



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Święta Medea : w stronę komparatystyki pozasłownej

Author: Zbigniew Kadłubek

Citation style: Kadłubek Zbigniew. (2011). Święta Medea : w stronę komparatystyki pozasłownej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).




UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

The background of the cover is a classical painting, likely by Raphael, depicting the Virgin Mary seated and holding the Christ Child. Mary is dressed in a blue mantle over a red gown, with a white veil. The Christ Child is seated on her lap, wearing a red tunic and a blue sash. The background shows a landscape with a body of water and a distant shore.

Zbigniew Kadłubek

ŚWIĘTA MEDEA
W STRONĘ KOMPARATYSTYKI POZASŁOWNEJ

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Katowice 2011

Medea jest [...] nieludzka,
ale świętość jest także
ponad-ludzka, istnieje bez
przerwy *contra naturam*.

Jeśli świętość byłaby
ludzka, stałaby się czymś
nienadprzyrodzonym,
czymś nie-świętym, nie
odróżniałaby się niczym od
porządku przyrodzonego.

Tak jak sztuka może być
tylko sztuczna – czyli
przetwarzająca naturę
w „coś innego”, w coś
nienaturalnego.

fragment tytułowego eseju
pt. *Święta Medea*

Święta Medea

Dla Agaty



NR 2876

Zbigniew Kadłubek

Święta Medea

W stronę komparatystyki pozasłownej

Wydanie II

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2011

Redaktor serii: Komparatystyka Literacka i Kulturowa
Tadeusz Sławek

Recenzent
Tadeusz Rachwał

Po wyczerpaniu nakładu publikacja będzie dostępna w wersji internetowej

Śląska Biblioteka Cyfrowa

www.sbc.org.pl

O nosso mister é não ser nada.
Fernando Pessoa: *Livro do desassossego*

Ohne Dialektik denken wir auf Anhieb dümmer;
aber es muss sein: ohne sie!

Botho Strauß: *Paare, Passanten*

Wielka literatura – o tym przede wszystkim nie można zapomnieć
– obala teorie.

Stefan Szymburka: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*

Dlaczego nie chcesz mnie ukazać, cytując wszystkich studiowanych przeze mnie autorów?

Constantin Noica¹

Bardzo chętnie usłyszałbym Stendhala mówiącego po włosku.

Elias Canetti: *Tajemne serce zegara*²

¹ I. Kania: *Constantin Noica: kultura jako projekt soteriologiczny*. W: Idem: *Ścieżka nocy*. Wybór i oprac. Ł. Tischner. Kraków 2001, s. 228.

² E. Canetti: *Tajemne serce zegara*. Przeł. M. Przybyłowska. Sejny 2007, s. 14.

Wstęp

Książka jest wprawdzie zbiorem studiów, esejów, szkiców krytycznych, stanowi jednak dość spójną całość, którą organizuje próba literackiego namysłu wychodzącego poza słowa. Dążenie do sfery pozasłownej, *extra verba*, byłoby przeto tutaj swego rodzaju metodą, którą umieszczam w szerokim nurcie badań porównawczych oraz interdyscyplinarności, pamiętając wszakże ciągle, że sam akt czytania już jest porównywaniem³.

Pomieszczone w książce teksty cechuje opcja myślenia o literaturze – a także o świecie – jako całości, choć zapewne nie chodzi mi o jakiś nieuchwytny holizm. Mógłbym rzec za Cesarem Pavese, że „materia napływała z różnych stron, ale formę uzyskała tutaj”⁴. Tutaj, tj.: na niwie literatury porównawczej – w przestrzeni namysłu teoretyczno-literackiego i teologicznego. Tutaj: w przestrzeni krzyżowania się stylów, języków, epok, filozofii i gatunków – w realnym przymierzu polityki i humanizmu (republiki i pięknych fraz) – powiedzielibyśmy może za Lodovikiem Settembrinim, jednym z bohaterów *Czarodziejskiej góry*⁵. Wszelkie przemiany i rozszerzenia,

³ George Steiner mówi po prostu: „Czytanie to porównywanie”. G. Steiner: *Czym jest literatura porównawcza?* Przeł. I. Hansz. „Przegląd Polityczny” 2009, nr 93, s. II.

⁴ C. Pavese: *Rzemiosło życia. (Dziennik 1935–1950)*. Przeł. A. Dukanović. Warszawa 1972, s. 343.

⁵ Por. T. Mann: *Czarodziejska góra*. T. 1. Przeł. J. Kramsztyk. Wrocław 2004, s. 178. Myśl Settembriniego, którą rozważa i dziwi się jej Hans Castorp, jest

transfuzje iluminacji i słów, odrodzenia, upadki, początki, a także mutacje i rozbłyski – od Aten doby wielkich tragiczków do pierwszej dekady XXI wieku – próbowałem oglądać i badać w optyce *litteratura perennis* (termin nie tyle patetyczny, ile diagnostyczny). Jest to wszelako optyka fragmentu, „bo to, co pozostaje myślą niedomkniętą, najtrafniej oddaje niepokój i zachłanną niecierpliwość duchowych poszukiwań”⁶. Ale perspektywa, z której oglądałem fragment i fragment (re)konstruję – to zarówno grecki antyk, jak i łańskie średniowiecze Zachodu, to niemiecki romantyzm i modernizm, to także postmodernizm (jeśli ten termin nie jest tutaj nadużyciem).

Metoda, by sprostać materii, musiała także przyjąć cechy powszechnego fragmentaryzmu. Świadom, że „żyjemy w epoce, kiedy początki i końce stykają się ze sobą”⁷, dążyłem usilnie do wyjścia z rozbicia, rozproszenia liter i literatur. Staralem się za wszelką cenę (czasem nawet za cenę utraty perspektywy przyjętej uprzednio; ale na tym polega logika drogi: coś znika za nami, gdy zjawiają się już nowe krajobrazy) pokazać, że literatura jest w sensie literalnym spotkaniem z Życiem. Milczące to jest spotkanie, choć tyle liter w tle. Nieoddzielnie widząc świat i zjawiska świata – pragnąłem synoptycznie czytać teksty Wielkiej Literatury. To z jednej strony prowadziło do ukoronowania definicji literatury Fernanda Pessoa, że „literatura to sztuka, która poślubiła umysł (a literatura [...] é a arte casada com o pensamento)”⁸, lecz z drugiej strony wiodło do przeświadczenia, że literatura jest siostrą syjamską życia, egzystencji, bytowania i wszystkich kształtów witalności. Jeśli człowiek kiedykolwiek podjął sensowny namysł nad własnym człowieczeństwem

dokładnie taka: „Bo literatura jest tylko połączeniem polityki z humanizmem, połączeniem, które tym łatwiej dochodzi do skutku, że humanizm sam jest już polityką, a polityka humanizmem...”

⁶ M. Łukasiewicz: *Słońce Lichtenberga*. W: Eadem: *Rubryka pod różą*. Kraków 2007, s. 69.

⁷ W. Hilsbecher: *Jak dalece literatura jest nowoczesna?* W: Idem: *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*. Wybór i wstęp S. Lichański. Przeł. S. Błaut. Warszawa 1972, s. 14.

⁸ F. Pessoa: *Księga niepokoju Bernarda Soaresa pomocnika księgowego w Lizbonie*. Przeł. M. Lipszyc. Izabelin 2007, s. 32; F. Pessoa: *Livro do desassossego composto por Bernardo Soares ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*. Edição R. Zenith. Lisboa 2006, s. 55.

na drodze tworzenia jednej dyscypliny, jakiejś *mathesis universalis*, to jest nią szeroko pojęta literatura.

Nigdzie tak jak w literaturze nie ujawnia się konieczność rozumienia życia jako Nietzscheańskiego „dzieła współuczestniczenia” („das Werk des Mitteilens”). Chodziłoby zatem o swego rodzaju metodę literatury porównawczej⁹ czy komparatystyki literackiej (te terminy jeszcze w stosownej chwili przyjdzie mi z sobą zmierzyć i zderzyć), która jest totalną mobilizacją metod, odczytań, dyskursów, strategii lekturowych, a nie tylko wydobywaniem z tekstów literackich bądź to implikacji filozoficznych, bądź estetycznych. Celowo posłużyłem się metaforą totalnej mobilizacji, łączoną z Ernstem Jüngerem, gdyż chodzi mi o totalne zapasy myślenia, zinterioryzowanie interpretacji w warunkach aktywności ducha. Nie zadowala mnie badanie wyłącznie walorów, które można nazwać literackimi, i uchwycenie odwołań, lecz o jakieś całościowe czytanie¹⁰. Chciałbym, by podczas czytania dusza otrzymywała coraz większe kompetencje, tak samo jak oko i ucho. Chciałbym, by komparatystyka pozasłowna była sztuką, a nie metodą czy też teorią – żeby była interdyscyplinarną sztuką¹¹.

Przyjęcie takiej opcji, o której wspomniałem – zapewne specyficznej opcji badawczej – wywodzi się z przekonania, że „zadaniem literatury nie jest ukazywanie tego, co jest, tylko tego, co powinno być; albo też tego, co mogłoby być, jako częściowe rozwiązanie tego, co powinno być”¹². Gdyby już w tym momencie zapytać o rolę tradycji w badaniach, które proponuję, to trzeba jasno odpowiedzieć: tradycja tak, ale nie jako konkwesta przeszłości i przyszłości, szlak

⁹ Przegląd stanowisk i postulatów badawczych odnoszących się do literatury porównawczej daje M. Schmeling: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*. Wiesbaden 1981. Por. Idem: *Powab odmienności. Idea Europy u André Gide'a i Tomasza Manna*. Przeł. M. Korytowska. „Ruch Literacki” 1994, z. 5–6, s. 457–468.

¹⁰ Bynajmniej jednak nie idzie o odwołanie się do pojęcia znanego we francuskim literaturoznawstwie, czyli o *lecture complète*.

¹¹ Por. J. Barth: *Literatura wyczerpania*. Przeł. J. Wiśniewski. W: *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Lewicki. Warszawa 1983, s. 41: „Sztuka interdyscyplinarna [...] jest pośrednikiem między tradycyjnymi dziedzinami estetyki a twórczością artystyczną”.

¹² R. Musil: *O życiu pisarza teoretycznie. (Zarzucony projekt przedmowy)*. Przeł. J.S. Buras. „Literatura na Świecie” 1985, nr 12, s. 194.

demonicznych hegemonii. Raczej tradycja rozumiana jako proste odniesienie do nieskomplikowanej zasady fenomenologicznej: „Bez poznania danego jako początek nie może być też poznania jako kontynuacja”¹³, jak pisze Edmund Husserl. Funkcją komparatystyki jest żarliwy wysiłek odkrywania potencjału dziedzictwa, tym samym dociekanie, jak kształtowała się tradycja, co było jej dynamiką. Bez dziedzictwa nie ma dziedziczenia. Również trzeba przemyśleć rolę autorytetu w badaniach naukowych o charakterze interdyscyplinarnym. Wydaje mi się, że bez autorytetu (takim autorytetem na gruncie literatury porównawczej mógłby być jakiś niekwestionowany kanon dzieł) nie sposób dopracować się wspólnego języka. Autorytet i tradycja – to dwa ogromne problemy do przepracowania¹⁴.

Przyznaję jednak, iż mam problem z zagadnieniem tradycji i patrzę na nią obecnie inaczej, niż przedstawiałem to we wcześniejszych pracach. Kwestią tradycji należałoby niezwłocznie zająć się we wszystkich dziedzinach i odmianach badań humanistycznych. Całkowite wyrzeczenie się tradycji (trop proweniencji oświeceniowej) – trudno się nie zgodzić z tą myślą wielkiego szwajcarskiego teologa – byłoby śmiertelnym ciosem dla naszej kultury¹⁵. Jednocześnie trudno byłoby nie dostrzec owej „gospodarki rabunkowej”¹⁶ wobec tradycji, która wiąże się z dość niewielkim napięciem twórczym naszych czasów. Rzecz ma wiele wspólnego z degradacją pamięci

¹³ E. Husserl: *Idea fenomenologii*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2008, s. 47.

¹⁴ Romano Guardini pisze w związku z problematyką autorytetu: „Ponieważ jednak autorytet jest podstawą życia, nie tylko w jego początkowej fazie, ale w ogóle wszelkiego życia ludzkiego, ponieważ jest nie tylko pomocą dla słabych, ale także istotną cechą wielkości, więc obalenie autorytetu musi wywołać jego karykaturę, mianowicie przemoc”. R. Guardini: *Koniec czasów nowożytnych*. Przeł. Z. Włodkowska. Kraków 1969, s. 35.

¹⁵ Hans Urs von Balthasar pisze: „Skutkiem oświeceniowego wyrzeczenia się charakteru tradycji, jaki posiada wszystko, co ludzkie, było z konieczności rozpanoszenie się pozbawionego tradycji »czystego« indywiduum. To, co do tej pory rozwijało się tylko w postawie służebnej, staje się obecnie celem samym w sobie; »wielkiego człowieka« pielęgnuje się, hodojuje i czyni bożyszczem dla niego samego. Rousseau, Beethoven, Goethe, romantycy wszystkich narodowości ilustrują ten zwrot. W miejsce uznania dokonań ogółu wkracza podziw dla samego dokonującego”. H.U. von Balthasar: *Sztuka w czasach współczesnych*. W: Idem: *Pisma z zakresu sztuki i religii*. Wybór, opracowanie i wstęp M. Urban CSsR. Przeł. M. Urban CSsR, D. Jankowska. Kraków 2007, s. 62.

¹⁶ Ibidem.

badź celowym znieważaniem boskiej Mnemozyne. George Steiner mówi, że „im silniejsze mięśnie pamięci, tym lepiej chroniona jest integralność naszego »ja«”¹⁷. Przyznaję mu słuszność. Mięśnie pamięci nam zwiotczały ponad miarę lub nawet zanikły: oto wielki czas szkieletów wysysających wampirycznie dawne bogactwa. Wydaje się także, że cały problem rozbicia metodologicznego, istnej zawieruchy w systemach teoretycznych, ma swe początki w braku „ja”, w zanegowaniu podmiotowości, braku podstawowego zaufania do siebie. Otuchy dodają rozważania Manfreda Franka (a także, biorąc pod uwagę dawniejszych filozofów, lektura Johanna Gottlieba Fichte¹⁸). Frank w jednym ze swych artykułów retorycznie pyta: „Czyż podmiotowość nie jest faktycznie jasnym punktem, z którego roztacza się światło na wszystkie nasze postawy wobec przedmiotów i stosunków w świecie?”¹⁹

Metoda nie powinna ostatecznie niczego odzwierciedlać czy rozwiązywać, lecz powinna odmładzać, „(re)witalizować” formy i interpretacje, zarzuciwszy dyskursy rozwlekłego stylu, który Doris Lessing nazwała „dziedzictwem martwego, pustego języka”, łącząc te praktyki uniwersyteckiej eksplikacji tekstów z komunizmem²⁰. Badanie literatury jest refleksją nakierowaną na metafizykę, a więc na tajemnicę. Przed literaturoznawcami stoją nie problemy, lecz tajemnice. Należałoby to w badaniach literackich, komparatystycznych dobitnie powiedzieć. Idealnie, w moim przekonaniu, stawia tę sprawę Gabriel Marcel:

¹⁷ G. Steiner: *Nauki mistrzów. Wykłady na Katedrze im. Charlesa Eliota Nortona 2001–2002*. Przeł. J. Łoziński. Poznań 2007, s. 39.

¹⁸ Fichte pisze np.: „W każdym stanie świadomości oglądam siebie samego; albowiem jestem Ja dla podmiotowości, dla *uświadamiającego* jest to oglądem. [...] Dzielisz, ograniczasz, określasz możliwe formy, rzeczy i stosunki pomiędzy formami przed jakimkolwiek spostrzeżeniem. Nic dziwnego: ograniczasz i określasz przez to zawsze tylko samą twą wiedzę, o czym bez wątplenia wiesz. Dlatego wiedza o rzeczy staje się możliwa. Nie tkwi ona w rzeczy i nie wypływa z niej. Wypływa ona z ciebie, w którym jest i którego własną istotę stanowi”. J.G. Fichte: *Powołanie człowieka*. Przeł. A. Zieleńczyk. Kęty 2002, s. 57.

¹⁹ M. Frank: *Świadomość i poznanie siebie*. Przeł. Z. Zwoliński. Warszawa 2002, s. 5.

²⁰ D. Lessing: *Nie pytaj pisarza*. Przeł. S. Kowalski. „Gazeta Wyborcza” z 20–21 października 2007, s. 25. Esej Lessing ukazał się pierwotnie w „The New York Times” z 26 czerwca 1992.

Rozróżnienie pomiędzy tym, co tajemnicze, a tym, co problemowe. Problem jest czymś, z czym się spotykamy, co nam zagradza drogę. Cały znajduje się przede mną. Przeciwnie zaś, tajemnica jest czymś, w co zostaję zaangażowany, a więc w konsekwencji do istoty jej należy, że nie znajduje się cała przede mną. Jak gdyby w tej strefie rozróżnienie pomiędzy „we mnie” a „przede mną” przestawało mieć znaczenie²¹.

Da się rozciąć oto żabę w laboratorium dokładnie zbadać bez zaangażowania, aczkolwiek może nawet z pewnym drżeniem wobec ogromu życia. Nie sposób atoli bez udziału wszystkich władz intelektualnych i duchowych poddać lekturze Szekspirowskiego *Hamleta*²² albo Ajschylosa *Siedmiu przeciw Tebom*. Wszystko, co dotyczy Hamleta, dotyczy bezpośrednio mnie; wielka samotność Eteoklesa w obłożonym mieście jest moją samotnością i jego wychodzenie ku przeznaczeniu jest także moją drogą. Natomiast jakkolwiek kości skrzydlaste w czaszce żaby są czymś interesującym i ważnym, nie dotyczą mnie bezpośrednio; nie ma potrzeby, bym rozważał ten problem z wnętrza mych władz poznawczych i duchowych.

Nie chodzi o zaangażowanie ideologiczne, całkowicie przyznaję bowiem rację Haroldowi Bloomowi (który patronuje wielu moim literackim i nieliterackim spotkaniom), że „czytanie w służbie jakiegokolwiek ideologii w ogóle nie jest czytaniem”²³. Nie obejdzie się bez bardziej duchowo zintensyfikowanej lektury, raczej w nimbie uwielbienia niżli w kontekście jakiegoś nadzwyczajnego pełnomocnictwa do wyjaśnień. Jeśli mówiłbym o zaangażowaniu, to przede wszystkim zaangażowaniu w wyższy porządek, którego literatura byłaby odbiciem. Bez tęsknoty za choćby chwilowym, choćby krótkotrwałym porządkiem, ładem – nie byłoby sztuki, nie istniałaby literatura, malarstwo, muzyka. Jeśli prawda jest wieloraka, niejednorodna, to i tak jest absolutną i zjednoczoną ekspansją, eksplozją,

²¹ G. Marcel: *Być i mieć*. Przeł. D. Eska. Warszawa 1998, s. 145.

²² Nie można zapominać, że Szekspir jest „wyznawcą i znawcą natury” [„Shakespeare ist ein Naturgläubiger, ein Naturweiser”], jak się wyraził precyzyjnie i jasno Ludwig Börne. Por. K. Spalding: *Worte sind meine Werkzeuge. Das kleine Börne-Brevier*. Düsseldorf 1995, s. 49.

²³ H. Bloom: *Podzwonne dla kanonu*. Przeł. M. Szuster. „Literatura na Świecie” 2003, nr 9–10, s. 183.

ekspresją. O ile w czasach, gdy Walter Hilsbecher pisał swe eseje, można było mówić o początkach i końcach literatury, o tyle dzisiaj trzeba mówić o globalnej synteksie²⁴. Taką literacką syntekse rozumiem jako sieciowe stopienie się różnych walorów, które ma cechy wewnętrznej spójności, splątanej nierozzerwalności, choć także może być – jak dusza i ciało – połączeniem związków, które można od siebie oddzielić, oderwać. Świadomość synteksy może mieć właściwości terapeutyczne (wiążąc intelekt i cielesność, wolę i duszę). Ale nie jest to postępowanie, czy raczej usposobienie, badawcze, które funkcjonuje wyłącznie w odniesieniu do badań literackich. Świadomość synteksy jest włączeniem także innych dyscyplin i sztuk w obręb zainteresowań powszechnego współdziałania tekstów i przekazów; jest nowoczesną „maszyną” do medytowania nad światem i duchem wewnętrznych sieci (odzwierciedleniem bujnego życia „inter-retowego”).

Drugą wspólną cechą pomieszczonych w książce tekstów byłaby intencja, by pozostawały one w jakimś związku z myślą teologiczną i religijną albo – mówiąc ściślej – by funkcjonowały w kręgu literatury i kultury rozumianej teonomicznie (że się posłużę terminem Paula Tillicha). Na zarzut, że jakoby uprawiam teokomparatystykę, odpowiedziałbym twierdząco. Kulturę, literaturę, humanistykę pojmuję bowiem teonomicznie w sposób najbardziej radykalny, a „kultura teonomiczna – jak powiada Tillich – jest kulturą determinowaną i kierowaną przez Ducha, i Duch dopełnia ducha zamiast go zniszczyć”²⁵. Wychodzę z założenia, z którym można oczywiście dyskutować, że „idea teonomii nie jest antyhumanistyczna”²⁶ (jakkolwiek może być antyretoryczna tudzież antydialektyczna). Mój namysł teoretyczno-literacki i komparatystyczny jest zakotwiczony w wierze. Jest to myślenie z wiary – bardziej lub mniej udane – na wzór tego, jakie uprawiał Ferdinand Ulrich²⁷ na gruncie filozofii

²⁴ Wyraz ten urabiam od greckiego rzeczownika rodzaju żeńskiego „συντηξίς”.

²⁵ P. Tillich: *Teologia systematyczna*. Przeł. J. Marzęcki. T. 3. Kęty 2005, s. 224.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ferdinand Ulrich urodził się w 1931 r. w miasteczku Odrau (Odry) na pograniczu śląsko-morawskim (dzisiaj Republika Czeska). Od 1967 r. był profesorem filozofii na uniwersytecie w Ratyzbonie. Najbardziej znanym jego dziełem

i teologii – zawsze z intencją fuzji tych dyscyplin. Mój projekt literatury porównawczej czy komparatystyki pozasłownej ufundowanej na teonomii jest opcją niezmiennie zapatrzoną w dekonstrukcję – tym, czym jest dla Jacquesa Derridy filozofia, dla mnie jest teologia. Funkcja pisania (wydarzenie konstruowania tekstu) byłaby przeto w swych pierwocinach i ascezą, i modlitwą, i teologicznym dociekaniem (badaniem siebie, świata, Boga). Pisanie jest – *satis superque* – mówieniem. Ma rację Ferdynand Ebner, że „mowa należy w swej właściwej istocie nie do życia naturalnego ani psychicznego, lecz do życia duchowego [...]”²⁸.

Eseje i studia tutaj prezentowane są poświęcone literaturze porównawczej, a nie tylko komparatystyce literackiej (węższe pojęcie). Ma tu miejsce oczywiste przesunięcie akcentu z doświadczeń wyłącznie literacko-akademickich na sferę etyczno-egzystencjalną i etyczno-polityczną. Projekt literatury porównawczej wywodzi się według mnie od integralnych dążeń romantyków. Przyznaję także, że bliski mi jest dawny model renesansowy i erazmiański: *bonae litterae* muszą mieć skutek w życiu obywatelskim²⁹. Erazm z Rotterdamu w swym programie humanistycznym, programie iście „politycznym”, wydaje się bardzo nowoczesny³⁰. Droga Erazma wciąż pozostaje dobrą drogą.

Antydialektyczne nastawienie prezentowanych tutaj tekstów jest oczywiste. Nie tylko odchodzę od obiektywizacji i uproszczeń dialektycznych, lecz staram się niejednokrotnie pójść dalej. Zmierzałem – może zbyt naiwnie, na pewno zbyt pośpiesznie – w kierunku tajemnicy języka, granic wyrażalnego. Ale czyniłem tak nie z próżności i chęci przeżycia przygody, lecz z troski, bo zdaję sobie sprawę z prawdziwości następującej konstatacji: „Pod żalobnym bluszczem

jest *Homo abyssus*. *Das Wagnis der Seinsfrage*; drugie wydanie tej książki ukazało się w Einsiedeln w 1998 r.

²⁸ F. Ebner: *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Przeł. K. Skorulski. Redakcja naukowa K. Świącicka. Wstępem opatrzył B. Casper. Warszawa 2006, s. 90.

²⁹ Por. podrozdział książki J. Domańskiego pt. *Zradykalizowany praktycyzm etyczny Erazma i złagodzony praktycyzm Melanchtona*. J. Domański: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty 2005, s. 268–282.

³⁰ O zakresie pojęcia „*bonae litterae*”: J. Domański: *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*. Warszawa 2001, s. 155–162.

słów ginie życie na Zachodzie”³¹. W rozproszeniu, po spiętrzonych wodach dzisiejszej kultury płynąłem arką Noego, jaką stara się być literatura porównawcza. Arka Noego jest bowiem przymierzem nowoczesności z dawnością, różności i jedności, mnogości i tego, co pojedyncze.

Chciałbym podkreślić w tych wstępnych uwagach, że tematyka i inspiracje do napisania tej książki mają swe źródło w doświadczeniach i praktykach badań komparatystycznych na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Ufundowanie Katedry Literatury Porównawczej w 2002 roku ujawniło nie tylko nowe horyzonty i potrzebę prowadzenia nowych badań, lecz także trudności, które stoją przed tego rodzaju inicjatywami badawczymi; konstrukcja tradycyjnej humanistyki zabarwionej filologicznie w tym kontekście objawia się jako coś bardzo kruchego. Trzeba by pojąć tyle, że „ten las ma korzenie w górze, a gałęzie na dole”³², jeśli wolno mi skorzystać z niezwykle sugestywnej i obrazowej, a zarazem prostej frazy Itala Calvina z jego *La foresta radice labirinto*.

Dziękuję – za pomoc, otuchę, zaufanie i wsparcie merytoryczne w wielu komparatystycznych wędrówkach na wspak – przede wszystkim prof. zw. drowi hab. Tadeuszowi Sławkowi, kierownikowi Katedry Literatury Porównawczej; dziękuję także prof. drowi hab. Aleksandrowi Nawareckiemu z Uniwersytetu Śląskiego i prof. drowi hab. Piotrowi Wilczkowi z Uniwersytetu Warszawskiego, którzy do mych „nieortodoksyjnych” prac literackich i osobiście prowadzonych dociekań odnosili się zawsze z dużą życzliwością. Dziękuję także prof. drowi hab. Tadeuszowi Rachwałowi ze Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej w Warszawie, recenzentowi niniejszej książki, który nie tylko przebudował mój tekst, lecz przede wszystkim skierował moje badania na nowe tory.

Rybnik, 21 kwietnia 2010 roku

³¹ A. Makine: *Rzeka miłości*. Przeł. M. Hołyńska. Warszawa 2001, s. 231.

³² I. Calvino: *Lasokorzeniolabirynt*. Przeł. A. Kreisberg. Kraków 2006 [b.n.s.].

Latający Holender
był już w drodze,
nim wymyślił go Ryszard Wagner.

Karl Krolow: *Między ludźmi*³³

Nyema bowiem mówiła przedtem,
w moich ramionach, o literach, o piśmie
jak o jakimś lekarstwie,
jakimś leku przeciwko śmiertelności,
który nie może wprawdzie uzdrowić człowieka,
ale wpływa na niego kojąco.

Christoph Ransmayr: *Latająca góra*³⁴

[...] dziwnie mi znane są ściany prowadzące z po-
wrotem w niezmierzone głębie: prowadzące z po-
wrotem ku macierzom [...].

Andriej Bieły: *Kocio Latajew*³⁵

³³ K. Krolow: *Gedichte*. Auswahl und Nachwort von G. Wohnmann. Frankfurt am Main 1980, s. 63.

³⁴ Ch. Ransmayr: *Latająca góra*. Przeł. J.S. Buras. Warszawa 2007, s. 183–184.

³⁵ A. Bieły: *Kocio Latajew*. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa 1976, s. 51.

Lektura integrująca (kilka uwag o metodzie komparatystyki pozasłownej)

Świat ma głęboko heterogeniczną naturę. Każda jednak dyscyplina naukowa zmierza do tego, by uczynić wszystkie zjawiska świata czymś homogenicznym, zwartym, niepodzielonym, nieopalizującym, uproszczonym. Niedostatki nauk przyrodniczych i humanistycznych to przede wszystkim różne przejawy kultu homogeniczności. Trzeba jednak uczciwie przyznać, że bez pewnego modelowego, raz przyjętego „statusu” homogeniczności, nauki nie mogłyby się rozwijać. Sądzę, że nie należy w żadnym razie dążyć do homogenizowania zjawisk, lecz do odnowienia pewności siebie badającego świat „ja”.

Moja relacja z moim „ja” opiera się na zaufaniu, jest to nieomylna świadomość. Podczas lektury czyta moje „ja”. Fałszywe wydają mi się dyskursy hołdujące podmiotowemu redukcjonizmowi. Nie umiałbym bez „ja” niczego przeniknąć. Dlatego nie rozumiem ani neopozytywistów, ani fizykalistów, ani myślicieli z kręgu filozofii analitycznej (choć ci wydają mi się jeszcze najbliżsi). Konsekwencje tej postawy badawczej są ogromne. Właściwie sam sobie wytrącam z rąk precyzyjne narzędzia. Być może staję się niezrozumiały, gdy wyrzekam się przyjętych w humanistyce dyskursów, dyskursów uznanych za panujące. Broniąc „ja”, staję po przeciwnej stronie jeziora. Może z przypadku, ale nie da się zaprzeczyć, że dość

uparcie, trwam (trzeba użyć tego czasownika) na gruncie myśli chrześcijańskiej, a także fenomenologii. Na stanowisko fenomenologiczne i filozofii chrześcijańskiej wydają się niejako zepchnięty. Nie oznacza to, bym konstytutywnie zajmował się umacnianiem tych kierunków w mych rozrządaniach. Zbyt często bywam niekonsekwentny – ta niekonsekwencja staje się czasem częścią metody. Ufam subiektywnej treści, gdy czytam. Ma to związek przede wszystkim z moją cielesnością, a także podmiotowym charakterem mej świadomości. Nie mam innego wyboru: podmiot musi sobie zaufać w sposób źródłowy.

Ponieważ do podmiotowości dodałem cielesność, czytam również cielesnie (m.in. trzymam książkę w prawej ręce). Świat duchowy i świat przyrody to nie są rozdzielne światy, gdy czytam. Dlatego przyrodoznawstwo musi uzyskać jakąś prawomocność w tworzeniu sensów. Przyrodoznawstwo, sztuka, humanistyka jako wspólny węzeł pokrewnych zjawisk były przedmiotem namysłu Maxa Bensego (1910–1990), który zarysował w swych pismach rodzaj metody porównawczej, określanej mianem racjonalizmu egzystencjalnego (*existentieller Rationalismus*). Aurę oświeceniowej estymy do naukowości znajdujemy we frazie z wiersza Bensego pt. *Platonische Feinde*: „Ich präpariere die Raubtiere zu Wörtern”³⁶ [„Z drapieżników preparuję słowa” – przeł. Z.K.]. „Preparowanie drapieżników” niczym laboratoryjne czynności kaleopterologa czy lepidopterologa, pochylającego się w skupieniu z igłą preparacyjną nad jakimś przedstawicielem barwnych łuskoskrzydłych – tak tworzy się słowa, sonet, tekst: rylec zamienia się w szpilkę entomologiczną. Powstaje poemat czy zwykła notatka faunistyczna? Bo też nie mówię tutaj wyłącznie o jakichś „Kunstformen der Natur” w tym znaczeniu, jakie występuje u Ernsta Haeckela.

