Stabro, Leszek Aleksander Moczulski, Julian Kornhauser)*, w: *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku. Od pokolenia wojennego do Nowej Fali*, red. D. Siwor, J.M. Ruszar, Wydawnictwo Naukowe ATH – Instytut Myśli Józefa Tischnera, Bielsko-Biała – Kraków 2019, s. 399-448.

<sup>14</sup> Zob. A. Z a g a j e w s k i, *Spróbuj opiewać okaleczony świat*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 250. Wiersz pochodzi z tomu *Anteny*.



w taki sposób zasygnalizowane, że czytelnik może dokonać ich rekonstrukcji. Wydarzenia owe nie są też postrzegane w skali makro i perspektywie historiozoficznej, ale poprzez pogłębiony i naznaczony bólem namysł pojedynczego „ja”, podejmującego refleksję nad meandrami dziejów i zagadkami ludzkiego losu. Homo politicus i homo socialis z wczesnej twórczości zostaje w ten sposób zastąpiony przez figurę homo philosophicus et homo metaphysicus. Skutkuje to nie tylko generalną transformacją w sposobie oglądu rzeczywistości, ale też znaczącą zmianą języka, co bezpośrednio wiąże się ze zmianą ról przybieranych przez głos liryczny. Mentor i trybun z wierszy okresu nowofalowego zostaje zastąpiony przez kogoś ogarniętego z trudem przezwyciężaną rozpaczą („i uparcie, ślepo szukamy obrazu / i ostatecznej formy rzeczy / pomiędzy nie dającymi się wyjaśnić / atakami niemej rozpacz [..]”<sup>15</sup>), kogoś, kto utracił pewność, trochę zagubionego i po omacku wypatrującego w ciemności jakiegoś światła: „Wieczorem pada zimny deszcz. / W ulicach i alejach mojego miasta / bezgłośnie i żarliwie pracuje ciemność. / Poezja jest poszukiwaniem blasku”<sup>16</sup>. Wspomniana zmiana języka uwidocznia się w rzezonym utworze w tonie elegijnym, nieobecnym w poezji wczesnej, a narastającym coraz bardziej od tomu *Jechać do Lwowa i inne wiersze* i odtąd już stale obecnym w różnym natężeniu w wielu tekstach<sup>17</sup>. Czy nie można by przytoczonych słów rozumieć i w taki sposób, że poezja jest poszukiwaniem ratunku, ratunku przed rozpaczą i beznadzieją?

Wydaje się przeto, że choć prawda, zarówno w wierszach dawnych, jak i w wierszach późnych oraz senilnych, pozostaje niezmiennie kategorią centralną dla światoodczucia tej poezji, to zmianie, i to zmianie o charakterze zasadniczym, podlega tak jej definicja, jak i – o czym już wspomniano – obszary, w których się jej poszukuje. Jeżeli wobec poezji wczesnej najbardziej adekwatne wydaje się Arystotelesowskie rozumienie prawdy jako zgodności sądów ze stanem faktycznym, to już w odniesieniu do wierszy okresu postnowofalowego tego rodzaju definicja zdaje się nie do końca odpowiadać rzeczywistości doświadczenia „ja” lirycznego. „Ja” zatopionego introwertycznie

<sup>15</sup> T e n z e, *Podwodne miasto*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 251. Oczywiście, można wiersz *Spróbuj opiewać okaleczony świat* czytać jako afirmację istnienia. Wydaje się jednak, że zaproponowany trop lekturowy, odmienny od możliwej lektury według klucza afirmatywnego, jest bardziej adekwatny wobec całokształtu diagnozy dotyczącej współczesności i formułowanej przez Zagajewskiego w wierszach ostatniego – dwudziestoletniego – okresu twórczości, diagnozy potwierdzonej także w refleksji zawartej w jego eseistyce. Napięcie między zachwytem nad pięknem świata a świadomością głębokiej rany, jaką ów świat został naznaczony, staje się źródłem ambiwalencji i swego rodzaju dysonansu między „marzonym” i dawnym a „realnym” i obecnym.

<sup>16</sup> T e n z e, *Poezja jest poszukiwaniem blasku*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 226.

<sup>17</sup> Na temat elegijności wierszy Zagajewskiego zob. C. C a v a n a g h, „Spróbuj opiewać okaleczony świat”. *Adam Zagajewski i poezja 11 września*, tłum. T. Bilczewski, „Ruch Literacki” 61(2020) nr 6(363), s. 653-662.

w świecie wewnętrznym i oddającego się kontemplowaniu przeszłości oraz sztuki, i poprzez te dwie dziedziny próbującego zmierzyć się z samym sobą oraz z nacierającą nań współczesnością, by przez refleksję, ale także przez pozorną bierność i bezczynność odnaleźć mądrość oraz równowagę, harmonię rzeczy i harmonię istnienia. „Oto czym jest *vita contemplativa* [...] // [...] Zrównanie dnia z nocą, oto czym jest. / Jawy ze snem, świata i umysłu. Radością. / Uspokojeniem, napięciem uwagi, lewitacją serca. / W czarnych murach tłą się jasne myśli. / Oto czym jest. Czym jest, nie wiemy. / Żyjemy w przepaści. W ciemnych wodach. W blasku”<sup>18</sup>. Przepis na życie spełnione w tym wierszu z jednej strony odsyła do pojęć bliskich stoicyzmowi, z drugiej zaś nasuwa myśl o filozofii – czy może trafniej: duchowości – Dalekiego Wschodu, które to nurty współlistnieją w nim, wzajemnie się dopełniając, tworząc pewną całość wyrażającą się w postawie dystansu, harmonii oraz uwagi skierowanej na to, co jest: zarówno na to, co jest w podmiocie jako człowieku, jak i na to, co znajduje się na zewnątrz niego i tworzy przestrzeń jego egzystencji. Życie ludzkie przedstawia się tu wszakże jako rzeczywistość ambiwalentna. Człowiek żyjący w przepaści to ktoś na granicy, ktoś doświadczający siebie poprzez sytuacje ostateczne. Metafora ciemnych wód – znaczeniowo bogata, kojarzy się przede wszystkim z nieświadomością, ale też z niewiedzą. Jeżeliby tak ją odczytywać, to bohater utworu jawiłby się jako ten, który nie rozumie samego siebie, który sam dla siebie pozostaje tajemnicą, podobnie jak niejasny pozostaje dla niego otaczający go świat. Zarazem przecież to ktoś przebywający w blasku, którego źródłem wydaje się sztuka, a w szczególności poezja, skoro to o niej się mówi jako o domenie poszukiwania, ale i odnajdywania blasku. „Poezja jest królewską drogą, / która prowadzi nas najdalej. / [...] / Pozwól mi zobaczyć, proszę. / Pozwól mi wytrwać, mówię. / [...] / Poezja jest poszukiwaniem blasku”<sup>19</sup>. Czyżby poezja w ujęciu poety była drogą poznania, jakimś narzędziem wglądu w siebie i wglądu w rzeczywistość, a zatem instrumentem prowadzącym do prawdy? Być może i tego rodzaju intuicje niesie przytoczony fragment utworu. Sądzę jednak, że owo poszukiwanie blasku ukrytego w rzeczywistości i objawianego przez poezję należałoby rozpatrywać nie tyle według klucza epistemologicznego, ile egzystencjalnego, ujmując ją jako pocieszenie. Według Boecjusza źródłem pocieszenia jest filozofia<sup>20</sup>, w utworach Zagajewskiego remedium na ból istnienia przynosi muzyka oraz poezja, czasem też malarstwo i architektura. To piękno i sztuka stają się zatem dla lirycznego „ja” swego rodzaju schronieniem przed okrucieństwem i złem, kierując jego uwagę w stronę

<sup>18</sup> A. Zagajewski, *Vita contemplativa*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 268n.

<sup>19</sup> Tenże, *Poezja jest poszukiwaniem blasku*, s. 226.

<sup>20</sup> Zob. A.M.S. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. i oprac. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.

tego, co uniwersalne, ponadczasowe i pozadoczesne. W ten sposób pojmowana sztuka i tego rodzaju podejście do niej wpisują się w życie, stanowiąc jego integralny i niezbywalny element. Rozpatrywać się daje powyższe zagadnienie na kilku płaszczyznach.

Po pierwsze, sztuka rozumiana jako konstytutywny element życia jest nim z uwagi na pełnioną przez siebie rolę, poprzez którą i dzięki której zapewnia bohaterowi wierszy spokój serca, równowagę ducha, jest domeną mądrości i dystansu wobec zgiełku świata. Funkcję tego rodzaju przypisuje się w twórczości Zagajewskiego przede wszystkim muzyce: „Muzyka słuchana z tobą / zostanie na zawsze z nami. // [...] // Muzyka słuchana z tobą / zamilknie razem z nami”<sup>21</sup>. Muzyka, poezja, a także malarstwo i architektura jawią się w tej perspektywie jako konstytutywny wymiar życia, pozwalając na zejście w głąb i odkrywanie jego prawdziwego, ukrytego pod powierzchnią zwyczajności sensu: „Słuchaliśmy długo muzyki – / trochę Bacha, trochę smutnego Schuberta. / [...] / Na ulicy szalała zawiewa, / wiatr przyciskał do murów / swoją siną twarz / Umarli ścigali się na sankach / i rzucali śnieżkami / w nasze okna”<sup>22</sup>. Powyższy cytat nie tylko pokazuje szczególne miejsce przyznawane muzyce pośród innych rodzajów sztuki, ale też uzmysławia, że sztukę traktuje się w tej poezji jako narzędzie transgresji umożliwiającej kontakt z Inną Rzeczywistością. Czy sztuka na tę Inną Rzeczywistość nakierowuje i ją otwiera, czy też raczej – jak u Witkacego – stanowi jej substytut i działa jako swego rodzaju element zastępczy, w tym sensie, że przejmuje rolę Absolutu – to zagadnienie innego rzędu. Sztuka staje się też zarazem narzędziem umożliwiającym, a przynajmniej – ułatwiającym rozumienie. Dominantę w takim ujęciu sztuki stanowią zatem nie tyle wartości estetyczne, ile wartości – według terminologii Władysława Stróżewskiego – nadestetyczne<sup>23</sup>, generujące przeżycie sakralności świata i doświadczenie tego, co duchowe, oraz doznanie egzystencjalnego wstrząsu, prowadząc liryczne „ja” ku pożądanej jasności. Kategoria światła, blasku, jasności pojawia się w późnych wierszach Zagajewskiego<sup>24</sup> na tyle często, że wolno uznać ją za słowo klucz, nacechowany symbolicznie emblemat z jednej strony rzeczywistości metafizycznych, z drugiej – rzeczywistości etycznych oraz projektowanej w tej poezji wewnętrznej postawy lirycznego bohatera. Postawę tę miałyby charakteryzować duchowa jasność, dająca się określić jako aura blasku, którego źródła upatrywać należy w pięknie i prawdzie.

Po drugie, ze sztuką wiąże także poeta przekonanie o jego, jako artysty, powinności wobec świata. Przekonanie to dobrze ujmuje przytoczone już wcz-

<sup>21</sup> A. Zagajewski, *Muzyka słuchana z tobą*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 236n.

<sup>22</sup> Tenże, *Zawiewa*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 256.

<sup>23</sup> W. Stróżewski, *Wartości estetyczne i nadestetyczne*, w: tenże, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Universitas, Kraków 2002.

<sup>24</sup> Zob. Czabanowska-Wróbel, *Poszukiwanie blasku*.

śniej sformułowanie: „Spróbuj opiewać okaleczony świat”, będące zarazem tytułem jednego z najważniejszych utworów późnego etapu omawianej twórczości. „Spróbuj opiewać okaleczony świat” to postulat i wezwanie, to swoiste poetyckie credo, w świetle którego akt twórczy staje się działaniem senso-twórczym, aktem zadośćuczynienia, aktem zrozumienia, ale i współczucia dla cierpienia, dla ofiar nieszczęść, katastrof, wojen, przemocy i wszelkich odmian zła obecnego w dziejach ludzkości od ich zarania. Świadomości nieszczęść nawiedzających ludzkość towarzyszy zarazem zachwyt podmiotu nad pięknem i zwyczajnością tego poddanego złu i cierpieniu świata. Może u podłoża owej ambiwalencji tkwi Leibnizowskie przekonanie, że znany nam świat, choć niedoskonały, jest najlepszym – i dodajmy: jedynym – z możliwych<sup>25</sup>. A jeśli to nie Leibnizowskie myślenie organizuje postawę bohatera lirycznego, to może po prostu zdobyta w ciągu życia mądrość, kierowana potrzebą równowagi i wyrażająca się w poczuciu, że niezbędne jak powietrze są chwile spokojnej radości, gdyż bez nich – mówiąc słowami Czesława Miłosza – „zginie wasz świat”<sup>26</sup>. Zalecenia Zagajewskiego są może mniej wzniosłe<sup>27</sup>, odnoszą się do zwyczajnej rzeczywistości, do nanizywanych jednak na codzienne życie chwil będących odpryskiem czegoś spoza widzialności, czego znakiem staje się „szare piórko, zgubione przez drozda”<sup>28</sup>. W wierszu *Spróbuj opiewać okaleczony świat* sprawy globalne zderzają się z wymiarem indywidualnym, historia z terażniejszością, to, co społeczno-polityczne, z tym, co prywatne. Obydwa aspekty: historyczno-społeczny i polityczny oraz jednostkowy, egzystencjalny i osobisty ukazane zostają jako tkanka tego samego życia, w obydwu wymiarach – i tym osobistym, i tym uniwersalnym – przemijającego i w obydwu nacechowanego głębokim tragizmem. Remedium na ów tragizm przynoszą z jednej strony proste chwile codzienności oraz relacja z najbliższymi, a z drugiej sztuka, obcowanie z pięknem. Być może w zestawieniu powinności opiewania okaleczonego świata z przywołaniem chwil zapamiętanych jako dobre, kryje się sugestia, że bez tych ostatnich dawanie świadectwa cierpieniu, złu i upadkowi byłoby niemożliwe, gdyż rozpacz odbierałaby artyście siłę do przeciwstawiania się poprzez sztukę wszechogarniającemu nihilizmowi, poczuciu jałowości, daremności i bezsensu. Dlatego też tak cenne wydają się rzadkie, ulotne chwile szczęścia, przenikającego nagle światłem szarość codzienności.