Doświadczenie życia, przejaw życia – wypreparować w słowo – oto zadanie. Wywieść słowo z życia, z ruchu – o tym mówi Bense w przytoczonej frazie. Powstaje słowna osnowa życiodajnych zarodków – powstaje literatura. Można by tak interpretować cytowane zdanie z wiersza niemieckiego autora. Jednak to nie wszystko. Gra się toczy o znacznie więcej: o horyzont wspólnoty humanistyki

³⁶ M. Bense: *Zentrales und Occasionelles. Poetische Bemerkungen*. Stuttgart 1981, s. 33.

z doświadczeniem laboranta, głębsze powiązanie nauki z jakąś perspektywą *humanitas*, a także duchowości. „Ich präpariere die Raubtiere zu Wörtern” – „Z drapieżników preparuję słowa”. Wy-preparowane słowa musiałyby jednak posiadać naturę drapieżną, pochodzą bowiem z drapieżnej i dumnej materii *Raubtiere*. Biologia i logofilia stają blisko siebie – są może nawet tym samym, czymś jednym, tylko *BIOLOGIA* – słowem o życiu i życiu (ukrytym?) w słowie. Słowa-drapieżniki, słowa-lwy musiałyby mieć otwarte oczy w dzień i w nocy (jak wierzyli mnisi średniowieczni). Musiałyby to być słowa najbardziej czujne ze słów.

Literatura od zarania Europy, od Homera, interesowała się raczej życiem, tajemnicą życia i namiętnością, czyli niezwykłym przejawem życia ducha, aniżeli jakimś nieokreślonym pięknem, raczej poszukiwała sposobu, by przekazać mądrość o tym, jak uniknąć śmierci, aniżeli wiedzę oderwaną od rzeczy czy jakąś naukę (eklektyczne prestidigitatorstwo). Tekst *Iliady* na wszelkie sposoby szuka rozwiązania zagadki Achillesowej $\mu\eta\iota\varsigma$ – „preparuje” poryw nienawiści bohatera, jednocześnie wyprowadza nas daleko poza do-rażność trojańskiej wojny. Nic więcej w *Iliadzie* się nie „dzieje”.

Literatura chciała być od swych początków – a literatura modernistyczna w sposób szczególny – „analizą życia” [„Analyse des Lebens”], jak pisał Hugo von Hofmannsthal. Dążyła zatem do preparowania fragmentów życia – w całość życia. Wracamy – jak widać – do metafor entomologicznych. Jednocześnie literatura upatruje swe zadanie w „ucieczce od życia” [„Fluch aus dem Leben”], jak pisał wspomniany przed chwilą von Hofmannsthal w eseju poświęconym osobie włoskiego poety Gabriela d’Annunzia³⁷. Dlatego uniwersytet, miejsce, gdzie literackie i lekturowe działania należą do wiodących, jednocześnie zajmuje się preparowaniem życia i zarazem stanowi swoistą okazję ucieczki do życia. Uniwersytet – posługując się słowami Tadeusza Sławka – „przepatruje i przenicowuje rzeczywistość”³⁸. Ale lektura – by być wyborem, aktem wyboru – musiałaby mieć oparcie w kanonie. Kanon to osobny problem i chcę dopiero później poświęcić mu trochę miejsca. Warto tylko

³⁷ H. von Hofmannsthal: *Gabriele d’Annunzio*. In: Idem: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa I*. Frankfurt am Main 1950, s. 172–173.

³⁸ T. Sławek: *Antygonia w świecie korporacji. Rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych*. Katowice 2002, s. 11.

zaznaczyć, iż problemy z kanonem zaczęły się w dobie oświecenia, gdy zanegowano tradycję. Odrzucenie kanonu biblijno-chrześcijańskiego do pewnego stopnia zredukowało najważniejszą dziedzinę uniwersytecką – zredukowało WYBÓR, spłaszczyło wielodymensjonalność świata, znosząc hierarchię. Manfred Fuhrmann o kanonie humanistycznym i chrześcijańskim powie krótko: „Diese beiden Kanones waren grundverschieden, aber nicht unverträglich”³⁹ [„Te dwa kanony były zgoła odmienne, lecz nie były ze sobą skłócone” – przeł. Z.K.]. Napięcie między kanonami stworzyło uniwersytecki dyskurs na temat literatury.

A czym stała się lektura uniwersytecka? Jaka ma być nasza lektura? Jak najlepiej czytać? Lektura stała się czytaniem w rytm ideologii. Harold Bloom uczył jednak inaczej:

Według mnie, czytanie w służbie jakiegokolwiek ideologii w ogóle nie jest czytaniem⁴⁰.

I powiadał także:

Czymkolwiek byłby Kanon Zachodu, na pewno nie jest programem zbawienia społecznego⁴¹.

Literatura nie jest siostrą miłosierdzia, nie opatruje ran współczesności, jak niektórzy chcieliby dzisiaj. Literatura i lektura mają przede wszystkim przenosić nas w rejony poza-doraźne.

Czytamy bowiem przeciw śmierci. Kanon dzieł literackich to na pewno jakiś sposób walki z czasem. Jestem przekonany, że bez literatury myśl o czasie, który daleko wykracza poza nasze doświadczenie, byłaby nie tylko nie do wytrzymania, ale byłaby czymś, co zabijałoby całą ludzką potencję fantazji. Wielkie dzieła literatury – i w ogóle wszelkie wielkie dzieła – nie znają bowiem czasu, zegara i kalendarza – wszystkie powstały jakby w jednej chwili, w tej samej godzinie, jednocześnie w jakimś świętym poza-czasie niezemskim, w czasie tryumfu nieśmiertelności i geniuszu. Kanon to jedyne, co mamy w walce z przemijaniem. W kanonie oddychamy

³⁹ M. Fuhrman: *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart 2002, s. 11.

⁴⁰ H. Bloom: *Podzwonne dla kanonu...*, s. 183.

⁴¹ Ibidem.

całością, pełnią, wieńczymy renesansowy ideał *l'uomo toto*. Hermeneutyczna kategoria *Horizontverschmelzung* nabiera sensu dopiero tutaj, na gruncie powszechności literatury.

Może czytamy także przeciw lękom. Alessandro Baricco w *Castelli di rabbia* notuje:

W pociągach, aby się jakoś ratować, czytali. Idealny balsam. Niezmienna dokładność napisanego tekstu, niby szew chirurgiczny założony na strach. [...] Czytać to nic innego jak patrzeć w jeden punkt, by nie dać się uwieść, i zniszczyć, niekontrolowanemu przesuwaniu się świata. Nikt by nie czytał, gdyby nie strach. [...] Czyta się, by nie podnosić wzroku na okno, taka jest prawda⁴².

W dalszym fragmencie jeszcze bardziej ironiczny wywód Baricca zawiera jednak sporo prawdy: czytamy ze strachu. Nie jest czytanie już jakąś *lectio* ascetyczną i praktyką mądrościową, lecz tylko syce niem się znakami. Może to jednak być przyjemne.

Jednak w murach uniwersytetu pozbawiamy się nie tylko pożytku duchowego płynącego z „przeżywaniej” lektury, lecz zapominamy również o przyjemności (bo w murach uniwersytetu nie mamy najczęściej ciał, nie jesteśmy pełnymi ludźmi). Thomas Bernhard, mój austriacki mistrz myślenia oraz pisania, niesiony na fali tragicomicznej, stwierdza w nieco dłuższym fragmencie:

Lepiej przeczytać dwanaście linijek książki z najwyższą intensywnością, czyli, jak można by powiedzieć, przebić się do Całości, niż gdybyśmy przeczytali całą książkę tak jak *normalny czytelnik*, który w końcu przeczytaną przez siebie książkę zna równie powierzchownie, jak lecący samolotem pasażer krajobraz, nad którym leci samolot. Nie postrzega nawet zarysu terenu. A dzisiaj wszyscy czytają wszystko w locie, czytają wszystko, niczego nie znają. Ja, wszedłszy do książki, zaraz się do niej wprowadzam, proszę sobie wyobrazić, zapieram się rękami, i nogami i siłą trzeba mnie z niej wyrywać, wkraczam na dwie, trzy strony tekstu filozoficznego, tak jakbym wkraczał na jakiś teren, w przyrodę

⁴² A. Baricco: *Zamki na piasku*. Przeł. H. Kralowa. Warszawa 2006, s. 71–72.

na terytorium państwa, część świata, niech panu będzie, aby w ową część świata wdrzeć się *nie* zaledwie niecałą siłą i niecałym sercem, lecz całkowicie, aby ją zbadać, a następnie, po zbadaniu jej tak gruntownym, jak to tylko jest w mojej mocy – móc dojść do konkluzji o Całości. Kto wszystko czyta, niczego nie pojął, powiedział. Nie trzeba koniecznie czytać całego Goethego, całego Kanta, niekoniecznie też całego Schopenhauera – wystarczy parę stron Wertera, parę stron *Powinowactwa z wyboru*, a więcej już wiemy o obu tych książkach, niż gdybyśmy je przeczytali od deski do deski, co tak czy inaczej i tak pozbawia nas czystej przyjemności. Zdobycie się jednak na owo drastyczne samoograniczenie wymaga wiele odwagi i tyle siły ducha, że człowiek niezmiernie rzadko może ją w sobie znaleźć, i my sami rzadko ją w sobie znajdujemy; człowiek czytający jest ohydnie żarłoczny, jak mięsożerca, i, jak mięsożerca, psuje sobie żołądek, zdrowie w ogóle, i psuje sobie głowę wraz z całą duchową egzystencją⁴³.

Fiodor Stiepun, rosyjski myśliciel, który swą naukę o integralnym czy też zintegrowanym człowieku wywodził z niemieckiego romantyzmu, szczególnie zaś z pism Friedricha Schlegla, pisał:

[...] czyniąc [...] myślenie dyskursywne metodą odbioru sztuki, zaprzeczamy wartość, jaką jest twórczość estetyczna⁴⁴.

Wracam do pytania: Co z lekturą? Czym ona jest w zmieniającym się świecie? Czym jest jeszcze dzisiaj książka? Czym jest literatura? Próba odpowiedzi jest taka: Czytanie musiało być jakimś twórczym aktem duchowym, aktywnym ćwiczeniem ducha – nie tylko oczu czy ucha. Lektura musiałaby być cierpliwym wysiłkiem przekraczania ludzkich władz oraz postulatem skupienia, zebrania,

⁴³ Th. Bernhard: *Dawni mistrzowie. Komedia*. Przeł. M. Kędziński. Warszawa 2005, s. 24–25.

⁴⁴ F. Stiepun: *Tragedia twórczości (Friedrich Schlegel)*. W: Idem: *Życie a twórczość*. Przeł. W. Sawicki. Przekład przejrzał i poprawił S. Mazurek. Warszawa 1999, s. 55.

odnajdywania, a nie tylko pięknego rozwijania wyobraźni: lektura prowadziaby wówczas do cnoty samourzeczywistnienia, do odwagi. Oto użyteczność lektury. Ale ani uniwersytet, ani demokratyczne państwo nie zaakceptują już dzisiaj takiej lektury – zrodziłyby zbyt niebezpieczne indywidua w wyprasowanym świecie. Uniwersytet przede wszystkim funkcjonuje jako korporacja dbająca o przeciętność, jako strażnik poprawnego nie-myślenia. Karl Jaspers przewidział tę kondycję, a Wolf Lepenies tę diagnozę powtórzył⁴⁵.

Czym jest lektura? – pytam ponownie. I nie udzielę żadnej odpowiedzi, nie tylko targany sprzecznościami, lecz także trawiony wstrętem do bezmyślnych i nadto „użytecznych praktyk” korporacji akademickich (rozmiłowanych w utensyliach metodologicznych *quasi*-dyskursów). Wiem tylko jedno – i powtarzam naiwnie za równie mocno, co i ja, oburzonym Teofilem Gautierem: literatura „nie jest parą butów”⁴⁶.

Teorią integrującej lektury pozostaje w jakimś sensie literatura porównawcza albo – jak wolę powiedzieć – komparatystyka pozasłowna. Istotą metody literatury porównawczej nie jest wychwytywanie odwołań i wpływów, lecz raczej interioryzacja lektury jako doświadczenia całości. Walory intertekstualne czy tzw. *lecture compléte* są czymś drugorzędym. Metoda literatury porównawczej nie polega na mnożeniu wiedzy filologicznej czy informacji. Komparatystyka pozasłowna nie bada słów, lecz bada sieci relacji, spłoty dyscyplin, nie widząc i nie chcąc widzieć „początków” i „końców”.

Warto może przywołać w tym miejscu pewien programowy dla komparatystyki tekst napisany przez sławistę. Chodzi o studium Adama F. Koli zatytułowane *Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*. Autor nie proponuje, moim zdaniem, żadnego nowego paradygmatu, choć go zapowiada w tytule. Kola – zdaje się – ugrzązł w terminologii i zaproponował jako „nowy” paradygmat niemal wszystkie dawniejsze i będące w użyciu strategie Szkoły Resentymentu, czyli rewolucyjną „metodę” tej niby nowej

⁴⁵ W. Lepenies: *Idea niemieckiego uniwersytetu z punktu widzenia naukoznawstwa*. W: Idem: *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*. Przeł. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1996, s. 132–133.

⁴⁶ Cyt. za: I. Berlin: *Korzenie romantyzmu. Wykłady Mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuk w Waszyngtonie*. Red. H. Hardy. Przeł. A. Bartkowicz. Poznań 2004, s. 37.

komparatystyki. W ośmiu punktach pod koniec swego wywodu badacz wymienia owe znamiona nowego paradygmatu⁴⁷. Niestety, odkrywam w ciekawej skądinąd próbie pewną dawną gnuśność wyobraźni – wyobraźni ufundowanej na skrajnym „filologizmie” sławistycznym oraz mocno zabarwionej resentymentem, tak zwalczanym przez Harolda Blooma i tak obcym również mnie. Za dużo lektur, za mało uwielbienia literatury; za dużo specjalisty, za mało amatora. Powiedziałbym, że zbyt wiele (starczej) podejrzliwości, a za mało czuwania. (Dlatego najlepszym patronem studiów porównawczych byłby śląski poeta romantyczny Joseph von Eichendorff⁴⁸, który przede wszystkim poucza o stanie czujności, stanie *wach*, stanie otwartych oczu).

Komparatystyka, nie mając swej dziedziny, byłaby raczej skłonnością do myślenia etymologicznego i zmierzającego do odkrycia podstaw bytu. „Przemyslenie podstaw bytu jest skrytym wymaganiem czasu”⁴⁹, pisze Walter Hilsbecher. Refleksja aitiologiczna, archetypiczna – rzecz by można – jest konieczna zawsze wtedy, kiedy objawia się kryzys. Kryzys (etymologicznie jako rozcięcie, pęknięcie, zatrzymanie nad przepaścią) jest w ogóle cechą konstytutywną wszelkich zjawisk, zachowań i procesów – jest jak gdyby rodzajem przestrzeni, niczym czas, niczym element pejzażu. Jednak moment, w którym kryzys otrzymuje znamiona jakiejś zdecydowanej dominanty w doświadczeniu i praktykach, każe zastanowić się nad źródłem kryzysu bądź – szerzej – tendencjami kryzysologicznymi. Warto w samym centrum czasu kryzysu dokładnie posłuchać Nietzschego, gdy mówi, że w kryzysie przychodzi „najgłębsza autorefleksja człowieka”⁵⁰.

Przy czym taka (auto/intro)refleksja nie będzie miała nigdy charakteru integrystycznego: nie będzie zmierzać do wyrugowania

⁴⁷ A.F. Kola: *Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*. „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2, s. 73–74.

⁴⁸ O stanie *wach* pisze Eichendorff w wierszu pt. *Półmrok (Zwielicht)*. J. von Eichendorff: *Poezje/Gedichte. Z życia nicponia*. Przeł. A. Lam. Warszawa–Opole 1997, s. 34–35. Por. także esej Th.W. Adorna, w którym Eichendorff zyskuje zupełnie nowe oblicze jako europejski poeta. Th.W. Adorno: *Eichendorffowi ku pamięci*. W: Idem: *O literaturze. Wybór esejów*. Przeł. A. Wołkowicz. Wyboru dokonał L. Brudecki. Warszawa 2005, s. 94–125.

⁴⁹ W. Hilsbecher: *Jak dalece literatura jest nowoczesna?* W: Idem: *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*. Przeł. S. Błaut. Warszawa 1972, s. 46.

⁵⁰ F. Nietzsche: *Pisma pozostałe*. Przeł. B. Baran. Kraków 2004, s. 454.

wszystkich możliwych przyczyn kryzysu, by przywrócić jakiś nie-realny, „niepokalany” stan sprzed wszelkich kryzysów i skutków, które kryzys przynosi. Powiedziałbym, że badanie podstaw kryzysu ma na celu zwiększenie energii równoważącej kryzys. Zmierza jednakowoż do odkrycia możliwości współdziałania nawet z kryzysem, „współkontaktowania się” z nim na wielu poziomach i wykorzystania jego potencjału, obracając jego „ostrze” w innym kierunku.

Owe refleksje wydały mi się potrzebne, by krótko rozważyć słowa Renégo Welleka, które poniżej zacytuję, a które są wciąż po latach – przynajmniej dla części badaczy uważających się za komparatystów – bardzo inspirujące. Otóż Wellek w znanym tekście pt. *The Crisis of Comparative Literature*, referacie wygłoszonym we wrześniu 1958 roku na University of North Caroline podczas Kongresu International Comparative Literature Association, mówił tak:

The world (or rather our world) has been in a state of permanent crisis since, at least, the year 1914. Literary scholarship, in its less violent, muted ways, has been torn by conflicts of methods since about the same time⁵¹.

Świat (czy raczej nasz świat) pozostaje w stanie nieustannego kryzysu przynajmniej od roku 1914. Mniej więcej od tego samego czasu również naukę o literaturze, co prawda w sposób nie tak gwałtowny, rozdzierają konflikty metodologiczne⁵².

Świat jest zawsze NASZYM ŚWIATEM: oto *credo* komparatysty. Takie rozumienie niesie strategię totalności obecnej we wszystkich metodach literatury porównawczej; dla filologa świat to zawsze jakiś INNY świat z ksiąg i tekstów: filolog czyta akrybicznie, lecz nie angażuje się, komparatysta zatracą się w lekturze. Dzisiaj z pewnością kryzys jest jeszcze głębszy niż pół wieku temu⁵³. A ta wstępna konstatacja Welleka ani już nie szokuje, ani nie budzi żadnych emocji.

⁵¹ R. Wellek: *The Crisis of the Comparative Literature*. In: *Comparative Literature*. Vol. 1: *Proceedings of the Second Congress of the International Comparative Association*. Ed. W.P. Friedrich. Chapel Hill (North Caroline) 1959, s. 149.

⁵² R. Wellek: *Kryzys literatury porównawczej*. Przeł. I. Sieradzki. W: Idem: *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*. Warszawa 1979, s. 392.

⁵³ Zob. A. Corbineau-Hoffmann: *Einführung in die Komparatistik*. Berlin 2000.

Wręcz – powiedziałbym – brzmi dziwnie łagodnie. Konflikty metodologiczne natomiast stały się zagrożeniem dla literatury i wiedzy o literaturze jako takiej, choć akademicy swych autodestrukcyjnych postaw i działań zdają się (albo próbują za wszelką cenę) nie dostrzegać. Groźne są także te spiętrzone konflikty metod i metodologów dla literackiego kanonu Zachodu. Ujawnia się kryzys w całej straszności. Kanon jest bowiem w śmiertelnym niebezpieczeństwie – i to jest największe zagrożenie dla istnienia (kultury) Zachodu, większe o wiele niż np. terroryzm. Zdają sobie całkowicie sprawę z tego, że taka konstatacja pobrzmiwa i naiwnie, i sentymentalnie. Jakże przeto byłoby znaczenie arcydzieł literatury zachodniego kanonu? Odpowiedź znajdziemy w tekście Blooma:

Wszystkim, co może nam dać Kanon Zachodu, jest umiejętność czynienia właściwego użytku z naszej samotności, tej samotności, której ostatecznym kształtem jest konfrontacja z własną śmiertelnością⁵⁴.

Myśl ta, jak widać, odnosi się do bytowania jednostki, a nie do kolejnej błyskotliwej idei, jak postępować z dziełem.

Znawca literatury antycznej i powszechniej, tłumacz, pisarz wszystkim znany – Jan Parandowski w swym prywatnym kanonie nie umieścił dzieł Franza Kafki. Być może jest to przejaw resentymetu klasyka wobec dzieł modernistycznych. Być może Kafka nigdy nie będzie autorem powszechnym, gdyż jest autorem aż tak oryginalnym. Bloom mówi, że dzisiaj „oryginalność to wielki skandal, z którym resentment nie potrafi sobie poradzić [...]”⁵⁵. Ale być może jest to też coś innego, być może istnieją inne ważne powody, dla których ktoś z rozwiniętym zmysłem klasycyzmu nie znosi prozy Kafki.

Kto to taki autor klasyczny? Thomas S. Eliot uważał, że autor klasyczny to autor, który charakteryzuje się dojrzałością. Eliot stawia znak równości pomiędzy terminem „klasyk” i terminem „dojrzałość”. „Klasyk pojawić się może tylko w cywilizacji dojrzałej, kiedy język i literatura osiągnęły dojrzałość”⁵⁶, tak konstatuje przywołany

⁵⁴ H. Bloom: *Podzwonne dla kanonu...*, s. 184.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 177.

⁵⁶ T.S. Eliot: *Kto to jest klasyk?* Przeł. H. Pręczkowska. W: *Idem: Kto to jest klasyk i inne eseje*. Przeł. M. Heydel i in. Kraków 1998, s. 66.

teraz Eliot. Słowo „dojrzałość” jest abstrakcyjne i dla każdego znaczy co innego. Jest jednak w tym słowie i pojęciu coś, z czym się większość zgodzi: to jakaś cecha uniwersalności. Toteż dojrzałość jest formą uniwersalności, powszechności.

W ślad za pytaniem o istnienie kanonu literatury musi pójść pytanie o literaturę powszechną, a także o tzw. *Weltliteratur*, „literaturę światową”, „literaturę (całego) świata”, termin, który zawdzięczamy Goethemu⁵⁷. Termin, muszę dodać, który Goethe stworzył, jak się wydaje, w związku z kategorią czasu, bo samo zjawisko literatury światowej jest zawisłe od czasu, który przyspieszył w XIX wieku za sprawą osiągnięć technicznych. Goethe jedynie dojrzał pewną zależność czasu i spotkań – i stąd wysnuł wniosek o konieczności postrzegania *Literatur* jako *Weltliteratur*. Fritz Strich w sławnej pracy z lat czterdziestych ubiegłego stulecia pisał:

Die rollende Zeit! Was ist darunter zu verstehen, daß die rollende Zeit die Weltliteratur verlangt? Man wird sich an dieser Stelle erinnern, wie häufig Goethe den geistigen Güterastausch zwischen den Nationen mit dem materiellen Vergleich, dem Handelsverkehr, dem Weltmarkt, auf dem die Völker ihre Waren zum Austausch bringen, und das war nicht nur Vergleich, sondern Goethe verfolgte wirklich mit größter Aufmerksamkeit, wie nach dem Napoleonischen Kriegen der Handelsverkehr zwischen den Völkern, unter-

⁵⁷ „Goethes Idee der Weltliteratur war keineswegs „nur eine Forderung, die er erhob, daß sie sich bilden solle. Oder nur eine prophetische Schau, daß sie sich bilden werde. Die Idee gestaltete sich vielmehr aus Goethes Erlebnis und Erfahrung, daß sich wirklich eine Weltliteratur in seiner Zeit zu bilden im Begriffe sei. Die Idee war im Grunde nur die Deutung und Formulierung eines sehr realen, historischen Prozesses, dem Goethe beiwohnte, den er mit höchster Aufmerksamkeit verfolgte, und der ihm sagte, daß ein neues Zeitalter der Literatur im Anbruch sei” [„Goetheńska idea, aby stworzyć literaturę światową, nie była bynajmniej tylko jakimś wymogiem albo zgoła prorocką wizją, która się ziści. Owa idea o wiele bardziej tworzyła się na gruncie przeżyć i doświadczenia Goethego, że rzeczywiście w jego czasach doszło do jej zaistnienia. Była ona w swej istocie tylko zaznaczeniem i formą realnego, historycznego procesu, w którym Goethe brał udział, który śledził w sposób bardzo uważny i który mu podpowiadał, że nowa epoka literatury oto się zaczyna” – przeł. Z.K.J. F. Strich: *Goethe und die Weltliteratur*. Bern 1957, s. 66.

stützt von dem immer schneller werdenden Tempo der modernen Verkehrsmittel, der Schnellposten und Dampfschiffe, sich zu einem Weltverkehr entwickelte, wie die Kommunikation der Weltbürger mir einer bisher noch nicht gekannten Leichtigkeit vor sich ging⁵⁸.

[Pędzący czas! Co należało by rozumieć w związku z tym, że pędzący czas wymusza ukucie pojęcia „literatury światowej”? Przypomina się w tym miejscu, że często Goethe porównywał duchową wymianę dóbr z tą materialną, z wymianą handlową, z rynkiem światowym, na którym jakby narody wystawiają swoje towary na wymianę – i nie było to tylko porównanie, lecz Goethe śledził naprawdę z największą uwagą, jak po wojnach napoleońskich międzynarodowa wymiana towarów, wspierana przez coraz szybsze tempo nowoczesnych środków wymiany, szybkiej poczty i statków parowych, rozwinęła się w wymianę ogólnoswiatową, jak komunikacja obywateli świata z nieznaną dotąd łatwością coraz bardziej przybierała na sile – przeł. Z.K.]

Ten dłuższy cytat wart był przytoczenia, ponieważ odnajdujemy w nim związki literatury, czasu i ekonomii – sprawy dla Goethego oczywiste, ale przecież kwestie, które w badaniach literackich nie były oczywiste jeszcze przez ponad jedno całe stulecie. Fakt, że Goethe określał swój wiek „veloziferisch”, „szybkościowo-cyfrowym” (jakby digitalnym!), pokazuje, że doskonale rozumiał ducha swej epoki i epoki nadchodzącej. I właśnie owo przyśpieszenie wymuszało – wedle intuicji Goethego – stworzenie nowego ujęcia całej literatury – literatury jako całości, jako *Weltliteratur*.

Zupełnie inną, doskonałą, choć statyczną i „psychologiczną” definicję „literatury światowej” dał Robert Musil. W jego miniaturach prozatorskich zatytułowanych *Nachlaß zu Lebzeiten* czytamy:

Die Weltliteratur ist ein ungeheures Magazin, wo Millionen Seelen mit Edelmüt, Zorn, Stolz, Liebe, Hohn, Eifersucht, Adel und Gemeinheit bekleidet werden⁵⁹.

⁵⁸ F. Strich: *Goethe...*, s. 44.

⁵⁹ R. Musil: *Nachlaß zu Lebzeiten*. Hamburg 2004, s. 111.

[Literatura światowa jest monstrualnym magazynem, gdzie miliony dusz oblekają się w wielkoduszność, gniew, dumę, miłość, szyderstwo, zazdrość, szlachetność i pospolicieść – przeł. Z.K.].

Odniosę się teraz do pojęcia literatury powszechnej. Nie będę jednak próbował stworzyć żadnej nowej definicji. Lepiej się odwołać do pewnego fragmentu z dziennika węgierskiego pisarza, wielkiego Europejczyka. Sándor Márai pisał tak:

Czym jest literatura powszechna? Tam, gdzie ludzie czytają w zachodnich językach, automatycznie myślą o takich książkach jak *Śmierć Iwana Iljicza*, *Śmierć w Wenecji* – i może zapomnieli już nazwiska pisarza. Taką książką jest też *Stary człowiek i morze*. W tych książkach jest cisza. Nie ma „akcji”, nie ma hałaśliwych scen ani błyskotliwych czy głębokich dialogów. Ta cisza jest atmosferą literatury światowej. Każdy czytelnik w swoim języku słyszy ową ciszę, która emanuje z takich rzadkich książek⁶⁰.

Zapiska ta pochodzi z 1968 roku. Uwaga o ciszy w literaturze jest niezwykle ważna. W tej ciszy stajemy się ludźmi. Z literatury powszechnej, kanonicznej płynie wiedza o powszechności ludzkiego, wspólnego losu, powszechności literatury. Tadeusz Sławek w eseju pt. *Komparatystyka, czyli powszechność literatury* trafnie diagnozuje rolę myślenia powszechnego o literaturze w następujący sposób: „Powszechność literatury sprzeciwia się *naszości*, jednej z plag świata”⁶¹. Literatura powszechna, dialogująca z całym światem literatury, która odcedza małość „naszości”, lęki izolujących się w kryjówkach grup.

Kanon dzieł literackich to – powtórzmy – na pewno jakiś sposób walki z czasem. Gdy mowa o przemijaniu i czasie, przywołajmy znowu słowa Harolda Blooma. Powiada on:

⁶⁰ S. Márai: *Dziennik (fragmenty)*. Przeł. T. Worowska. Warszawa 2004, s. 375.

⁶¹ T. Sławek: *Komparatystyka, czyli powszechność literatury*. W: Idem: *Żagłowiec, czyli przeciw swojskości. Wybór esejów*. Wybrał Z. Kadłubek. Katowice 2006, s. 190.

Biblijne siedemdziesiąt lat to już dziś za mało, by można było przeczytać coś więcej niż tylko wybór największych pisarzy z kręgu tak zwanej tradycji Zachodu, nie wspominając o wszystkich tradycjach świata. Kto czyta, musi wybierać, ponieważ nawet gdyby nie robić nic innego poza czytaniem, nie wystarczyłoby czasu na przeczytanie wszystkiego⁶².

Nie ma czasu – z tego przeświadczenia wychodzi w swych pracach komparatysta, wiedząc, że jest Hölderlinowskim człowiekiem, który przyszedł za późno. Jest bowiem późno. „W naszej wieczornej krainie cienie się wydłużają [...]”⁶³, pisze gdzieś dalej Bloom. Kwestia kanonu jest przeto, w moim odczuciu, zasadnicza. Kryzys – również ten kryzys, o którym mówi Wellek – ma swe źródło, jak sądzę, w podważeniu sensu istnienia kanonu.

Sięgnijmy jeszcze do kilku innych myśli z tekstu Welleka. Za najpoważniejszy problem literatury porównawczej uważa Wellek niemożliwość wyodrębnienia przedmiotu badań w literaturze porównawczej, a także określenia jej własnej metody⁶⁴. Niestety,

⁶² H. Bloom: *Podzwonne dla kanonu...*, s. 164.

⁶³ *Ibidem*, s. 166.