<sup>25</sup> Zob. G.W. L e i b n i z, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. i oprac. M. Frankiewicz, J. Kopania, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001 (por. np. s. 32).

<sup>26</sup> C. M i ł o s z, *W Warszawie*, w: tenże, *Poezje*, Czytelnik, Warszawa 1981, s. 106.

<sup>27</sup> Na temat obecnej w tekstach Zagajewskiego wzniosłości i stylu nacechowanego patosem zob. P. P r ó c h n i a k, *Zagajewski: reszta, żal*, w: tenże, *Zamiar ze słów (szkice, notatki)*, Pasaże, Kraków 2011, s. 29-36.

<sup>28</sup> Z a g a j e w s k i, *Spróbuj opiewać okaleczony świat*, s. 250.

„Pamiętaj o chwilach, kiedy byliście razem / w białym pokoju i firanka poruszyła się”<sup>29</sup>, zaleca więc samemu sobie liryczny głos, upatrując w tego rodzaju przeżyciu momentów epifanicznych, odsłaniających na chwilę „[...] delikatne światło, które błądzi i znika / i powraca”<sup>30</sup>.

Kategoria światła – obok kategorii prawdy – stanowi zatem niezbywalny składnik filozofii organizującej światoodczucie bohatera lirycznego poezji Adama Zagajewskiego. Obydwie kategorie odsyłają zresztą – a przynajmniej mogą odsyłać w swej warstwie symbolicznej – do postaci Chrystusa, określonego jako światłość świata (por. J 8,12) oraz jako droga, prawda i życie (por. J 14,6). Nie wydaje się, w kontekście daleko posuniętej powściągliwości religijnej autora *Anten* i deklarowanych przez niego w tym względzie dyskrekcji i dystansu, aby zarysowana wymowa była świadomym działaniem twórczym i oddawała autorską intencję znaczeniową czy to w odniesieniu do analizowanego wiersza, czy to – szerzej – w odniesieniu do całej twórczości. Słowa z *Wielkich statków*: „I chwila, kiedy ciebie spotkałem też może już istniała, / i moja niewiara / Krucha jak miseczka z fajansu, i moja wiara, nie mniej delikatna / i kapryśna”<sup>31</sup>, jako jedne z wielu uzmysławiają wszakże obecność wymiaru religijnego w twórczości poety, trop utożsamiający prawdę i światło z postacią Chrystusa nie wydaje się zatem nie mieć tekstowego uzasadnienia i potwierdzenia. Nie chcę wkładać w teksty Zagajewskiego sensów w nich nieobecnych czy wręcz obcych. Wydaje się jednak, że obawa przed nadinterpretacją, choć wiąże się z koniecznością szczególnej ostrożności hermeneutycznej, nie powinna powstrzymywać przed ujawnieniem ukrytych w utworach potencji znaczeniowych, umocowanych dobrze w siatce powiązań znaczeń symbolicznych i korespondujących z kierunkiem rozwoju tej poezji, zmierzającego w stronę jej umetafizycznienia. Wyraża się to w tendencji do medytatywności, w nastawieniu bohatera na niewidzialne oraz w eksponowaniu uważności, jako jednej z istotnych dla poety, ale i dla każdego człowieka duchowej praktyki i wewnętrznej dyscypliny.

Sankcją poezji i sankcją sztuki w ogóle wydaje się u Zagajewskiego zwyczajne życie i to ono stanowi jej główny obszar zainteresowań oraz rację istnienia. Zachowanie przez artystę równowagi między obydwooma obszarami: życia oraz sztuki, dobrze obrazuje wiersz *Obrona poezji, etc.*: „Tak, obrona poezji i wysoki styl, etc., / ale także letni wieczór w małym miasteczku, / gdy pachną ogrody a koty spokojnie siedzą / przed domami, jak chińscy filozofowie”<sup>32</sup>. Zagadkowe słowa z utworu *Zwyczajne życie*: „Zwyczajne życie łaknie”<sup>33</sup>, dają

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> T e n ż e, *Wielkie statki*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 249.

<sup>32</sup> T e n ż e, *Obrona poezji, etc.*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 241.

<sup>33</sup> T e n ż e, *Zwyczajne życie*, w: tenże, *Wiersze wybrane*, s. 235.

się odczytywać w kilku różnych perspektywach znaczeniowych. Po pierwsze, fraza ta odsyła być może do psalmicznego wersetu o ludzkiej duszy spragnionej Boga, porównanej do łani łaknącej wody ze strumienia (por. Ps 42,2). Jeżeli by rozpatrywać powyższy cytat w kontekście implikowanych przez poezję Zagajewskiego, zwłaszcza późną poezję, sensów bliskich wymiarowi religijnemu, to trzeba by uznać, że owa fraza może stanowić potwierdzenie intuicji o ich obecności w wierszach poety. W takim ujęciu wyrażałaby przekonanie o tym, że życie w jego ziemskim wymiarze pozostaje jakoś niedokończone czy niedopełnione i potrzebuje transcendentnego odniesienia, by ukazać się jako przestrzeń sensu. Nie negując prawomocności takiego odczytania, trzeba jednak wskazać i na inną możliwość znaczeniową, skrywającą się w słowach „nasze życie łaknie”. Jeśli bowiem nie uwzględniać owej potencjalnie prawdopodobnej perspektywy religijnej, to przytoczoną frazę można czytać także w powiązaniu z poglądami Zagajewskiego na rolę sztuki. Życie, które łaknie, byłoby w takim ujęciu życiem, które domaga się dopełnienia i uwiecznienia w słowie, by dopiero w postaci tego, co zapisane, uzyskać formę ostateczną i dokończoną. W taki sposób życie trwające, toczące się w biegu wydarzeń codzienności, dopiero poprzez gest artysty uzyskiwałoby status formy skończonej, domkniętej i w tym sensie – dopełnionej w słowie, trwalszym niż ulotna chwila. Tego rodzaju odczytanie pokazuje też zachodzący w poezji Zagajewskiego związek między filozofią życia a filozofią sztuki oraz ich wzajemne oddziaływanie i niezbywalność.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bodzioch-Bryła, Bogusława. *Kapłan biblioteki: O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.
- Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Edited and translated by Gabriela Kurylewicz and Mikołaj Antczak. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.
- Bogalecki, Piotr. “Z kronik współczesnej mistyki”: Adam Zagajewski i Nowa Fala; Opowieść postsekularna.” *Konteksty kultury* 15, no. 3 (2018): 321–41.
- Cavanagh, Clare. “Spróbuj opiewać okaleczony świat”: Adam Zagajewski i poezja 11 września.” Translated by Tomasz Bilczewski. *Ruch Literacki* 61, no. 6 (363) (2020): 653–62.
- Chojnacki, Roman. *Od “mówienia wprost” do “nowej prywatności”: O poezji lat siedemdziesiątych*. Warszawa: Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, 1984.
- Czabanowska-Wróbel, Anna. *Poszukiwanie blasku: O poezji Adama Zagajewskiego*. Kraków: Universitas, 2005.
- , ed. *I cień i światło... O twórczości Adama Zagajewskiego*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2015.

- Jarosiński, Zbigniew. “Nowa Fala.” In Jarosiński, *Postacie poezji*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1985.
- Klejnocki, Jarosław. *Bez utopii? Rzecz o poezji Adama Zagajewskiego*. Wałbrzych: Ruta, 2002.
- Kornhauser, Julian, and Adam Zagajewski. *Świat nieprzedstawiony*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1974.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Teodycea: O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*. Edited and translated by Małgorzata Frankiewicz and Jerzy Kopania. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Miłosz, Czesław. “W Warszawie.” In: Miłosz, *Poezje*. Warszawa: Czytelnik, 1981.
- Nyczek, Tadeusz. *Kos: O Adamie Zagajewskim*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2002.
- . ed. *Określona epoka: Nowa Fala 1968–1993; Wiersze i komentarze*. Kraków: Oficyna Literacka, 1994.
- Próchniak, Paweł. “Zagajewski: Reszta, żal.” In Próchniak, *Zamiar ze słów (szkice, notatki)*. Kraków: Pasaże, 2011.
- Stróżewski, Władysław. “Wartości estetyczne i nadestetyczne.” In Stróżewski, *Wokół piękna: Szkice z estetyki*. Kraków: Universitas, 2002.
- Szaruga, Leszek. *Walka o godność: Poezja polska w latach 1939–1988*. Berlin: Veronika Körner Verlag, 1990.
- Szulc-Packalén, Małgorzata Anna. *Pokolenie 68: Studium o poezji polskiej lat siedemdziesiątych; Na przykładzie poezji S. Barańczaka, J. Kornhausera, R. Krynickiego i A. Zagajewskiego*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN and Fundacja Centrum Międzynarodowych Badań Polonistycznych, 1997.
- Zagajewski, Adam. *Anteny*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2005.
- . “Autoportret.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Autoportret, nie wolny od wątpliwości.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Houston, szósta po południu.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . *Jechać do Lwowa*. Londyn: Aneks, 1985.
- . *Komunikat*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1972.
- . *List*. Poznań: Od Nowa, 1978.
- . *List: Oda do wielości*. Paryż: Instytut Literacki, 1983.
- . “Muzyka słuchana z tobą.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Obrona poezji, etc.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Opus pośmiertne.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Podwodne miasto.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.

- . “Poezja jest poszukiwaniem blasku.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . *Pragnienie*. Kraków: Wydawnictwo a5, 1999.
- . “Prawda.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . *Prawdziwe życie*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2019.
- . “Skarga młodzieńca z dawnych lat.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . *Solidarność i samotność*. Kraków: Margines, 1986.
- . “Spróbuj opiewać okaleczony świat.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Vita contemplativa.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Wielkie statki.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Zawieja.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- . “Zwyczajne życie.” In Zagajewski, *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5, 2010.
- Zarębiana, Zofia. “W stronę metafizyki: Ewolucje poezji pokolenia Nowej Fali (Stanisław Barańczak, Adam Zagajewski, Stanisław Stabro, Leszek Aleksander Moczulski, Julian Kornhauser).” In *Obrazy Boga w literaturze polskiej XX i XXI wieku: Od pokolenia wojennego do Nowej Fali*. Edited by Dorota Siwor and Józef Maria Ruszar. Bielsko-Biała and Kraków: Wydawnictwo Naukowe ATH and Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2019.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Zofia ZARĘBIANKA – „Poezja wzywa do życia”. Filozofia życia i filozofia twórczości w późnych wierszach Adama Zagajewskiego (na wybranych przykładach)

DOI 10.12887/36-2023-1-141-13

Artykuł stanowi próbę rekonstrukcji światoodczucia w późnych wierszach Adama Zagajewskiego w aspekcie dającej się odtworzyć na podstawie tej poezji postawy podmiotu wobec życia. Chodzi zatem o wydobycie w drodze postępowania hermeneutycznego zasadniczych rysów stosunku „ja” lirycznego do egzystencji i uchwycenie aksjologicznego fundamentu rządzącego postawami bohatera. W rezultacie przeprowadzonych analiz zauważono ściśle powiązania między wpisaną w utwory filozofią życia a filozofią twórczości, pojmowaniem samego aktu twórczego, a przede wszystkim rozumieniem misji poezji we współczesnym świecie. Jako podstawową kategorię w obydwu wymiarach postawy „ja” lirycznego – a więc zarówno w odniesieniu do życia, jak i w odniesieniu do procesu twórczego i powołania poety – wskazano prawdę.



W toku analiz zwrócono też uwagę na możliwość odczytywania filozofii Zagajewskiego według klucza metafizycznego oraz interpretacji tej poezji poprzez soczewkę znaczeń religijnych, dyskretnie wpisanych w późne utwory.

Słowa kluczowe: poezja, filozofia, duchowość, prawda

Kontakt: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Kraków

E-mail: [zofia.zarebianka@uj.edu.pl](mailto:zofia.zarebianka@uj.edu.pl)

<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>

Zofia ZAREBIANKA, “Poetry summons us to life”: The Philosophy of Life and the Philosophy of Creativity, as seen in Adam Zagajewski’s Late Poems; Selected Examples

DOI 10.12887/36-2023-1-141-13

The aim of the article is to reconstruct the world-feeling expressed in Adam Zagajewski’s late poems in terms of the subject’s attitude to life. The analyses reveal close connections between the philosophy of life inherent in Zagajewski’s works and the philosophy of creativity, the understanding of the creative act as such and, above all, the understanding of the mission of poetry in the modern world. Truth was indicated as the basic category related to the lyrical self’s attitude both to life and to the creative process and the poet’s calling. The article also indicates a possibility of interpreting Zagajewski’s poetry in metaphysical terms, as well as through the lens of religious meanings, discreetly present in his late works.

Keywords: poetry, philosophy, spirituality, truth

Contact: Katedra Historii Literatury Polskiej XX Wieku, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 16-18, 30-007 Kraków, Poland

E-mail: [zofia.zarebianka@uj.edu.pl](mailto:zofia.zarebianka@uj.edu.pl)

<http://www.khlp.polonistyka.uj.edu.pl/prof.-dr-hab.-zofia-zarebianka>



MILENA CYGAN

## W OBRONIE FILOZOFII

Nauka i filozofia dość często postrzegane są jako dwie odrębne dziedziny wiedzy, które nie mają ze sobą nic – bądź mają bardzo niewiele – wspólnego. Pogląd ten jest jednak mylny. Opierając się na przykładach zaczerpniętych z historii nauki, można dojść do wniosku, że w istocie filozofia i nauka nigdy nie stanowiły dwóch oddzielnych i nieprzecinających się płaszczyzn, a wzajemne oddziaływanie między tymi – pozornie tylko odrębnymi – dyscyplinami zawsze okazywało się żywe i owocne<sup>1</sup>. Co więcej, filozofię uważano niegdyś za królową nauk – z niej bowiem wzięły swój początek nauki szczegółowe. Dlatego właśnie przez wiele wieków znajomość filozofii traktowano niemal jako warunek sine qua non uprawiania nauki. Przekonanie to znalazło swój wyraz w pierwotnej strukturze kształcenia uniwersyteckiego, w której studia na wydziale filozoficznym stanowiły pierwszy i obowiązkowy etap, przygotowujący do studiów na wydziałach wyższych (każdy student musiał przejść określoną formację w zakresie filozofii, bez tego nie mógł zostać dopuszczony do dalszej nauki). Z czasem jednak, wraz z postępowaniem i specjalizacją nauki, rozwojem uniwersytetów oraz wiążącymi się z tym zmianami paradyg-

matów naukowych, zaczęto zastanawiać się nad rolą i potrzebą kształcenia filozoficznego. Kwestie te wielokrotnie podejmowali także polscy myśliciele różnych epok. Tym rozmaitym głosom i opiniom na temat funkcji, jaką powinna pełnić filozofia w edukacji akademickiej, postanowił się przyjrzeć Przemysław Chmielecki w książce *Od Witelona do szkoły lwowsko-warszawskiej. Polscy filozofowie o znaczeniu filozofii w kształceniu akademickim w okresie między XIII a XX wiekiem*<sup>2</sup>.

Zainteresowania naukowe autora, o czym świadczą jego liczne publikacje, oscylują wokół tematów związanych z filozofią i historią nauki, szczególnie zaś wokół problematyki nauczania filozofii we współczesnym świecie akademickim. Poniżej temu właśnie zagadnieniu poświęcona została recenzowana monografia, chociaż zaprezentowani w niej myśliciele i ich poglądy należą już do przeszłości. Książka – w zamiarze jej autora – nie ma wyłącznie wypełniać luki w badaniach nad historią filozofii polskiej, ale poprzez ukazanie wypowiedzi rodzimych myślicieli na temat wagi i znaczenia kształcenia filozoficzne-

<sup>1</sup> Por. M. Heller, T. Pabjan, *Elementy filozofii przyrody*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2007, s. 14.

<sup>2</sup> Przemysław Chmielecki, *Od Witelona do szkoły lwowsko-warszawskiej. Polscy filozofowie o znaczeniu filozofii w kształceniu akademickim w okresie między XIII a XX wiekiem*, Instytut Wydawniczy Compassion, Szczecin 2020, ss. 261.

go ma stać się głosem w obronie filozofii jako dyscypliny będącej fundamentem, na którym spoczywa cała konstrukcja instytucji uniwersytetu. Przemysław Chmielecki próbuje zmierzyć się z pojawiającym się współcześnie problemem rugowania filozofii ze szkół wyższych pod pretekstem jej nieprzydatności, nieopłacalności i nieużyteczności, w czym też dostrzega „zamacz na rdzeń i sedno akademickiej uczelni” (s. 11). Jego praca ma więc w pewnym sensie charakter apologetyczny, dostarcza argumentów za nauczaniem filozofii oraz ostrzega przed ewentualnymi konsekwencjami umieszczenia jej poza nawiasem akademickiego uniwersum – argumenty czerpie autor z polskiej tradycji filozoficznej, wciąż jeszcze niedocenianej i pomijanej w dyskusjach nad tym zagadnieniem.

Sama tematyka i pobieżna nawet lektura pracy pokazuje, że jest to publikacja raczej o charakterze przeglądowym i przekrojowym. Chmielecki systematyzuje to, co na temat znaczenia edukacji filozoficznej napisali poszczególni przedstawiciele głównych nurtów filozoficznych na przestrzeni ośmiu wieków historii filozofii w Polsce. Monografia obejmuje siedem rozdziałów odpowiadających siedmiu „epokom”, wyróżnionym według powszechnie przyjętej periodyzacji rozwoju filozofii polskiej. Każdy rozdział to zatem niejako sprawozdanie z pewnej epoki polskiej myśli filozoficznej, wyodrębnionej ze względu na dominujący w niej konkretny prąd myślowy. Jak wspomniano, autor koncentruje się przede wszystkim na zreferowaniu poglądów czołowych myślicieli polskich, ale – co stanowi dodatkową wartość publikacji – zarysowuje też szerszy kontekst ich wypowiedzi, który je uzasadnia i daje czytelnikowi wgląd w ideowy klimat danej epoki.

Prezentację refleksji i poglądów poszczególnych polskich uczonych autor rozpoczyna więc od zarysowania charakteru okresu przeduniwersyteckiego, czyli

czasów sprzed ustanowienia Studium Generale w roku 1364, a później Akademi Krakowskiej. Filozofia, choć wówczas pozauniwersytecka, zasadniczo była jednak uprawiana zgodnie ze standardami, które można by dziś określić jako akademickie. W pismach myślicieli tej epoki nie brakowało bowiem uporządkowanej refleksji filozoficznej albo przynajmniej jej elementów. Chmielecki rozpoczyna od omówienia dorobku pierwszych mistrzów krakowskich, Wincentego Kadłubka i Witelona, oraz dzieł powstałych w okresie scholastycznym, do wieku piętnastego. Następnie prezentuje dorobek polskich filozofów okresu humanizmu, oświecenia, romantyzmu, pozytywizmu i Młodej Polski. Obraz, jaki wyłania się z tego przeglądu stanowisk filozoficznych, ukazuje wspólne dla większości myślicieli przekonanie o istotnej roli, jaką filozofia odgrywa w procesie kształcenia oraz jako podstawa akademickości, bez której uniwersytet w sensie instytucji nie miałaby racji bytu. Tak postrzegali rolę filozofii zwłaszcza pierwsi polscy mistrzowie. W średniowiecznej wizji filozofię traktowano jako źródło mądrości, drogę do poznania prawdy uniwersalnej i do ogólnego rozwoju człowieka, niekiedy uważano ją również za broń w walce z niewiedzą i obskurantyzmem. W późniejszych wiekach postrzegano filozofię jako naukę umożliwiającą dbałość o jakość kształcenia. Niektórzy uczeni, jak Sebastian Petrycy z Pilzna, widzieli w niej niezbędne przygotowanie teoretyczne do życia praktycznego. Inni z kolei (na przykład Jan Śniadecki) upatrywali w filozofii narzędzia zgłębiania natury umysłu ludzkiego bądź (jak Jędrzej Śniadecki) badania podstaw nauk przyrodniczych. Podobne poglądy głosił bliższy współczesnym czasom Kazimierz Twardowski, założyciel szkoły lwowsko-warszawskiej, który podkreślał, że filozofia uczy jasności i precyzji myślenia oraz „budzi krytycyzm, który chroni nas od ślepego ulegania au-

torytetem, od wygodnego przestawiania na miłych nawyczkach intelektualnych, a także od zbytniego dufania w nasz ludzki, tak bardzo ograniczony rozum” (s. 214). W optyce tej filozofia stanowi nie tylko konieczną podstawę metodologiczną nauki, lecz także przydatne narzędzie, dzięki któremu jednostka nabiera poznawczego dystansu wobec otaczającego ją świata, a także krytycyzmu wobec cudzych opinii i przekonań. Na omówieniu poglądów Kazimierza Twardowskiego i innych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, tej najbardziej chyba wpływowej rodzimej szkoły filozoficznej, Chmielecki kończy prezentację historycznych wypowiedzi dotyczących znaczenia filozofii w kształceniu akademickim. Rozdział poświęcony szkole lwowsko-warszawskiej stanowi zatem zwieńczenie i podsumowanie zawartych w książce rozważań. Autor zdecydował się zakończyć je w tym miejscu nie dlatego, że po okresie, w którym działali Twardowski i jego uczniowie, głosy o konieczności uprawiania filozofii ucichły, ale raczej z uwagi na wielość współczesnych stanowisk filozoficznych, wśród których trudno wyłonić nurt dominujący – a ponieważ wszystkie one zostały już dość dobrze opracowane w literaturze przedmiotu, nie widział potrzeby uwzględniania ich w swojej rozprawie.

Jak wspomniano, pod względem merytorycznym praca obejmuje namysł nad ośmioma wiekami refleksji filozoficznej w Polsce. Biorąc pod uwagę zakres czasowy i doniosłość tematu, którego opracowania Chmielecki podjął się na kartach swojej pracy, można stwierdzić, że jego zamiar był ambitny i jednocześnie ryzykowny. W wypadku tak obszernego materiału trudno o przeprowadzenie głębszych analiz czy krytycznego namysłu nad prezentowanymi treściami, czyli tego, czego można by oczekiwać ze względu na cele, jakie autor sobie postawił: rozszerzenie wiedzy o polskiej filozofii minionych

wieków i obronę filozofii jako dyscypliny akademickiej. Praca ma zatem charakter przede wszystkim opisowy i jest próbą syntetycznego przedstawienia wielowiekowego dziedzictwa refleksji polskich myślicieli nad znaczeniem uprawiania filozofii. I właśnie jako takie, syntetyczne ujęcie dostarcza ogólnego i spójnego obrazu prezentowanego materiału, co z pewnością stanowi jej zaletę. Jednakże trudno powiedzieć, że recenzowana monografia dodaje nowe treści do obecnego stanu wiedzy z zakresu historii filozofii polskiej. Zbiera ona raczej w całość problematykę, która została już w pewien sposób opracowana przez innych uczonych, takich jak Wiktor Wąsik, Jan Skoczyński, Jan Woleński, Zbigniew Ogonowski, Wiktor Tyburski czy Władysław Tatarkiewicz<sup>3</sup>. Można zatem niekiedy odnieść wrażenie, że książka Chmieleckiego to wypisy z podręczników historii filozofii, autor odwołuje się bowiem do tekstów źródłowych rzadko, a przynajmniej nie tak często, jak można by tego oczekiwać w wypadku pracy, która miałaby oddać polskim filozofom głos, który dotychczas „zdawał się [...] słabo słyszalny w dyskursie nad nauką akademicką” (s. 10). Niemniej tak surową ocenę złagodzić można dzięki uwagom, które Chmielecki zawarł w podsumowaniu każdego rozdziału – w podsumowaniach tych znaleźć można również elementy krytycznego ustosunkowania się do omawianej treści.

<sup>3</sup> Zob. np. W. Wąsik, *Historia filozofii*, t. 1, Pax, Warszawa 1958; J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010; W. Tyburski, *Myśl etyczna w Polsce. Od XVI do XIX wieku*, Top Kurier, Toruń 2000; Z. Ogonowski, *Filozofia szkolna w Polsce w wieku VII wieku*, PWN, Warszawa 1985; W. Tatarkiewicz, *Zarys dziejów filozofii w Polsce*, Wydawnictwo PAU, Kraków 1948.