⁶⁴ Znakomita książka Andrzeja Hejmeja potwierdza tę konstatację. Hejmej w pierwszej części swej pracy zatytułowanej *W stronę nowoczesnej komparatystyki*, omówiwszy stanowiska kilku szkół i uczonych spod znaku badań interdyscyplinarnych, proponuje czytelnikowi projekt komparatystyki interdyscyplinarnej i notuje: „Otwarta formuła komparatystyki interdyscyplinarnej – jak należałoby podsumować spostrzeżenia w szerszym kontekście problemowym – jest z pewnością jednym z rezultatów teoretycznej dyskusji na temat interdyscyplinarności w ponowoczesnym świecie nauki, nie tylko zresztą tej, która przetoczyła się głośnym echem przez uniwersytety amerykańskie i zachodnioeuropejskie. Na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż idzie tutaj wyłącznie o kryterium przedmiotowe, o określenie specyfiki prowadzenia badań na pograniczu własnej dyscypliny, o interpretację pogranicznych zjawisk literackich i ustalenie możliwości analizy w interdyscyplinarnej optyce. Dlatego też komparatystyka interdyscyplinarna, z racji przedmiotu badania, określane bywa takimi terminami, jak »komparatystyka międzyartystyczna«, »komparatystyka zewnątrzliteracka« czy komparatystyka »zewnętrzna«. Niemniej dopełnienie przymiotnikowe o nazwie komparatystyka interdyscyplinarna oznacza w rzeczywistości nie tylko ważne kryterium przedmiotowe, ale zwłaszcza pewien sposób myślenia i bycia w kulturze (indywidualnego rozumienia i indywidualnego interpretowania zjawisk kulturowych)”. A. Hejmej: *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki inter-*

w tej materii nic się nadal nie zmieniło od ponad półwiecza. Nie pomagają temu procesowi na pewno postawa ortodoksyjnej, pozytywistycznej komparatystyki francuskiej, której przedstawiciele nie uznając powinowactwa sztuk, odmawiają włączenia np. sztuk plastycznych w obręb zainteresowań literatury porównawczej⁶⁵. To jest zdecydowanie odmienna postawa od tej, jaką reprezentują Amerykanie. W Europie, w krajach niemieckojęzycznych zwyciężyła opcja amerykańska, m.in. za sprawą książki amerykańskiego komparatysty Ulricha Weissteina – chodzi o jego *Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft* (Stuttgart 1968).

Specyfikę francuską określiło zaś na długo stanowisko, które reprezentował Jean-Marie Carré. Carré przede wszystkim postrzegał literaturę porównawczą jako integralną dziedzinę historycznoliteracką („une branche de l’histoire littéraire”). Przedmiot badań stanowi według niego wykrywanie międzynarodowych duchowych relacji w literaturze. Jak podkreśla Manfred Gsteiger, Carré kładł zbyt nacisk na relacje międzynarodowe, minimalizując ponadnarodowe⁶⁶. W moim rozumieniu literatura porównawcza może być uprawiana wyłącznie na podstawie logiki supra-, a nie inter-. Badanie literackich „inter-relacji” (tematycznych bądź gatunkowych) prowadzi w sposób nieunikniony do konfliktu „majorytetów” i „minorytetów” literackiej tożsamości. Supra-relacje, relacje ponadnarodowe, a nawet ponaddiscyplinarne i „ultratechniczne” natomiast stanowią podwaliny „kosmo-

discyplinarnej. Kraków 2008, s. 97–98. Wypada mi tylko dodać, że moja propozycja komparatystyki pozasłownej ma wiele wspólnego z aspektem „zewnętrzności” komparatystycznej, występującym w nazwach »komparatystyka zewnątrzliteracka« tudzież komparatystyka »zewnętrzna«. Komparatystyka pozasłowna albo komparatystyka Dantejska (oglądająca, teonomicznie zachwycająca się sztuką, swoista „teokomparatystyka”) jest jednak nie tylko metodą dociekań ekspresji ducha w kulturze, lecz przede wszystkim postawą humanisty, jak próbuję przekonywać. Nie umiem w tej chwili jasno odpowiedzieć na pytanie, czy metoda badawcza to to samo, co postawa badacza.

⁶⁵ Por. F. Schmitt-von Mühlenfels: *Literatur und andere Künste*. In: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*. Hrsg. M. Schmeling. Wiesbaden 1981, s. 157–161. Tutaj znajdziemy także omówienie terminu U. Weissteina „wechselseitige Erhellung der Künste”.

⁶⁶ M. Gsteiger: *Zum Begriff und über das Studium der Literatur in vergleichender Sicht*. In: *Zur Theorie der Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Hrsg. H. Rüdiger. Berlin–New York 1971, s. 76.

literackiej” metody komparatystycznej. Taką opcję badawczą postuluje także Wellek:

Literaturze porównawczej przypada ogromna zasługa przezwyciężenia szkodliwej izolacji historii literatur narodowych; niewątpliwie słuszną (i popartą wielką ilością dowodów) jest koncepcja jednolitej zachodniej tradycji literackiej, zespolonej niezliczoną siecią związków (*network of innumerable interrelations*)⁶⁷.

Ale czy te związki, o których pisze Wellek, to tylko wpływy? Czy chodzi wyłącznie o projekty nastawione na badanie wpływów, np. Byrona na Heinego, uczoną „wpływołogię” europejskich wątków i tematów, jaką uprawiał np. Ernst Robert Curtius? I konieczne następne pytanie: Gdzie leży granica między literaturą porównawczą a literaturą powszechną? Nie odpowiem wprost na te pytania, jakkolwiek to od tej odpowiedzi zależy wartość dalszych dociekań. Owoż pytanie łączy się z problemem autonomiczności literatury porównawczej i komparatystyki. Przytoczmy wypowiedź Horsta Rüdigerera w dłuższym fragmencie:

Mimo wszystko, zarzut, że komparatystyka nie ma racji bytu jako dyscyplina autonomiczna, nie jest łatwy do odparcia. Takie prace, jak *Szekspir i duch niemiecki* Friedricha Gundolfa, *La Carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica* Mario Praza, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* Ernsta Roberta Curtiusa; tacy badacze, jak: Georg Brandes, Arturo Farinelli, Erich Auerbach czy Hellmuth Petriconi wyszli od literatur narodowych i byli czynni jako germaniści, angiści, romaniści. Zakładali oni jednak wewnętrzną jedność literatury europejskiej jako daną z góry i zawsze mieli kilka literatur narodowych pod ręką, nie określając się przy tym wyraźnie jako komparatyści. Nawet tacy historycy literatury, jak Benedetto Croce, którzy odrzucili komparatystykę, chętnie posługiwali się w takim sensie komparatystyką. Tendencja ta

⁶⁷ R. Wellek: *Kryzys literatury porównawczej...*, s. 392.

wzmocniła się w kręgach żyjącej, a przede wszystkim młodszej generacji historyków literatury. Rozwinęło się coś w rodzaju kosmopolitycznej czy też mówiąc ściślej: kosmo-literackiej świadomości [*kosmoliterarisches Bewusstsein*]. Przekraczanie granic nie jest już rzadkością czy też (jak bywało wcześniej) cierpliwie tolerowaną eskapadą; taka praktyka stała się czymś oczywistym, co każe nam wnioskować o nieprzyjemnym odczuciu doznawanym w stosunku do podejrzanych aspektów jednostronnie narodowo-literackiego sposobu widzenia. Kosmo-literacko-komparatystyczne pojmowanie literatury jest tak rozumiałe, jeżeli będziemy mieli na uwadze zakres oddziaływania niemieckiej historii ducha, a szczególnie jej epoki klasycznej; komparatystyka ma przecież pełne prawo powoływać się na Lessinga, Herdera, Goethego, braci Schległów, na Denzela i Diltheya i na paru innych dziewiętnastowiecznych krytyków literatury. Jednak akurat te przemyślenia nie przemawiają za uznaniem [*Etablierung*] literatury porównawczej za samodzielny akademicki przedmiot badań i nauczania. Można by sobie łatwo wyobrazić (i w praktyce postępuje się często w ten sposób), że komparatystyka tworzyłaby – bardziej lub mniej mile widziane – uzupełnienie uznanych przedmiotów filologiczno-literaturoznawczych; czy to filologii klasycznej jako badanie recepcji [*Nachleben-Forschung*] każdego rodzaju (bogowie, mity, legendarne czy historyczne postaci, symbole, gatunki, metrum itd.); czy to filologii nowożytnych jako ogólna teoria literatury, analiza zmiennych wpływów, tzn. oddziaływania i recepcji, historia i teoria tłumaczenia, badanie działalności pośredników [*Vermittler*] literackich itd. Takie włączenie komparatystyki w zakres pracy [*Betrieb*] poszczególnych filologii rokuje wzbogacenie tradycyjnych punktów widzenia studium literatury; ponieważ dzisiaj żaden poważny [*gewissenhafter*] badacz nie oddaje się już iluzji, jakoby był *uomo universale* na niwie swej dyscypliny. Najważniejszy jednakże argument to ten, że literatura porównawcza dąży zasadniczo do tego samego celu, co pozostałe dyscypliny literaturo-

znawcze, a mianowicie **do zrozumienia literackiego arcydzieła** [podkr. Z.K.]⁶⁸.

Przytoczona argumentacja i ustalenia to już poniekąd historia nauki, historia literatury porównawczej. Jakkolwiek trudno się oprzeć wrażeniu, iż niektóre polskie wydziały filologiczne nadal są podejrzliwe wobec badaczy, którzy dokonują „eskapad” na pola „nienarodowej” filologii bądź w ogóle do innych dyscyplin akademickich. Nie zawsze też są cierpliwie znoszeni. Istnieje dobra recepta na uniknięcie klinczu związanego z określeniem zadań literatury porównawczej. Jest to także radykalne przewyciężenie „marazmu wpływologicznego” lub bodaj środek uśmierzający w znacznym stopniu dolegliwości wpływologiczne. Przytoczmy jeszcze – za pracą Hejmeja – tę dawniejszą definicję komparatystyki Henry’ego H.H. Remaka, która odcina się od dziedziny zwanej przez profesora komparatystyki z Indiana University tradycyjną komparatystyką:

Komparatystyka literacka to badanie literatury wykraczające poza granice jednego poszczególnego kraju i badanie związków między literaturą z jednej strony a innymi dziedzinami wiedzy i świadomości, takimi jak sztuka (na przykład malarstwo, rzeźba, architektura, muzyka), filozofia, historia i nauki społeczne (na przykład polityka, ekonomia, socjologia) z drugiej strony. Krótko mówiąc, jest to porównywanie literatury z innymi sferami ekspresji humanistycznej⁶⁹.

Lekarstwem na klincz pojęciowy mógłby stać się tzw. gest komparatystyczny. „Gest komparatystyczny polega na wyjściu poza literaturę” – pisze Tadeusz Sławek⁷⁰. Dodałbym od razu: poza literaturę i poza filologię. Kiedyś, wychodząc z innych przesłanek, nie zgadzałem się z poglądem cytowanego Rüdiger, że „każdy komparatysta winien być świadomy tego, że uprawia przedmiot

⁶⁸ H. Rüdiger: *Grenzen und Aufgaben der Vergleichenden Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. In: *Zur Theorie...*, s. 5–6.

⁶⁹ Cyt. za: A. Hejmej: *Muzyka w literaturze...*, s. 94.

⁷⁰ T. Sławek: *Komparatystyka, czyli powszechność literatury*. W: Idem: *Żagłowiec...*, s. 171.

filologiczny⁷¹. Traci [...] na naukowej wiarygodności, jeżeli zrywa związek z dyscyplinami filologicznymi i wyrzeka się lekkomyślnie metod filologicznych jako podstaw swej pracy. Naraża się także na niebezpieczeństwo dyletantyzmu [*Gefahr des Dilettantismus*]⁷². Obecnie jednak jestem gotów zaakceptować ten pogląd, uzupełniając go wszakże uwagą, że komparatystyka pozasłowna jako pochodna literatury porównawczej i badań filologicznych jest gotowa przyjąć rolę multikorespondencyjnej mediatorki wszystkich sztuk. Tutaj sprawdziłaby się postulowana przez Halinę Janaszek-Ivaničkovą konieczność istnienia tej dyscypliny⁷³.

Filologia to „chrzest suchych kości”, jeśli mogę się posłużyć frazą Nietzschego, której on użył na określenie pisarstwa Arystotelesa⁷⁴. Filologia (a obok niej historia, „nauka nowa”) jako *conscienza del certo* (wiedza/nauka o pewnym) marzyła się myślicielom oświeceniowym; roił o niej przede wszystkim Giambattista Vico (1668–1744). Ten sen śnią i dzisiaj pracownicy wielu wydziałów humanistycznych. Lecz by gest komparatystyczny nie był pustym gestem, trzeba pomyśleć o wspólnym węźle dla sztuk, poznania, rozumienia, życia – o nowej humanistycznej *facultas*. Fakultet, *facultas*, nie oznaczał bowiem u zarania uniwersyteckiej idei, nie oznaczała *facultas* (wołę rodzaj żeński) pierwotnie zdogmatyzowania odizolowanych od siebie badawczych przedsięwzięć i projektów, które nazwano z powodu

⁷¹ Por. studium: A. Nowicka-Jeżowa: *Komparatystyka i filologia. Uwagi o studiach porównawczych literatury epok dawnych*. W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*. Red. M. Czermińska. T. 2. Kraków 2005, s. 353.

⁷² H. Rüdiger: *Grenzen und Aufgaben...*, s. 6.

⁷³ Por. H. Janaszek-Ivaničková: *O współczesnej komparatystyce literackiej*. Warszawa 1980, s. 165–166.

⁷⁴ Nietzsche w swym *Wprowadzeniu do „Retoryki” Arystotelesa (Einleitung zur „Rhetorik” des Aristoteles)* pisał: „Zuletzt eine allgemeine Bemerkung. Wenn man Aristoteles nach den vorhadenen Schriften beurteilt, könnte man sagen: niemand hatte weniger rhetorisches Talent als er: denn die absolute Enthaltung von allem Rhetorischen ist nie wohl nieder so gewesen, **man hört die Knochen des Gedankens klappern, es ist kein Fleisch, kein Leben, kein Gemüth, keine Absicht auf Wirkund darin**. Aber woher nahm nun dieser subripirende Geist sein ungeheures Material auch in der Rhetorik? Redet er nicht wie der erfahrenste? Und sollte dies nur so scheinen?” F. Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd 4. Hrsg. F. Bornmann. Berlin–New York 1975, s. 527 [Vorlesungsaufzeichnungen WS 1871/72 – WS 1874–75].

ekonomii języka dyscyplinami. Fakultet to gotowość do wspólnego działania w polu wielorakiego poznania i doświadczania świata bez „wyszarpywania” sobie kompetencji przez tzw. specjalistów. Fakultet to pełnomocnictwo, szansa bycia blisko siebie siostrzanych zapatrzeń, czyli teorii.

Radykalny gest komparatystyczny polegałby więc na uznaniu, że literatura jest przejawem życia duszy, jest wyrazistą i wyraźną, czytelną i czytania godną formą tego życia. Ryzykowny, może nawet naiwny, może nie w porę wykonany gest od duszy (nie od ducha!) w kierunku literatury (liter, pisma) i innych sztuk. Pomysł ten nie bierze się bynajmniej z jakiejś melancholijnej tęsknoty za całością świata, człowieczeństwa, człowieka. Taki gest jako metoda jest koniecznością, ratunkiem. Gest ten jest w swej istocie komparatystyczną anachorezą: zdecydowanym wyjściem ze zbyt ciasnej już, zupełnie przeludnionej doliny Nilu, tłocznej doliny znaków, symboli, mitów, w kierunku gór, pustyni, pustki; jest to gest wyjścia w bezludne wyżyny, opuszczenia zgiełku metodologicznego na rzecz ciszy pustyni. Nie jest ten gest prostym, dziecięcym ćwiczeniem. Nie jest bynajmniej przeznaczony dla kwietystów albo humanistów-biegaczy. To poważny wybór: gest odrzucenia litery z powodu innego, samotnego życia ze znakami. Nie należy też od razu spodziewać się cudu. Nie będzie tak, że oto „szepniemy wreszcie to słowo, co strzaska przytulną ciszę naszych mózgów”⁷⁵. Niestety, gest komparatystyczny to droga trudna, postawa wymagająca i ascetyczna. Literatura porównawcza nie posiadając dziedziny przedmiotowej, którą zajmuje się na pierwszym miejscu, za swój przedmiot świadomie obiera relacje: i tym samym penetruje wszelkie granice ludzkiej aktywności twórczej. Staje się dzięki temu dyscypliną metapredmiotową wspólnoty świata.

Lecz czy istnieje w tej samotności znaków jakaś wspólnota? Italo Siciliano próbuje udzielić takiej odpowiedzi:

La letteratura comparata, insomma, non penetra e non ci rivela l'arcano della creazione d'arte, ma le sue illusioni e le sue certezze dipendono dalla condizione stessa dell'artista,

⁷⁵ V. Nabokov: *Prawdziwe życie Sebastiana Knighta*. Przeł. M. Kłobukowski, posłowiem opatrzył L. Engelking. Warszawa 2003, s. 196.

che è solitario senza essere isolato, rispondono alle illusioni ed alle certezze dell'uomo che si sa effimero e che cerca tuttavia il suo essere eterno nel flusso e riflusso dello spirito e nelle voci fraterne dei poeti⁷⁶.

[Literatura porównawcza, ogólnie rzecz biorąc, nie zgłębia i nie wyjaśnia procesów tworzenia sztuki. Zarówno jej momenty iluzoryczne, jak i rzeczywiste zależą od uwarunkowań samego artysty, który jest samotny, nie będąc atoli odizolowany, i jednocześnie odpowiadają wyobrażeniom i przeświadczeniom człowieka, który uważa się za wyjątkowego, i **który mimo wszystko poszukuje swego wiecznego jestestwa w ciągłym ruchu ducha, a także w bratnich głosach poetów** – przeł. i podkr. Z.K.].

Owe „voci fraterne dei poeti”, o których pisze cytowany Siciliano, są niezwykle ważne. Są to głosy wielkiej rodziny kreatorów, chór dziedziców kultury Zachodu (i nie tylko Zachodu): to one nadają sens jeszcze jednemu poetyckiemu głosowi w kosmosie dzieł, w literackim kanonie. Literatura porównawcza, jeśli ma jakiś przedmiot, to jest nim w istocie niemodne czytanie estetyczne – koniecznie nie-ideologiczne, czytanie z wnętrza Kanonu Zachodniego, lektura iście bloomowska. (Zresztą taki rodzaj lektury podpowiada także Marcel Proust, gdy pisze o zbawiennym dla poznania „impulsie pochodzącym od innego ducha, odebranych jednak w łonie samotności”⁷⁷. Proust uważa, że to właśnie jest definicja lektury.) Czytanie (estetyczne, czyli niemodne) ma sens wyłącznie związany z życiem, z poszerzeniem życia. „Moje życie nabrało kolorów dzięki dniom, których nie przeżyłem”⁷⁸. Tak brzmi ostatnie zdanie prologu do przedziwnej powieści Pascala Quignarda pt. *Albucjusz*. Literatura i jej badanie, jeśli nie uobecniają, jeśli nie zajmują się obecnością, jeśli nie stają się obecnością, jeśli nie są skierowane na Obecność

⁷⁶ I. Siciliano: *Nota sulla letteratura comparata*. In: *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore Ettore Paratore*. Vol. 4: *Letterature medievali e moderne*. Bologna 1981, s. 2012 (cały szkic na stronach 2009–2013).

⁷⁷ M. Proust: *O czytaniu*. Przeł. M.P. Markowski. „Literatura na Świecie” 1998, nr 1–2, s. 132.

⁷⁸ P. Quignard: *Albucjusz*. Przeł. T. Komendant. Warszawa 2002, s. 6 (słowa te zapisał Quignard w lipcu 1989 r.).

obecną, jeśli się nie przyczyniają do tego, co Martin Heidegger nazywał „Zuwachs an Sein” – są niepotrzebne. Bo zawsze ważniejsze będzie życie niż literatura, lektura, sztuka, obrazy.

Dlatego nie traci i dzisiaj znaczenia dyskusja o Kanonie Zachodu. Literatura porównawcza staje się zbyt liczna, zaczyna być intruzem na niwie humanistyki, jeśli zarzucimy pojęcie Kanonu czy też literatury powszechnej (albo Goethowską *Weltliteratur*).

Kiedy posługujemy się terminem „literatura powszechna” albo „literatura klasyczna” (co też się zdarza), pojawia się od razu pytanie o to, kto to jest klasyk, a następnie pytanie o możliwość istnienia jednego kanonu literatury klasycznej.

Na pytanie: „Kto to jest klasyk?”, najlepiej może odpowiedzieć tylko klasyk. T.S. Eliot pisał:

Że to pytanie, z myślą zwłaszcza o Wergiliuszu, jest na miejscu, to oczywiste; bo żadna definicja, do jakiegokolwiek doszlibyśmy, nie może pominąć Wergiliusza – powiedzmy sobie szczerze: z nim wyraźnie należy się w tym wypadku liczyć. Zanim jednak przejdę dalej, chciałbym usunąć pewne przesady i z góry uprzedzić pewne nieporozumienia. Nie jest moim celem zastąpić czymś innym lub wyrzucić z użycia słowo „klasyk” w znaczeniu już przyjętym. Słowo to posiada i będzie posiadać szereg znaczeń w szeregu kontekstach, mnie zaś chodzi o pewne określenie w pewnym kontekście. Definiując w ten sposób mój termin, nie wiążę się z nim na przyszłość wyłącznie ani nie odrzekam od używania tego terminu w innych znaczeniach powszechnie stosowanych⁷⁹.

Ale boję się uśmiercającego klasyków klasycznego dyskursu. Nie o podziwianie bowiem chodzi, nie o zachwyty, laudacje, poważne kiwanie głową, przejrzyście napisane rozprawy filologów, nie o to walka się toczy, lecz o bycie w więzi z Kanonem. Dlatego najważniejsze pytanie to pytanie: „Jaki jest wpływ lektury Homera, Pindara, Ajschylosa, Propercjusza i Stacjusza na moje życie?” „Co z tego »ma« moje życie?” Tylko takie estetyczno-egzystencjalne czytanie,

⁷⁹ T.S. Eliot: *Kto to jest klasyk?...*, s. 64.

czyli czytanie znaczące dla mojej egzystencji, ma sens, jest to sens pozasłowny. Sam pęd do uczoneści filologicznej, kult tej pod niebiosa wystawianej filologicznej akrybii – barbaryzuje, prowadzi do zadziwiającego zdziczenia, pozbawia znaczenia najmądrzejszych autorów zachodniej kultury. Niewielu ludzi – niewielu filologów klasycznych – tak doskonale rozumiało Greków jak Friedrich Nietzsche. Mówi on w szkicu *Filozofia w tragicznej epoce Greków*, że Grecy wszystkiego, czego się nauczyli, od razu chcieli zaznać w życiu. Grecy to życie, przeciwieństwo zarówno litery, jak i ducha. Grecy to całość i całościowe spojrzenie na człowieka. Ostatnie takie spojrzenie.

Oto fragment z Pindara – z jego *Pierwszej Ody Olimpijskiej*:

Tak, wiele dziwnych jest rzeczy (η θαύματα πολλά),
a ludzkie
Mówienie dalekie bardzo od prawdy.
Zwodzą nas przecież baśnie
Utkane z misternych zmyśleń.
Charis zmienia wszystko w rozkosz śmiertelnikom,
Nadając wartość wszystkiemu – i czyniąc to,
co niewiarygodne, prawdziwym.
Dni następne to świadkowie i mędrzy.
Trzeba, żeby ludzie mówili dobrze o bogach,
Bo wtedy jest mniejsza ludzka wina⁸⁰.

Te kilka fraz z Pindara to program komparatysty. Silnie przemawia tutaj aspekt sojuszu literatury i teologii. Jednocześnie na ważnym miejscu stoi pytanie o życie mowy i życie materialne, cielesne, zmysłowe; o literę i krew. A więc niemożliwość przekaza-

⁸⁰ Tekst oryginalny za: Pindaro: *Olimpiche*. Introduzione, traduzione e note di F. Ferrari. Milano 2001, s. 74 [przekład własny]. Przekład Mieczysława Brożka: „Wiele jest dziwnych rzeczy, doprawdy. / A czasem i ludzka opowieść / Wychodzi poza słowo prawdy: / Upiększone barwnymi zmyśleniami / zwodzą nas baśnie. / Piękno, co wszystko ludziom uprzyjemnia / Naddaje znaczenia i nieraz nawet temu, co niewiarygodne, / Zyskało wiarygodność. / Lecz dni późniejsze to Świadki najmędrze. / Człowiekowi wypada mówić o bogach pięknie. / Bo mniejsza wina”. Pindar: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*. Przeł. M. Brożek. Kraków 1987, s. 77.

zu/komunikacji literą (w literze), a szansa na wspólnotę w „dniach następnych”, w przeżytych dniach, we wspólnocie dni, czyli we wspólnocie istniejących. Te dni – to najmądrzejsi świadkowie, święty trybunał świadków-mędrców.

Komparatystyka – jako ścieżka pokory wiodąca poza swojskość litery – ma zatem wymiar egzystencjalny i teonomiczny. Jest również drogą do mądrości, ćwiczeniem się w mądrości – rzekłbym patetycznie. Komparatystyka pozasłowna sprowadzałaby się do słowa „wspólnota”. Komparatyście swojski grunt się osunął. Dlatego szuka swojskości w najdalszych i najszerzych kręgach świata. Słusznie Maria Cieśla-Korytowska pyta: „Czy też może komparatysta winien (musi) być kosmopolitą?”⁸¹ Nie chodzi jednak w ogóle w moim odczuciu o kwestię kosmopolityzmu bądź silnych więzi z narodem. Komparatysta jest spoza tego rodzaju „swojskich” uwarunkowań. Dlatego zapewne wielcy komparatyści byli najczęściej ludźmi pogranicza, ludźmi rozpołowionymi narodowo, byli właściwie dziećmi regionu, a nie synami narodu. Dość wspomnieć Ferdynanda Baldenspergera czy Ernsta Roberta Curtiusa. E.R. Curtiusa dzieło *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze* jest wielkim manifestem wspólnoty świadomości europejskiej. Są to drobiny, niemal pył tematyczny – lecz całość stanowi silny fundament duchowy i estetyczny⁸².

W komparatystyce nie chodzi o raport. Wykazy – takie, jakimi zajmuje się filologia – już istnieją, powstawały od czasów egipskich Ptolemeusza. Można je łatwo znaleźć w lepiej lub gorzej skomponowanych, skompilowanych indeksach podręcznikowych i internetowych. Moje zadanie upatruję w próbie odtworzenia myśli w uobecnieniu ludzi, którzy mają nam coś do powiedzenia. W uobecnieniu ludzi (nie tyle pisarzy bądź poetów, ile ludzi), którzy modlili się, medytowali, pytali, pisali, kochali, zabijali, ubóstwiali, dziękowali i umierali – słowem: żyli, byli, stawali się; wędrowali drogami tymi

⁸¹ M. Cieśla-Korytowska: *Czy komparatyście wolno kochać?* W: *Archipelag porównań. Szkice komparatystyczne*. Red. A. Cieśla-Korytowska. Kraków 2007, s. 295.

⁸² Por. E.R. Curtius: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. i oprac. A. Borowski. Kraków 1997. F. Baldensperger założył wraz z Paulem Hazardem „Revue de Littérature Comparée” – pismo fundujące literaturę porównawczą na akademickiej niwie.

samymi, co i my wędrujemy dzisiaj i będziemy wędrować jutro. Wierzę, że „potrzebujemy nauki o literaturze, która zważyłaby Teokryta i Yeatsa na jednej wadze”⁸³. Nie idzie nawet o ważenie (bo cóż miałoby prze-ważyc?), lecz o dostrzeganie, synoptyczną świadomość – i otwarte oczy.

⁸³ E. Pound: *Duch romański*. Przeł. L. Engelking. Warszawa 1999, s. 6.

[...] każdy indywidualny człowiek ma swoje szczególne spostrzeżenia, które nie są w taki sam sposób dostępne nikomu innemu.

Franz Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*⁸⁴

Moje słowa (monolog) mają coś z egzekucji; nie bierze się to z nienawiści. Co ma robić partner? Ma zrozumieć to, czego nie potrafię wyrazić; ma się ze mną zgodzić.

Max Frisch: *Montauk*⁸⁵

⁸⁴ F. Brentano: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999, s. 109.

⁸⁵ M. Frisch: *Montauk*. Przeł. S. Kołodziejczyk. Warszawa 1978, s. 27.

Tempus powieściowe Teodora Parnickiego⁸⁶

Nie jestem wrogiem historyków. Nie godzę się łątwa atoli na taką historię, która zawierzyła wyłącznie samej sobie. Mogę powtórzyć pokornie za Karlem Jaspersem, że „prawdziwe obcowanie z historią jest zmaganiem się z nią”⁸⁷. Nie mogę sobie pozwolić na ostateczne zanegowanie historii, gdyż historia jest historią Zbawienia. Historię i ziemskość uświęciło raz na zawsze Wcielenie Chrystusa. Warto zacytować w tym miejscu myślącego św. Augustynem Karla Löwitha: „W dziejach chodzi nie o przemijającą wielkość państw, lecz o zbawienie i potępienie w eschatologicznej przyszłości”⁸⁸. Historia – wiedza o człowieku, jaki był wczoraj i jeszcze dawniej niż wczoraj, jako uprawiana przez akademików humanistyczna dyscyplina – może się bowiem łączyć z opresją totalnego pamiętania, a tym samym zniewalać tożsamość, która jest przecież dynamiczna niczym samo drgające w komórkach życie, która rozwija się i rośnie ustawicznie, bez przerwy, która jest procesem w toku, czymś niedokończonym i nieskończonym, gdyż poczętym przez Nieskończoną Istotę. Albowiem zawsze i zawsze tożsamość jest niegotowa, czyli

⁸⁶ Tekst w krótszej wersji ukazał się w książce *Tajemnice słowa i ciała. Szkice o powieści Teodora Parnickiego*. Red. T. Markiewka, K. Uniłowski. Katowice 2008, s. 111–118.

⁸⁷ K. Jaspers: *O źródle i celu historii*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2006, s. 259.

⁸⁸ K. Löwith: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 163.

dobrze się czuje w otoczeniu obietnicy i czasu przyszłego. Tożsamość ma charakter *Physis*, a historia – martwej litery.

Pamięć jako rodzaj polityki, wdrażania instytucjonalnego w rzeczywistość państwa akademickich ocen o tym, co było, działa destrukcyjnie na tę rzeczywistość. Nie tylko ją mocno zniekształca, ale także łatwo pozwala się tak sterować w niecnym kierunku, że dochodzi do nierozumienia świata u tych, którzy mieli pamiętać i dzięki pamięci stworzyć własne relacje wspólnotowe (jako podmioty i jako osoby). Polityka pamięci – niby z założenia właśnie dobra, bo wspólnoto-twórcza, budująca więzi – polega w znacznej mierze na manipulowaniu przypomnianiem i zapamiętywaniem na nowo, zawłaszczaniem wrażliwości czasu minionego; handluje utraconym czasem jak przekupka. Polityka pamięci jest do pewnego stopnia źle odegraną etiudą na instrumentach percepcji. Taka polityka pamięci raczej chciałaby budować więzienia, niżli odbudowywać więzi.