Wczytując się uważniej w treść poszczególnych rozdziałów i paragrafów książki, można także dopatrzeć się pewnej niekonsekwencji w ujęciu problematyki zasygnalizowanej w podtytule pracy. Niekiedy, referując poglądy danego myśliciela, autor skupia się bardziej na prezentacji jego ogólnego stanowiska czy ujęcia przezeń znaczenia filozofii w ogóle, nie zaś na omówieniu znaczenia, jakie przypisuje on filozofii w kształceniu akademickim, ani na jego rozumieniu relacji, w jakiej miałyby pozostawać filozofia i nauka. Jest tak na przykład, gdy Chmielecki omawia poglądy takich myślicieli, jak Andrzej Frycz Modrzewski, Łukasz Górnicki czy Piotr Skarga. Autor wspomina wprawdzie, że uczeni ci postulowali reformę szkolnictwa i nauki, jednakże nie wyjaśnia, jaki był ich stosunek do filozofii, ani jakie miejsce miałyby ona – w ich przekonaniu – zajmować w wyniku takiej reformy. Podobnie rzecz się ma w przypadku prezentacji niektórych przedstawicieli epoki oświecenia, na przykład Hugona Kołłątaja. Z opracowania nie wynika, jakie stanowisko zajmował ów filozof w kwestii nauczania filozofii. Owszem, autor wspomina, że filozofia Kołłątaja nie miała charakteru akademickiego, a jako reformator Akademii Krakowskiej przyczynił się on do usunięcia filozofii scholastycznej z jej ratio studiorum, nie dowiadujemy się jednak, jaki był stosunek Kołłątaja do znaczenia filozofii właśnie w kształceniu akademickim, jaką w jego przekonaniu przedstawiała ona wartość dla edukacji, jak powinno jego zdaniem wyglądać jej nauczanie, ani na jakich wzorcach chciał on je oprzeć. Omówienie tego rodzaju zagadnień wydawałoby się uzasadnione, zwłaszcza że to za sprawą Kołłątaja, który współpracował we wdrażaniu reform Komisji Edukacji Narodowej, filozofia została praktycznie wyeliminowana z nauczania na krakowskiej wszechnicy (zlikwidowano Wydział Filozoficzny i usunięto katedry filozofii). Do

innych elementów budzących konsternację czy wątpliwości czytelnika monografii należy zakwalifikowanie – nie w pełni zgodnie z ich faktyczną orientacją filozoficzną – niektórych myślicieli do poszczególnych kierunków myślowych. Wątpliwości może budzić choćby włączenie Michała Wiszniewskiego do nurtu pozytywizmu (por. s. 172) czy zaliczenie Władysława Heinricha do przedstawicieli Młodej Polski (s. 195). Stwierdzenie, że uczyony ten, nawiązujący do empiriokrytycyzmu, „w większej części swojej twórczości wypowiada się w duchu Młodej Polski” (s. 195) wydaje się oceną na wyrost.

Mankamenty, które można dostrzec w monografii Przemysława Chmieleckiego, są zapewne skutkiem syntetycznego, a w konsekwencji pobieżnego przedstawienia obszernej problematyki. Historyk filozofii polskiej nie znajdzie w książce niczego nowego – niczego, czego nie można znaleźć w innych opracowaniach czy podręcznikach historii filozofii polskiej, w tym sensie trudno zatem dopatrzeć się w recenzowanej pracy elementu nowatorskiego. Niemniej nie sposób też odmówić monografii Chmieleckiego rzeczywistej wartości, a autorowi zasługi zebrania, zaprezentowania i zestawienia w jednej książce poglądów polskich uczonych i myślicieli – poglądów dotyczących znaczenia uprawiania filozofii. Jest to prawdopodobnie pierwsza poświęcona w całości temu zagadnieniu publikacja, która ukazuje, że mimo przemijania epok i trendów (nie zawsze filozofii życzliwych) w tradycji polskiej edukacja filozoficzna była elementem istotnym i odgrywała ważną rolę w kształceniu elit intelektualnych kolejnych pokoleń. Podkreślenie tego faktu wydaje się ważne w kontekście współczesnych dyskusji na temat obecności filozofii w uniwersyteckich programach nauczania, dyskusji, w których sugeruje się zredukowanie czy też całkowite usunięcie nauczania filozofii na uniwersytecie. Czy

uniwersytet może spełniać swoją misję bez uprawiania w jego murach filozofii? Autor recenzowanej książki przekonuje, że jest to niemożliwe: „Na filozofii, na krytyczności myślenia, na precyzji i ścisłości logiki, na otwartości umysłów uczonych w poszukiwaniu prawdy ufundowany jest uniwersytet. Tak jak budynek pozbawiony fundamentu nie jest w stanie trwać mimo upływającego czasu i zmiennych warunków. Tak i uniwersytet jako wspólnota uczonych skupionych wokół poszukiwania prawdy nie może trwać bez filozofii – bez niej pogrzeże się w chaosie, ponieważ w tym sensie filozofia pełni rolę me-

tanauki” (s. 238n.). Książka Przemysława Chmieleckiego, przywołująca głosy polskich filozofów różnych epok, niewątpliwie stanowi dobry punkt wyjścia refleksji nie tylko nad znaczeniem filozofii dla nauki i uniwersytetu, ale i nad jej wartością w życiu jego absolwentów, a tym samym i całego społeczeństwa.

Kontakt: Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, ul. Kanonicza 9, 31-002 Kraków

E-mail: milena.cygan@doktorant.upjp2.edu.pl

ORCID: 0000-0003-1407-7183

## PROPOZYCJE „ETHOSU”

Jove Jim S. Aguas, *Person, Action and Love: The Philosophical Thoughts of Karol Wojtyła (John Paul II)*, University of Santo Tomas Publishing House, Manila 2014, ss. 327.

W książce *Person, Action and Love* [„Osoba, czyn i miłość”] Jove Jim S. Aguas, wykładowca filozofii na University of Santo Tomas w Manili na Filipinach, podjął się zadania przybliżenia myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II przede wszystkim swoim rodakom. Bodziec do napisania monografii stanowił fakt, że chociaż Światowe Dni Młodzieży w roku 1995 zjednały papieżowi z Polski szacunek i sympatię, a nawet entuzjazm Filipińczyków, a jego działalność duszpasterska stała się powszechnie znana, w cieniu pozostała myśl filozoficzna, którą Aguas uważa za podbudowę jego poglądów teologicznych i duszpasterstwa; twierdzi, że zrozumienie filozofii Karola Wojtyły umożliwia pojęcie zarówno jego postawy religijnej, jak i nauczania papieskiego. Autor przedstawia również swoim czytelnikom życie przyszedłego papieża, przekonany, że myśl Wojtyły zakorzeniona jest w jego biografii, że stanowi niejako odpowiedź na przeżyte głęboko wydarzenia należące do życia osobistego i wspólnotowego, w tym również doświadczenia z czasu drugiej wojny światowej, a także z czasów późniejszych, z okresu aktywności Wojtyły (zwłaszcza jako duszpasterza młodzieży, nauczyciela akademickiego, biskupa i arcybiskupa) w warunkach panowania reżimu totalitarnego w Polsce oraz jego zaangażowania w prace Soboru Watykańskiego II. Właśnie biografia stanowi treść pierwszego rozdziału książki (zob. s. 1-20). Jest to również biografia intelektualna: autor omawia wykształcenie Wojtyły oraz jego zainteresowania i inspiracje intelektualne: literackie, filozoficzne i teologiczne, które przyczyniły się do ukształtowania jego oryginalnej myśli. W rozdziale drugim (zob. s. 21-67) Aguas przedstawia Wojtyłę rozumienie osoby i podmiotowości, akcentując z jednej strony tomistyczne źródła tych ujęć, z drugiej – ich uzupełnienie i „wzmocnienie” przez fenomenologiczny punkt widzenia (docenienie wymiaru przeżywania) i zastosowanie metody fenomenologicznej. Rozdział trzeci (zob. s. 69-120) poświęcony został podstawowym kategoriom stworzonej przez Wojtyłę teorii czynu: działania, dziania się, sprawczości, samoposiadania i samostanowienia, a czwarty (zob. s. 121-159) – strukturze człowieka jako podmiotu działania: jego złożoności,



wzajemnej relacji psychiki i sfery somatycznej, a także rozumieniu integracji i transcendencji osoby w czynie. O ile rozdziały trzeci i czwarty dotyczyły osoby jako takiej, o tyle dwa rozdziały następane podejmują problematykę relacji między osobami. Mianowicie w rozdziale piątym (zob. s. 159-189) Aguas prezentuje Wojtyłę analizy pojęcia uczestnictwa opartego na odniesieniu do dobra wspólnego (którym jest wszechstronny rozwój osoby) oraz postaw (autentycznych: solidarności i sprzeciwu, oraz nieautentycznych: konformizmu i uniku), jakie osoba może przyjmować jako członek wspólnoty. W rozdziale szóstym (zob. s. 191-261) znajdujemy natomiast omówienie koncepcji miłości oblubieńczej oraz integracji popędu seksualnego i emocjonalności w ramach relacji wzajemnej miłości osób. Prezentując te zagadnienia po przedstawieniu koncepcji osoby, Aguas niejako odwraca chronologię rozwoju myśli przyszłego papieża: rozdział szósty oparty jest głównie na studium *Miłość i odpowiedzialność* – pozycji wcześniejszej niż *Osoba i czyn* – które stanowiło podstawę (wraz z dostępnymi w angielskim przekładzie artykułami Wojtyły dotyczącymi tej problematyki) dla treści rozdziałów go poprzedzających. Zabieg ten został przez autora dokonany świadomie – w przekonaniu, że zrozumienie koncepcji osoby pozwala na właściwe zrozumienie Wojtyły ujęcia miłości oblubieńczej oraz jego sposobu uzasadnienia norm z zakresu etyki seksualnej i małżeńskiej głoszonych przez Kościół katolicki. W zakończeniu książki autor skupia się na ukazaniu pojęcia osoby ludzkiej (postrzeganej, za św. Tomaszem z Akwinu, jako to, co najdoskonalsze w przyrodzie, i zarazem jako imago Dei) jako kamienia węgielnego całości myśli Karola Wojtyły, a także nauczania Jana Pawła II – tutaj bowiem autor wyraźnie eksponuje teologiczny wymiar tego pojęcia. Zawarta w polecanej książce jednocześnie szczegółowa i kompetentna filozoficznie oraz teologicznie prezentacja myśli Wojtyły poprzedzona została niewielkim objętościowo wstępem (zob. s. xiii-xxvi), w którym autorowi udało się syntetycznie ukazać Wojtyłę jako filozofa wprawdzie głęboko zakorzonego w tradycji, lecz w pełni współczesnego – to znaczy nie tylko jako kogoś, kto podejmuje dyskusję z intelektualnymi trendami swojego czasu, ale przede wszystkim jako myśliciela rozumiejącego egzystencjalną doniosłość filozofii. Wstęp obejmuje również krótki, a zarazem trafny opis całości myśli Wojtyły, ułatwiający dalszą lekturę książki. Sposób prezentacji zawartych w niej treści oraz ich porządkowania wydaje się wypływać z aktywności dydaktycznej autora; ujawnia także jego przywiązanie do myśli, że fundamentem filozofii jest ludzkie doświadczenie. W kontekście, w którym powstała, publikacja ta stanowi niewątpliwie niezastąpione wprowadzenie do filozofii autora *Osoby i czynu* oraz pomoc w samodzielny czytaniu i interpretacji jego dzieł. Można ją polecić zwłaszcza wszystkim tym, którzy nie znając języka polskiego, podejmują trud poznania i zrozumienia myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Jej omówienie, które proponuje Jove Jim S. Aguas, jest jednocześnie szczegółowe i nie nadmiernie obszerne, posługuje się „technicznym” językiem filozofii Wojtyły, lecz pozostaje przystępne – a także, ujawniając indywidualność autora, zachowuje zarazem wierność omawianym poglądom.



Patrycja MIKULSKA

## „WIERZĘ W WOLNOŚĆ...”

Kiedy myślimy o wolności, przychodzą na myśl obrazy przestrzenne. Mówimy „wolny jak ptak” i okiem umysłu oglądamy swobodny lot na tle nieba. Wyjście na wolność (zakończenie albo zawieszenie kary, albo ucieczka) z więzienia to opuszczenie zamkniętej przestrzeni celi, budynku, ogrodzonego i strzeżonego terenu, uzyskanie możliwości udania się w wybranym przez byłego więźnia kierunku – nawet jeśli nie ma on dokąd wracać lub nie wie, dokąd pójść, może po prostu wyruszyć w drogę. Uwolnienie spętanego ciała z więzów oznacza możliwość ruchu – niekiedy jeszcze niepewnego albo związanego z bólem, ale w istotny sposób jednak wolnego. Jak uzdrowiony przez Jezusa paralytyk (por. J. 5,1-16) – można wówczas wstać o własnych siłach i chodzić, i pójść, dokąd się chce.

Obrazy te wiążą wolność z brakiem ograniczeń, z ruchem i z celem. Ukazują – by odwołać się do często stosowanego rozróżnienia „momentów” lub rodzajów wolności – „wolność od” i „wolność do”, czyli brak (określonych, niektórych) ograniczeń oraz powstałą dzięki niemu możliwość wyboru celu i dążenia ku niemu. Jeśli pozostać przy wyobrażeniach przestrzennych, można zapytać o odległość między tymi rodzajami wolności. Ich rozróżnienie pojawia się w kontekstach wielu dyskusji, na przykład dotyczących wolności „prawdziwej”, z której korzystamy, gdy mogąc swobodnie decydować, wybieramy prawdziwe dobro; pojawia się też w opisach wolności człowieka jako takiej – dla podkreślenia, że nie występuje ona w próżni, nie oznacza braku kontekstu, całkowitego nieokreślenia „przestrzeni” (fizycznej, społecznej czy aksjologicznej), w której dokonujemy wyborów i działamy. Spójrzmy jednak na wolność z punktu widzenia jej doświadczania, które notabene wydaje się trudne do zakwestionowania: jeśli nawet mylimy się, co do wolności naszych poszczególnych wyborów, a nawet jeśli wolność w ogóle jest iluzją w świecie w istocie całkowicie zdeterminowanym, wciąż przeżywamy potrzebę i możliwość podejmowania decyzji.

Wracając do pytania o odległość wspomnianych rodzajów wolności, można się zastanawiać, czy w ogóle można mówić o jakimkolwiek dystansie między nimi, bo w istocie „wolność od” jest zarazem „wolnością do”. Zarówno w sensie czysto abstrakcyjnym, filozoficznym, jak i w sensie potocznym „wolność od” i „wolność do” wydają się dwiema stronami tego samego doświadczenia, a przynajmniej pierwszy rodzaj wolności jest koniecznym warunkiem drugiego: związanie wyklucza możliwość chodzenia, a często także możliwość odczuwania czegokolwiek poza strachem i bólem, myślenia czy chcenia; zerwanie więzów zasadniczo otwiera możliwość chodzenia, chociaż jeszcze nie wstaliśmy, jeszcze nie rozprostowaliśmy nóg... Doświadczenie uzmysławia jednak, że „wolność od” nie wystarczy, aby być „wolnym do”. Niezależnie od uzyskania zasadniczej możliwości dokonywania wyboru i działania, faktycznie jeszcze potrafimy wybierać

i działać; nie jesteśmy już związani, a jeszcze nie możemy wstać, albo wstaliśmy już i nie potrafimy zrobić pierwszego kroku, albo nie wiemy, ku czemu moglibyśmy pójść. „Wolność od” i „wolność do” rozdziela jakieś „pomiędzy”<sup>1</sup>, które wydaje się warte dostrzeżenia. Ograniczenia przeżywane w tym pośrednim stanie różnią się od tych, od których zostaliśmy uwolnieni, niektóre bywają ich skutkiem, stanowią jednak specyficzny etap czy moment doświadczenia wolności: można go porównać zarazem do rekonwalescencji i rehabilitacji, jest to okres odzyskiwania lub zbierania sił, badania sytuacji, poszukiwania faktycznie dostępnych możliwości, uczenia się, ćwiczenia.

Chociaż „wolność od” może być nam po prostu dana i nie wymagać żadnych starań, a nawet dostrzeżenia jej; gdy o niej myślimy, często myślimy również o jakiegoś rodzaju zniewoleniu i uwolnieniu: wolność kojarzy się z wysiłkiem (naszych wyzwolicieli bądź naszym własnym), a zwłaszcza – z walką. Wolność, zanim stanie się „wolnością od” bywa „wolnością przeciw”, wymaga zwrócenia się przeciwko czemuś lub komuś, niezgody i właśnie walki (niekiedy również ze sobą), wymaga buntu.

Bunt jednak – Albert Camus nazwał go „istotą życia”<sup>2</sup> – nie jest wyłącznie sprzeciwem: „Człowiek zbuntowany [...] to człowiek, który mówi: nie. Odmawia zgody, ale się nie wyrzeka; to również człowiek, który od pierwszej chwili mówi: tak. Niewolnik, któremu rozkazywano przez całe życie, stwierdza nagle, że nowy rozkaz jest nie do przyjęcia. [...] Wraz z odrzuceniem przymusu jest w każdym buncie całkowita zgoda człowieka na część jego samego”<sup>3</sup> Tak rozumiany bunt stanowi źródło spostrzeżenia, że „w człowieku jest coś, z czym może się utożsamić, choćby na pewien czas”<sup>4</sup> – źródło odkrycia i przyjęcia siebie, nie zaś tylko odrzucenia tego, co obce i ograniczające.

Zapewne tak można zinterpretować bunt starożytnych cyników, którzy z „wolności przeciw” uczynili sposób życia i realizacji filozoficznej misji. Wzbudzając oburzenie i wywołując skandale – a także dając początek barwnym anegdotom – kontestowali wszystko, co konwencjonalne: instytucje, prawa i obyczaje. Walczyli też z innymi ograniczeniami, którym człowiek bywa poddany – lub którym poddaje sam siebie. Dążyli do samowystarczalności, a ich ideałem była natura. Diogenes z Synopy, ten, który od Aleksandra Wielkiego żądał tylko, by król nie zasłaniał mu słońca<sup>5</sup>, jako wzór wskazywał polną mysz, stworzenie niewymagające, pozbawione lęku, odporne, zdolne przetrwać w najtrudniejszych warunkach<sup>6</sup>. Miał ponadto twierdzić, że „bogowie dali ludziom życie łatwe, ale ludzie zatracili tę łatwość życia, pożądając placków na miodzie, pachnidła i tym podobnych rzeczy”<sup>7</sup>. Cynicki sposób życia, surowy, wręcz ascetyczny, wymagający wytrzymałości psychicznej oraz fizycznej, budził nie tylko gniew lub irytację. Starożyt-

<sup>1</sup> Sposób, w jaki posługuję się tutaj kategorią „pomiędzy”, wydaje się bliski temu, jak stosował ją w innym kontekście Dobrosław Kot (zob. D. K o t, *Obcy w domu. Pomiędzy swojością a innością*, „Ethos” 33(2020) nr 2(130), s. 85-98).

<sup>2</sup> A. C a m u s, *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze, Oficyna Literacka, Kraków 1993, s. 282.

<sup>3</sup> Tamże, s. 17.

<sup>4</sup> Tamże, s. 18.

<sup>5</sup> Por. D i o g e n e s L a e r t i o s, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, VI, 2, tłum. I. Krońska i in., PWN, Warszawa 1982, s. 330.

<sup>6</sup> Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, *Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999, s. 46.

<sup>7</sup> Giovanni Reale podaje inną wersję tego stwierdzenia: „Bogowie dali ludziom życie łatwe, ale tę łatwość zakryli przed ich wzrokiem” (tamże, s. 44).

ny historyk filozofii pisze, że „ateńczycy kochali Diogenesa”<sup>8</sup>, a współczesny historyk stwierdza: „Cynicy byli często podziwiani albo przynajmniej budzili zdumienie, jak gdyby byli istotami wyższego rodzaju, które uwolniły się od zwyczajnych, aż nadto ludzkich pragnień: przyjemności, władzy i pozycji”<sup>9</sup>. W istocie, mogliby powiedzieć cynicy, żyjąc jak myszy, żyjemy jak bogowie, którzy od nikogo ani niczego nie są zależni.

Szkoła cynicka, a może trafniej byłoby powiedzieć – ruch cynicki<sup>10</sup> przetrwał wieki (od czwartego wieku przed naszą erą do piątego naszej ery), szerzył się we wszystkich warstwach społecznych: wśród cyników byli niewolnicy i ludzie dobrze urodzeni, a inspiracje cynizmem można znaleźć i u Marka Aureliusza. Nie wszyscy cynicy odpowiadali obrazowi wędrującego boso nauczyciela, wyposażonego w kostur, torbę i jakieś naczynie (Diogenes miał się pozbyć i tego ostatniego<sup>11</sup>), okrytego jedynie cienką szatą, mężczyzny z niechlujną brodą. Nie wszyscy przejawiali też radykalizm pierwszych: na przykład Diogenesa, Kratesa czy jego żony Hipparchii, nie wszyscy byli cynikami konsekwentnie przez całe życie; niektórzy, rzecz można, cynikami bywali, „zakładali i zdejmowali cynizm niczym płaszcz, ale doświadczenie [cynickiego życia – P.M.] często ich zmieniało – zmieniało też innych, którzy ich znali”<sup>12</sup>. Niekiedy ich wolność – bardziej niż płaszcz – przywodzi na myśl zbroję, która czyni człowieka niezwykłym wobec fortuny<sup>13</sup>.

Dzisiaj w języku potocznym termin „cynik” nie oznacza filozofa, który przykładem swojego – może ekscentrycznego modus vivendi – ukazuje innym ich faktyczne położenie, pętające ich więzy tego, co nieistotne, co nienaturalne, co stanowi przyczynę ich nieszczęścia, by inspirować ich do praktycznego poszukiwania życia pięknego<sup>14</sup>. Być może – jak czyni William Desmond w swojej monografii starożytnego cynizmu, wyjaśniając różnicę między tym ruchem filozoficznym a współczesnym cynizmem rozumianym jako swoisty praktyczny nihilizm, utrata wiary w jakiegokolwiek wartości i manipulowanie nimi dla korzyści własnej – do określenia dzisiejszego cynika zastosować można „George’a Bernarda Shawa definicję pesymisty [...]: «człowiek, który sądzi, że wszyscy są równie źli jak on, i nienawidzi ich za to»”<sup>15</sup>. Odwołując się do Camusa, można by powiedzieć, że tym, co cynicy-filozofowie przez bunt odnajdywali w sobie i z czym mogli się utożsamić, było wspólne człowieczeństwo, podczas gdy cynik w potocznym sensie tego słowa odnajduje tylko „prywatne” rozumienie własnego interesu. „Bunt – pisał Camus – sugerując naturę wspólną ludziom, odkrywa miarę i granicę tej naturze właściwą”<sup>16</sup>.

W gruncie rzeczy cynizm „potoczny” oznacza nieobecność buntu<sup>17</sup> i – jak twierdzi Desmond, przytaczając nierzadko spotykaną opinię – jest we współczesnych społec-

<sup>8</sup> Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 332.

<sup>9</sup> W. Desmond, *Cynics*, Routledge, London – New York 2008, s. 5. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – P.M.

<sup>10</sup> Reale nazywa szkołę cynicką „ruchem duchowym” (Reale, dz. cyt., s. 44).

<sup>11</sup> Por. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 329.

<sup>12</sup> Desmond, dz. cyt., s. 10.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 7.

<sup>14</sup> „Ktoś mu powiedział: «Nie nadaję się do studium filozofii!» Na to Diogenes: Po cóż więc żyjesz, jeżeli nie dbasz o to, aby żyć pięknie?»”. Diogenes Laertios, dz. cyt., s. 345.

<sup>15</sup> Desmond, dz. cyt., s. 3.

<sup>16</sup> Camus, dz. cyt., s. 273.

<sup>17</sup> Stosując do opisu tej postawy kategorie zaproponowane przez Karola Wojtyłę, cynizm oznaczałby konformizm i unik, czyli brak solidarności i sprzyjającego tworzeniu wspólnoty sprzeciwu

czeństwach Zachodu wszechobecny, a towarzyszy mu trudne do zniesienia poczucie niemocy i pustki<sup>18</sup>.

Wolność, którą wybierali cynicy była wymagająca, ale mimo to ich bunt przeciwko indywidualnemu i społecznemu spętaniu przez konwencję okazywał się zaraźliwy. Może owa zaraźliwość jest uniwersalną cechą buntu, czy szerzej – jego celu: wolności we wszystkich jej odmianach. Taki był też bunt dwudziestowiecznych hippisów, bunt przeciwko „wygodnej, uładowanej, rozsądnej, demokratycznej nie-wolności (ang. unfreedom)”<sup>19</sup>, która – jak pisał w roku 1964 Herbert Marcuse w pierwszym zdaniu *Człowieka jednowymiarowego* – „dominuje w rozwiniętej cywilizacji przemysłowej”<sup>20</sup>.

Hippisów faktycznie porównywano do starożytnych cyników, chociaż ci ostatni raczej odradzaliby wprowadzanie się w stan narkotykowego odurzenia – a to tylko jedna z różnic między nimi. Podobieństwa mogą się jednak wydawać istotniejsze: „I jedni, i drudzy – pisał Jason Xenakis na początku lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku – naśmiewają się z wyścigu szczurów, zarabiania pieniędzy, gromadzenia dóbr, konsumpcjonizmu, sztywności, egotyizmu, purytanizmu, rasizmu, nacjonalizmu, seksizmu. Ich bunt przekracza konkretny czas i miejsce oraz ma ten sam cel. Nawet sposoby wyrażania buntu są te same: od długich włosów, przez żebranie, po publiczne wykonywanie czynności seksualnych”<sup>21</sup>. I jedni, i drudzy dążą do wolności rozumianej jako „wyzwolenie, nie zaś jako możliwość wyboru lub odpowiedzialność”<sup>22</sup>.

Bunt cyników, rebelia hipisów to działania, które – chociaż często mają na celu faktyczne zerwanie więzów, przekroczenie granic, zburzenie murów („Wyrwij murom zęby krat...” śpiewał w kontekście innej walki o wolność Jacek Kaczmarski; notabene melodia, do której zapisał słowa, powstała również w kontekście, jeszcze innej, walki) i niekiedy istotnie wywołują radykalne zmiany, mają też inną funkcję – poniekąd przekraczającą miejsce i czas: otwierają oczy, uświadamiając istnienie ograniczeń oraz możliwości innego życia, dają do myślenia, inspirują. Niekiedy pomagają w samookreśleniu, w znalezieniu własnej drogi – nawet jeśli, jak w przypadku Rogera Scrutona, bywa to droga prowadząca w innym niż wskazywany przez bunt kierunek (bądź taka, na której wybiera się inne niż stosowane przez buntowników środki do celu). Scruton wielokrotnie opowiadał, dlaczego został konserwatystą: będąc świadkiem studenckich zamieszek w Paryżu, w maju 1968 roku, odkrył, jak pisze, „swoje powołanie”<sup>23</sup>, ale przede wszystkim dowiedział się, w jaki sposób nie myśli i jak nie chce działać.

Bunty bywają głośne – i dlatego twierdzi się niekiedy, że mogą wprowadzać w błąd, sprawiać fałszywe wrażenie, że wyrażają poglądy i potrzeby powszechnie podzielane, tymczasem mogą być skutkiem działań energicznych i skutecznych mniejszości. W ta-

(por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 322-332).