Prestidigitatorzy pamięci, czyli historycy, powinni mówić tak, jak Paweł Jasienica:

Dyktatorskie rządzenie wiedzą o przeszłości zalicza się do znanych i w gorzej niż smutny sposób skutecznych środków kierowania terażniejszością⁸⁹.

Jednocześnie zaś historycy – wierni słudzy Mnemosyne – bardzo chętnie wspierają polityków, by kreowali taki świat, jaki im – czyli historykom – wydaje się, że powinien być, zgodnie z pewną dziejową logiką, pewną w gabinecie wymyśloną dialektyką, którą radośnie odkryli w takim lub innym archiwum, interpretując takie lub inne źródła. Albo też kompilując już skompilowane książki. Albo jeszcze inaczej: traktując nawet własne teksty jako źródła. Albowiem historycy chcą mieć satysfakcję, przynajmniej tyle chcą mieć, że wdychanie kurzu nie poszło na marne. Przeto pamięć pojmowana jako oręż polityczny i nacjonalistyczny jest czymś diabelskim.

Pamięć nie jest ani dobra, ani zła, lecz gdy staje się częścią manipulacyjnej maszyny, jej produkty zyskują demoniczną pieczęć – i może wtedy stawać się groźna dla człowieka i dla jego wolności. Polityka, opierając się na pamięci, staje się obszarem pretensji. Kto

⁸⁹ P. Jasienica: *Rozważania o wojnie domowej*. Kraków 1985, s. 119.

zarządza pamięcią, ten ma władzę. Mitotwórcza energia polityki pamięci jest przeogromna. Bo najlepiej dyskurs propagandy przekuć w mit. A mit można przekuć w pieniądze, z mitu dobrze się żyje.

Historia musi jednak istnieć jako dyscyplina, gdyż faktem jest upływ czasu. Niszczący dla wszystkiego jest czas. Czas jest największym wrogiem człowieka – a jednocześnie trudno powiedzieć, czym on jest. Jean Guittton w swym *Dzienniku* zanotował:

Wydaje się, że czas należy do tego rodzaju potencjalnych rzeczywistości, z jakimi mamy często do czynienia w przyrodzie, a na których określenie trudno znaleźć odpowiednie słowa. Myśl skłania się raczej ku temu, co stałe, skończone, doskonałe. Natomiast gdy chcemy określić istności nieprzedstawiające tej pełni, brak nam adekwatnych terminów⁹⁰.

Czas można zmierzyć co do sekundy, co do ułamka sekundy, ale nie można go zrozumieć i pojąć, jaka jest jego prawdziwa natura. Ważne wydają się uwagi z XI księgi *Confessiones* św. Augustyna. Szczegółowo tę księgę analizuje Paul Ricoeur w pierwszym tomie wielkiego dzieła pt. *Czas i opowieść*⁹¹. Przytoczmy fragment *Confessiones* św. Augustyna, bo jego dylemat jest również naszym problemem, dotyczącym pamięci bądź chęci ocalania od zapomnienia:

Quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quo, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus⁹².

[Czymże jest więc czas? Jeśli nikt mnie o to nie pyta, to wiem. Lecz gdybym chciał wyjaśnić komuś, kto zapyta, nie

⁹⁰ J. Guittton: *Sens ludzkiego czasu*. Przeł. W. Sukiennicka. Warszawa 1989, s. 91.

⁹¹ P. Ricoeur: *Czas i opowieść*. T. 1: *Intryga i historyczna opowieść*. Przeł. M. Frankiewicz. Kraków 2008, s. 19–52.

⁹² Sant'Agostino: *Le confessioni*. Introduzione di Ch. Mohrmann. Traduzione di C. Vitali. Milano 2005, s. 558.

wiem. Przeświadczony o tym, że wiem, mówię, że gdyby nic nie przemijało, nie byłoby przeszłości; gdyby nic nowego nie nadchodziło, nie byłoby przyszłości; a gdyby nic nie było, nie istniałyby terażniejszość – przeł. Z.K.].

Święty Augustyn mówi o tym, jak mniemam, że czas nam znany nie jest wiecznością, ponieważ przemija i nadchodzi. Pamięć ludzka jest rozrywana na strzępy z tego właśnie powodu. Szuka przeto oparcia w jakimś trwaniu. Ale nic trwałego nie spotyka – samo rozproszenie panuje w świecie. Chęć ocalania od zapomnienia byłaby pracą w czasie terażniejszym na rzecz czasów zarówno przyszedłego, jak i przeszłego. Zauważmy: ocalanie od zapomnienia łączy *tempora* – *praeteritum* z *futurum*, lecz nie ogląda się na wielkie TERAZ życia. Święty Augustyn w dalszej części swej medytacji będzie jeszcze głębiej pytał: Jeśli przyszłość i przeszłość istnieją, to gdzie one są? To pytania przepastne. Świadczą o tym, że kwestia czasu przeszłego i przyszłego nie znajduje rozwiązania w terażniejszości. Zarówno pamięć, jak i tożsamość nie są czymś absolutnym w tym kontekście – choć chciałyby się trwać mimo nieokreśloności czasu. Michel Foucault ma rację, gdy pisze: „Historia nie jest [...] jednym trwaniem, ale wielością trwań, które łączą się i przeplatają nawzajem, i dlatego też należy zastąpić stare pojęcie czasu pojęciem zwielokrotnionego trwania”⁹³. Można by rzec, że jest to koncepcja jakiegoś cudnego *continuum praesens*, na które składają się miriady miriad cząstek wieczności jako małych opowieści i lśniń pojedynczych podmiotów.

Piszę o tym, bo komparatystyka pozasłowna (jak każda dyscyplina interdyscyplinarna) będzie miała problem z zagadnieniem czasu. Jan Szczepański zadaje pytanie: „Który historyk mógłby zebrać wiedzę wszystkich ludzi o świecie i świadomości wszystkich ludzi, jakimi metodami i jak ją spisać?”⁹⁴ Tak retorycznie pyta filozof. Historycy jednak skrycie wierzą, że to jest możliwe, że to jest możliwe na gruncie historii jako „ściślej dziedziny”. O ile jednak zbliżylibyśmy się do ideału opowiedzenia historii wszystkich ludzi wszyst-

⁹³ M. Foucault: *Powrót do historii*. In: Idem: *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*. Przeł. i wstępem opatrzyli D. Leszczyński i L. Rasiński. Warszawa–Wrocław 2000, s. 111.

⁹⁴ J. Szczepański: *Fantazje na temat czasu*. Lublin 1999, s. 81.

kich czasów, o tyle musielibyśmy uznać, że powieść historyczna, jako „nauka” niedążąca do ścisłości, opowiada kompetentnie cały przeszły świat.

Zgadzam się z Haroldem Bloomem: powieść historyczna się przeżyła. Można by od razu dodać, że dzieje się tak, ponieważ „nasze czasy utraciły poczucie historii”⁹⁵, jak notuje wielki teolog. „Drogi pisarstwa historycznego i fikcji powieściowej rozeszły się, a nasza wrażliwość już chyba nie potrafi ich połączyć”⁹⁶. Odnoszę jednak wrażenie, że z twórczością Teodora Parnickiego nie jest tak łatwo. Bloom by główkował. Twórczość Teodora Parnickiego ma odniesienie we wszystkich swych przejawach do czasu, a także do historii i historii uniwersalnej. „Historia stanowi każdorazowo dla człowieka jasną do pojęcia przeszłość, miejsce przyswojenia sobie rzeczy minionych, jest świadomością pochodzenia”⁹⁷, jak pisze Karl Jaspers. Ale Parnicki zajmuje się historią i czasem, gdyż dręczy go brak jednoznacznej świadomości swego pochodzenia. Nie widzi tak wyraźnie rozdziału pomiędzy niejasną prehistorią i klarowną, precyzyjnie wyjaśnioną historią. Dlatego Parnicki w rozumieniu przestrzeni czasu jest Grekiem – i jednocześnie preferuje azjatyckie podejście do przeszłości. Parnicki zawsze jest Herodotem – nigdy Tacytem⁹⁸. Jeśli ktoś bada czas, to raczej obserwuje przyrodę niż sprawy polityki, jeśli ktoś bada czas, bada procesy, a nie obserwuje minutnik⁹⁹.

„Gdy chcemy obserwować czas, obserwacja go niszczy, usztywnia go bowiem skutek uwagi”¹⁰⁰. Dlatego właśnie – jak sądzę – Grecy

⁹⁵ H.U. von Balthasar: *Miejsce chrześcijanina w świecie*. Przeł. K. Kubis i A. Połębski. Kraków 2003, s. 117.

⁹⁶ H. Bloom: *Podzwonne dla kanonu...*, s. 171.

⁹⁷ K. Jaspers: *O źródle i celu historii*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2006, s. 39.

⁹⁸ Ciekawa w tym kontekście uwaga Eliasa Canettiego: „Nigdy jeszcze nie zastanawiałem się nad tym, co zawdzięczam Herodotowi. Związałem się z Tacytem, którego czytałem w okresie powieściowym, i ten ostatecznie wpędził mnie do paszczy władzy”. E. Canetti: *Tajemne serce...*, s. 161.

⁹⁹ Jean Guilton pisze: „Wydaje się, że czas należy do tego rodzaju potencjalnych rzeczywistości, z jakimi mamy często do czynienia w przyrodzie, a na których określenie trudno znaleźć odpowiednie słowa. Myśl skłania się raczej ku temu, co stałe, skończone, doskonałe. Natomiast gdy chcemy określić istności nie przedstawiające tej pełni, brak nam adekwatnych terminów”. J. Guilton: *Sens ludzkiego czasu*. Przeł. W. Sukiennicka. Warszawa 1989, s. 91.

¹⁰⁰ W. Dilthey: *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Gdańsk 2004, s. 177.

nie rozumieli historii. Nie tworzyli jej, bo nie była im potrzebna. Greków można zrozumieć bez historii. Rację ma także Oswald Spengler, gdy powiada, że „można rozumieć Greków, nie mówiąc nic o ich sytuacji gospodarczej”¹⁰¹. Jakby nie mieli ciał. Z Rzymianami jest inaczej. Rzymianie bez akweduktów są nie do pojęcia. Bez akweduktów nie ma Rzymian. Ani jedna linijka z Cycerona nie byłaby zrozumiała, gdybyśmy nie znali rzymskiego prawa.

Grecy nosili w swych duszach wiele azjatyckich rysów. Grecja wyłoniła się z ducha Azji, z pewnej fatalności, która jest nie do pojęcia dla człowieka Zachodu. Azja jest dla Europejczyków zawsze kuriozalna. Jednakowoż Jaspers mówi, że „Azja staje się dla nas istotna dopiero wtedy, gdy pytamy: co przy całym prymacie Europy umknęło Zachodowi? W Azji istnieje coś, czego nam brakuje i co nas żywo obchodzi! Dochodzą do nas stamtąd pytania, leżące w naszej własnej głębi”¹⁰². W pewnym sensie tak poruszona przez Jaspersa kwestia filozofii czasu staje się *spiritus movens* pisarstwa Parnickiego. Bo też Parnicki – w moim rozumieniu jego dokonań artystycznych – potrzebuje greckości wyłącznie jako trampoliny, by przedostać się w rejony azjatyckiego odczuwania świata. (Greckość jest dla Europy peryferyjna, choć jest rdzeniem tego, co europejskie, potwierdzam stanowczo opinię Jaspersa.)

„[...] Grecy stworzyli i zapoczątkowali wszystko od nowa”¹⁰³. Zbyt łatwo jednak kojarzymy greckość ze szczęściem i harmonią – myślimy o Grekach jak Joachim Winckelmann. Niemiecki historyk sztuki zawiózł przecież do osiemnastowiecznego Rzymu swą skarłatą w germańskości i protestanckości, umęczoną, teologiczną i znudzoną Północą duszę – dlatego „edle Einfalt”¹⁰⁴ to formuła prostoduszna, lecz kłamliwa. Walter Pater z niewysłowioną naiwnością powie nawet, że „Winckelmann nie osiągnął tego etapu rozwoju, który

¹⁰¹ O. Spengler: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Skróc H. Wernera. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001, s. 51.

¹⁰² K. Jaspers: *O źródle...*, s. 75.

¹⁰³ W. von Humboldt: *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii i filozofii języka*. Przeł. E.M. Kowalska. Przekład przejrzał M.J. Siemek. Warszawa 2002, s. 116.

¹⁰⁴ Fraza pochodzi z książki Joachima Winckelmanna pt. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, która wyszła w małym nakładzie 1755 r. w Dreźnie.

zdobyli Grecy”¹⁰⁵. Winckelmann zajmował się przecież w Rzymie jedynie cieniami greckich cieni. Carmela Lorella Ausilia Bosco pisze jednak, że „Winckelmanns Schriften lösten eine neue Sensibilität für das Altertum aus, neue Versuche, sich der Antike anzunähern und sie auszulegen”¹⁰⁶ – „Pisma Winckelmannna obudziły nową wrażliwość na starożytność, patronowały nowym próbom, aby zbliżyć się do antyku i antyk objaśnić”. Za to Parnicki zdaje sobie jasno sprawę z faktu, że Grecy nie byli jakimiś absolutnymi dziećmi szczęścia, że mieli niezwykle poczucie łatwości szczęścia, lekkości żywota pod pogodnym niebem Hellady. Te cechy przypisał im naiwny renesans szesnastowieczny. Te cechy wciąż przypisujemy Grekom z tęsknoty za harmonijnym światem. Greckość – czy raczej helleńskość – jest i dzisiaj cudnym snem Europy. Ale greckość jest przecież zawsze tragiczna, fatalna, wstrząsająca – bardziej wstrząsająca niż żydowskość! – jest ciemna, a pod niebieszczącym się ślicznie niebem życie było czymś strasznym i pięknym zarazem (jak życie ludzkie być powinno). Czymś tak strasznym, że najwięksi mędracy wśród mądrych Greków twierdzili, że „lepiej jest się nie począć/urodzić” (μη φυναι). Nawet Sofokles, stateczny obywatel Aten, człowiek sukcesu piastujący urzędy i pobożny kapłan też o tym wiedział i też tę myśl zapisał już jako dziewięćdziesięcioletni starzec. Są to wersety 1224–1225 jego *Edypa w Kolonos*: „[...] μη φυναι τον απαντα νικα λογον” [„nie narodzić się mowa/słowo/mądrość, które ze wszystkim zwycięża” – przeł. Z.K.J. Peter Handke¹⁰⁷, austriacki pisarz i tłumacz, pięknie przekłada tę frazę na niemiecki: „Ungeboren bleiben sticht jeden / sonstigen Sinn”. Nie urodzić się może oznacza: pozostać czystym – ale także: nie znaleźć się w sferze niewiedzy bądź takiej wiedzy, która i tak zawodzi. Wbrew pozorom to bardzo optymistyczne zdanie.

Niezwykłą intuicję greckiego pojmowania świata, greckich, pomostowych dla azjatyckości uczuć, greckiego wyrażania intensyw-

¹⁰⁵ W. Pater: *Winckelmann*. W: Idem: *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*. Przeł. P. Kopszak. Warszawa 1998, s. 158.

¹⁰⁶ C.L.A. Bosco: „Das furchtbar-schöne Gorgonenhaupt des Klassischen”. *Deutsche Antikebilder (1755–1875)* [Manuskrypt pracy doktorskiej obronionej na Freie Universität Berlin 11 lipca 2001 roku, s. 23].

¹⁰⁷ Sophokles: *Ödipus in Kolonos*. Übertragen von P. Handke. Frankfurt am Main 2003. Dziękuję w tym miejscu Tadeuszowi Słobodziankowi za zachęcenie mnie do przekładu *Edypa w Kolonos* Sofoklesa.

nych w duszy zawiałości i sprzeczności egzystencji posiadał Teodor Parnicki. Jednocześnie wydaje się, że cała twórczość Parnickiego jest głęboko przepojona odczuciem sprzeciwu wobec prymatu jedności, jednolitości, spójności, jasności; intencją walki z dyktaturą platonizmu we wszelkich odmianach i odcieniach. Jest bowiem autor *Muzy dalekich podróży* człowiekiem zdecydowanie przedsokratejskim (a więc bardziej azjatyckim niż europejskim) albo – dla odmiany i zmiany – człowiekiem pomieszanych języków doby hellenizmu, typem aleksandryjskim. Taki grecki Parnicki, w moim odczuciu, konstruuje i poszukuje, bada i budzi do życia Nietzscheańskiego „ostatniego człowieka”, który dopiero musi przegrać, żeby wygrać nową epokę, nowe czasy wspaniałości odmienionego świata (świata odzyskanego – dodajmy – europejsko-grecko-azjatyckiego). Ten jego *der letzte Mensch* ma różne imiona, przechadza się wzdłuż i wszerz czasów i imperiów, wędruje przez różne epoki, różne kultury, mówi najdziwniejszymi językami, ale duszę ma zawsze taką samą, tę samą: jeszcze niestopioną, na moment, na parę minut przed wielką metamorfozą. Jest to człowiek przewyżający.

Ale jaki człowiek przyjdzie po człowieku Parnickiego? Jakie będzie miał ciało i duszę? I tutaj zawieszam odpowiedź. Bo może ten nowy człowiek będzie całością, pełnią pełni człowieczeństwa; może będzie człowiek Parnickiego rajskim iście człowiekiem, człowiekiem najszczęśliwszej wspólnoty, poza dualizmami (poza klątwą „mieszania”, a jednocześnie z mieszanego pochodzenia ukonstytuowany, upleciony z wszystkich ras, poza przeciwieństwem Azja – Europa). Cała filozofia Parnickiego odnośnie do kwestii mieszańca, człowieka-*compositum* – określenie Renaty Zwoźniakowej¹⁰⁸ – wiąże się z kosmicznym marzeniem o całości, o radości płynącej z odczucia więzi uniwersalnej ze wszystkim, co żyje. Bo mieszaniec zawsze żyje w przejściu, ganku świata, króluje w przesmykach, mając poczucie osamotnienia i utraty – jest ustawicznie gotów „mieszać się” dalej i dalej. Ostatecznie mieszanie się ważniejsze jest dla niego niż (za)mieszkanie.

Autor *Kół na piasku* jest prawdziwym fizjologiem pisania. Fascynuje go rozkrzewiająca się, rosnąca dziko *physis* życia i liter. Ale

¹⁰⁸ Por. R. Zwoźniakowa: *Stop czterech metali*. W: Eadem: *Liście laurowe i bobkowe*. Katowice 1996, s. 148. Esej Zwoźniakowej pochodzi z 1972 r.

ta *physis* życia nie jest nigdy różna od Logosu. Fizjologia pisania Parnickiego potwierdza się na każdym kroku (w każdym zdaniu) i jest w całkowitej zgodzie z tezą Stefana Szymburki, że Parnicki to „pisarz bytu”. Ponieważ „byt” jest słowem zepsutym przez piszących (i dzisiaj pustawym), wolę mówić o *physis* (jedynej rzetelnej rzeczniczce wzrostu i namiętności) – i w rezultacie o fizjologii pisania.

FILOLOGIA – bądź bliżej prawdy i intencji uczonych z Aleksandrii – LOGOFILIA jest Parnickiemu obca. Filologia – tak jak ją pojmował Wolf – to „der Inbegriff historischer und philosophischer Kenntnisse, durch welche wir die Nationen der alten Welt und des Alterthums in allen möglichen Absichten durch die uns von ihnen übrig gebliebenen Werke kennen lernen können”¹⁰⁹. Parnicki jest fizjologiem liter, „fizjografem”. Dlatego właśnie zdeklarowany (akrybii ktoś hołdujący bardziej niżli namysłowi) czytelnik-filolog jest w stanie w pewnym momencie orzec, że Parnicki jest grafo-manem. Filolog taki („akrybiczny” poczciwiec) zapatrzonej w starą wyrocznię Giambattisty Vica¹¹⁰ nie pojmie niedbałości formalnej, która jest tak oczywista i tak fascynująca w tekstach Parnickiego, gdzie bolesny, wciąż ponawiany eksperyment na świadomości jest stokroć ważniejszy od kompozycyjnych elegancji, retorycznych błazeństw i sztuki poprawnego wysławiania się; gdzie po stromych ścianach wzniosłej myśli się chadza. Parnicki nie kocha *léksis*, on dał się zawładnąć temu, co się zwie *mythos* i *éthe*. „Literatura to nie sztuka jubilerska, ma cele całkiem inne niż perfekcja, i im więcej myśli się o tym, »jak coś jest zrobione«, tym mniej się faktycznie robi”, powiada H.G. Wells¹¹¹.

¹⁰⁹ F.A. Wolf: *Vorlesung über die Encyclopädie der Altertumswissenschaft*. Hrsg. J.D. Gürtler. Leipzig 1831, s. 13.

¹¹⁰ „La filosofia contempla la ragione, onde viene **la scienza del vero**; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitro, onde viene **la coscienza del certo**” [podkr. – Z.K.]. G. Vico: *Principi di scienza nuova*. A cura di F. Nicolini. Milano–Napoli 1953, s. 439. „Filozofia rozważa sprawy dotyczące prawdy, stąd (przeto) wywodzi się nauka o prawdzie, natomiast filologia zwraca uwagę na autorytet woli ludzkiej, stąd zatem wywodzi się wiedza o tym, co pewne” [przekład – Z.K.].

¹¹¹ Cyt. za: M. Schorer: *Technika jako odkrywczość*. Przeł. K. Stamirowska. W: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*. Oprac. H. Markiewicz. T. 1. Kraków 1976, s. 287.

Cała proza autora *Śmierci Aecjusza*, można bez przesady powiedzieć, krąży wokół słów niedających się wypowiedzieć, napisać, oddzielić (od rzeczy, od siebie, od umysłu pisarza).

Eschatologia twórcy *Opowieści o trzech Metysach* jest taka: życie nie kończy się żadnym ponurym sądem, lecz ułaskawieniem (zupełnie antykafkowski trop¹¹²), pokonaniem ostatecznym dualizmu. („W całej twórczości Kafki stoją trony sędziów, są przeprowadzane egzekucje”¹¹³, choć Franz Kafka jest – w moim rozumieniu jego dzieła – poetą niepokalaności, filozofem niewinności, nieskalanym wirtuozem przeprosin. Gdy Albert Camus dobitnie mówi, że „cała sztuka Kafki polega na zmuszaniu czytelnika do powtórnej lektury”¹¹⁴, myśli zapewne o tej istotnej repetytywnej intencji pisarstwa praskiego mistrza. Gdy się przeprasza i nie uzyskuje widomego gestu przebaczenia, przeprasza się cały czas, całym sobą, życie staje się przeprosinami. Ale figura rąk złożonych do przeprosin i modlitwy ekspiacyjnej to przecież nie jedyny trop prozy mistrza z Pragi. „Był prawdziwym pisarzem, wieloznaczność była jego żywiołem”¹¹⁵. To zdanie Krzysztofa Dorosza na pewno nie ułatwia interpretacji, ale z całą pewnością zachęca do lektury. Wielokrotnej, powolnej, na wspan.

W dziele Parnickiego nie ma piekła. „Nie ma wieczności negatywnej i złej. Wieczność może być tylko Boża”¹¹⁶. Chozroes: (ten używający greckiej w piśmie litery, której już dawno nie ma w grece), imię znaczące, jak często w powieściach Parnickiego (spra-

¹¹² Zresztą w poezji i prozie modernistycznej nie jest aż tak istotny motyw sądu (obecne u Kafki w *Procesie* i obecne stale w jego prozie), lecz ogólna tendencja tanatologiczna. Literatura modernizmu stoi pod znakiem śmierci. Tak sądzi m.in. Wiebrecht Ries: „In großen Dichtungen der Moderne wie zum Beispiel den Gedichten Georg Trakls oder dem Roman *Fluß ohne Ufer* von Hans Henny Jahn ist eine Neigung zu Untegang und Tod auffällig, die auch das Werk Franz Kafkas bestimmt. Son ist schon immer von der Forschung gesehen worden, dass die Texte Kafkas eine latente *Thanatologie* enthalten”. W. Ries: *Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*. Freiburg–München 2007, s. 81. Por. także: G. Kurz: *Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse*. Stuttgart 1980.

¹¹³ M. Brod: *Der Richter Franz Kafka*. „Die Neue Rundschau” 1921, Nr 32, s. 1214.

¹¹⁴ A. Camus: *Notatniki 1935–1959*. Przeł. J. Guze. Warszawa 1994, s. 123.

¹¹⁵ K. Dorosz: *Królewski płaszcz Franza K.* „Znak” 2001, nr 2, s. 88.

¹¹⁶ W. Hryniewicz OMI: *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*. Warszawa 2005, s. 121.

wa godna poważniejszych studiów!), imię wschodnie: „ten, który ma nieśmiertelną duszę” (perskie: ورسوخ, Khosrou, Xusro). Chozroes to wymykanie się w jakąś nieokreśloną wieczność; w każdym razie poza czasy cesarzy: Kommodusa (panował w l. 180–192) i Septimiusza Sewera (panował w l. 193–211). A może już czasy bez historii, historii przewycięzonej za sprawą chrześcijaństwa – i do tego jest potrzebny Markii (i Parnickiemu) Chrystus. I tutaj warto posłuchać Karla Löwitha:

W następstwie wczesnej chrześcijańskiej świadomości mamy późną świadomość historyczną, która w swym pochodzeniu jest równie chrześcijańska, jak niechrześcijańska jest w swych konsekwencjach, brakuje jej bowiem wiary, że Chrystus jest początkiem końca. Jeśli rozumiemy chrześcijaństwo w sensie nowotestamentowym, a historię w naszym nowoczesnym sensie, tj. jako postępujący proces ludzkiego działania i świeckiego „dziania się”, to „historia chrześcijańska” jest nonsensem. [...] Świat po Chrystusie przywłaszczył sobie chrześcijańską perspektywę celu i wypełnienia, a zarazem pożegnał się z żywą wiarą w bliskość *eschaton*¹¹⁷.

Szaleństwo historyków jest szaleństwem niedowiarków. „Młotem poznania historycznego” (piękny termin Nietzschego¹¹⁸) niczego wartościowego już się nie wykuje.

Panuje u bohaterów *Słowa i ciała* sprzeciw wobec dziania się dziejów. Litera i list są w jakiejś mierze gotowe przeciwstawić się „dzianiu się” bez kierunku, samoistnemu i złośliwemu gmatwaniu się zdarzeń, czystej bezcelowości. Pisarz przekracza bez trudu zadanie, jakie sobie wyznaczył: uobecnienie („[...] stworzyć żywych, prawdziwych ludzi [...]”¹¹⁹). Przeprowadził nas czytelników na drugi brzeg: „za Tygrys” tych wszystkich spraw dziejowych, w tajemnicę

¹¹⁷ K. Löwith: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2002, s. 191–192.

¹¹⁸ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. T. 1. Przeł. K. Drzewiecki. Posłowie P. Pieniążek. Kraków 2006, s. 44 [aforyzm 37].

¹¹⁹ T. Parnicki: *Wielkie postacie historyczne w rzeczywistości a sztuce*. W: Idem: *Szkice literackie*. Warszawa 1978, s. 99.

nie-historycznego świata, do azjatyckiego bezkresu życia bez prymatów, przestrzenie nietknięte ręką i rylcem Herodota. „Będziesz musiał zadowolić się – na zawsze! – plotkami w rodzaju tych, jakie utrwalił na piśmie niejaki Herodes czy też Herodianos”¹²⁰. Czyli kto? Powieść *Słowo i ciało* byłaby swoistą metafizyką liter. Tego tekstu nie wprawia w zakłopotanie fakt, że JA JESTEM; tu się wypowiada BYCIE.

Ta radykalnie nie-filologiczna antypowieściowość, opowiadana „antyepickość” Parnickiego, sięga fundamentu eposu jako takiego: epos chwali sławne czyny wielkich mężów (κλέα ἀνδρῶν). A Parnicki zazwyczaj opiewa małe sprawy małych i zagubionych mieszańców, ludzi odłączonych, wyrzuconych poza imperia, trzeciorzędnych w tym świecie, w którym żyją. Człowiek Parnickiego jest o tyle herosem, o ile jest indywidualistą, „produktem” mozolnej autokreacji. Dlatego np. Parnicki nie przepadał za tłumnością, stadnością Rzymian: „Jednakże czy Rzymian moc jest inną jakąkolwiek mocą niż zgrai właśnie, a to najdoskonalej zawsze zgranej, jeżeli czas nadszedł czy to obrony, czy napadu?”¹²¹ Parnicki gardzi rzymskością tak samo jak Oswald Spengler. Liczy się tylko osamotniony, pojedynczy grecki człowiek wygnany z *polis*, nie-polityczny byt, niespokojny, jeszcze niewiedzący, gdzie zamieszka, dokąd zmierza; człowiek o niespokojnym sercu, który „nie może ukoić się w zmiennej, nietrwalej, ostatecznie śmiertelnej historii”¹²². Grecki człowiek żyje PRZECIW historii. (Czy Parnicki czytał kiedykolwiek Karla Löwitha?) Zarówno w rzeczywistości powieściowej, jak i w Parnickiego marzeniu („pożądliwości marzenia”) o Grecji jako utopijnym „Państwie Środka” snuje się jak cień człowiek innej rasy, odmieniec, wyrzutek historii i głównych traktów „rozwoju” świata. Śni wprawdzie o ładzie, lecz żadnego ładu za nic w świecie by nigdy nie zaakceptował. To również napędowy paradoks powieści pt. *Słowo i ciało*.

Rację ma (prawie zawsze) Stefan Szymutko, najpoważniejszy, nie tylko moim zdaniem, komentator-lektor dzieł Parnickiego, że oto

¹²⁰ Idem: *Słowo i ciało. Powieść z lat 201–203*. Warszawa 2001, s. 482.

¹²¹ Idem: *Koła na piasku. Powieść z roku 160 przed narodzeniem Chrystusa*. Warszawa 1989, s. 143.

¹²² S. Szymutko: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*. Katowice 1998, s. 165.

Parnicki wyznaje tę samą religię co Lukrecjusz, najbardziej „grecki poeta” wśród Rzymian. Rzymianie na dobrą sprawę poezji nie mieli: Horacy jest grecki, oczywiście, ale jedynie formalnie, mając duszę niewolnika, pisząc „pięknie”, lecz zwłaszcza pięknie, gdy słuźalczo. „Nie-rzymski”, *anti-Romanus* jest bowiem Parnicki nawet w świecie bardzo rzymskich spraw, nie-chrześcijański jest Parnicki w średniowiecznych przestrzeniach (Otton III marzy niczym „pogański” Grek z krwi i kości), ale Parnicki – podkreślam to – zawsze jest grecki (nawet w czasem zabawnych manierach stylistycznych). Ta wierność jest zdumiewająca! Gdzie się jej autor *Słowa i ciała* nauczył?