<sup>18</sup> Por. D e s m o n d, dz. cyt., s. 3.

<sup>19</sup> H. M a r c u s e, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki i in., PWN, Warszawa 1991, s. 17.

<sup>20</sup> Tamże; por. t e n ż e, *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston 1964, s. 1.

<sup>21</sup> J. X e n a k i s, *Hippies and Cynics*, „Inquiry” 16(1973) nr 1, s. 1.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Zob. R. S c r u t o n, *Why I Became a Conservative*, „The New Criterion” 21(2003), nr 6, <https://newcriterion.com/issues/2003/2/why-i-became-a-conservative>.

kim duchu pisał w roku 1970 Joseph Adelson, który powołując się na rzetelnie jego zdaniem przeprowadzone badania psychologiczne i socjologiczne twierdził, że chociaż kategoria konfliktu pokoleń nie jest całkowicie bezużyteczna, nie ma podstaw, by twierdzić, że – przynajmniej w Stanach Zjednoczonych – pokolenie młodsze powszechnie odrzucało poglądy starszego, a bunt pojawia się przede wszystkim wśród wykształconych i zamożnych elit<sup>24</sup>.

Można powiedzieć, że – jak zresztą pokazali starożytni cynicy – żyć w stanie buntu, praktykować na co dzień „wolność przeciw” jest niezmiernie trudno<sup>25</sup>; pozostaje to drogą dla nielicznych, choć dla wielu może stać się inspiracją. Codziennność wymaga stabilności, wręcz rutyny, mało zmiennego rytmu oraz reguł, zapewniających bezpieczeństwo. Są one człowiekowi potrzebne, by mógł rozwijać się w podstawowym sensie tego słowa – by mógł osiągnąć dojrzałość fizyczną, psychiczną i intelektualną. Z drugiej strony, bunt uznano za nieodzowny etap rozwoju, konieczny, by człowiek u progu dorosłości, nastolatek czy – by posłużyć się terminem technicznym – adolescent, mógł osiągnąć niezależność i dookreślić swoją tożsamość (notabene takie wpisanie buntu w naturalny proces rozwojowy wydaje się próbą „oswojenia” w teorii czegoś, co w praktyce bywa ryzykownym wyzwaniem, doświadczeniem nieprzyjemnym i często powodującym poczucie bezradności). Bunt młodzieńczy wydaje się tak nieodzowny, że jego brak wywołuje niepokój – do tego stopnia, że wyrażane coraz częściej na początku lat dwutysięcznych odczucie, iż młodzi już się nie buntują lub buntują się coraz mniej, stało się bodźcem do podjęcia badań naukowych. Ich autorka uspokaja, że owszem, młodzi wciąż się buntują, ale ostrzega, że bunt ów może przybrać także postać milczenia<sup>26</sup>.

Niezależnie jednak od wyników badań psychologicznych i socjologicznych wrażenie, że bunt młodzieńczy jest rzadszy – bądź że podnoszony bywa raczej w duchu współczesnego, „pragmatycznego” cynizmu (być może nieuświadomianego) – nie zanika.

Czy może jest tak dlatego, że bunt – nie tylko bunt młodzieńczy – został niejako włączony w normalny bieg rzeczy, że uzyskaliśmy świadomość, iż jest on wciąż obecną częścią różnych (życiowych, społecznych, dziejowych) procesów, a w konsekwencji utraciliśmy poczucie podmiotowości, poczucie, że bunt, który moglibyśmy podnieść, byłby faktycznie naszym buntem? Być może jest go paradoksalnie zbyt wiele, utracił autentyczność i dzisiaj stanowi „nową normalność” – a zatem faktycznie nie ma już sensu?

A może wolność nie wydaje się już tak cenna, jak dawniej? A może zaczyna wydawać się nam złudzeniem, a my sami – zabawką w cudzych rękach? Rodzi się też pytanie, dlaczego właściwie pragnąć wolności, jeśli „nie-wolność” (będąca – dodaje Marcuse – „dowodem technicznego postępu”<sup>27</sup>), której doświadczamy, jest w naszym przypadku wygodna i rozsądna. Wolność – gdy minie już ulga i radość uwolnienia – oznacza przecież ryzyko i trud. Trudności świadomie wybranej „wolności przeciwko” ukazują

<sup>24</sup> J. A d e l s o n, *What Generation Gap?*, „The New York Times” z 18 I 1970, s. 204 (<https://www.nytimes.com/1970/01/18/archives/what-generation-gap-what-generation-on-gap.html>).

<sup>25</sup> W tym kontekście przypomina się poruszający film Denysa Arcanda *Inwazja barbarzyńców* (*Les invasions barbares*, Francja–Kanada, 2003), którego bohaterowie reprezentują dwa pokolenia: buntowników z lat sześćdziesiątych (w niektórych z nich duch buntu przetrwał) oraz ich dzieci.

<sup>26</sup> Por. A. O l e s z k i e w i c z, *Bunt młodzieńczy. Uwarunkowania. Formy. Skutki*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 216n.

<sup>27</sup> M a r c u s e, dz. cyt., s. 17.

nam od wieków starożytni cynicy. Zagrożenia związane z „wolnością od” uświadamia nam na przykład Pismo Święte – człowiek uwolniony od ducha nieczystego narażony jest nie tylko na jego powrót: „Wtedy idzie i bierze siedem innych duchów złośliwszych niż on sam [...]. I stan późniejszy owego człowieka staje się gorszy niż poprzedni” (Łk 11,26). O porażkach w korzystaniu z „wolności do” przekonujemy się na każdym kroku – bezpośrednio oraz przez wolne i nie-wolne media dowiadujemy się o katastrofach, które wywołujemy.

Właśnie jednak doświadczenie katastrofy – dzisiaj jest nią tocząca się w Ukrainie wojna – wydaje się przywracać wiarę w wartość wolności, a także do pewnego stopnia podważa dyskutowane często w czasie niedawno minionej pandemii przeciwstawienie wolności i bezpieczeństwa: dla walczących bowiem wolność staje się warunkiem bezpieczeństwa. U progu zaś innej wojny pewien młody człowiek, według współczesnych kategorii – wciąż adolescent, tak wyrażał swoją niezgodę na otaczającą go rzeczywistość: „Jest serce, co mi się buntuje / przeciw niewoli pieśni i czasom zniszczenia. [...] Wierzę w Wolność i Miłość”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> K. W o j t y ł a, *Symfonie – Scalenia*, w: tenże, *Dziela literackie i teatralne*, t. 1, *Juventilia*, Znak, Kraków 2019, s. 67.



Maria FILIPIAK

WOLNOŚĆ – GODNOŚĆ – ODPOWIEDZIALNOŚĆ  
Papieże Benedykt XVI i Franciszek  
o dążeniu do wolności, jej warunkach i obronie  
Bibliografia wypowiedzi z lat 2005-2023

Wykaz skrótów

IB – Insegnamenti di Benedetto XVI [Città del Vaticano]

I(2005) ss. 1326V(2009) t. 1, ss. 1439  
II(2006) t. 1, ss. 1008V(2009) t. 2, ss. 980  
II(2006) t. 2, ss. 1065VI(2010) t. 1, ss. 1166  
III(2007) t. 1, ss. 1405VI(2010) t. 2, ss. 1390  
III(2007) t. 2, ss. 1065VII(2011) t. 1, ss. 1072  
IV(2008) t. 1, ss. 1280VIII(2012) t. 1, ss. 960  
IV(2008) t. 2, ss. 1099VIII(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

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

BENEDYKT XVI

2005

1. *Wsluchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa* (Homilia podczas inauguracji pontyfikatu, 24 IV), ORpol. 26(2005) nr 6, s. 10-12; toż: *Un servizio alla gioia di Dio che vuol fare il suo ingresso nel mondo*, IB I, s. 20-26.

2. *Bronił wolności Kościoła i praw człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 X), ORpol. 26(2005) nr 11-12, s. 21-22; toż: *L'attualità del messaggio di von*

*Galen: la fede non va ridotta a sentimento privato ma implica la coerenza e la testimonianza anche in ambito pubblico*, IB I, s. 644-648.

3. *Wolność religijna* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 XII), ORpol 27(2006) nr 2, s. 42; toż: *La libertà religiosa deve essere garantita ai singoli e alle comunità*, IB I, s. 928-929.

## 2006

4. *Nie wolno naruszać życia i godności człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Anny, 5 II), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 50-52; toż: *Venendo nella casa dell'umanità. Gesù ci guarisce dalla febbre delle ideologie, delle idolatrie, della dimenticanza di Dio*, IB II, 1, s. 152-156.

5. *Życie, wolność, jedność, odpowiedzialność* (Homilia w wigilię uroczystości Ześlania Ducha Świętego, 3 VI), ORpol. 27(2006) nr 8, s. 9-12; toż: *Vita, libertà, unità, corresponsabilità*, IB II, 1, s. 757-763.

6. *Wolność religijna wyrazem ludzkiej wolności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 28 XI), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 19-21; toż: *La libertà religiosa espressione fondamentale della libertà umana*, IB II, 2, s. 704-709.

7. *Bóg przychodzi, aby nas wyzwolić od zła i śmierci* (Homilia podczas Nieszporów I Niedzieli Adwentu 2 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 32-33; toż: *Il „venire” di Dio „è spinto dalla volontà di liberaci dal male e dalla morte. Dio viene a salvarci”*, IB II, 2, s. 745-747.

## 2007

8. *Muzyka, którą zrodziła cisza* (Przemówienie po koncercie, 27 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 21-22; toż: *La vera gioia è radicata nella libertà che solo Dio può donare*, IB III, 2, s. 512-514.

9. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24, p. 3-4, 42-44; toż: Lettera Enciclica *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

## 2008

10. *Prawo Kościoła jest prawem wolności* (Przemówienie do uczestników sympozjum z okazji 25-lecia promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego, 25 I), ORpol. 29(2008) nr 3, s. 30-31; toż: *La legge della Chiesa è una legge di libertà*, IB IV, 1, s. 146-149.

11. *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie* (Spotkanie z wyznawcami różnych religii, 17 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 52-53; toż: *Uniti nel promuovere la vita e la libertà religiosa nel mondo*, IB IV, 1, s. 609-613.

12. *Wolność jest przywilejem, z którego trzeba mądrze korzystać* (Homilia podczas Mszy św., Nowy Jork, 20 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 27-30; toż: *L'uso saggio della libertà per edificare un futuro di speranza*, IB IV, 1, s. 657-663.

13. *Ojczyzna wolności religijnej i wzór „zdrowej laickości”* (Audiencja generalna, 30 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 31-33; toż: *Nella patria della libertà religiosa per il dialogo e la pace*, IB IV, 1, s. 693-697.

14. *Wolni od pychy intelektualnej, dążymy do prawdziwej Mądrości* (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami rzymskich uczelni kościelnych, 30 X), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 38-39; toż: *Liberi dall'orgoglio intellettuale per giungere alla vera sapienza*, IB IV, 2, s. 590-593.

## 2009

15. *Chrzest darem prawdziwej wolności* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Chrztu Pańskiego, 11 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 20-21; toż: *Il battesimo ai bambini non è violenza ma dono della vera libertà*, IB V, 1, s. 46-49.

16. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9; toż: *Lettera Enciclica Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

17. *Wolność po długiej „zimie” dyktatury komunistycznej* (Homilia podczas Nieszporów, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 15-16; toż: *La Chiesa vuole servire tutti*, IB V, 2, s. 268-271.

18. *Królestwo Boże w świecie jest siłą miłości i wolności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 56-57; toż: *Le nazioni cammineranno alla sua luce*, IB V, 2, s. 393-397.

## 2010

19. *Musimy wyzwolić się z wszystkiego, co nas izoluje od innych, by otworzyć się na miłość* (Homilia podczas Mszy św. w Pałacu Sportu i przekazanie „Instrumentum laboris” Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Bliskiemu Wschodowi, Nikozja 6 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 16-17; toż: *Uno sforzo urgente e concertato per il Medio Oriente*, IB VI, 1, s. 867-869.

20. *Mniejszości chrześcijańskie na Bliskim Wschodzie pragną wolności religijnej i pokoju* (Przemówienie do delegacji Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola 28 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 42; toż: *La minoranza cristiana in Medio Oriente chiede libertà religiosa e pace*, IB VI, 1, s. 982-983.

21. *Kościół musi być wolny od więzów materialnych, od zła duchowego i moralnego* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość świętych Piotra i Pawła, 29 VI), ORpol. 31(2010) nr 8-9, s. 44-46; toż: *La libertà della Chiesa da lacci materiali e potenze negative*, IB VI, 1, s. 990-994.

22. *Religia jest gwarantem wolności i szacunku* (Homilia podczas Mszy św. w Bellahouston Park, Wielka Brytania, 16 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 15-17; toż: *La religione garanzia di libertà e rispetto*, IB VI, 2, s. 215-219.

23. *Poszukiwanie prawdy jest warunkiem autentycznej wolności* (Przemówienie podczas wizyty w Santiago de Compostela, 6 XI), ORpol. 31(2010) nr 12, s. 26-27; toż: *Senza verità non c'è autentica libertà*, IB VI, 2, s. 785-787.

24. *Wolność religijna drogą do pokoju* (Ogłoszenie na Światowy Dzień Pokoju 2011 r., 8 XII), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 4-11; toż: *Libertà religiosa, via per la pace*, IB VI, 2, s. 976-989.

## 2011

25. *Prawo do wolności religijnej jest pierwszym z praw* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 32(2011) nr 2, s. 39-43; toż: *Libertà religiosa per tutti*, IB VII, 1, 52-60.

26. *Przyszłość wolna od nienawiści i zemsty jest możliwa* (Przemówienie podczas wizyty w Fosse Ardeatine, 27 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 25-26; toż: *È possibile un futuro libero dall'odio e dalla vendetta*, IB VII, 1, s. 386-388.

27. *Wszelkocna Miłość szanuje wolność człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 27 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 40-41; toż: *L'amore di Dio rispetta la libertà dell'uomo*, IB VII, 1, s. 389-394.

28. *Niech Chrystus zmartwychwstały otworzy ludom drogę do wolności, sprawiedliwości i pokoju* (Ogłoszenie Wielkanocne „Urbi et orbi”, 24 IV), ORpol. 32(2011) nr 6, s. 44-45; toż: *Lo splendore di Dio al mondo*, IB VII, 1, s. 515-517.

29. *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka* (Przesłanie z okazji 17. sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 29 IV), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 19-20; toż: *La libertà di religione diritto umano fondamentale*, IB VII, 1, s. 539-541.

## 2012

30. „*Tak*” *powiedziane Bogu szczytem wolności* (Audiencja generalna, 1 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 44-46; toż: *Quel sì che libera*, IB VIII, 1, s. 138-145.

31. *Bóg szanuje ludzką wolność* (Homilia w Santiago de Cuba – podróż do Meksyku i na Kubę, 26 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 39-41; toż: *Dio ama la libertà dell'uomo*, IB VIII, 1, s. 360-363.

32. *Trzeba formować naród godny i wolny* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 28 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 42-44; toż: *Dio rispetta la libertà umana*, IB VIII, 1, s. 366-370.

33. *Jezus otworzył nam drogę do wolności* (Homilia podczas Mszy św. Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek 5 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 17-19; toż: *Quando Gesù ci ha aperto la via della libertà*, IB VIII, 1, s. 412-415.

34. *Chrystus czeka na waszą wolną odpowiedź* (Przemówienie do uczestników Europejskiego Spotkania Młodzieży, 29 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 32-33; toż: *L'entusiasmo della fede*, IB VIII, 2, s. 818-821.

## 2013

35. *Ściany nośne wolnego społeczeństwa* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 7 I), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 34-37; toż: *I muri portanti di una società libera*, IB IX, s. 35-42.

## FRANCISZEK

## 2013

1. *Słuchać Boga i podążać drogą Jezusa oznacza wolność i szczęście* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 11 IV), w: Franciszek, *Prawda jest spotkaniem. Słowa z Domu Świętej Marty*, Znak, Kraków 2019, s. 80-81.

2. *Sprzeciw wobec „pracy niewolniczej”* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 36-37.

3. *Niech chrześcijanie będą wolni od próżności, żądzy władzy i pieniędzy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 5 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 100-102.

4. *Nikomiu nie wolno zabijać w imię Boga* (Homilia w Domu św. Marty, 22 V), ORpol. 33(2013) nr 7, s. 41-42.

5. *Wolni od ambicji i karierowiczostwa* (Audiencja dla wspólnoty Papieskiej Akademii Kościelnej, 6 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 29-30; toż: *Niente carrierismo*, IF I, 1, s. 288-291.

6. *Wolni od podziałów i stronniczości* (Audiencja generalna, 19 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 51-53; toż: *La Chiesa è Corpo di Cristo*, IF I, 1, s. 351-353.

7. Encyklika [...] *Lumen fidei*. O wierze (Rzym, 29 VI).

8. *Pokora i wolność w dialogu z Bogiem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 58-59; toż: *Gesù non impone mai, Gesù è umile, Gesù invita*, IF I, s. 509-511.

9. *Nikogo nie wolno odrzucać* (Wizyta w faveli Varginha, 25 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 6-7; toż: *Fame di dignità*, IF I, 2, s. 64-67.

10. *O świat wolny od antysemityzmu* (Audiencja dla przedstawicieli rzymskiej gminy żydowskiej, 11 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 15-16; toż: *Un cristiano non può essere antisemita!*, IF I, 2, s. 360-362.

11. *Przestrzenie godności i wolności* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 23 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 30-31; toż: *L'Assistenza a malati sia ricca di spazi di dignità*, IF I, 2, s. 528-529.

12. Adhortacja apostołska Papieża Franciszka *Evangelii gaudium* (Częstochowa, 24 XI).

13. *Budowanie pokoju wiąże się z uznaniem prawa do wolności religijnej dla wszystkich* (Audiencja dla uczestników sesji Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, 28 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 31-33; toż: *Nel dialogo interreligioso ognuno porti la sua identità*, IF I, 2, s. 693-695.

14. *Wolność religijna dla wierzących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), ORpol. 35(2014) nr 2, s. 33.

## 2014

15. *Niech chrześcijanie będą wolni od próżności, żądz władzy i pieniędzy* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 5 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 100-102.

16. *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 23-24; toż: *Perseguiamo l'impegno per una soluzione pacifica*, IF II, 1, s. 621-622.

17. *Wspólny front przeciw niewolnictwu* (Przemówienie podczas audiencji dla Prymasa Wspólnoty anglikańskiej, 16 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 16-17; toż: *Uniti contro moderne schiavitù*, IF II, 1, s. 732-734.

18. *Nie można akceptować prześladowań z powodu wiary* (Przemówienie do uczestników kongresu poświęconego wolności religijnej i prawu międzynarodowemu, 20 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 13-14; toż: *Inaccettabili persecuzioni per fede: dolore per i cristiani*, IF II, 1, s. 762-764.

19. *Jak korzystać z wolności* (Przemówienie podczas spotkania z niemieckimi ministrantami, 5 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 45-46; toż: *Usate bene la libertà, testimoni gioiosi di Cristo*, IF II, 2, s. 83-85.

20. *Przestrzenie godności i wolności* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami konferencji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia i Chorych, 23 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 30-31.

21. *Budowanie pokoju wiąże się z uznaniem prawa do wolności religijnej dla wszystkich* (Audiencja dla uczestników sesji Papieskiej Rady do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, 28 XI), ORpol. 35(2014) nr 1, s. 31-33.

22. *Już nie niewolnicy, lecz bracia* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2015 r., 8 XII), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 4-8; toż: *Non più schiavi, ma fratelli*, IF II, 2, s. 751-762.

## 2015

23. *Wolność miłości Bożej* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 9 I), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 352-354.

24. *Współczesne formy niewolnictwa* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 18 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 33-34.

25. Encyklika [...] *Laudato si. W trosce o wspólny dom* (Rzym, 24 V).

26. *Zapora przeciw współczesnym tyranom* (Spotkanie poświęcone wolności religijnej na Independence Mall w Filadelfii, 26 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 45-47.

27. *Dlaczego wierność nie odbiera wolności* (Audiencja generalna, 21 X), ORpol. 36(2015) nr 11, s. 36-37.

## 2016

28. Posynodalna adhortacja apostołska *Amoris Laetitia* (19 III).
29. *Trzeba otrząsnąć się z obojętności i uwolnić się z niewoli dobrobytu materialnego* (Audiencja jubileuszowa, 14 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 12-13.
30. *Kobiety wolne od uprzedzeń i dyskryminacji* (Audiencja generalna, 31 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 31-32.
31. *Prawdziwa wolność i nowe formy niewolnictwa* (Katecheza podczas audyencji jubileuszowej Roku Miłosierdzia, 10 IX), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 14.
32. *Nie wolno ulegać pokusie odpowiadania przemocą na przemoc* (Przemówienie do ocalałych i rodzin ofiar zamachu w Nicei, 24 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 53-54.
33. *Aby przywrócić wolność tym, którzy weszli na złą drogę* (Audiencja generalna, 9 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 44-45.

## 2017

34. *Pieniądze, próżność i władza zniewalają serce* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 20 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 166-168.

## 2018

35. *Prawdziwa wolność* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 13 IV), ORpol. 39(2018) nr 5, s. 53-54.
36. *Świętość jest wolnością* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 29 V), ORpol. 39(2018) nr 7, s. 58-59.
37. *Brakuje woli politycznej, żeby powstrzymać wyścig zbrojeń i położyć kres wojnom* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk, 12 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 7-8.
38. *Królestwo pokoju i wolności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 25 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 23-24.
39. *Nie bądźmy niewolnikami konsumizmu* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 26 XI), ORpol. 39(2018) nr 12, s. 44-45.

## 2019

40. Adhortacja apostołska *Christus vivit* (Rzym, 25 III).
41. *Świadczenie wolności i miłosierdzia* (Homilia podczas Boskiej Liturgii w Błaju, 2 VI), ORpol. 40(2019) nr 7-8, s. 31-32.

## 2020

42. *Z prawdziwego ubóstwa rodzi się wolność serca* (Audiencja generalna, 5 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 11-12.
43. *Prawo jest narzędziem wolności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 II), ORpol. 41(2020) nr 4, s. 21-22.
44. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

## 2021

45. *Pomoc duchowa to pomoc służąca wolności* (Przesłanie wideo w związku z publikacją książki Miquela Angela Fiorita „Cercare e trovare la volontà di Dio”, 10 V), ORpol. 42(2021) nr 6, s. 13-14.
46. *Logika daru czyni wolnymi* (Przesłanie na Festiwal Młodzieży w Medziugorie, 29 VI), ORpol. 42(2021) nr 8-9, s. 16-17.
47. *Wiara jest kwestią wolności i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 X), ORpol. 42(2021) nr 11, s. 33-35.
48. *Wolność chrześcijańska zaczynem wyzwolenia* (Audiencja generalna, 13 X), ORpol. 42(2021) nr 11, s. 26-28.
49. *Wolność urzeczywistnia się w miłości* (Audiencja generalna, 20 X), ORpol. 42(2021) nr 11, s. 28-30.

## 2022

50. *Elementy rozeznania. Poznanie samych siebie* (Audiencja generalna, 5 X), ORpol. 43(2022) nr 11, s. 28-29.
51. *Potwierdzenie dobrego wyboru* (Audiencja generalna, 7 XII), ORpol. 44(2023) nr 1, s. 33-34.

## 2023

52. *Trzeba rozbroić serca* (Przemówienie podczas spotkania w Kinszasie z ofiarami przemocy na wschodzie kraju, 1 II), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 5-8.
53. *Ten, kto przebacza, buduje przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą i katechetami na Stadionie Męczenników w Kinszasie, 2 II), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 8-12.
54. *Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości” (Ef 4,15)* (Orędzie na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 22-24.
55. *Jezus nauczycielem głoszenia* (Audiencja generalna, 25 I), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 41-43.



## NOTY O AUTORACH

Iwona B a r w i c k a - T y l e k, doktor habilitowany nauk prawnych, politolog, psycholog. Studia z zakresu politologii i psychologii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 1999 r. pracownik UJ, obecnie (od 2007 r.) kierownik Zakładu Historii Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji.

Główne obszary badań: metodologia nauk społecznych i humanistycznych, fronesis/prudencja jako szczególny rodzaj mądrości, filozofia polityczna, historia myśli politycznej, historyczne zmiany rozumienia pojęć politycznych: wolności, sprawiedliwości i demokracji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Prawda i sens. Dialektyka – marksizm – komunizm* (2016); *Obywatel – nie idiota. Myślenie polityczne dla początkujących* (2017).

Magdalena K e m p n a - P i e n i ą ż e k, doktor habilitowany, profesor UŚ, kulturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej i kulturoznawstwa na Uniwersytecie Śląskim (w ramach MISH).

Od 2009 r. pracownik Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, obecnie profesor uczelni w Instytucie Nauk o Kulturze (od 2016 r. dyrektor kierunków studiów) na Wydziale Humanistycznym.

Członek Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filmowe pejzaże, kino współczesne, kino autorskie, estetyka noir i neo-noir, duchowość w kinie.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Formuły duchowości w kinie najnowszym* (2013); *Marzyciele i wędrowcy. Romantyczna topografia twórczości Wernera Herzoga i Wima Wendersa* (2013); *Neo-noir. Ciemne zwierciadło czasów kryzysu* (2015); *Inny/Obcy. Transnarodowe i transgresyjne motywy w twórczości Petera Weira* (współautor, 2017); *Lekcje ciemności. Kino dokumentalne Wernera Herzoga* (2020).

Grażyna L e g u t k o, profesor, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1987-1989 kierownik Działu Kulturalno-Oświatowego w Wojewódzkiej Bibliotece Publicznej w Białymstoku (obecnie Książnica Podlaska). Od 1990 r. zatrudniona w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Kielcach (obecnie Uniwersytet Jana Kochanowskiego), od 2021 profesor w Zakładzie Literatury Polskiej Instytutu Literaturoznawstwa i Językoznawstwa na Wydziale Humanistycznym UJK.

Członek Kieleckiego Towarzystwa Naukowego (w latach 2010-2022 członek Zarządu Głównego).