Dlaczego Rzymianie okrzyknęli Lukrecjusza bezbożnikiem i szaleńcem? (I ten sąd ciągnie się za Tytusem Lukrecjuszem Karusem aż po dziś dzień!) Ponieważ nikt „bezkarnie” nie pisze takich werwetów, jak np. te z IV księgi *De rerum natura* (czyli, posługując się wersją tłumaczenia tego tytułu Artura Sandauera, *Zagadka wszechświata*¹²³):

W snach zajmujemy się zwykle
tymi samymi sprawami,
Z którymi jesteśmy mocno
związani zamiłowaniem
Lub pośród których się długo
już obracaliśmy wcześniej
I nad którymi się zatem
nasz umysł bardziej wyteżał:
Prawnicy prowadzą swoje
rozprawy, spisują prawa,
Natomiast wodzowie toczą
wojny i trują się w bitwach,

¹²³ Artur Sandauer bardzo interesująco komentuje tekst Lukrecjusza. Pisze np.: „Utwory, będące ekspozycją z góry przyjętych światopoglądów, zbyt łatwo popadają w geometryczny schematyzm: nie uniknął tego niebezpieczeństwa Lukrecjusz, jak nie uniknął go częściowo i Dante. Tylko tam, gdzie poeta rzymski wykracza poza system, gdzie przestaje być epikurejczykiem i zaprzecza samemu sobie, osiąga szczyty swego geniuszu”. A. Sandauer: *Wprowadzenie do Lukrecjusza*. W: Idem: *Zebrane pisma krytyczne*. T. 2: *Studia historyczne i teoretyczne*. Warszawa 1981, s. 356.

Żeglarze zaś czas spędzają,
 chodząc w zapasy z wiatrami,
 A ja czynię to, co teraz,
 wciąż badam naturę rzeczy
 I wszystko, czego się dowiem,
 wykładam w ojczyściej pieśni¹²⁴.

Praktycyzm, pragmatyzm, materializm, militarystyczny rzymski nie ścierpi takiego wyznania. „Pionierski” i żołnierski duch rzymski nie zniesie takiego bezowocnego, nieproduktywnego „badania natury rzeczy”. Żeglarz – to jest ktoś! Prawnik – to jest ktoś! Wódz – to jest ktoś! Ale badacz natury rzeczy? Co to za zajęcie dla aktywnego *Romanusa*? Tym może zajmować się tylko brodaty GRAECULUS, „Greczynek, Grekowina”, drwiąco rzekłszy, próżniak, cwaniaczek, mędredek, brudas (a jakże, Grecy Rzymianom cuchnęli!).

Parnicki bada naturę historii. „Pisze, bo chce”¹²⁵, a całe to pisanie jest badaniem procesów przekraczania historyczności, walką z czasem, z cielesnością liter, cielskiem ogromnym i nieruchomym dziejów spisanych, przemijaniem. Proza Parnickiego jest ćwiczeniem się w nieśmiertelności. A badacze jego tekstów, jego uczniowie, to swoista wspólnota kabalistów.

Bohaterowie książek Parnickiego błądzą po świecie bez celu. Jakkolwiek to figury poważne i stateczne pod każdym względem. Zarzuciwszy prawdziwe działanie na rzecz jakiegoś dziwnego machania sobą i swą egzystencją, grą pustych gestów, pustych słów, absolutnie pustej historii swych żywotów. Uczynili tak dlatego, że przyjęli orędzie o totalnym wypełnieniu spraw tego świata poprzez osobę Chrystusa i w osobie Chrystusa? Osobie-Bogu, która jest poza dualizmem, prawdziwym Bogo-Człowieku działającym poza (ponad) dobrem i złem (*jenseits von Gut und Böse*, w najgłębszym nietzscheańskim rozumieniu, choć tak boleśnie przecież przeoczonym).

Możemy tylko za fragmentem z Roberta Musila zapytać (Teodor też by zapytał): „Es ist leichter vorausszusagen, was die Welt in hundert Jahren tun wird, als wie sie in hundert Jahren schreiben wird?”

¹²⁴ Titus Lucretius Carus: *O naturze rzeczy. Wybór.* Przeł. G. Żurek. Warszawa 1995, s. 74.

¹²⁵ T. Parnicki: *Słowo i ciało...*, s. 147.

Warum? Antwort eignet sich nicht für eine Tischrede"¹²⁶ [„Łatwiej przepowiedzieć, co będzie robił świat za sto lat, niż jak za sto lat będzie pisał. Dlaczego? Odpowiedź nie nadaje się na konwersację przy stole” – przeł. Z.K.].

Jeśli pisanie zawsze jest związane z wolą tryumfu nad śmiercią, ćwiczeniem się w utrwalaniu, pracą nad nieprzemijaniem, to Parnicki jest „tempusometrem” (literowym, a nie liczbowym; Grecy używali liter do zapisywania liczb!) doskonale zwyczajnym, gramatycznym i powieściowym pogromcą dziejów jako utraty: „Czy to, co teraz piszę, nie ma prawa do miana powieści... nie wyłącznie wprawdzie, lecz w jakimś stopniu i w jakimś sensie również historycznej?”¹²⁷

¹²⁶ R. Musil: *Nachlaß...*, s. 78. Miniatura pt. *Kunstjubiläum*.

¹²⁷ T. Parnicki: *Opowieść o trzech Metysach*. T. 2: *Raczej ja*. Warszawa 1992, s. 301.

Nicht zürnend, aber traurend schreit ich zwischen
euch [...].

Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*. Zweiter Teil

Na Północy [...] nie ma i nie może być tego, co było
w Grecji.

Johann Gottfried Herder: *Szekspir*¹²⁸

¹²⁸ J.G. Herder: *Szekspir*. Przeł. D. Kasprzyk. W: Idem: *Wybór pism*. Wybór i opracowanie T. Namowicz. Wrocław 1987, s. 239.

Święta Medea

W notatce z 10 sierpnia 1944 roku Cesare Pavese nie pozostawia – według mnie – żadnych wątpliwości, co do sakralności greckiej tragedii, gdy pisze: „[...] w tragedii greckiej wszystko jest święte, to znaczy z góry ustalone, chciane przez boga”¹²⁹. Ponieważ coraz częściej sięga się do aspektów teologicznych, sięga się na nowo po tragedie wielkich Ateńczyków. Istnieje także spore zainteresowanie Eurypidesową *Medeą*¹³⁰.

Rozważania na temat świętości Medei chciałbym rozpocząć dłuższym cytatem z książki Reinholda Niebuhra, który z jednej strony wyraźnie oddziela tragiczność grecką od sytuacji chrześcijanina w świecie, z drugiej jednak – przyznaje, że opcja chrześcijańska i opcja tragiczna charakteryzują się swoistym powinowactwem:

Bez względu na wielkość i głębokość różnic, jakie dziela chrześcijański pogląd na życie od wizji życia zawartej w tragedii greckiej, jest rzeczą oczywistą, że zachodzą między nimi większe podobieństwa niż między nimi a utylitarnym

¹²⁹ C. Pavese: *Rzemiosło życia (Dziennik 1935–1950)*. Przeł. A. Dukanović. Warszawa 1972, s. 360.

¹³⁰ Por. np. szkic: J. Grzebieluch: *Medea – rysunek postaci w „Argonaitykach” Waleriusza Flakkusa*. „Meander” 2004, nr 5–6, s. 375–390. Autorka podnosi w swym eseju tę kwestię, że Medea Waleriusza Flakkusa podobna jest zarówno do bohaterki poematu aleksandryjskiego, jak i do nieszczęsnej Dydony z tekstu Wergiliuszowego (s. 376).

racjonalizmem, który zdominował kulturę współczesną. W tym samym stopniu zgłębiają życie i nie ulegają naiwnemu złudzeniu, że tytaniczne moce ludzkiej egzystencji – czy wypływają one spod poziomu świadomości, czy też wynoszą się ponad ludzkie ograniczenia – mogą być z łatwością poddane kontroli jakiegoś drobnego schematu rozróżnienia racjonalności¹³¹.

Od czasów, gdy Niebuhr zapisał te słowa, upłynęło prawie pół wieku. Dzisiaj poważny namysł chrześcijański nad światem i tragiczna nauka Greków są sobie jeszcze bliższe, według mnie, co jednakowoż nie musi oznaczać, iż są tożsame. Ale skoro horyzont teologiczny jest horyzontem tych dociekań, nie będę oddzielał – właśnie na rzecz pewnego eksperymentu myślowego – świętości tragicznej od świętości chrześcijańskiej (choć nie chciałbym także, by moje studium uzyskało przez ten fakt jakiś rys blasfemiczny oraz bluźnierczy). Postaram się dookreślić, na ile to będzie możliwe, w kontekście działania dramatycznego Medei fenomen świętości¹³².

¹³¹ R. Niebuhr: *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*. Przeł. A. Szostkiewicz. Kraków 1985, s. 110.

¹³² Obraz pt. *Abschied der Medea* pędzła Anzelm Feuerbacha z 1870 r. (olej na płótnie, 198 x 395,5 cm, dzisiaj w Neue Pinakothek w Monachium) przedstawia scenę pożegnania Medei (na wybrzeżu w Ancjum, wł. Anzio), która trzyma na kolanach dzieci, wygląda jak święta, kochająca matka, niczym Madonna z dwójkiem dzieciątek, nie zaś wściekająca się czarodziejka (jest to druga wersja obrazu, jednego z dzieł tego artysty poświęconych mitowi związanemu z kolchidzką księżniczką). Por. K.G. Zelle: *Zur Ikonographie von Anselm Feuerbachs „Medea“*. „Zeitschrift für Kunstgeschichte” 2007, H. 1, s. 113–120. Anselm Feuerbach (1829–1880), malarz klasycystyczno-romantyczny, który tworzył pod wpływem koloryzmu (studiował malarstwo renesansowe, głównie płótna Tycjana i mistrzów weneckich, tutaj zapewne źródło inspiracji), w latach 1857–1872 tworzył w Rzymie, a w okresie 1873–1876 powołany na stanowisko profesora w Akademii Sztuk Pięknych w Wiedniu. Zmarł w Wenecji. Inny obraz z Medeą powstał w 1873 r. (chyba na zamówienie Adolfa Friedricha von Schacka z 1866 r.). Feuerbachowi pozowała jego kochanka Lucia Brunacci. Studia do obrazu prowadził na wybrzeżu Morza Tyrreńskiego w nieodległym od Rzymu Ancjum. Po raz pierwszy z obrazem *Medea* Feuerbacha zetknąłem się we wstrząsającym opowiadaniu Heinricha Bölla pt. *Przechodniu, powiedz Spar...* z 1950 r. To właśnie ten obraz z 1873 r. ma na myśli pisarz niemiecki. Zob. H. Böll: *Śmierć Lohengrina i inne opowiadania*. Przeł. T. Jętkiewicz. Warszawa 1977, s. 68–83. Ikoniczna świętość Medei Feuerbacha świetnie kontrastuje z wcześniejszą, „historyczną” Medeą Eugène’a Delacroix, co

Uważam bowiem, że najbardziej radykalna postać/osoba greckiej tragedii jest – na podobieństwo chrześcijańskich męczenników i wyznawców – święta. To, co tragiczne, jest treścią literatury w ogóle. *Medea* Eurypidesa jest wielkim dziełem mówiącym o pęknięciu. Niekoniecznie dziełem o polaryzacji tego, co racjonalne (a co reprezentuje Jazon i jego ludzie), i tego, co hieratyczne, pobożne, religijne (a nawet klerykalne), jak chciałby Pier Paolo Pasolini, twórca filmowej *Medei*. Dużym wkładem do badań nad mitem o Medei jest książka Kingi Anny Gajdy¹³³. Nie tylko przez fakt zastosowania krytyki feministycznej do odczytania różnych dzisiejszych artystycznych realizacji mitu (m.in. tekstu szkockiej dramatopisarki Liz Lochhead: *Medea*, London 2000 czy portugalskiej poetki Sophii de Mello Breyner Andersen *Medeia*, Lisboa 2006). Popatrzenie dokładne i spokojne na Medeę jako na INNEGO wydaje się kluczem do wielu innych greckich tragedii. To wielka zasługa autorki *Medei dzisiaj*. Ta inność swoiście interpretowana tutaj mnie zajmuje. Absolutna inność może być absolutną świętością.

W chwili, gdy Medea wszystko utraciła, zabiwszy swych najbliższych, najukochańszych, jest jak gdyby martwa. A może to tylko pozorna śmierć, np. ta śmierć dzieci? Ponieważ Medea zmartwychwstaje, dostępuje nowych narodzin, niesiona w powietrze przez skrzydlate smoki (wraz z rzekomo zabitymi dziećmi?). Te obrazy nie doczekały się należytej eksplanacji. Utrzymuję, że irracjonalna Medea (jako przedziwna postać Eurypidesowego dramatu) byłaby paradoksalnie pierwszym typem świętości w kategoriach chrześcijańskich. Dadajmy także od razu za Albinem Leskym: jest to typ dalece niespójny, jakby źle skonstruowany¹³⁴. Ale Medea jest jedną z nas – Medea to my. Potwierdza swym autorytetem tę myśl Arystoteles, gdy pisze, że bohater tragiczny musi być podobny do nas. Toteż postawić można już teraz pytanie: Dlaczego Medea jest skrajna we wszystkim, co czyni? Dlaczego działa

podkreślił Teofil Gautier w 1855 r. i co stało się m.in. kanwą rozważań Pascala Quignarda w jego książce *Seks i trwoga*. Por. P. Quignard: *Seks i trwoga*. Przeł. K. Rutkowski. Warszawa 2002, s. 99–107.

¹³³ K.A. Gajda: *Medea dzisiaj. Rozważania nad kategorią innego*. Kraków 2008.

¹³⁴ Albin Lesky przedstawia poglądy wielu uczonych i stary osąd Arystotelesowy, iż Medei jakoby brakowało το ομαλον – spójności charakteru. Por. A. Lesky: *Tragedia grecka*. Przeł. M. Weiner. Kraków 2006, s. 354–355.

w sposób krańcowy dla ludzkich możliwości? Dlaczego Kolchidę opuszcza w sposób tak radykalny? Czy liczyła na bogactwo niczym Helena?

W eseju pt. *Sondowanie Audena* Seamus Heaney interpretuje wymyśloną przez Wystana Hugh'a Audena parabolę o Arielu i Prosperze. Ariel oznacza tutaj piękno słowa, czar poezji, a Prosper – prawdę, cierpienie, znaczenie. W dialogu, który się między nimi toczy, Ariel mówi:

Chcemy, aby wiersz był piękny, to znaczy, aby był językowym rajem na ziemi, ponadczasowym światem czystej gry, który daje nam rozkosz z tego tylko powodu, że stanowi kontrast wobec naszej historycznej egzystencji¹³⁵.

Irlandzki poeta, komentując ów fragment przypowieści Audena, zapisuje:

To pragnienie [Ariela – Z.K.], jeśli mu się całkowicie poddamy, doprowadziłoby poezję do stanu zakłamania, i stąd kompensująca obecność Prospera, którego łączy przymierze z „prawdą”, a nie z „pięknem” – „poeta nie przyniesie nam prawdy, jeśli do poezji nie wprowadzi tego, co problematyczne i bolesne, chaotyczne i brzydkie”¹³⁶.

Rozjaśnienie postawionej przez Heaneya kwestii, co naprawdę ważne: piękno słowa czy szpetota prawdy, przynosi nam kilka linijek z wiersza Audena pt. *Orfeusz*:

Na co liczy właściwie pieśń [...]
Na oszołomienie i szczęście,
Czy głównie na wiedzę o życiu?¹³⁷

Wiedza o życiu to wiedza o wolności, przypadku, kaprysie, złej odmianie, bólu, cierpieniu. Wiedza o szwach, spoiwach i pęknię-

¹³⁵ Cyt. za: S. Heaney: *Sondowanie Audena*. Przeł. J. Jarniewicz. W: Idem: *Zawierzyć poezji*. Kraków 1996, s. 176.

¹³⁶ Ibidem. Słowa w cudzysłowie należą do W.H. Audena.

¹³⁷ Ibidem.

ciach egzystencji człowieka. Typem najbardziej doświadczonym i najbardziej dążącym do wolności jest postać Medei. Uwzniesienie egzystencji, które jest niejako główną przyczyną działania Medei i wszystkich jej postępów, jest jakby radykalnym dążeniem do świętości; do oderwania od świata i przybliżenia do ideału absolutnej (czyli niezależnej od niczego) miłości, które to dążenie wzbudził w niej Jazon. Miłość do Jazona jest drogą, która prowadzi do wyrzucia się ze wszystkiego, by dalej kochać. Miłość jest porzuceniem.

Świątą jest Medea, o ile Medea JEST (bo tragedia Medei polega na tym, „że ktoś taki jak ona w ogóle może istnieć”, jak mówi H.D.F. Kitto¹³⁸). Myślę o Medei Eurypidesa, najbardziej tragicznego tragika, wedle słów Arystotelesa¹³⁹, o Medei jako nieśmiertelnej postaci mitologicznej i fikcyjnej, którą stworzył grecki tragik. O tej postaci kobiecej, która funkcjonowała w greckiej mitologii w związku z podaniem o Argonautach, wspaniałej przygodzie kolchidzkiej. Ale w tym momencie nie mogę już nie pamiętać o tych „następnych” wielu Medeach, Medei metamorfozach i Medei przeistoczeniach literackich i filmowych – one wszystkie (re)interpretują tę jedyną, pierwszą, najbardziej tragiczną Medeę, przetwarzają głęboko fenomen Medei. Będę zatem „uzupełniał” implicytnie Eurypidesową Medeę rysami Medei rzymskiej¹⁴⁰ czy

¹³⁸ H.D.F. Kitto: *Tragedia grecka. Studium literackie*. Przeł. J. Margański. Bydgoszcz 1997, s. 185.

¹³⁹ „[...] Eurypides, mimo że pod innymi względami popełnia pewne błędy, w oczach publiczności uchodzi za najbardziej tragicznego z poetów”. Arystoteles: *Poetyka*. Przeł. H. Podbielski. W: Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001, s. 594. Według Olivera Taplina *Medea* należy do bardziej „klasycznego” okresu w twórczości Eurypidesa. Dopiero *Heraklesa*, *Trojanki* i *Elektrę* zalicza wspomniany autor do okresu „ciemniejszego”, gdy „sama intensywność ludzkiego cierpienia zdaje się czasem jedyną łaską w bezsensownym wszechświecie, pośród okrutnej anarchii, w której ludzka przyjaźń i dobroć utrzymują się, lecz są niewynagrodzone”. O. Taplin: *Tragedia grecka w działaniu*. Przeł. A. Wojtasik. Kraków 2004, s. 50.

¹⁴⁰ Temat Medei opracowali literacko Eniusz, Akcjusz, Seneka, Owidiusz, Lukan, Hosidius Geta. Wyjątkowo ciekawy wydaje się ostatni z wymienionych autorów łacińskich, który był krajanem i rówieśnikiem Tertuliana i chyba chrześcijaninem, napisał centon wergilijski pt. *Medea*. Hosidius Geta: *Medea. Cento vergilianus*. Hrsg. R. Lamacchia. Leipzig 1981.

np. Medei Franza Grillparzera¹⁴¹, Robinsona Jeffersa albo bardzo innej, czarnoskórej Medei Hansa Henny'ego Jahnnna. Wszystkie Medee stapiają się i przebijają palimpsestycznie jedna przez drugą (więc tak naprawdę znikają i objawia się czysty fenomen Medei).

José Antonio Clúa Serena¹⁴² zwrócił mą uwagę na fakt, że Medea jest dzieckiem wielkiej miłości; zazwyczaj nie rejestruje się tego, została bowiem poczęta z ogromnej namiętności Ajetesa, syna Słońca, i Idyji, która miała piękne lica (tj. piękną twarz). Sama Medea była również bardzo urodziwa, nie tylko dlatego, że była wnuczką Słońca. Jako piękną kobietę wyobrażano ją sobie zapewne od czasów Hezjodowej *Theogonii*, gdyż Hezjod pisze, że miała piękne kostki¹⁴³. Kształtność kostek może zapowiadać wyjątkową kształtność jej nóg. Była zatem kobietą piękną, tak piękną, że zakochał się w niej Zeus, jak wiadomo.

Po dziecku szczęśliwej, spełnionej miłości i członku rodziny Heliosa (a więc światła światła) spodziewamy się tego, że będzie ono osobą dobrze ukształtowaną, osobą o jasnych rysach charakteru, zdolną do pozytywnego heroizmu. Ale osoba kochana, doświadczająca akceptacji i dobra nie kroi na kawałki brata. A Medea tak właśnie uczyniła ze swym młodszym bratem Absyrtosem. Medea nie jest osobą, która zaznała pozytywnego odniesienia (odkąd zatopiła swe oczy w Jazonie) – Medea jest kobietą zranioną z powodu zbyt silnej miłości. A zatem Medea jest *saucia*.

To zranienie (podobne do zranienia, o którym cały czas pisze Franz Kafka, a które się w nim otwarło w 1912 roku) sprawia, iż

¹⁴¹ *Medea* jest trzecią częścią trylogii dramatycznej Franza Grillparzera z 1819 r. pt. *Złote runo* (*Das goldene Vlies*). Dzieło Grillparzera jest swoistym połączeniem Eurypidesowej wizji mitu o Medei oraz opowieści o czarodziejce kolchidzkiej w ujęciu Apoloniosa z Rodos w jego *Argonautach*. Sztuka Grillparzera została wystawiona w Wiedniu w 1821 r., ale cieszy się powodzeniem także dzisiaj, np. 5 maja 2009 r. odbyła się premiera *Medei* w Schauspiel w Lipsku w reżyserii Roberta Schustera.

¹⁴² Chodzi mi o interesujący esej tego mitoznawcy, uczonego z Universidad de Extremadura. Por. J.A. Clúa Serena: *La figura de Medea en la literatura griega: tragedia, épica y lírica*. In: *Ideas. Contemporaneidad de los mitos clásicos*. Red. S. López Moreda. Madrid 2002, s. 29 (cały tekst na stronach 29–40).

¹⁴³ Hezjod: *Narodziny bogów* (*Theogonia*). *Prace i dni*. Tarcza. Przeł. J. Łanowski. Warszawa 1999, s. 5, werset 961.

popada Medea w jakiś nieludzki stan. Medea jest bowiem nieludzka, ale świętość jest także ponad-ludzka, istnieje bez przerwy *contra naturam*. Jeśli świętość byłaby ludzka, stałaby się czymś nie-nadprzyrodzonym, czymś nie-świętym, nie odróżniałaby się niczym od porządku przyrodzonego. Tak jak sztuka może być tylko sztuczna – czyli przetwarzająca naturę w „coś innego”, w coś nie-naturalnego. Ze świętością nie trzeba – jak sądzę w tym momencie – koniecznie wiązać pojęć etycznych. Święte jest to, co nie należy do dziedziny *profanum*, a więc co nie jest ziemskie. W judaizmie kwalifikacja moralna w świętości otrzymuje znaczenie duże, lecz świętość nie traci swego pierwotnego, tego pierwszego znaczenia, jak podkreślają autorzy hasła „świętość” – Józef Kudasiewicz i Janusz A. Ihnatowicz¹⁴⁴.

W katolickiej teologii „świętość w znaczeniu absolutnym jest wyłącznym przymiotem Boga; oznacza Jego wielkość, majestat i transcendencję”. „Święty” to inne imię Boga. W moralnym i kultycznym znaczeniu człowiek może uzyskać status świętego, nie ma jednak ta świętość charakteru absolutnego, lecz tylko względny. „Gdy współcześnie mówi się o świętości ludzi, zazwyczaj chrześcijan, uważa się ją powszechnie za zjawisko wyjątkowe”¹⁴⁵. Natomiast dla niniejszych rozważań ważna wydaje się w tej chwili myśl św. Tomasza z Akwinu, dla którego największa świętość to największa miłość (nakazana tym największym z przykazań Chrystusa). Medea, działająca jedynie w otoczeniu wewnętrznym miłości, ogołocona dla miłości ze wszystkiego, co najdroższe, byłaby święta w tym ujęciu w sposób doskonały.

Ogołocenie Medei przypomina poniżoną egzystencję Hioba. Hiob mocniej stał po stronie Boga niż po stronie ludzi. Podobnie było z Medeą – więzy ludzkie potrafiła łatwo zrywać. Przypomina się tutaj wskazówka, której udzielił Kierkegaard: „[...] zwiąż się najpierw z Bogiem, nie najpierw z innymi”¹⁴⁶. Dla Medei, samej głęboko innej, inni są niczym proch, nie znaczą nic, bez żalu depcze ich życie. Anna Marta Szczepan-Wojnarska – powołując się na Salo-

¹⁴⁴ *Słownik teologiczny*. T. 2: O–Ż. Red. ks. A. Zuberbier. Katowice 1989, s. 301–304.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ S. Kierkegaard: *O trudnościach bycia chrześcijaninem*. Antologia. Oprac. K. Frączek. Kraków 2004, s. 119.

mona Liptzina¹⁴⁷ – pisze, że Hiob godzi się ze swym nieszczęściem, nie ulega pokusie samobójstwa, chce jedynie wiedzieć, czy Bóg dysponuje jakimś wyjaśnieniem tej jego smutnej sytuacji¹⁴⁸. Medea również przyjmuje swój los – nie oczekuje jednak wyjaśnień, działa na własną rękę, choć dąży wciąż konsekwentnie do wyższego porządku, a nie tylko banalnej, pospolicie przedstawianej i źle pojętej zemsty na swym wiarołomnym mężu.

Medea Eurypidesa mogłaby być odczytywana jako pogańska wersja biblijnej *Księgi Hioba*. Ale Medea jest inna niż biedny Hiob, który został przez Boga bezprzykładnie zgnieciony i doświadczony. Hiob czeka ufnie na wyciągnięcie ręki Boga. Dyskursem Hioba jest dramat wytężonego zaufania, zawierzenia na granicy szaleństwa. Hiob staje się zapowiedzą antyretorycznej i wdzięcznej postawy przyzwalającej na wolę Boga zawsze i wszędzie, bez konieczności jakiegokolwiek rozumienia – pobożny antyintelektualizm wiary lub wiary-pewności. Hiob jest bowiem prawdziwym typem Chrystusa na krzyżu. Dobrze rzecz ujął Kierkegaard:

To, co na samym początku wymaga roztrząsań, to słowa wypowiedziane przez Hioba, który powiedział: „Pan dał”. Czy te słowa same nie są nieodpowiednie wobec samej przyczyny wydarzeń, czy nie zawierają czegoś innego aniżeli to, co tkwiło w samym wydarzeniu? W przypadku, w którym jakiś mężczyzna traci w jednej chwili wszystko, co było dlań ważne i najbardziej ukochane w porównaniu z wszystkim innym, wówczas strata być może tak by go zmogła, że nawet nie odważyłby się jej wypowiedzieć, mimo że miałby głębokie przeświadczenie, iż wszystko stracił. [...] Ale Hiob! W chwili, w której Pan wszystko zabrał, nie powiedział najpierw: „Pan zabrał”, lecz najpierw rzekł: „Pan dał”. To niewiele słów, ale w swojej skrótowości wyrażają] doskonałość tego, co miały wyrażać, że dusza Hioba nie została stłamszona pod wpływem cierpienia w milczącym poddaniu się, lecz to, że jego serce najpierw

¹⁴⁷ Chodzi o następującą książkę tego autora: S. Liptzin: *Biblical Themes in World Literature*. New Jersey 1985.

¹⁴⁸ A.M. Szczepan-Wojnarska: *Wybaczyć Bogu. Hiob w literaturze podejmującej tematykę II wojny światowej*. Kraków 2008, s. 28.

wyraziło Bogu wdzięczność i podziękowanie za uprzednie dary, ponieważ Bóg je pobłogosławił, które to błogosławieństwo mu teraz odebrał¹⁴⁹.

Hioba ogołocił Bóg, Medea ogołociła się sama. Tak, z Medeą sprawa przedstawia się zgoła inaczej niż z Hiobem. Ona jest narażona na zło w sposób źródłowy. „Być narażonym na zło to być narażonym na jakąś stratę”¹⁵⁰, powie ks. Józef Tischner w *Filozofii dramatu*. Medea, czarodziejka, czarownica, „kobieta z podziemia” jest inna, inna ponieważ przede wszystkim jest aktywna i nadzieję pokłada w sobie, w swej mocy, nie mocy bogów (sama działa jak bóg) czy wielkich tego świata, np. władcy Koryntu. „Wszystko źle poszło. I któż mi zaprzeczy? / Lecz tak nie będzie – niech się wam nie zdaje!”, mówi Medea w pierwszym epejsodionie (w. 364–365). Działa sama za siebie i działa nawet za Boga. To, że właśnie jest aktywna, czyni z niej kobietę niegrecką, obcą, demonicznego przybysza i barbarzynekę (czarnoskórą emigrantkę bez praw w *Medei Jahna*). Nie tylko zazdrość jej motorem – to zbyt naiwne odczytanie. Nie tylko zazdrość czyni z niej kogoś dzikiego, nieobliczalnego, nieprzewidywalnego, „niemoralnego”, nieokiełzanego, wykluczonego, stojącego poza cywilizacją, czyli *apolis* (jak sama Medea się zaprezentuje, spoza *polis*, nie z tego miasta, nie z tego świata). Zresztą z zazdrością może nawet jest inaczej. Pisarz szwajcarski Max Frisch stawia taką tezę: „[...] znam zazdrość, której nie może dorównać żadne wykształcenie. Przeciwnie wykształcenie ją tylko spiętrza; aż staje się całkowicie prymitywna”¹⁵¹.

Medea błądzi, gdzie nie znajduje swego miejsca, to jej sytuacja, tuła się – niczym Amor z tekstu Owidiusza: „Errat et in nulla sede moratur amor” (Ovid. *Ars am.* III 436). Medea jest osobą jakby znikąd, osobą, której nie dotyczy żadne prawo, nie należy do cywilizacji, do miasta, do praw Koryntu. (Pierwsi chrześcijanie także uważali się za tych, którzy – ponieważ należą do królestwa nie z tego świata – nie podlegają prawu. Ta opcja znika, niestety, bez śladu

¹⁴⁹ S. Kierkegaard: *Hiob*. W: Idem: *Pisma mniejsze (wybór)*. Przeł. K. Toeplitz. Toruń 2007, s. 151.

¹⁵⁰ J. Tischner: *Filozofia dramatu*. Kraków 2006, s. 143.

¹⁵¹ M. Frisch: *Powiedzmy Gantenbein...* Przeł. J. Frühling. Warszawa 1968, s. 412.

wraz z nastaniem chrześcijaństwa konstatyńskiego, tryumfalnego. Anachoreci z IV wieku są w pewnym sensie ostatnimi prawdziwymi chrześcijanami, bo są *apolis*.) Medea – chyba tak samo jak Eurypides – radykalnie nie wierzy w ułożenie praw, które wprowadzają przejrystość w świecie działania ludzkiego.

Eurypides jest pierwszym Ateńczykiem, Ateńczykiem, o którym możemy powiedzieć z pewnością, że czytał Ksenofanesa i to jego właśnie przedstawia się jako wprowadzającego naukę Heraklita po raz pierwszy przed ateńską publiczność. Ale w czasach Eurypidesa Oświecenie postąpiło już o wiele dalej. Prawdopodobnie to Anaksagoras nauczył go nazywać boskie słońce „złotą bryłą” i być może ten sam filozof był źródłem inspiracji dla jego kpin z profesjonalnych wieszczków, podczas gdy z pewnością to właśnie sofisci skłonili Eurypidesa i całą jego generację do rozważania fundamentalnych kwestii moralnych w kategoriach *Nomos* w opozycji do *Physis*, Prawa bądź zwyczaju, czy Konwencji w opozycji do Natury¹⁵².

Wyznawczynią *physis* byłaby raczej Medea niżli jakichś *nomoi*. Tu tkwi jądro jej nieracjonalnej postawy i świętości. Co upodabnia Medeę do typu świętej, cóż jeszcze odpowiada rysowi hagiograficznemu w tej postaci? Na pewno takim motywem jest odejście od świata, niezauważanie świata, zerwanie ze wszystkimi, wyrzeczenie się najbliższych, zaparcie się samej siebie (o zaparciu się nawet siebie i ojca mówił Chrystus; tym samym zabicie dzieci nie jest żadnym wielkim wyczynem). To prawda, co pisze Jan Kott: „Medea nie zwraca się do bogów. Nie istnieją dla niej, tak samo jak nie istnieje dla niej świat. Nawet dzieci”¹⁵³. Jednak Medea jest pobożna: zauważmy, iż w dziele Franza Grillparzera po zemście na Kreuzie, swej rywalce, konkurentce do miłości Jazona, i zamordowaniu dzieci, zawozi do Delf – jako czcicielka świetlistego Apollona – wotum: złote runo, które kiedyś pomogła zdobyć swemu ukochanemu Jazonowi.

¹⁵² E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*. Przeł. J. Partyka. Bydgoszcz 2002, s. 147.

¹⁵³ J. Kott: *Medea w Pescarce*. W: Idem: *Zjadanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*. Kraków 1986, s. 240.

Kim jest zatem ta „prawdziwa” wymyślona szczęśliwie Medea-
-typ? Jest człowiekiem, czyli „istotą, która bierze udział w dramacie
prawdy bycia”¹⁵⁴ – tak można odpowiedzieć na postawione pyta-
nie – i nie jest to patos ani ucieczka w pomnożony dyskurs jeszcze
jednej interpretacji. Medea nie byłaby z całą pewnością „straszna”
(Piastunka najlepiej ją bowiem zna, więc dobrze wie, że Medea jest
„straszna”¹⁵⁵), gdyby nie żyła pośród pewnych wartości, gdyby ich
nie czczyła i nie szanowała. Bez wartości nie byłoby Medei ani jej
„zbrodni”. Medea jest spletem wartości, tkanką/tkaniną znaczeń
moralnych. Gdy próbuję przedstawić „pathometrię” duszy Medei,
nie mam zamiaru uciekać się do zamkniętych strukturalnych ana-
liz starogreckiej tragedii. Nie ośmieliłbym się także „problematyzo-
wać” fenomenu Medei. O wiele bardziej zależy mi na tym, by uka-
zać pewną przestrzeń wartości skierowaną na Tajemnicę. Wyrażając
się jaśniej: nie chodzi mi o problem Medei, lecz o tajemnicę Medei.

Uznanie Tajemnicy pociąga za sobą konsekwencje: odejście od
różnych przyjętych zabiegów obiektywizacyjnych na rzecz hiper-
bolizowania podmiotowości, co czyni – w moim mniemaniu –
podmiot bardziej dostępnym dla medytującego, rozważającego.
Medytujący jest bowiem także podmiotem. Medytujący podmiot
wie: „Ja jestem – to jest pewne – ale jak?”¹⁵⁶ Pytanie: „Jak jestem?”
– jest najważniejszym pytaniem podczas lektury (nie idzie jedynie
o książkowość postaci, literackość jej życia, wiedział o tym Eurypi-

¹⁵⁴ J. Tischner: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998, s. 71.

¹⁵⁵ Piastunka w *Prologu* określa Medę przymiotnikiem „δεινή” – straszna, nie-
bezpieczna, a także przebiegła, przemyślnie działająca. Polski przekład Jerzego
Łanowskiego stawia w tym miejscu określenie „groźna”. Eurypides: *Medea*.
W: Idem: *Tragedie*. T. 1. Przeł. J. Łanowski. Przekład przejrzała J. Ławiń-
ska-Tyszkowska. Warszawa 2005, s. 138. Na potrzeby cytowania oryginału
przyjmuję następującą edycję: Euripides: *Ausgewählte Tragödien*. Bd. 1. Hrsg.
B. Zimmermann. Zürich–Düsseldorf 1996. Włodzimierz Galewicz uważa, że
„cierpiąca Medea może zrobić różne rzeczy, żeby uwolnić się od swego bólu.
Może zabić innych – tych, którzy są źródłem jej cierpienia – może też siebie.
Jest groźna i zdolna do wszystkiego”. W. Galewicz: *Warkocz Medei*. W: Idem:
Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Glosy i ilustracje do „Etyki nikomachejskiej”.
Kraków 2002, s. 144.

¹⁵⁶ S.I. Witkiewicz, R. Ingarden: *Korespondencja filozoficzna*. Z rękopisu wy-
dał, wstępem i przypisami opatrzył B. Michalski. Warszawa 2002, s. 51. Fraza
pochodzi z listu Witkacego do Ingardena, będącego obszerną odpowiedzią na
list Ingardena z 23 października 1936 r.

des, którym gardzono w Atenach, bo był człowiekiem książki, a nie działań obywatelskich). W tym pytaniu kryje się rozległy obszar spraw etycznych – ponieważ pytanie: „Jak jestem?” – zadaje nam etos. „Literatura jest żywym etosem”¹⁵⁷, powtórzmy za Robertem Musilem. Taki projekt podmiotowy i etyczny przesądza o uniwersalnym wymiarze „teorii” literatury porównawczej.

Wróćmy jednak do Medei i zaangażowania w fenomen tej postaci, w jej relacje, w sieć powiązań i poplątań dobra i zła. Stefan Szary w pracy pt. *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty dramatu Józefa Tischnera* pisze:

Sens podmiotu dramatu ściśle łączy się z rzeczywistością Dobra. Tischner bardzo mocno podkreśla wyjątkowe znaczenie przyimka łączącego podmiot i Dobro – zwraca uwagę na znaczenie przyimka „dla”. Słowo to jest bowiem rozstrzygające dla samego podmiotu dramatu. [...] Pojawia się pytanie: w jakim sensie słowo „dla” jest słowem rozstrzygającym. Istotę Tischnerowskiej filozofii dramatu stanowi wzajemność¹⁵⁸.

Albert Camus pyta: „Kiedy życie zmienia się w los? W chwili śmierci?”¹⁵⁹ Po lekturze *Medei* Eurypidesa rodzą się jeszcze inne pytania: Co należy do losu i kaprysu, a co do wolności człowieka? Czy zło jest konieczne? Można mówić o byciu i życiu językiem ontologii. Można w ten sposób filozofować. Ale można też mówić o byciu i życiu językiem tragedii, czyli poza(ponad)dialektycznie, lecz w dialogu z najgłębszą prawdą życia, często z samego jądra cierpienia, z chaosu i mąk (co było częściowo treścią namysłu i tzw. filozofii dramatu ks. Józefa Tischnera¹⁶⁰, nie można zapomnieć o słowie greckim *drao*, gdy się myśli o dramacie!).

Gdy myślę o „apolitycznej” Medei, o jakiej Medei myślę? O klasycznej i anarchicznej Medei Eurypidesa? O rzymskiej, wyniosłej,

¹⁵⁷ R. Musil: *O życiu pisarza teoretycznie*. Przeł. J.S. Buras. „Literatura na Świecie” 1985, nr 12, s. 195.

¹⁵⁸ S. Szary: *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty dramatu Józefa Tischnera*. Kęty 2005, s. 90.

¹⁵⁹ A. Camus: *Notatniki 1935–1959*. Przeł. J. Guze. Warszawa 1994, s. 123.

¹⁶⁰ Por. pierwszy rozdział: *Określenie filozofii Józefa Tischnera*. W: S. Szary: *Człowiek – podmiot dramatu...*

odważnej Medei Seneki¹⁶¹? O Medei wczesnochrześcijańskiego autora Hosidiusa Gety, który ze „strzępów” Wergiliuszowych tekstów stworzył chrześcijańską Medeę, gdyż interesował się tym rodzajem ekstremalnej postawy właśnie jako chrześcijanin? A także o wystawionej w 1926 roku czarnoskórej Medei Hansa Henny’ego Jahnn, który tym samym nadał niemieckiemu ekspresjonizmowi nowy wymiar? Czy o innej dwudziestowiecznej, amerykańskiej, surowej Medei Robinsona Jeffersa? O jakiej literackiej kreacji postaci Medei chciałbym tutaj mówić? A może filmowej kreacji Medei Larsa von Triera czy Piera Paola Pasoliniego?

Otóż wydaje się, że wszystkim wspomnianym autorom, jak również tym, których nie wymieniłem, a którzy poświęcili swe dzieła fenomenowi Medei, o czym wspomniałem, pisząc o książce K.A. Gajdy, przyświecał jeden cel, a mianowicie odkrycie, znalezienie odpowiedzi na pytanie: Jak nazywa się ta siła, która każe odrzucić cudne dary tego świata w obliczu nagłego uświadomienia sobie nicości bądź też pełni, która nie pochodzi z tego świata? Wydaje się, że sformułowane pytanie stanowiło rdzeń rozmyślań Eurypidesa i istotny powód powstania jego tragedii. Innych autorów interesował, moim zdaniem, ten sam problem, jakkolwiek wyrażali się inaczej. Twierdzenia, że tragedia Eurypidesa pt. *Medea* to traktat o szale zranionej kobiety, studium zemsty, rozmyślanie o kontradykcyjnych związkach natury człowieka i prawa pisanego – są z całą pewnością prawdziwe, interpretacyjnie aktualne, ale wydają się jednak dość banalne. A jeśli nie banalne, to bodaj oczywiste. Skupiając się przeto na odczytaniu Eurypidesowym, można orzec, że temat jego tragedii jest wielkim przecuciem świętości w chrześcijańskim rozumieniu.

W dobie kryzysu demokracji i w ogóle tożsamości europejskiej istotna jest nowa lektura wielu tekstów kanonu literatury europejskiej. Europa musi siebie na nowo przemyśleć. Europa musi – jak Medea – przemyśleć w sobie obcą i siebie jako przybysza. Europa musi patrząc w przyszłość śmiało i czujnie, pamiętać o swoich wielkich tekstach. Dlatego tak ważna jest sprawa rozważenia także tego, czym jest dzisiaj lektura. Warto wsłuchać się w Medeę, albowiem

¹⁶¹ Seneca: *Medea. Fedra*. Introduzione e note di G.G. Biondi, traduzione A. Traina. Milano 2006.

jak ogłasza w 441. wierszu *Sejmu kobiet* Arystofanes: „[...] kobieta mądrze zawsze postępuje”¹⁶².

I jeszcze jedna sprawa, tajemnicza rzecz: podobno Sokrates dyktował Eurypidesowi teksty tragedii *Medei*. Tak się w Atenach szeroko mówiło. Taka pogłoska była żywa wśród Ateńczyków. Nietzsche pisze o tym w *Narodzinach tragedii*. Nie można zaprzeczyć, że Eurypides chciał być nauczycielem na miarę Sokratesa. Jednak według mnie Eurypides był nastawiony antydialektycznie, toteż nie jest wcale sokratejski ani sofistyczny, cofa się radykalnie do presokratyków. Alexander von Ungern-Sternberg pisze:

Es gibt keine Sünde, wie es keine Tugend gibt. Nennen wir den Orkan, der Bäume entwurzelt und Felsen erschüttert, Sünde?¹⁶³

[Nie istnieje żaden grzech, jak nie istnieje żadna cnota. Nazwalibyśmy orkan, który wyrywa drzewa z korzeniami i kruszy skały, grzechem? – przeł. Z.K.]

Medei nie można przypisać winy czy grzechu, nie mieści się bowiem ta postać w składnych jurysdykcjach, *leges* – jej życie jest niewinne, bo czy winny jest deszcz, że pada, bądź piorun, że powoduje pożar? Istnieje zatem ścisły związek myśli przedsokratejskiej z ideami tragedii Eurypidesa. Ale czy Eurypides jest dzieckiem oświecenia ateńskiego? Czy ten sam człowiek słuchał nauczyciela, który głosił: „Tęczą nazywamy odbicie słońca w chmurach” i „tak zwane »ptasie mleko« to białko jaj”¹⁶⁴ i napisał *Medeę*? Sadzę, że nie.

Piastunka w tragedii Eurypidesowej mówi do ziemi i nieba, powierza sprawę *Medei* żywiolom: γη τε κ'ουρανω. Ten sposób spowiadania się światu – i widzom, pamiętajmy o tym – tak charakterystyczny dla komedii nowej i wyśmiewany przez Plauta (dziedzica topiki greckiej komedii nowej¹⁶⁵) jest jednak modlitwą. *Medeę* rozpoczyna modlitwa.

¹⁶² Arystofanes: *Sejm kobiet*. W: Idem: *Komedie*. T. 1. Przeł. J. Ławińska-Tyszkowska. Warszawa 2003, s. 357.

¹⁶³ A. von Ungern-Sternberg: *Die Zerrissenen*. Stuttgart 1832, s. 121.

¹⁶⁴ G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. Lang. Warszawa–Poznań 1999, s. 374–375.

¹⁶⁵ Np. w Plautowym *Kupcu (Mercator)* podobną „modlitwę” wygłasza Filomena z Syrakuz.

Medea uchodzi za igraszkę namiętności. Jednak Medea wie, co zrobić. Przecież imię „Medea” (Μήδεια) znaczy etymologicznie: „ta, która zna dobrą radę”. Medea w dramacie Eurypidesa jest samotna, stoi opuszczona naprzeciwko życia w ruinach domu, z którym nie wiąże jej już żadna więź i miłość. Tu, w Koryncie, obca na obczyźnie greckiej, kobieta zza morza, wnuczka Heliosa ponosi klęskę. Medea jest *apolis* w Koryncie – niczym poezja w Atenach (czego bardzo chciał Platon). Obce często przychodzi jako piękno.

Każdy, kto próbuje interpretować teksty wielkich tragików greckich, zadaje sobie pytanie: Co zaszło wtedy w Atenach, że (niemal?) rozwikłano zagadkę ludzkiego opuszczenia? Skąd nagle w starożytnej Attyce ten ogrom znajomości życia, duszy, namiętności? Skąd się wzięła tragedia grecka? Sprawa genezy tragedii greckiej, mimo entuzjazmu niektórych badaczy, nie została ostatecznie rozwiązana, obracamy się bowiem w kręgu hipotez. Często te hipotezy są do siebie podobne. Uniwersalność tragedii fascynuje i skłania do poszukiwań. Oczywiście, może kogoś zadowolić stwierdzenie Roberta Flacelièra, który w swojej *Historii literatury greckiej* oświadczył: „Teatr grecki narodził się z liryki, którą przejął, nie niszcząc jej istoty”¹⁶⁶. Sądzę jednak, że tragedia przerasta wszystko, co Grecy zdążyli powiedzieć do V wieku przed Chrystusem w eposie i pieśni. Przerasta również wszystko, co było greckie w czasach hellenizmu i czym się żywiła kultura zachodnia w czasach rzymskich (czyli czasach upadku ducha). W tragedii odnajdujemy pierwociny człowieczeństwa, początki tego, co ludzkie. A człowiek chce wiedzieć, kim jest, skąd jest, dokąd idzie. Tragedia grecka jest związana z życiem miasta, poznaje człowieka poprzez miasto. Lecz *Medea* jest sztuką arcyantymiejską – i głęboko paschalną.

Podstawową emocją, która organizuje tragedię, jest – jak wiadomo – trwoga. Według Martina Heideggera trwoga właśnie odsłania pierwociny człowieczeństwa. W emocjach, w trwodze jest coś, czego nie da się objąć rozumem. Jest w niej nicość – albo, całkiem przeciwnie – pełnia. Heidegger w *Co to jest metafizyka* mówi, że w trwodze, lęku, niesie się pewnego rodzaju cofanie się przed,

¹⁶⁶ R. Flacelière: *Historia literatury greckiej*. Przeł. P. Sobczak. Kęty 2004, s. 188.

i nie idzie tu z pewnością o żadną ucieczkę, lecz o jakiś zakłętą spokój.

Jeśli pierwszym anachoretą¹⁶⁷ był – jak twierdzi Pascal Quignard – Filoktet ze sztuki Sofoklesa, to zaraz po nim największą wyznawczynią idei anachoretyzmu, gestu odejścia i prawdziwym jej wcieleniem była Medea. Medea jest odejściem od porządków myślenia już przyswojonego, oswojonego, niegroźnego, łatwego, odejściem od zastanej i jałowej prawdy. Utożsamienie prawdy z „prawdą” logiczną, filozoficzną, teologiczną prawdą dzieł Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu jest błędem. Prawdą jest Życie bądź ten, który jest życiem: Chrystus jest niedyskursywną Prawdą; Chrystus – nie jako symbol, nie jako postać, lecz jako ŻYCIE Boga-Człowieka. Bliżej Medei do ideału Chrystusa niż jakiegokolwiek postaci literatury powszechnej. Ennio Flaiano zanotował w swym dzienniku: „Esiste un corso delle cose, che non è giudicabile”¹⁶⁸. Medea jest świadectwem, że istnieje prawość bez prawa i przeciwko prawu. Medea jako postać z dramatu Eurypidesa spełnia stuprocentowo warunek i postulat neoplatoński – zawarty także w Boecjuszowej *Consolatio* i przez to znany w średniowieczu – *in sublime ferre animum*. Medea wypełnia tenże postulat w doskonały sposób. Chce ona bowiem wszystko stracić – bo wie, że nic nie traci. Jej prawdziwe życie jest w pobliżu Heliosa, Słońca, jej dziadka, wysoko, wśród promieni najjaśniejszych. Medea to postać radośnie heliocentryczna, jej życie krąży wokół światła, którego inne postaci nie dostrzegają, ponieważ poruszają się ociężale w innym porządku i w półcieniu. Czyż nie jest to bliskie chrześcijańskiej i mistycznej *cognitio Dei experimentalis* – kognitywnemu przeżyciu, wzniosłemu doświadczeniu bliskości Boga? Święty Tomasz z Akwinu nazwie taki rodzaj kontemplacyjnego poznania obecności Bożej *simplex intuitus veritatis*¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Pascal Quignard pisze: „Filoktet jest pierwszym Robinsonem Cruzoem. Pierwszym »zesłanym na wyspę«, znacznie wcześniej, niż zaczęły obowiązywać prawa cesarza Augusta. Jest pierwszym eremita, pierwszym Tyberiuszem”. P. Quignard: *Seks i trwoga*. Przeł. i posłowiem opatrzył K. Rutkowski. Warszawa 2002, s. 128.

¹⁶⁸ E. Flaiano: *Diario degli errori*. In: Idem: *Opere. Scritti postumi*. A cura di M. Corti e A. Longoni. Milano 2001, s. 305.

¹⁶⁹ Por. W. Keilbach: *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*. München–Paderborn–Wien 1973, s. 106.

Któż by się nie zakochał w Medei? Przydarzyło się to nawet Zeusowi¹⁷⁰, jak już wspomniałem, bo Zeus – jak każdy bóg – kocha się w totalności.

Wierny uczeń Anaksagorasa z Kladzomenaj (500–428), Eurypides, w *Medei*, ale także w później napisanej *Hekabe* (wystawionej ok. roku 425–424), zdaje się lansować tezę, że w świecie wszystko musi stale osiągać swą równowagę, bo świat to zawsze CAŁY świat. „We wszystkim – powiada Anaksagoras – istnieje (jakaś) część każdej innej rzeczy – εν παντι γαρ παντος μοιρα ενεσθιν”¹⁷¹. Hekabe – tak samo jak Medea – musi wszystko utracić: miasto, godność, królowanie, męża, dzieci (Polyksenę i Ploydora najbardziej dramatycznie), wojna musi ją wyzuć w sposób totalny, uścisnąć ją najboleśniej, by odzyskała dziwną odwagę tam, przed nędznym namiotem achajskiej branki. Greckie słowo *skene* (σκηνη), czyli namiot: tu jesteśmy twarzą w twarz z nieprzewidywalnością, niosąca wartko byt ku dalekiej i bliskiej zarazem przepaści. Ale tutaj też wszystko się wyrównuje, wypełnia, objaśnia, oświetla, opuszcza chaotyczny tor. Świat jest całością: zbrodnia nie generuje ofiar i oprawców, wszyscy są tym i tym. Obie wielkie skrzywdzone – i Medea, i Hekabe, obie barbarzynki, obie *matres dolorosae* – w braku litości, w braku przebaczenia odkrywają świadomość, odkrywają indywidualność. Obie wyzwalają się z iluzji losu – wychodzą hardo, wyruszają z wielkiego królestwa pozoru do świadomości. Nikt nie zapytał dotąd tak, jak Eurypides, „o motywy z wyostrzoną wrażliwością na różnicę między bytem a pozorem”, jak powiada Bruno Snell¹⁷². *Medea* jest o tym, że świętość jest głębokim poznaniem, i o tym, że świętość nie znosi pozoru.

¹⁷⁰ Por. R. Graves: *Mity greckie*. Przeł. H. Krzeczkowski. Warszawa 1992, s. 519.

¹⁷¹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch von H. Diels. Erster Band. Berlin 1912, s. 404.

¹⁷² B. Snell: *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*. Przeł. A. Onysymow. Warszawa 2009, s. 147.

[...] nazywam liryzmem stan duchowy człowieka, który zgadza się być zwyciężonym przez Boga.
– Czyż to nie jest to, co oznacza słowo: entuzjazm?

André Gide: *Falszerze*¹⁷³

Moja myśl tak się ma do teologii jak bibuła do atramentu. Jest nią całkowicie przesycona. Gdyby jednak zależało to od bibuły, nie pozostałoby nic z tego, co napisano.

Walter Benjamin: *Pasaże*¹⁷⁴

¹⁷³ A. Gide: *Falszerze*. Przeł. H. Iwaszkiewiczówna i J. Iwaszkiewicz. Wstępem opatrzył J. Rogoziński. Warszawa 1978, s. 440.

¹⁷⁴ W. Benjamin: *Pasaże*. Przeł. I. Kania. Red. R. Tiedemann. Kraków 2005, s. 518.

Poeta teologiem O teologicznych perspektywach badań literackich¹⁷⁵

Można uznać za dowcip, żart albo – jak pisze Tadeusz Zatorski – „pozbawioną głębszych znaczeń krotchwile”¹⁷⁶ – wiersz Heinricha Heinego pt. *Przyczynek do teologii*¹⁷⁷.

Chciał Bóg, byśmy nos jeden mieli,
Bo dwóch byśmy nie umieli
W szklance wina zmieścić składnie,
A rozlewać je – nieładnie¹⁷⁸.

Ale gdy poeta pisze, i to taki poeta jak Heine, o teologii, wymyśla swą prywatną teologię (może to jedyna możliwa teologia?), to warto się temu przyjrzeć bliżej i poważnie potraktować zdumiewającą

¹⁷⁵ Esej ten pt. „*Gud har første Prioritet*”, czyli między teologiem a poetą w pierwotnej wersji ukazał się w innej formie w: „*Zobaczyć świat w ziarenku piasku...*” *O przyjaźni, pamięci i wyobraźni. Tom jubileuszowy dla Profesora Tadeusza Sławka*. Red. E. Borkowska i M. Nitka. Katowice 2006, s. 127–135.

¹⁷⁶ T. Zatorski: *Filozoficzny żart poety*. „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 19, s. 15.

¹⁷⁷ Pełny tekst *Przyczynku do teologii* Heinricha Heinego ukazał się dopiero w 1912 r. w „*Zeitschrift für Bücherfreunde*”.

¹⁷⁸ H. Heine: *Przyczynek do teologii*. Przeł. T. Zatorski. „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 19, s. 11. Cały tekst Heinego na stronach 11–13.

próbę. Trzeba też przyznać, że teologiczna zabawa poety jest dość erotyczna, a nawet zdaje się obsceniczna:

Czym oddaje człowiek wodę,
Tym i płodzi swoje młode.
Ta sama gawieź parszywa
Na tej samej kobzie grywa,
Ciężka łapa, rączka szybka
Na tych samych
Dudli skrzypkach.
Za tych samych trybów sprawą
Ziewa się i skacze żwawo.
Omnibusem też tym samym
Do Tartaru podążamy¹⁷⁹.

Jean-Pierre Lefèbvre twierdzi, iż wybryk Heinego jest dyskusją, twardą wręcz polemiką z Heglem¹⁸⁰. Heine bowiem – jak wiadomo – zwątpił w heglizm i wrócił do jakiejś swej pierwotnej wiary w Boga, wiary nie-dyskursywnej, nie-dialektycznej. W tekście, który powstał prawie jednocześnie z *Przyczynkiem...*, czyli w 1851 roku, Heine wyznał: „Tak, powróciłem do Boga niczym syn marnotrawny, który przez długi czas pasał świnię u hegelianów”¹⁸¹. Być może *Przyczyniek...* był rodzajem miłosnego wyznania dla Mouche, jak ją pieśzcotliwie nazywał, czyli Elise Krinitz (właśc. Johanna Christiana Müller, 1825–1896)¹⁸², późnej miłości chorego (sparaliżowanego¹⁸³) poety, którą poznał rok przed śmiercią. Śmiałe aluzje erotyczne, cielesność zwyczajna (napastliwe obrazy „wulgarnej”, „niskiej” cielesności!), fizjologii bez upiększeń i wątki Leibnizowskiej teodycei – oto tematy *Przyczynku...* Ale jest to jed-

¹⁷⁹ Ibidem, s. 13.

¹⁸⁰ J.-P. Lefèbvre: *Heines Gedicht „Zur Theologie“. Eine Rede aus Anlaßdes Erwerbs der Handschrift. „Heine Jahrbuch“ 1992, s. 216 i nn.* Informację tę czerpię z komentarza tłumacza *Przyczynku...* T. Zatorskiego.

¹⁸¹ Posłowie do *Romanzero* (Hamburg 1851). Cyt. za: T. Zatorski: *Filozoficzny żart poety. „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 19, s. 16.*

¹⁸² Późniejsza pisarka, towarzyska życia Hyppolite’a Taine’a w latach 1858–1868.

¹⁸³ Poeta był sparaliżowany wskutek zatrucia ołowiem bądź następstw syfilisu, przyczyna choroby nie została wyjaśniona.

nocześnie radykalny powrót odchodzącego poety do prawdziwej materii poetyckiej wizji: do spraw boskich¹⁸⁴. Bo taką misję każdy poeta nosi w sobie. Pamiętamy, iż Heine jest autorem *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*¹⁸⁵ z 1834 roku, rzeczy napisanej w lekkim, „felietonowym” stylu francuskim, co zresztą poecie wytykano w Niemczech. Wtedy, w latach trzydziestych w Paryżu, poeta wąpił w Boga i żył myślą o zmierzchu chrześcijaństwa, czego liczne dowody znajdujemy w jego pracy *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Ale przecież te zwątpienia i rozczarowania nie stworzyły Heinego, nie stworzyły poety. Teologiczna esencja w nim żyła, choć Heine teologiem (zawodowym) nie był. Był teologiem o tyle, o ile był poetą. Chciałbym prześledzić kilka motywów związku poety i teologa.

Poezja, a także wszelka estetyczna twórczość słowna i teologia to od dawien dawna siostry syjamskie. Są razem, bo są z sobą zróżnione. MUSZĄ przeto pozostać już na zawsze nierozłączne. Nie mogą i dziś obejść się bez siebie. Posłuchajmy Hezjoda, twórcy gramatyki bogów, pierwszego poety, pierwszego teologa, co mówi o Muzach:

Pieśń od czci Helikońskich Muz zaczynam, które
Wielką świętą dzierżą Helikonu górę.
I nad modrą krynicą zgrabnemi nózęty
Płasają, gdzie silnego Zeusa ołtarz święty¹⁸⁶.

Nie zgadzam się z Henrykiem Podbielskim, który twierdzi, że proojmion *Teogonii* jest tylko Hezjoda „wyrazem [...] stosunku do własnej twórczości teogonicznej”¹⁸⁷. Początek *Teogonii* Hezjodowej to coś więcej, gdyż uczy jednego: że poeta jest potrzebny jako ten, który byłby pośrednikiem boskiej wiedzy. Tak najczęściej być może

¹⁸⁴ Warto zwrócić uwagę na słowa Heinego z jego *Testamentu*, który został spisany w 1856 r.: „Ich sterbe im Glauben an einen einzigen Gott, den ewigen Schöpfer der Welt [...]”. Przypomina to trochę sytuację niewidomego Jeana Paula Sartre’a, który także wyznał przed śmiercią wiarę w osobowego Boga, Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Por. J.P. Sartre, B. Lévy: *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*. Przeł. H. Puzsko. Warszawa 1996.

¹⁸⁵ Polska edycja: H. Heine: *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Przeł. T. Zatorski. Kraków 1997.

¹⁸⁶ Tłumaczenie Kazimierza Kaszewskiego z 1904 r.

¹⁸⁷ H. Podbielski: *Postannictwo poety w świetle proojmion „Teogonii” Hezjoda*. „Roczniki Humanistyczne” 1974, T. 22, s. 10.

nieczo naiwnie przedstawiany i naiwnie wyobrażany obraz: tańczące Muzy wokół poety pogrążonego w półśnie bądź ekstazie, to bardzo poważny początek związków teologii z literaturą, a zarazem sam początek europejskiej literatury. Postaci Muz nie powinny być śmiesznym dodatkiem, inkrustacją rozważania o poetyczności. Muzy to istotny znak, figura objawiającego się Słowa Boga. Muzy nauczyły Hezjoda pięknej pieśni, tzn. nauczyły go zasad tworzenia wiersza, i napełniły poetę boskim głosem, czyli dały mu umiejętność posługiwania się teologicznym dyskursem, by odważnie przedstawiał sprawy minione i przyszłe. Przykazały mu, by otaczał czcią ród bogów. Oto zadania poety, który zaufał Muzom.

Poeta staje się poetą przez ufność, że ma sens jego słowo i jego wizja, która zawsze jest niezwykła. Poeta nie jest sztukmistrzem. Nie jest prestidigitatorem, który z rękawa dobywa metafory, nie zabiega o kuglarski popis hendiadysem na poczekaniu bądź o nieprawdopodobne wygibasy paronomazji w wielosłowniu. Ufność i poufałość (a także poufność, szept słów modlitwy!) wiele poetę kosztują. Poufałość jest trudna, bo potrzebuje przyjaciela, a nie publiczności. Jest jak śmiertelna walka, agonია – umrzeć można tylko samemu i samotnie, bez audytorium; nie można umrzeć na pokaz. Søren Kierkegaard mówi po prostu, że „tylko Bóg jest poufałością”¹⁸⁸. Bóg jest pierwszy dla poety, jest jego poufałością wyobraźni i ducha, jest pierwszą sprawą, która jawi się jako konieczna do „opowiedzenia”. Dla poety „Bóg ma najsamopierw priorytet” [„Gud har første Prioritet”]¹⁸⁹. Dlatego poeta *volens nolens* jest teologiem. MUSI nim być. Nawet wtedy, gdy tego nie chce; gdy nie chce swej misji wziąć na siebie jak Jonasz. Można także przypomnieć w tym kontekście słowa Paula Tillicha, że „każdy twórczy filozof jest ukrytym teologiem (czasem nawet jawnym teologiem)”¹⁹⁰. Trawestując te słowa, każdy poeta jest teologiem. Jawnym teologiem świata i życia. Każdy poeta CHCE wołać jak Paul Celan w *Tenebrae*: „Nah sind wir, Herr”¹⁹¹. Każdy poeta – jak

¹⁸⁸ S. Kierkegaard: *Miłość jest sprawą sumienia*. Przeł. A. Szwed. W: *Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*. Red. A. Szwed. Kęty 2006, s. 259.