Główne obszary zainteresowań badawczych: edytorstwo naukowe, biografistyka literacka, krytyka literacka przełomu XIX i XX w., historia literatury pozytywizmu i Młodej Polski.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zenon Przesmycki (Miriam) – propagator literatury europejskiej* (2000); *Sacrum w oczach rewolucjonisty. O „Marii Magdaleny” Gustawa Daniłowskiego* (2005); *Bojownicy polskiej sprawy. Wacław Sieroszewski i Gustaw Daniłowski wobec myśli i czynu Józefa Piłsudskiego (Wybór materiałów z lat 1898–1943)* (współautor, 2007); *Niespokojny płomień. Życie i twórczość Gustawa Daniłowskiego* (2011); *Od metafizyki do egzystencji. Wokół tematów i postaci literatury polskiej przełomu XIX i XX wieku* (2014); Stefan Żeromski, Sulkowski. „Ponad

śnieg bielszym się stanę” (oprac., 2016); *W kręgu młodopolskiej epistolografii. Z korespondencji Zenona Przesmyckiego, Zygmunta Sarnieckiego, Jerzego Żuławskiego, Gustawa Daniłowskiego, Wacława Sieroszewskiego oraz Zofii Trzeszczkowskiej i Marii Sieroszewskiej* (2017); „Wyroslam na Rosjanke...”. *Historia Marii – jakuckiej córki Wacława Sieroszewskiego – w świetle jej listów do ojca i innych dokumentów* (2019).

Mariola Marczak, doktor habilitowany, profesor UWM, filmoznawca, medioznawca. Studia z zakresu filologii polskiej ze specjalnościami filmoznawczą i nauczycielską na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 1991 r. pracownik Instytutu Filologii Polskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Olsztynie (od 1999 r. Uniwersytet Warmińsko-Mazurski), obecnie profesor uczelni w Katedrze Badań Mediów (kierownik Katedry) w Instytucie Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej na Wydziale Humanistycznym UWM.

Członek Polskiego Towarzystwa do Badań nad Filmem i Mediami, World Catholic Organization for Communication (SIGNIS Polska i SIGNIS Europe).

W latach 2018-2021 redaktor naczelna czasopisma „Media – Kultura – Komunikacja Społeczna” (w redakcji od 2009 jako sekretarz redakcji i zastępca redaktora naczelnego)

Juror międzynarodowych festiwali filmowych, m.in. w Locarno (2019), Terni (2019) i Cannes (2022).

Główne obszary zainteresowań badawczych: transcendencja i religijność w sztukach i mediach audiowizualnych, teologia filmu, genealogia oraz aksjologia sztuk audiowizualnych, współczesne kino polskie, zwłaszcza w perspektywie antropologii kulturowej i socjologii, komunikacja w przekazach audiowizualnych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poetyka filmu religijnego* (2000); *Światowa encyklopedia filmu religijnego* (współautor, 2007); *Niepokój i tęsknota. Kino wobec wartości. O filmach Krzysztofa Zanussiego* (2011); *Film, telewizja i sztuki wizualne w dobie nowych mediów* (red., 2014); *Valerio Zurlini – liryczny egzystencjalista europejskiego kina* (2021).

Brygida Pudłko, doktor habilitowany, profesor UO, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii rosyjskiej w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Opolu, z zakresu mgr filologii angielskiej na Uniwersytecie Opolskim i Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej (doktorat).

Od 2000 r. zatrudniona na UO, obecnie profesor uczelni 2020 w Instytucie Nauk o Literaturze na Wydziale Filologicznym.

Członek Joseph Conrad Society UK, Joseph Conrad Society of America, Polish Association for the Study of English (PASE).

Główne obszary zainteresowań badawczych: Joseph Conrad i pisarze rosyjscy: Iwan Turgeniew i Fiodor Dostojewski, May Sinclair i Herbert G. Wells, Charles Dickens i Lew Tolstoj.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ivan Turgenev and Joseph Conrad: A Study in Philosophical, Literary and Socio-Political Relationships* (2012); *Towards the New Woman: Historical and Socio-Political Changes in Britain which Contributed to the Formation of the New Woman and their Reflection in the Selected Novels by May Sinclair and H. G. Wells* (2019).

Ireneusz Szczuko, doktor habilitowany, profesor uczelni, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim, z zakresu teologii ogólnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2002 r. pracownik Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, obecnie (od 2013 r.) profesor uczelni w Katedrze Literatury Polskiej i Rosyjskiej na Wydziale Literaturoznawstwa.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Adam Mickiewicza.

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura staropolska w kręgu historii idei, problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Inspiracje augustyńskie w poezji polskiego baroku* (2007); *Między odrzuceniem a zbawieniem. Problematyka ciała w piśmiennictwie religijnym polskiego baroku* (2012); „*Ćwiczenie się w nabożeństwie*”. *Studia o kazaniach Tomasza Młodzianowskiego* (2017).

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). Autorka aplikacji do badań sondażowych [www.ebadania.pl](http://www.ebadania.pl).

Patrycja Włodk, doktor habilitowana, profesor UP, filmoznawczyni. Studia z zakresu filmoznawstwa i socjologii na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Od 2013 roku zatrudniona na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie, obecnie profesor uczelni w Katedrze Mediów i Badań Kulturowych Instytut Filologii Polskiej na Wydziale Wydział Nauk Humanistycznych.

Od 2021 r. członkini redakcji czasopisma „*Studia de Arte et Educatione*”.

Członkini Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami (członkini sądu koleżeńskiego, wiceprezes Oddziału Krakowskiego) i Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: filmoznawstwo, historia kina, kino współczesne, seriale nowej generacji, kino amerykańskie.

Najważniejsze publikacje książkowe: „*Świat był przemoczoną pustką*”. *Czarny kryminal Raymonda Chandlera w literaturze i filmie* (2015); *Kres niewinności. Obraz i upamiętnienie ery Eisenhowera w amerykańskich filmach i serialach – pomiędzy reprezentacją, nostalgią a krytycznym retro* (2018); „*Wszystko noir?*”. *O inspiracjach i wariantach – życie po życiu film noir* (2022).

Zofia Zarębianka, profesor, literaturoznawca, krytyk literacki, poetka. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Profesor zwyczajny w Katedrze Historii Literatury Polskiej Oświecenia i Romantyzmu na Wydziale Polonistyki UJ. Stały współpracownik dwumiesięcznika literackiego „*Topos*”.

Członek Komitetu Naukowego krytycznej edycji dzieł literackich i teatralnych Karola Wojtyły Przewodnicząca jury w konkursie literackim inspirowanym myślą Jana Pawła II, członek Komitetu Organizacyjnego Międzyuczelnianych Dni Jana Pawła II.

Członek Polskiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Pisarzy Polskich (członek Zarządu Głównego SPP oraz Komisji Kwalifikacyjnej przy Zarządzie Głównym SPP), Stowarzyszenia Unia Literacka, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Towarzystwa Naukowego KUL, Komisji Historycznoliterackiej PAN (w latach 2015-2018 wiceprzewodnicząca oddziału krakowskiego), Międzynarodowego Towarzystwa Polonistyki Zagranicznej, Polskiego Towarzystwa Etycznego, Komisji Filozofii Nauki PAU

Główne obszary badań: pogranicze literatury i teologii, poezja dwudziestolecia międzywojennego, polska i europejska poezja dwudziestego wieku.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Poezja wymiaru sanctum* (1992); *Świadectwo słowa. Rzecz o twórczości Anny Kamińskiej* (1993); *Zakorzenia Anny Kamińskiej* (1996); *Tropy sacrum w literaturze XX wieku* (2001); *O książkach, które pomagają być* (2004); *Czytanie sacrum* (2008); *Wtajemniczenia (w) Miłosza. Pamięć. Duchowość. Wyobrażenia* (2014); *Bóg wpisany w wier-*

sze. *Teologia poetów obcych* (2018); *Spotkanie w Słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2018); *Gdzie jesteś źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły* (2022). Autorka tomów wierszy (utworów tłumaczonych na język czeski, angielski, niemiecki, ukraiński, francuski i hebrajski): *Człowiek rośnie w Ciszy* (1992); *Wyrwane z przestrzeni* (1996); *Niebo w czerni* (2001); *Jerozolima została zburzona* (2004); *Wiersze: Pierwsze* (2008); *Tylko na chwilę* (2012); *Wiersze dośmiertne* (2017); *Wiersze (trochę) przebrane* (2019); *Majaki* (2021). Redaktor naukowy m.in. serii wydawniczej „Przemiany Sacrum” i serii monografii problemowych wydawanych po Dniach Jana Pawła II.

CONTENTS  
*Ethos* 36, no. 1 (141) (2023)

FREEDOM, CULTURE, AND VALUES

From the Editors, W poszukiwaniu źródeł rozumienia wolności (B.K.Ch.) . . . . .	5
From the Editors, Seeking the Roots of the Understanding of Freedom (B.K.Ch.) . . . . .	13
J a n P a w e ł II, “Człowiek realizuje się w wolności”. Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności człowieka (Fragmenty Orędzia na XV Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 31 maja 1981 roku) . . . . .	23
J o h n P a u l II, “It is in freedom that a man becomes his true self.” Social Communications in the Service of Responsible Human Freedom (Extracts from the Message for the 15th World Communications Day, 31 May 1981). . . . .	29

THE MYSTERY OF FREEDOM

Iwona B a r w i c k a – T y l e k, On Freedom and the Difficulties in Measuring Mysteries . . . . .	37
DOI 10.12887/36-2023-1-141-05	
Magdalena S z p u n a r, Towards the Freedom from the Self: Between Social Sensitivity and Pragmatic Attitudes . . . . .	57
DOI 10.12887/36-2023-1-141-06	

FREEDOM AND CREATIVITY

Ireneusz S z c z u k o w s k i, Genuine Freedom Resides in the Mind: Stanisław Herakliusz Lubomirski’s Reflections on Freedom . . . . .	81
DOI 10.12887/36-2023-1-141-07	
Brygida P u d e ł k o, Appreciation and Hostility: Tadeusz Bobrowski, Włodzimierz Spasowicz, and Joseph Conrad on Russia and Russian Writers . . . . .	99
DOI 10.12887/36-2023-1-141-08	

- Grażyna Legutko, Between Sensual Corporeality and Pure Spirituality: The Spectrum of Female Roles, as seen in Waław Berent's *Ozimina*. . . . . 124  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-09

### IMAGES OF FREEDOM

- Magdalena Kempna - Pieniżek, The Great Escapes: Freedom and Space in Peter Weir's *The Way Back* and Werner Herzog's *Rescue Dawn*. . . . . 145  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-10
- Patrycja Włodk, A Problematic Representation of Freedom and Rebellion in the American Civil Rights Cinema . . . . . 167  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-11
- Mariola Marcza, Freedom of the Contemporary Woman: Portraits of the Female Characters in the Films Included in the Official Selection of the Cannes Film Festival 2022; An Intercultural Perspective . . . . . 186  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-12

### THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Zofia Zarebianka, "Poetry summons us to life": The Philosophy of Life and the Philosophy of Creativity, as seen in Adam Zagajewski's Late Poems; Selected Examples . . . . . 219  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-13

### NOTES AND REVIEWS

- Milena Cygan, A Defense of Philosophy (review of P. Chmielecki's *Od Witelona do szkoły łwowsko-warszawskiej: Polscy filozofowie o znaczeniu filozofii w kształceniu akademickim w okresie między XIII a XX wiekiem*, Szczecin: Instytut Wydawniczy Compassion, 2020) . . . . . 233
- Books recommended by *Ethos* (Jove Jim S. Aguas, *Person, Action and Love: The Philosophical Thoughts of Karol Wojtyła (John Paul II)*, Manila: University of Santo Tomas Publishing House, 2014) . . . . . 238

### THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja Mikulska, "I believe in Freedom"... . . . . . 241

---

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k Freedom, Dignity, and Responsibility: A Bibliography of the Addresses, from 2005 to 2023, of Benedict XVI and Francis on Striving for Freedom, Its Conditions, and Defense . . . . . 247  
DOI 10.12887/36-2023-1-141-17

Notes about the Authors . . . . . 255





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. Raclawickie 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 w wyprzedzeniu 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 przygotowywaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

## FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo do rezygnacji z publikacji tekstu.

## FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „śledź zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

Preferowana interlinia: 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

## FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarnej, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),  
np. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron),  
np. G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. 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 informacje, 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. Jarocho SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łańskimi 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, *Mysl Karola Wojtyly*, trans. Jaroslaw Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawla 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. Raclawickie 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 – ks. dr hab. Marek Słomka, 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 SSpS  
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA  
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK  
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK  
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA  
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP  
Prof. Dr hab. Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK  
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 2023: rocznie 100,00 zł.**

Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto 94 1050 1953 1000 0024 3072 5941 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:

33 1050 1953 1000 0090 3079 8129 (USD)

95 1050 1953 1000 0090 8066 3355 (EUR)

z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

**Kolportaż**

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

## W poprzednich numerach:

Stanisław Wyspiański: dramaty i ethos (48)  
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)  
Polskie przełomy (51)  
Prześlanie 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)  
Widzenie (138)  
Samotność (139)  
Ku interpretacji wolności (140)

## W najbliższych numerach:

- \* Oswoić sztuczną inteligencję
- \* Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich
- \* Przypadek
- \* Truth and Post-truth (tom w języku angielskim)
- \* Godność
- \* Harmonie świata

Cena brutto: 25 zł  
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



www.ethos.lublin.pl