¹⁸⁹ Ibidem, s. 256.

¹⁹⁰ P. Tillich: *Teologia systematyczna*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2004, s. 30.

¹⁹¹ Por. esej H.-G. Gadamera pt. *Sens zaślania sensu w poezji Paula Celana*. W: Idem: *Poetica. Wybrane eseje*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001, s. 105–115.

William Blake – w dumie pawia widzi chwałę Boga, podmiotowego Boga-Poetę¹⁹², Twórcę na wielką, kosmiczną skalę.

Nie o teologię chodzi tutaj masywną, ciężką i nieznośnie wielką w swej brzemienności jak kolumny z kościoła św. Bavona w Haarlemie, które z takim patosem oddał mistrz kościelnych wnętrz Pieter Saenredam (zm. 1665 roku). Nie chodzi także o teologię-geometrię¹⁹³. Ani o poezję wzniosłą, która *turget*, puchnie, nadyma się, pęcznieje, jak napisał w *Ars poetica* Horacy¹⁹⁴. O spotkanie chodzi poety z teologiem i teologa z poetą. O tę koincydencję spraw najważniejszych na ziemi – i w niebie (bo prawdziwa twórczość zawsze „jest wyjściem z ciemności”¹⁹⁵). O dwóch konkurentów w słowach i natchnieniu, którzy umysł ludzki wznosili i wnoszą ku tchnieniom prawdy – i zajmują się Bogiem jako racją wyłączną życia i świata albo Bogiem jako Bogiem. Czy przeczy teolog poecie, gdy każe widzieć w wierszach światy barwne i nieprawdziwe? Czy gardzi poeta teologiem „sobie tak subtelnie rozważającym”¹⁹⁶? Poeta mniej pyta od teologa. „Dir liegt an den Fragenden nichts”, mówi Rilke do Boga w *Das Stunden-Buch*¹⁹⁷. Bogu nie zależy na tym, który pyta, pyta zbyt wiele, dialektycznie się bawi świętymi słowami. Jakkolwiek dodać trzeba, iż brak satysfakcji na gruncie dialektyki nie oznacza automatycznie nienawiści do intelektu, dyskursów, książek. Michel Onfray w swej dzielnej szarży na monoteizm nieomal spadł z konia, gdy pisze: „Religie monoteistyczne odrzucają [...] oświecenie: opiewają zaćmienie umysłu, światło bowiem jest zabójcze dla ich dogmatów”¹⁹⁸.

¹⁹² Por. Th. Merton: *Blake a nowa teologia*. W: Idem: *Eseje literackie*. Przeł. A. Barszcz. Bydgoszcz 1998, s. 9–20.

¹⁹³ Pozytywistycznie ujmował problem Etienne Vacherot (1809–1897) i pisał w pewnym miejscu: „Teolog buduje swą wiedzę tak samo, jak w geometrii matematyk”.

¹⁹⁴ Kwintus Horacjusz Flakkus: *Dzieła wszystkie*. T. 2: *Gawędy, listy, sztuka poetycka*. Wyd. O. Jurewicz. Warszawa 2000, s. 420–421 [*Ars poetica* 27].

¹⁹⁵ M. Bierdiajew: *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2001, s. 138.

¹⁹⁶ A.J.M. Kępski: *Myśli o Bogu i człowieku w mowie człowieka i ducha wyrażone*. W: *Poeci polskiego baroku*. T. 2. Oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska. Warszawa 1965, s. 499.

¹⁹⁷ R.M. Rilke: *Das Stunden-Buch*. In: Idem: *Gedichte und Prosa*. Köln 1998, s. 569.

¹⁹⁸ M. Onfray: *Traktat teologiczny. Fizyka metafizyki*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2008, s. 97.

Grecy raz mówią, że poeci byli pierwszymi teologami, a raz, że nikt nie kłamie tak, jak to czynią właśnie poeci: πολλὰ ψεύδονται αἰοδοί (*Multa mentiuntur poetae*). I to przysłowie przytoczył Arystoteles w *Metafizyce* (1, 2)¹⁹⁹. Grecy dobrze wiedzieli, że poeci głoszą w swoim szaleństwie nieludzkie rzeczy, głoszą prawdy nie z tego świata, a więc takie prawdy, które są dla tego świata fałszem. Heraklit z Efezu, prawdziwy teolog i prawdziwy samotnik, który nie miał sobie równych ani pośród Greków, ani wśród nas dzisiejszych późnych ludzi, chciał wychłostać Homera i Archilocha²⁰⁰, bo mówili o bogach rzeczy banalne. O bogach nie wolno mówić banalnie! (Chłostałby Heraklit teologów zapewne dzisiaj bez miłosierdzia z tego powodu!) Gdzie indziej zaś nazywa Mędrzec z Efezu starego Homera – z irytacją chyba największą – astrologiem/astronomem²⁰¹, bynajmniej nie teologiem. Spodobałby się Heraklitowi Petrarca bez wątpienia, który ogłosił teologię „poezją o Bogu”²⁰². Afirmację takiego poglądu, jego potwierdzenie można znaleźć u Novalisa. Novalis w *Kwietnym pył* powiada: „Poeta i kapłan tworzyli początkowo jedność i dopiero późniejsze czasy ich rozdzieliły. Jednakże prawdziwy poeta zawsze jest kapłanem, tak jak prawdziwy kapłan zawsze pozostaje poetą”²⁰³. Pisano o śląskim poecie metafizycznym Tobiaszu Aleutnerze (1574–1633), że był filozofem i poetą, ale także teologiem. Balthasar Exner, który poświęcił Aleutnerowi swój epigramat, wyraził swoją radość, że jest tak, jak powinno być, i jak było u Greków: poeta jest teologiem²⁰⁴.

¹⁹⁹ Arystoteles: *Metafizyka*. T. 1. Oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 2000, s. 16–17.

²⁰⁰ Heraklit: *Fragmente*. Hrsg. B. Snell. Düsseldorf–Zürich 2000, s. 16 [B 42].

²⁰¹ *Ibidem*, s. 32 [B 105].

²⁰² „Bez mała nazwałbym teologię poezją o Bogu. Czymże, jeśli nie poezją, jest, że Chrystusa nazywają raz lwem, a kiedy inadziej barankiem i czerwień. A przypowieści Zbawiciela w Ewangelii? Czymże rozbrzmiewają, jeśli nie mową różną od potocznego znaczenia, innośłowiem, jeśli wyrazić jednym wyrazem to, co nazywamy zwykle alegorią? A przecież z tego rodzaju słownictwa utkana jest cała poezja”. F. Petrarca: *Cechy poezji*. W: A. Borowski: *Renesans*. Kraków 2002, s. 175.

²⁰³ Novalis: *Kwietny pył*. W: Idem: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984, s. 107 [nr 71].

²⁰⁴ Por. T. Aleutner: *Omnia transeunt. Wiersze metafizyczne i medytacyjne*. Przeł. E. Buszewicz, Z. Kadłubek. Katowice–Pszczyna 2002; Z. Kadłubek: *Turba caduca sumus. Leben und Dichtung von Tobias Aleutner (1574–1633)*. In: *Kulturgeschichte Schlesiens*. Hrsg. K. Garber. Bd. 2. Tübingen 2005, s. 945–953.

Ksiądz Waław Hryniewicz powiada: „Teolog ma obowiązek być człowiekiem wolnym, twórczym i śmiałym”²⁰⁵. Czyż to nie jest również posłannictwo poety, świadomość misji tego, który jest kreatorem? I jeden, i drugi, poeta i teolog, są tymi, którzy poruszają się w przestrzeni wiary: wiary w moc słów, moc bogów, moc vitalności i dobra, czci dla ciała, wiary, że piękno nawet bezczeszczone wielokrotnie jest piękne, że piękno zbawia, czyli uwalnia od win, że ziemia i ziemskość są święte. Wyraził to najlepiej już dawno temu Demokryt: „Umysł teologiczny »dialoguje« zawsze z pięknem”²⁰⁶. Ten fragment w obrębie słów o teologii i poezji brzmi najświetniej, najpełniej, najprościej oddaje prawdę. Szkoda, że Demokryt nie znał słowa „wiara”.

Wiara jest ważna. „Wiara jest przede wszystkim pewnością, że dobro jest jedno”²⁰⁷. Brak mi słów, gdy sobie uświadamiam, że Simone Weil powiedziała w tym zdaniu wszystko w taki jednoznaczny sposób. Tym bardziej, że prawdziwa zaiste jest następująca myśl Ernsta Jüngera: „[...] każde z naszych działań skrywa nieznaną nam jądro”²⁰⁸. O tym mówią poeta i teolog: O NIEZNANYM. O jądrze poczynań każdego śmiertelnika. Konkurują, by zaświadczyć o tym, że coś jednak wiadomo o „jądrze” tylu spraw tylu ludzi, nie można ich nazwać *vendatores verborum*. Jakkolwiek nigdy nie przestaną zarówno poeta, jak i teolog narzekać jak św. Teresa od Jezusa: „Chciałabym to jaśniej wytłumaczyć, ale wyrazić nie umiem”²⁰⁹.

Wróćmy jeszcze do Jüngera, ponieważ upomniał się ten autor o „teologiczny sens”, może o Demokrytowy umysł²¹⁰? Chciał, żeby ten „teologiczny sens” poruszył nie tylko jego umysł, lecz całe inte-

²⁰⁵ Ankieta. Czym jest teologia, którą uprawiam? (Waław Hryniewicz OMI). „Znak” 2003, nr 6, s. 52–53.

²⁰⁶ Demokryt: *Fragmente zur Ethik*. Neu übersetzt und kommentiert von G. Ib-scher. Einleitung von G. Damschen. Stuttgart 1996, s. 42 [8 Frg. 112].

²⁰⁷ S. Weil: *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*. Przeł. M. Frankiewicz. W: S. Weil. *Dzieła*. Poznań 2004, s. 1072.

²⁰⁸ E. Jünger: *Awanturnicze serce. Figury i capriccia*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 120.

²⁰⁹ Teresa od Jezusa, św.: *Twierdza wewnętrzna*. W: Eadem: *Dzieła*. T. 2. Przeł. ks. bp H.P. Kossowski. Kraków 1987, s. 403.

²¹⁰ E. Jünger: *Awanturnicze serce. Figury i capriccio*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 25.

lektualne i duchowe życie świata. Ten sens jest jak tajemny podszept, ale z niego wiedza i jasność przekonań. Jeśli wysłuchać do końca Jüngera, w różnych fragmentach jego filozoficzno-kosmologicznych miniatur kapryśnych pt. *Awanturnicze serce*, to trzeba zapoznać się koniecznie z jego nauką o nadmiarze. Jej treść jest taka:

Życie skrywa w sobie dwie linie: jedna ciąży ku trosce, druga ku nadmiarowi otaczającemu ogień ofiarne. Nasza nauka, ze względu na swe założenia przyporządkowana trosce, odwraca się od świątecznej strony życia; nieodłącznie wiąże się z nędzą, jak mierzący z miarą, a liczący z liczbą. Stąd należałoby koniecznie wynaleźć naukę o nadmiarze, o ile takowa od dawna już nie istnieje – gdyż jest nią nic innego jak teologia²¹¹.

Ten nadmiar, poezję i teologię stopione w „ogniu ofiarnym”, nazwałbym „gotowizną gościnności”. (Tego pięknego wyrażenia używam za Tadeuszem Sławkiem. Pochodzi ono z jego eseju pt. *-Bez...*²¹²) Poezja i teologia, które są gościnne, nadmiar gotowe przyjmując, przyjmują życie, są otwarte na ruchliwość życia. Dlatego Czesław Miłosz w *Ziemi Ulro* marzy o tym, „żeby wielu młodych ludzi zajęło się poważnie myślą teologiczną”. O jakiej teologii myśli? Czy Miłoszowi chodzi o taką teologię, której „opis” przytaczam niżej ze *Słownika teologicznego*?

Teologia jest działalnością Kościoła i poza nim istnieć nie może. Zajmowanie się chrześcijaństwem, jego doktryną, a nawet Pismem św. poza Kościołem i wiarą, czy też niezależnie od związków z Kościołem i żywioną wiary, ma charakter religioznawczy, nie jest natomiast teologią. Teologia wynika z wiary w Objawienie i jest w Kościele jedną z form jego wyjaśniania i głoszenia: obok nauczania oficjalnego, tzw. Magisterium, i obok kaznodziejstwa i katechizowania. Teologia wiąże się zresztą najściślej zarówno z oficjalnym, kościelnym nauczaniem, jak i przepowiadaniem słowa Bożego, służąc jednemu i drugiemu. Jest zatem swoistym

²¹¹ Ibidem.

²¹² T. Sławek: *Pięć esejów o gościnności*. Pszczyzna 2000 [b.n.s.].

sposobem spełniania przez Kościół jego misji głoszenia i wyjaśniania Objawienia²¹³.

Te zdania brzmią jak wyjęte ze skryptu do wytrzymałości materiałów studenta politechniki. Nie ma tu mowy o tym, co teologię, każdą teologię, również teologię chrześcijańską, ufundowało – i zrodziło potrzebę myśli teologicznej jako najważniejszej czynności intelektualnej, potężnej aktywności duszy.

O jakich poetach-teologach myśli Miłosz? Czy może o poetach, którzy z natury swej zbliżają się do ideału Wielkiego Kreatora, bo zajmują się powiększaniem świata o piękne rzeczy? Tacy poeci (poeci nie litery, lecz ducha) zajmują się w swych dziełach wzrastaniem bycia, a dobro największe – zauważył to Pseudo-Dionizy Areopagita, a przed nim boski Proklos – ma nazwę to ειναι, czyli BYĆ/BYCIE. Jest to proste bycie, intensywne, gęste, trwałe i zmienne w jednym strumieniu, istniejące najbardziej. I trzeba mieć oczy ośli cy Balaama ze starotestamentowej *Księgi Liczb*, by takie nie-ludzkie bycie zobaczyć, oczy z przyrody całe, oczy natury. Poeci i malarze (ci poeci i teologowie barw²¹⁴) patrzą czasami takimi oczami. A uczony wieszczek-teolog Balaam nic nie widzi i popędza oślicę batem, byle tylko nie zboczyć z drogi. Tak jakby zapomnieli teologowie, że Chrystus stał się CZŁOWIEKIEM. Chciał bowiem być WIDZIALNY.

„Bliżej jesteśmy” teologii, gdy wraz z Heideggerem przeczuwamy, że w teologii chodzi o coś więcej niż tylko o instrument czy też działanie w obrębie doktryny, pracę na dogmatkach bądź biblijną wykładnię (nawet jeśli będziemy się upierać wyłącznie przy teologii katafaticznej). Heidegger w *Sein und Zeit* pisze:

Teologia poszukuje bardziej źródłowej, wyznaczonej przez sens samej wiary i wewnątrz niej pozostającej wykładni bycia człowieka ku Bogu. Zaczyna ona powoli znowu rozumieć pogląd Lutra, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na „fundamencie”, który nie wyrósł z kwestii

²¹³ *Słownik teologiczny*. T. 2. Red. ks. A. Zuberbier. Katowice 1989, s. 309–310 (autor hasła „Teologia” A. Zuberbier).

²¹⁴ Z całą sztuką jest dokładnie tak, jak z van Goghkiem: pragnął przez całe życie namalować Chrystusa oraz jaśniejące postaci świętych, a powstawały obrazy ze słonecznikami, prostymi krzesłami, łóżkiem. Oglądanie NAJPROSTSZEGO – technika odnajdywania Boga.

dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza²¹⁵.

Poeci całą świadomością dążą do stworzenia dzieł niedoścignionych, najdoskonalszych, jedynych. Dlatego tworząc, są teologami, czyli tymi, którzy „dotykają” Boga myślą (i ciałem, bo ręką dotyka kartki, a palce – klawiatury laptopa). To dosyć banalna myśl. Wyrażona już w V wieku przed Chr. przez Ksenofanesa z Kolofonu, pierwszego barda mówiącego o Jednym jako Bogu. Barda i wędrującego „hipisa”, który wiedział, że teologia ma większą siłę niż jakikolwiek człowiek albo koń. (Dlatego ciekawsza wydawała się Ksenofanesowi teologia niż np. sport. Co napisałby jeszcze w swoich *Szyderstwach – Silloi*, gdyby wiedział, że przyjdą czasy, w których „zapaśnicy” z ekranów telewizorów będą czczeni jak bogowie, a teologowie pogardzani?) Wiedza o tym, iż poeta jest kreatorem na miarę Boga, nie została nigdy zaakceptowana przez teologów, a przez poetów, tych po Pindarze, czyli dawno temu, została po prostu zapomniana. Przypomniał ją Friedrich Hölderlin. Ale Hölderlin to jakby drugi Pindar, więc cofnijmy się do czasów beockiego chwalczy „wielkiego umysłu Zeusa”²¹⁶.

Pindar czci bogów i doradza innym czynić to samo. Pindar Zeusa, który jest dla niego Pantonkyriosem, czyli Panem Wszechrzeczy, Królem Wszechświata, czci w sercu, jak pisze w jednym z wersetów *Ody Pytyjskiej Trzeciej*. Jego ody wybrzmiewają mocno i twardo jak *Psalmy Dawida*. Ktoś uważał, że Pindar znał psalmy hebrajskie i ich teologię żydowską. Nie musiał jednak Pindar, teolog i poeta, czytać psalmów, żeby wychwalać „wielki umysł” (voos μέγας) Zeusa²¹⁷. Każdy dobry poeta jest namiętym Dawidem. Każda dobra poezja jest żarliwą modlitwą i głębokim rozpoznaniem teologicznym tkanki życia.

²¹⁵ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2004, s. 14.

²¹⁶ Por. artykuł: O. Schroeder: *Die Religion Pindars*. „Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur”. Hrsg. J. Ilberg. Leipzig–Berlin 1922–1923, s. 129–152.

²¹⁷ Gnomy, które obrazują filozoficzno-teologiczny obraz świata Pindara, szczegółowo analizuje Magdalena Stuligrosz w swojej książce pt. *Gnoma w twórczości Pindara*. Poznań 2002, s. 63–177.

Gdy w *Księdze Henocha hebrajskiej* mówi się o „literach, w których zostało stworzone wszystko”²¹⁸, spotykają się najbliżsi sobie intelektualni sojusznicy: teolog i poeta. Obaj opętani przez litery, które „mówią” o Bogu. Prześcigający się w nowych słowach, które „mówią” o Bogu.

Ale teologia to przede wszystkim myślenie Boga o człowieku, a nie ludzka „nauka” o Bogu. Człowiek o Bogu „nie wie” nic. Tylko czczenie Boga jest teologiczną praktyką wiedzy o Bogu. Pindar za Solonem powtarzał stary nakaz i zakłęcie: „Θεον σέβου” – „Czcij boga!” Pindar jako jeden z ostatnich Greków brał te słowa poważnie. Teognis z Megary Nizajskiej, którego tak przecenił Nietzsche, niestety, był w swej pobożności samą konwencją formuł. Pobożność traktował jako wyraz tradycji (ach, to nieszczęsne słowo!). W tradycji jednak nie ma pamięci o bogach, chętność jest w niej, zasmucająca chęć przewagi, ziarno pogardy; autorytet dawności nie jest autorytetem. Tak było z Teognisem – i nie tylko z nim.

Program poety-teologa Hölderlina opiera się na tym starym greckim nakazie „Czcij boga!” W wierszu *Do młodych poetów (An die jungen Dichter)* Hölderlin pisze:

Lieben Brüder! es reift unsere Kunst vielleicht,
Da, dem Jünglinge gleich, lange sie schon gegärt,
Bald zur Stille der Schönheit;
Seid nur fromm, wie der Grieche war!²¹⁹

Być może sztuka, którą uprawiamy,
Wyrośnie wkrótce z młodzieńczego wieku
I wejdzie w okres dojrzałego piękna –
Tylko jak Grecy bądźcie świętobliwi!²²⁰

Poeta, który jest pobożny (*fromm*), wieńczy dzieło pięknego stworzenia życiem i tekstem. Nikt jak on nie potrafi rozmyślać nad sprawami pięknymi. Teologizujemy tkają jego wiersz.

²¹⁸ *Księga Henocha hebrajska*. Przeł. M. Prokopowicz. W: *Apokryfy Starego Testamentu*. Oprac. ks. R. Rubinkiewicz SDB. Warszawa 2000, s. 223.

²¹⁹ F. Hölderlin: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Hrsg. J. Schmidt. Frankfurt am Main–Leipzig 1999, s. 201.

²²⁰ F. Hölderlin: *Do młodych poetów*. Przeł. A. Libera. „Literatura na Świecie” 2003, nr 1–2, s. 13.

Ja? spytał pastor. Ależ skądże. Teologia, panie Sutter, to postępowanie zaoczne. Tam już nie obowiązuje: *in dubio pro Deo*. Wszystkie tylne drzwi są zamknięte, również te dla cwaniaków. Wiara jako spekulacja fifty-fifty. O ile Bóg istnieje, opłaciło się wierzyć. Jeżeli zaś go nie ma, to wierząc, niewiele straciłeś. Fałsz, Sutter, straciłeś wszystko. Resztkę uczciwości naszej egzystencji. Egzystencja jest tym, co człowiek musi wytrzymać, czy go kto pyta, czy nie. To słowo pochodzi od wystawiania. Wystajemy w pustkę jak zakrwawiony kciuk i póki on stoi, ciągle coraz więcej obrywa. Nie możesz go schować. Bo brakuje dłoni²²¹.

Poeta jest głęboko przejęty wewnętrznąnością życia i dlatego częściej patrzy w niebo niż teolog. Poezja nie jest spekulacją. Teologia może nią być. Może być także teologia „postępowaniem zaocznym”, jak to ujmuje jeden z bohaterów powieści Adolfa Muschga w przytoczonym fragmencie.

Koniecznien trzeba patrzeć w niebo, głosił Hezjod, pierwszy poeta, pierwszy teolog – wznioślejszy poeta od Homera, jak już to światu obwieścił król Panedes²²². Poeta, który świadomie stworzył „gramatologię” bogów o ziemskich kształtach, bogów trudzących się jak ludzie.

Pamięć może być moralnością albo formą mądrości. Pamięć jako Mnemosyne (Μνημοσύνη) wiąże się z Zeusem, czyli swoim bratankiem, by dać światu Muzy. Mnemosyne jest boginką sędziwą – zrodzili ją Gaja i Uranos, a jej bratem był Kronos. Zeus, jego syn, spłodził w Pierii z Mnemosyne dziewięć Muz. Ale – jak podkreśla Henryk Podbielski²²³ i wielu komentatorów – we wstępie do Hezjoda *Teogonii* (czyli w tzw. *Hymnie na cześć Muz*) – macierzyństwo Mnemosyne świadomie spychane jest na dalszy plan. Hezjod próbuje przemilczeć pochodzenie Muz od Mnemosyne, akcentuje raczej ojcostwo Zeusowe, choć nie przeczy, że są dziećmi świętego związku (τερον λεχος). Zeus jest bowiem mądry i wielki, dlatego Muzy od niego biorące pochodzenie, są też mądre i wielkie –

²²¹ A. Muschg: *Szczęście Suttera*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa 2003, s. 152.

²²² Chodzi o *Certamen Homeri et Hesiodi* z VI w. przed. Chr.

²²³ H. Podbielski: *Posłannictwo poety w świetle prooimion „Teogonii” Hezjoda*. „Roczniki Humanistyczne” 1974, T. 22, s. 9–36.

i boskie, i święte. Muz jest dziewięć: Klio, Euterpe, Talia, Melpomena, Terpsychora, Erato, Polihymnia, Urania, Kalliope. Jedna z nich – najznaczniejsza – według Hezjoda jest nią Kalliope, patronka pięknego śpiewu, sam nawet piękny głos śpiewającego wieszczka. „Kalliope” w ogóle jest pięknym słowem (οπι καλη), pięknie, liliowo, dźwięczącym, ale pięknym także w sensie moralnym (bo król i sędzia mówi pięknie, gdy ogłasza sprawiedliwy wyrok). Jest dobrym słowem, dobrą opowieścią o człowieku. Dzięki niej zapominamy o bólu, cierpieniu. Jeśli Mnemosyne jest panią pamięci, Muzy są strażniczkami zapomnienia. Łatwiej się żyje, gdy żyje się z Muzami:

Urodziła je ojcu w Pierii z Kronidą złączona
Mnemosyne, władczyni żywnych pól Eleutheru,
Jako klęsk zapomnienie i uwolnienie od troski²²⁴.

Pamięć ma pochodzenie boskie. Jej córki, Muzy, są boskie w sposób najbardziej znaczący, jakkolwiek one są po to, by zapominać. Sztuka jest po to, by zapominać, jak wielkie cierpienie wypełnia świat. Poeta jest teologiem – pozwala zapomnieć, uczy przez zapomnienie, skłania do swoistej teologii niepamiętania, a to już moralność, którą obwieszcza. Poeta-teolog wie, że „posępny płomień zawsze gotów jest wystrzelić, aby nas strawić”²²⁵. Rzecz w tym, by nie walczyć o teologię-naukę, dobijając się o akademickość teologii, lecz o to, by każde słowo było logosem święcie odbłyszającym Boskość, bo ma rację Ferdynand Ebner, że „mowa należy w swej właściwej istocie nie do życia naturalnego ani psychicznego, lecz do życia duchowego [...]”²²⁶.

²²⁴ Hezjod: *Narodziny Bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł. J. Łanowski. Warszawa 1999, s. 34 (w. 53–55).

²²⁵ H. Broch: *Kusiciel*. Przeł. E. Sicińska. Warszawa 1970, s. 28.

²²⁶ F. Ebner: *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Przeł. K. Skorulski. Redakcja naukowa K. Święcicka. Wstępem opatrzył B. Casper. Warszawa 2006, s. 90.

Die genauere Beschäftigung mit dem Mittelalter und
seinem Denken zerstört die Idylle.

Kurt Flasch: *Das philosophische denken im Mittelalter.
Von Augustin zu Machiavelli*²²⁷

Być na świecie: to znaczy być w świetle.

Max Frisch: *Homo Faber. Relacja*²²⁸

²²⁷ K. Flasch: *Das philosophische denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart 2001, s. 12.

²²⁸ M. Frisch: *Homo Faber. Relacja*. Przeł. I. Krzywicka. Warszawa 1991, s. 268.

Gramatologia życia św. Piotra Damianiego

Chrześcijanie piszący zawsze mają dylemat, czy czasem nie przekraczają jakiegoś świętego zakazu, bawiąc się literami, grając dialektyką lub retoryką, stając się „cyceronianami” miast „chrystianami”. Święty Piotr Damiani – bohater tego studium – jakkolwiek był świetnym retorem, opowiadał się – dość paradoksalnie – za *balbutiens rusticitas*, jaskającą się prostotą, czyli chropawą, niedialektyczną, Nielitercką kulturą życia. Bardzo trudno ocenić postać Damianiego. Trzeba od wielu stron próbować zrozumieć taktykę etyczno-estetyczną świętego retora z Rawenny. Wolno mi chyba już teraz powiedzieć za Ermengildo Bertolą, że chrześcijańskie nastawienie antydialektyczne ma swe korzenie w sokratyzmie²²⁹. Myśl św. Piotra Damianiego można wprost nazwać sokratyzmem chrześcijańskim. Wilhelm Hiss twierdzi, iż późnoantyczny sokratyzm – który towarzyszył w znacznym stopniu formowaniu się monastycyzmu zachodniego – charakteryzował się sporym ładunkiem rezygnacji („eine grosse Dosis Resignation”), nawet stawał się samą rezygnacją. Człowiek wycofuje się z życia, ponieważ wątpi w świat²³⁰.

Rozpocząć jednak trzeba rozważania nad antyretorycznym projektem gramatologicznym i literackim św. Piotra Damianiego

²²⁹ Por. E. Bertola: *Il socratismo cristiano nel sec. XII*. „Rivista di filosofia neoscolastica” 1969, nr 51, s. 52–64.

²³⁰ W. Hiss: *Die Antropologie Bernhards von Clairvaux*. Berlin 1964, s. 36–37.

od arcydramatycznego, radykalnie mocno, zdecydowanie postawionego pytania:

Co jest więcej warte: spełnić się w sferze literatury czy w sferze ducha, mieć talent, czy siłę wewnętrzną?²³¹

Nieprzypadkowo cytuję autora, który przez całe życie ćwiczył się w *ars moriendi*. Pytanie Ciorana kontynuuje starą dyskusję, czy chrześcijaninowi wolno uprawiać literaturę, kontynuuje dyskusję, którą zapoczątkował niespokojny Tertulian i nieprzejednany Nowacjan (może nawet opętany przez diabła kapłan żyjący w III wieku w Rzymie). Ale najpierw trzeba chyba zapytać jeszcze o coś innego: o rozejście się dróg *sacrum* i religii, gdyż – według mnie – trzeba pomyśleć religię jako sakralną domenę. Danièle Hervieu-Léger, przedstawicielka francuskiej szkoły socjologii religii, jest zdania, że „*sacrum* i religia nie »trzymają« się już razem, że definiowanie i kontrolowanie *sacrum* stały się – we wszystkich społeczeństwach, które odeszły od wszechświata tradycji – stawką w rozgrywkach, w których stanęły naprzeciw siebie wszystkie instytucje [...] w coraz bardziej otwartym i konkurencyjnym świecie symbolicznym”²³². Nie tak „społecznie” chciałbym mówić o fenomenie religijności, nie tak go postrzegam. Fraza „kontrolowanie *sacrum*” francuskiej badaczki jest dla mnie nie do przyjęcia. Nie dlatego, że jest to dyskurs niezrozumiały, lecz dlatego, że jest to dyskurs nieświadomy siebie: w obrębie logiki jest prawdziwy, w obrębie wiary – brzmi fałszywie. William Butler Yeats, poeta irlandzki, powiada gdzieś, że umysł ludzki musi wybrać między doskonałością życia albo doskonałością dzieła. Ta myśl wydaje się bardzo potrzebna, gdy chcemy się zastanowić nad osobą i fenomenem twórczości w kontekście wiary. Wydaje się, że najpełniej postulat wiary jako twórczości praktykowali mnisi średniowieczni.

Ascetyczna autentyczność pierwszych eremitów uchodzi za filozoficzny ideał życia niepodzielonego, poza wszelką *duplicitas*, czyli rozdziwojeniem. Eremici są mistrzami percypowania całości

²³¹ É.M. Cioran: *Ćwiartowanie*. Przeł. M. Falski. Warszawa 2004, s. 158.

²³² D. Hervieu-Léger: *Religia jako pamięć*. Przeł. M. Bielawska. Kraków 2007, s. 152.

świata i zarazem myślenia radykalnie podmiotowego²³³. W naszym świecie masowych państw, masowego życia, masowego czytania, masowego pisania, masowego kształcenia słusznie uchodzi idea eremityzmu (ćwiczenie się w samotności/pojedynczości) za jakiś możliwy model odnowy studiów humanistycznych. Dla średniowiecza istotą pracy intelektualnej byłoby posługiwanie się dyskursem i nauką ku lepszemu kształtowaniu władz sumienia, pytanie się sumienia, a nie wiedzy, jak żyć. Tak, jak to ujął Pietro di Celle: „Multi proinde quaerunt scientiam, pauci conscientiam”²³⁴. Wyabsolutyzowana, oswobodzona z mocy ludzkiego nad nią panowania *scientia* to już nasze czasy. Uczoność, wiedza, filozofia były w średniowieczu kojarzone wyłącznie z mądrością. Klasyczna definicja Hugona od św. Wiktora (definicja pamiętająca o greckiej etymologii) brzmi: „Philosophia amor Sapientiae interpretatur. Non ille amor quo perfecte agnita diligitur, sed quod degustata veritas amplius desideratur”²³⁵.

Najpełniej monastyczny ideał mądrości chrześcijańskiej praktykuje anachoreta. Anachoreta jest bowiem skrajnym Bożym indywidualistą. Miguel de Unamuno stwierdza, że „tylko pustelnik zbliża się do ideału życia indywidualistycznego”²³⁶. Anachoreta to ten, który wznosi się – w podwójnym znaczeniu. Najpierw, tak jak pierwsi anachoreci egipscy, z żyznej i przez to zbyt gęsto zamieszkałej doliny Nilu²³⁷, wstępuje na uroczyska pustyni. Metaforycznie anachoreta wstępuje od świata do „wyższego świata” życia duchowego, gdy żyje jako jeden, pojedynczy, samotnie.

Świętemu Piotrowi Damianemu poświęciłem kilka referatów i prac²³⁸. Uważałem bowiem, że jest to jeden z najciekawszych ła-

²³³ Por. np. studium o Nilu z Ancyry: L. Nieścior: *Asceza chrześcijańska i filozofia w pismach Nila z Ancyry*. Poznań 2001.

²³⁴ Cyt. za: J. Leclercq: *La spiritualité de Pierre de Celle*. Paris 1946, s. 200.

²³⁵ Cyt. za: L. Calonghi S.D.B.: *La scienza e la classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore*. Torino 1956, s. 25.

²³⁶ M. de Unamuno: *Agonia chrześcijaństwa*. Przeł. P. Rak. Kęty 2002, s. 68.

²³⁷ Pojęcie anachoretyzmu pochodzi z greckiego czasownika αναχωρειν – wejść do góry, tj. z przeludnionej Doliny Nilu (z delty) na pustynię (skaliste tereny Sahary).

²³⁸ Zob. m.in.: Z. Kadłubek: *Rajska radość. Św. Piotr Damiani*. Katowice 2005; Idem: *Św. Piotr Damiani*. Kraków 2006 (seria: Wielcy Ludzie Kościoła); Idem: *Cuncta per orbem volumina literarum. O kazaniu św. Piotra Damianiego na dzień św.*

cińskich autorów średniowiecznych. Rośnie też zainteresowanie myślą Damianienską w wielu krajach²³⁹. Nie tylko w Polsce²⁴⁰ i nie tylko wśród badaczy zorientowanych na *gender studies*²⁴¹ bądź historyków idei, językoznawców i filozofów. Gdy Mikołaj Bierdiajew mówi: „Wszystkie nauki teologiczne uważam za niedopuszczalną racjonalizację Tajemnicy”²⁴², jest bardzo blisko antydialektycznego stanowiska św. Piotra Damianiego.

Szczególnie zaś dla mnie interesująca jest w tekstach Damianiego kwestia dyskursu, swoistej gramatologii – a szerzej: w ogóle problem literatury i poezji w myśli teologicznej. Warto na samym początku podkreślić, że prymat osoby Jezusa Chrystusa we wszystkim – w świecie słów i myśli, w retoryce i dialektyce – jest dla mnicha z Rawenny sprawą bezsprzeczną²⁴³.

„[...] był w średniowieczu taki człowiek o imieniu Piotr Damiani, który twierdził, że dla Boga jest możliwe nawet i byćle uczynić

Kasjana Męczennika. „Civitas Mentis”. T. 1. Red. Z. Kadłubek i T. Sławek. Katowice 2005, s. 84–91.

²³⁹ Zob. np. P. Ranft: *The Theology of Work. Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*. New York–Hampshire 2006.

²⁴⁰ Jeśli chodzi o polskie badania nad myślą św. Piotra Damianiego, to trzeba przede wszystkim wymienić od dawna oczekiwany przekład *De divina omnipotentia*. Zob. Piotr Damiani: *O wszechmocy Bożej*. Przeł. I. Radziejowska. Wstępem poprzedził M. Olszewski. Kęty 2008.

²⁴¹ Por. np. K. Skwierczyński: *Walka z sodomią wśród kleru – „Liber Gomorrhianus” Piotra Damianiego*. „Przegląd Historyczny” 2007, T. 98, z. 3, s. 369–382. W tym artykule obfita najnowsza literatura z tego zakresu.

²⁴² M. Bierdiajew: *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 157.

²⁴³ Gdy rozważam postawę intelektualną Anzelma z Canterbury czy Piotra Damianiego, przede wszystkim interesuje mnie ich opcja egzystencjalistyczna, a nie jakaś „tryumfalna teologia”. Obaj są myślicielami, którzy pochodzą ze szkoły myśli-modlitwy. „Miejsce, z którego Anzelm modli się, to stan bycia zagubionym, piekło jako egzystencjalna rzeczywistość. [...] Człowiek bez tej łaski, której udziela mu *rectitudo* [prosty sposób myślenia – Z.K.], oddala się od Boga, pada w bezdenną przepaść, w *abyssum sine fundo, nisi misericordia retinatur*. Będąc wrogiem Boga, czyni sobie wrogami istoty stworzone jako dobre, tak dalece, że tylko z trudem mogą go one znieść”. H.U. von Balthasar: *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. 2: *Od Ireneusza do Bonawentury*. Przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski. Kraków 2007, s. 250. Por. także: K. Barth: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Hrsg. E. Jüngel und I. Dalferth. Zürich 2002.

niebyłym, i, jak sądzę, nic nie stoi na przeszkodzie, by wsadzić taki kij pomiędzy koła szybko mknącego rydwanu filozofii”²⁴⁴. To zdanie Lwa Szestowa jest najlepszym wprowadzeniem do rozważań poświęconych gramatologii św. Piotra Damianiego z Rawenny. Myśl rosyjskiego filozofa stanowi zarazem dobrą rekomendację dla średniowiecznego autora. A fakt przywołania nazwiska Szestowa to w jakiejś mierze dobra zapowiedź charakteru moich dociekań: albowiem chciałbym je sytuować w opcji egzystencjalistycznej, ponieważ gramatologia Damianiego miała charakter egzystencjalistyczny i personalistyczny (nastawiony na osobę Jezusa Chrystusa).

Może dziwić fakt, że pisma wczesnośredniowiecznego autora próbuję interpretować z punktu widzenia pewnego filozoficznego i literackiego kierunku, który ma początki w XIX wieku, a rozwinął się w wieku XX. Nie istnieje tu jednak żadna sprzeczność: horyzont bowiem jest jeden. Pewne znamiona myśli, niektóre motywy argumentacyjne i pewną atmosferę tekstów Sørensa Kierkegarda, Friedricha Nietzschego, Jeana Paula Sartre’a, Martina Heideggera, Karla Jaspersa, Gabriela Marcela, Mikołaja Bierdiejewa, cytowanego na początku Lwa Szestowa czy Jeana Wahla są wyraźne, czytelne i stale obecne w traktatach, listach, hymnach i kazaniach Piotra Damianiego. Były też obecne u wielu wcześniejszych autorów, np. u św. Augustyna lub Anzelma z Canterbury w jego w *Proslogionie*²⁴⁵.

Dzisiejsza kondycja humanistyki specjalnie zachęca do rozważań nad początkami rozejścia się dyskursu i życia (również w kontekście praktyk uniwersyteckich). Lansowane przez Damianiego twierdzenie, iż filozofia, a także gramatyka, czyli wiedza o literaturze są służebnicami teologii, oznacza przede wszystkim, że dyskurs musi służyć życiu. Rzecz w tym, by zawładnąć pełnią życia, a nie prawdą, nawet tą, która uchodziłaby za odwieczną i niezmienną. Człowiekowi jest potrzebne życie, a wiedza o tyle, o ile prowadzi ona do poznania zasad życia. Oto przewodni motyw tekstów Damianiego.

²⁴⁴ L. Szestow: *Potestas clavium (Władza kluczy)*. Przeł. J. Chmielewski. Kęty 2005, s. 54.

²⁴⁵ Zob. dwa dobre polskie przekłady, starszy: Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Przekład przejrzał I.E. Zieliński. Warszawa 1992; oraz nowsza edycja dwujęzyczna, łacińsko-polska: św. Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. L. Kuczyński. Kęty 2007.

Moje uwagi nie mają charakteru wyjaśniającego wobec średnio-wiecznej filozofii czy też antykwarycznego badania kazań jedenasto-wiecznego mnicha. Próbuję raczej uobecnić wezwanie poety i eremity. Mogę powiedzieć o lekturze hymnów i kazań Piotra Damianiego tak samo, jak Pierre Hadot czytający Plotyna: „Ogromna przepaść powstała między nami a nim. Jednak gdy czytamy niektóre strony z *Ennead*, coś się w nas budzi”²⁴⁶. Coś się w nas także budzi podczas lektury traktatów i kazań Damianiego. Ze słów Damianiego próbuję wyświetlić pewną opcję życia i rozumienia świata. Nie czyniłbym tego, gdybym nie był przekonany, że Piotr Damiani jest myślicielem aktualnym. Uobecniam Damianiego, ale zabiegam o moją, o własną obecność. Obecność przeciwko obcości, obecność powiększającą życie. Nieświadomy swej drogi jak Hiob, powierzam siebie w tym procesie uobecnienia Obecności najbardziej obecnej i pedagogii Światła, której znawcą był – i jest nadal – Piotr Damiani.

Wczesne średniowiecze i epoka romanizmu to czasy kultury europejskiej wyjątkowo uduchowione, bogate w nowe, życiodajne zjawiska twórcze, pełne zwycięskiej i wzniosłej równowagi – i jakby przekraczające swą płodną energią same siebie. Z tych fenomenów kultury romańskiej wyłoni się wszystko to, co w sposób pierwotny oraz oryginalny europejskie. Simone Weil uważała romanizm (utożsamiany przez nią z kulturą Langwedocji), cywilizację romańską za szczyty duchowe, z którymi równać się może jedynie starożytna Grecja. Swoje uwagi o geniuszu romanizmu zawarła w inspirującym i godnym przemyślenia krótkim eseju z 1942 roku pt. *Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie*²⁴⁷.

Fenomen antydialektycznej i antyretorycznej odwagi Piotra Damianiego stanowi interesującą przeciwwagę wszelkich pokus dyskursu, który już nie tylko mija się z prawdą życia, lecz przede wszystkim neguje samo życie. Dialektyka jako sztuka rozróżniania jawi się Damianiemu jako zbędna – zbędna, ponieważ dla niego istotne wydaje się wyłącznie całościowe ujęcie i rozumienie świata: świata w Bogu i Boga w świecie jako jedności. Anzelm w swym *Proslogionie* także stoi na stanowisku antydialektycznym: ani filozofia

²⁴⁶ P. Hadot: *Plotyn albo prostota spojrzenia*. Przeł. P. Bobowska. Kęty 2004, s. 102.

²⁴⁷ S. Weil: *Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie*. W: Eadem: *Dzieła*. Przeł. M. Frankiewicz. Poznań 2004, s. 601–610.

chrześcijańska, ani teologia nie mogą mieć charakteru dialektycznego, bo filozofia i teologia są dyskursami zbliżonymi do modlitwy. Nie chodzi o to, żeby o życiu i byciu mówić językiem ontologii, lecz żeby z samego środka życia mówić prostym językiem dramatycznego życia chrześcijanina. W licznych pismach Damianiego ujawnia się w całej pełni „humanistyczna” wizja świata, gdyż jego Chrystus jest bliski człowiekowi; aspekt ludzki Chrystusa nieustannie pobudza wyobraźnię i intelekt eremity z Rawenny.

Piotr Damiani urodził się w Rawennie w styczniu 1007 roku. Rawenna to ciekawe i piękne miasto. Miasto o wielkiej żywotności duchowej, z którego w dobie średniowiecza wyszło wiele wybitnych osobistości. Ferdynand Adolf Gregorovius (1821–1891) w swym opisie Italii z lat 1856–1857 nazwał Rawennę „Pompejami epoki gotyckiej i bizantyńskiej”. Przywołajmy fragment z *Wędrowki po Włoszech* Gregoroviusa, który mówi o dużym znaczeniu rodzinnego miasta Piotra Damianiego:

Poczynając od Karola Wielkiego, który ograbił Rawennę z wielu jej ozdób, aż do epoki panowania Hohenstaufów niewiele było cesarzy niemieckich, którzy nie odwiedzili tego miasta w drodze do Rzymu lub w toku wojen toczonych we Włoszech. Poświadczają to itineraria w ich rigestach. Stolica dawnego egzarchatu zapewniała im pozycję we Włoszech, zarówno w walce z miastami, jak z papieżami [...]²⁴⁸.

W Rawennie krzyżowały się wpływy greckie, rzymskie, bizantyńskie i germańskie. Święty Apolinary Męczennik był pierwszym legendarnym biskupem Rawenny. Święty Piotr Złotousty (grec. Chryzologos, ur. ok. 380 roku) z Imoli (dawne antyczne Forum Julii) pełnił w Rawennie funkcję biskupa, gdy Rawenna była stolicą rzymską. Obdarzony wielkim darem wymowy. Jego kazania ściągały do kościoła cały dwór cesarski. Święty Piotr Złotousty był doradcą sławnej cesarzowej Galii Placydii (piękne są zachowane mozaiki z mauzoleum tej cesarzowej). Z Rawenny pochodził założyciel kamedułów św. Romuald (zmarł w 1027 roku). Classe należało do

²⁴⁸ F. Gregorovius: *Wędrowki po Włoszech*. T. 1. Przeł. T. Zabłudowski. Warszawa 1990, s. 29.

przedmieść Rawenny (port nadadriatycki); zostało zburzone przez Liutpranda w trzeciej dekadzie VIII wieku. Wznosił się tutaj klasztor św. Apolinarego. Miejsce to służyło później wybudowanym w tym miejscu klasztorom św. Romualda, który został zburzony w czasach napoleońskich.

Antycznymi zabytkami Rawenny zajmowali się pierwsi archeolodzy, np. o antycznych zabytkach Rawenny wydał w 1762 roku książkę Antonio Zirardini *Degli antichi edefizi profani di Ravenna (O świeckich budowlach antycznych w Rawennie)*. „Arcybiskupi Rawenny, jako zaprzysięgli przeciwnicy papieża, zdobyli już w X wieku pozycję równą książęcej”²⁴⁹, podkreśla Ernst W. Wies. Ten sam autor podaje, że Rawenna jako arcybiskupstwo była cesarskim lennem. Tak np., czyli jako lenno, otrzymał ją arcybiskup Rawenny Wibert od cesarza Henryka IV.

Rawenna XI wieku to miasto żyjące własnym życiem, które jakby oparło się czasowi. Wprawdzie Rawenna – za sprawą Pepina – należała do papieża, ale była to tylko zależność formalna. Funkcjonowały nieprzerwanie w Rawennie instytucje jeszcze z doby antycznej, wciąż żywa była tradycja rzymskiego prawa i retoryki. Rawenna przeżywała okres świetności, gdy była przejściowo w IV wieku stolicą Imperium Romanum. Również Ostrogoci uczynili z tego miasta stolicę swego państwa. Później Rawenna stanowiła siedzibę bizantyjskiego egzarchatu. Jeszcze w VI i VII wieku działały tu tradycyjne szkoły retoryczne. Rozkwit szkolnictwa, a także wyższej kultury umysłowej miał miejsce za czasów Karola Wielkiego i później za cesarzy Ottonów, którzy wielokrotnie gościli w tym mieście. A cesarz Otton III spędził jakiś czas w klasztorze św. Romualda, gdzie wiódł pokutne życie mnisze.

Piotr Damiani wcześniej stracił rodziców. Jego wychowaniem zajął się jego starszy brat, który był rawenińskim archiprezbiterem. Damiani studiował *artes liberales* w rodzinnym mieście, później uczył się w Faenzy i w Parmie. Następnie wrócił do Rawenny i wykładał z powodzeniem retorykę, ale w 1035 roku porzucił życie świeckie i wstąpił do eremickiego klasztoru św. Krzyża w Fonte Avellana. Chciał bowiem mocniej (*vehementius*) oddalić się od zgiełku świat-

²⁴⁹ E.W. Wies: *Cesarz Henryk IV. Canossa i walka o panowanie nad światem*. Przeł. P. Kaczorowski. Warszawa 2000, s. 180.

wego, jak pisał jego uczeń i pierwszy biograf Jan z Lodi²⁵⁰. W wieku trzydziestu lat przyjął święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa Rawenny Gebharda. Jakiś czas nauczał mnichów gramatyki oraz retoryki w klasztorze w Pompozio. W 1043 roku został przeorem klasztoru w Fonte Avellana. W latach 1057–1067 był kardynałem i biskupem Ostii. W tym czasie odbył wiele podróży dyplomatycznych, reprezentując reformatorskie koła rzymskie. Otwarcie sprzeciwiał się symonii i małżeństwom duchownych. W wielu kwestiach był pionierem reform gregoriańskich. Zreformował życie monastyczne w Italii. Przyczynił się do powstania reguły zakonu kamedulskiego. Zmarł w nocy z 22 na 23 lutego w 1072 roku w klasztorze Santa Maria foris portam w Faenzy. W 1828 roku został ogłoszony przez Leona XII doktorem Kościoła. Myśl Damianińska słynie z radykalizmu oraz żarliwości. Søren Kierkegaard pisze:

Pomyśl teraz o tej żarliwości, która panowała w pierwotnym chrześcijaństwie, bez której nie pojawiłoby się ono wówczas na świecie; postaw jednej z tamtych osób pytanie: czy chrześcijanin może w taki sposób spocząć na laurach? „To obrzydliwe – odpowiedziałyby, to straszne; czy chrześcijanin powinien, gdyby mu tylko było dane, żyć tak, jak tego pragnie?!; czy powinien milcząco patrzeć, jak bóg każdego dnia zostaje wyszydzony przez to, że ludzie milionami podają się za chrześcijan, służą Mu tym, że robią z Niego głupca?!”²⁵¹

Pytanie zastrzeżenie Sørena Kierkegarda: „Obecnie chrześcijaństwo i świat tak bardzo się poplątały, że sprawę należy rozpatrzyć ponownie, na wyższym poziomie: czy chrześcijaństwo należy do Boga, czy do człowieka?”²⁵² Problem dręczący duńskiego myślicie-la był jedną z najważniejszych kwestii rozważanych przez Piotra Damianiego. Jaka postawę powinien przyjąć chrześcijanin albo też mnich wobec świata?

²⁵⁰ Zob. S. Freund: *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*. Hannover 1995, s. 177–265.

²⁵¹ S. Kierkegaard: *Okruchy filozoficzne*. Przeł. K. Toeplitz. Warszawa 1988, s. 265.

²⁵² S. Kierkegaard: *Dziennik (wybór)*. Przeł. A. Szwed. Przekład przejrzał K. Toeplitz. Lublin 2000, s. 466.

Damianieńskie pojmowanie istoty chrześcijaństwa ma walory polemiczne właśnie przez fakt holistycznego planu łączenia doktryny i życia. „Doktryna” jest próbą życia na chrześcijański sposób lub życia jako chrześcijanin. W pewnym sensie nie istnieje zatem „chrześcijańska nauka”. Istnieje jedynie *experimentum* chrześcijańskiej FORMY ŻYCIA, mimetyczna praktyka życia Chrystusa. Chrześcijanin żyje w ustawicznej wojnie jako *bellator Christi* (motyw iście Heraklikański²⁵³), nie zaznając spokoju nigdy, choć całym swym życiem dąży do osiągnięcia *pax* oraz *requies*. „Per bellum namque pervenitur ad pacem, per laborem transitur ad requiem”²⁵⁴.

Skoro mnich walczy, chrześcijanin walczy, jakich ma wrogów w eremie, jakich ma w walce przeciwników? „Intestinos hostes habemus”, powiada Piotr Damiani w tym samym kazaniu 74, „mamy wrogów wewnętrznych”. Jeśli nie chcemy z tym wrogiem przegrać, jesteśmy zmuszeni walczyć w sposób niestrudzony i – jednym słowem – bez przerwy („sine ulla prorsus intermissione”).

Skoro plan chrześcijański to ciągła dynamika, według mnicha z Rawenny, to czy istnieje jakiś moment kontemplacyjny? Czy jest jeszcze miejsce na *vita contemplativa*? Chcę tej kwestii poświęcić trochę miejsca.

Problem filozoficzny, teologiczny i społeczny: co lepsze *vita activa* czy *vita contemplativa* – jest bardzo stary. Jest to stary spór o drogę człowieka. Dla Fiodora Dostojewskiego człowiek czynny to człowiek zawsze ograniczony. Lew Szestow zaś zauważa, że ta myśl Dostojewskiego pochodzi przecież od Plotyna, a Dostojewski mógł o nim nawet nie słyszeć²⁵⁵. Życie czynne, pozbawione jak gdyby „uświęcenia” było rozumiane często jako „leżenie w błocie”, jak to

²⁵³ Chrześcijaństwo ma w istocie charakter polemiczny, choć jest to cecha chrześcijaństwa od czasów Konstantyna Wielkiego zapoznawana. René Girard pisze: „Jesu Botschaft eint die Menschen keineswegs, sondern ruft Uneinigkeit und Spaltung hervor”. R. Girard: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. Übersetzung von E. Mainberger-Ruh. München–Wien 2002, s. 192.

²⁵⁴ Petrus Damianus: *Sermones. Cura et studio Ioannis Lucchesi*. Turnholti 1983 [CC. Continuatio Mediaevalis LVII]. Sermo LXXIV: *Fratribus eremi de spiritali certamine*. Wszelkie cytaty z kazań pochodzą z tego wydania.

²⁵⁵ L. Szestow: *Na szalach Hioba. Duchowe wędrówki*. Przeł. J. Chmielewski. Warszawa 2003, s. 40.

ujął Platon w *Fedonie*²⁵⁶, i jak to wyłożył Schelling w jednym ze swoich wykładów z *Filozofii objawienia*²⁵⁷. Ludzie od swoich początków zadawali sobie pytanie o wartość i sposób życia niezależnie od tzw. systemów filozoficznych i religijnych, bo każdy człowiek pyta świat i siebie: Jak żyć?

Grecy, Rzymianie, ojcowie Kościoła, wczesnośredniowieczni mnisi, mistycy dojrzałego średniowiecza, renesansowi humaniści w spekulacjach i traktatach szukali odpowiedzi na pytanie: Czy *vita contemplativa* jest godniejsza, wznioślejsza, bogatsza od życia zaangażowanego w działanie się i działanie? Na przełomie XI i XII wieku w nowym kontekście – humanistycznym z ducha – podjął temat *actio* i *contemplatio* np. Hildebert z Lavardin (1056–1133), o czym przypomniał w swej książce Peter von Moos²⁵⁸.

Cycon napisał: „Virtus tota in usu posita est” (*De re publica* 1, 2). I ten rzymski model aktywnego uczestnictwa w życiu miasta i państwa wrócił w dobie odrodzenia włoskiego. W pierwszej księdze *Disputationes Camaldulenses (Rozmowy w Camaldoli)*, tekście/dialogu autorstwa Cristofora Landina z 1472 roku, Leo Battista Alberti, postać dialogu, broni w pierwszej mowie życia kontemplacyjnego jakby w imieniu florenckiej Akademii Platońskiej. Powołuje się tutaj zarówno na autorytety antycznych filozofów, jak i na średniowieczne i biblijne obrazy Racheli/Lei i Marii/Marty. Najważniejsza część argumentacji to jednak teoria związana z *ascensus*, czyli stopniowym przechodzeniem (wchodzeniem) od *actio* do *contemplatio*. Środkiem owej wędrówki wzwyż jest przede wszystkim *investigatio veri*, prowadząca ostatecznie aż do „oglądania niecielesnego i świętego bytu Boga” [„ad ipsius usque dei incorpoream divinamque essentiam intuendam”]. Etapy owego *ascensus* są trzy: *ratio*, *intellectus* oraz *intelligentia*. Rzecznikiem bardziej zdecydowanym życia aktywnego

²⁵⁶ Platon: *Fedon* 69 c: „I bodaj, że ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali, to nie byli ludzie byle jacy, ale oni, istotnie, dawno już odgadli, że kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się oczyści i uświęci, zanim tam przybędzie, ten między bogami zamieszka”. Platon: *Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Kęty 2002, s. 38.

²⁵⁷ F.W.J. Schelling: *Filozofia Objawienia. Ujęcie pierwotne*. T. 1. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 318 [wykład 40].

²⁵⁸ Por. P. von Moos: *Hildebert z Lavardin (1056 bis 1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*. Stuttgart 1965, s. 130–138.

– jako obywatelskiego – jest w dialogu Landino mąż stanu Lorenzo de Medici. Sam Lorenzo de Medici w tekście *L'Altercazione* staje raczej po stronie *vita contemplativa*. Jak widać, renesans dość łatwo godził się na niekonsekwencję.

W ósmym rozdziale ascetyczno-filozoficznego traktatu Piotra Damianiego pt. *De perfectione monachorum* jest mowa o *vita activa* i *contemplativa* za pomocą obrazu (*sub figura*) żon starotestamentowego Jakuba – Lei i Racheli. Świadomie użyłem terminu „traktat ascetyczno-filozoficzny”, ponieważ Piotr Damiani filozofuje zawsze w ostatecznej perspektywie zaznania czegoś w życiu (jak Grek, jak Nietzsche). Filozofuje w kontekście duchowego ćwiczenia, czyli pragmatycznie. Asceza jako ćwiczenie – greckie *ἀσκησις* oraz *μελέτη* – jest zatem na miejscu, gdy mówię o filozofii Piotra Damianiego. Traktat ascetyczny jest traktatem filozoficznym również w znaczeniu pisma zawierającego rady mądrościowe. Damiani jest wierny tradycji pierwszych chrześcijańskich filozofów z Orygenesem na czele, dla których filozofia to *λόγος* spojony z *βίος*.

Na początku ósmego rozdziału wspomnianego traktatu Damiani pisze:

Omnis denique nostra conversio, et abrenuntiatio saeculi ad nil aliud, nisi ad requiem tendit; sed haec requies sic acquiritur, si prius homo diversis certaminum laboribus exercetur, ut, cessante postmodum omni perturbationum strepitu, per gratiam contemplationis transferatur animus ad indagandam speciem veritatis²⁵⁹.

[Słowem, cały nasz sposób życia oraz wyrzeczenie się świata nie zmierza do czegoś innego, jak do wytchnienia i spokoju (*requiem*), ale owo wytchnienie i spokój zyskuje się wskutek tego, że człowiek najpierw ćwiczy się w różnorodnych uciążliwościach walki, aby, gdy już cały zgiełk namiętności ucichnie, przez łaskę kontemplacji duch mógł przejść do poszukiwania istoty prawdy – przeł. Z.K.].

To, co peryfrastycznie tłumaczę jako „wytchnienie i spokój”, w łacińskim oryginale zostało wyrażone słowem „*requies*”. Owa *requies*

²⁵⁹ *De perfectione monachorum (opusculum XIII)*.

oddawana jest najczęściej po polsku, w tłumaczeniach tekstów monastycznych i w ogóle średniowiecznych, jako „wieczny odpoczynek”, „zbawienie” lub „śmierć”, co nie oddaje – w moim odczuciu – jej filozoficznego i teologicznego sensu w cytowanym urywku traktatu Damianiego. Zresztą w tradycji tłumaczeń niemieckich jest podobnie. „Requies” to zazwyczaj – w zależności od kontekstu – „Ruhe”, „Rast”, „Ruheplätzchen” bądź po prostu „Grab”.

„Requies”, którą opisuję słowami „wytchnienie i spokój”, znaczy u Damianiego coś o wiele większego i jest następstwem pewnego dynamicznego procesu duchowego. Sądzę, że Damiani używa łacińskiej „requies” na oznaczenie tradycyjnego stoickiego pojęcia „ἀπάθεια”. Z jednej strony zbliża to myśl Damianięską do stoicyzmu, z drugiej strony – pozwala włączyć Damianiego do tradycji „ojców pustyni” i recepcji Ewagriusza Pontyjskiego. *Apatheia* łączy takie pojęcia monastyczne na niwie łaciny monastycznej, jak *puritas cordis*, *stabilitas*, *tranquilitas*, a także *conversio* (rzeczownik również często używany przez Damianiego).

Fragment traktatu Damianiego, który zacytowałem, odpowiada psychologicznej metodzie oczyszczania emocji propagowanej wśród mnichów przez Ewagriusza z Pontu. W związku z tym zagadnieniem John Eudes Bamberger, amerykański trapista i psychiatra, pisze, że „apatheia jest podporą całej struktury ascetycznego działania. A zatem apatheia jest bliższa raczej bojaźni Bożej, aniżeli zwykłej recepcji doświadczenia stoickiego”²⁶⁰. Przypomnijmy: „apatheia” jako pojęcie i praktyka pochodzi od filozofów stoickich. W takim rozumieniu, jakim posługiwał się Ewagriusz z Pontu²⁶¹, „apatheia” wystąpiła po raz pierwszy w dziele Ignacego Antiocheńskiego. Również Atanazy, zwalczając poglądy ariańskie, posługiwał się tym terminem. Do tekstów ascetycznych weszła „apatheia” za pośrednictwem Klemensa z Aleksandrii²⁶². Cytowany już Bamberger twierdzi, że „apatheia” w myśli Ewagriusza ma bardziej ludzki

²⁶⁰ J.E. Bamberger: *Einführung in die asketische und mystische Theologie des Evagrius Ponticus*. In: *Evagrius Ponticus: Praktikos. Über das Gebet. Übersetzung und Einleitung von J.E. Bamberger OCSO*. Aus dem Englischen übersetzung von G. Joos. Münsterschwarzach 1997, s. 9 [Schriften zur Kontemplation 2].

²⁶¹ Zob. Ewagriusz z Pontu: *Pisma ascetyczne*. T. 1. Oprac. L. Nieścior OMI. Kraków 1998.

²⁶² Por. J.E. Bamberger: *Einführung in die asketische...*, s. 9–11.

wymiar. Dla Ewagriusza „apatheia” i „agape” (miłość) są dwoma aspektami tej samej rzeczywistości. Miłość powstaje z *apatheia*. Miłość jest pierwszym kwiatem i owocem *apatheia*²⁶³.

Możemy tutaj postawić pytanie: Czy Damiani znał język grecki? Christian Lohmer nie zaprzecza, że Damiani mógł czytać po grecku²⁶⁴. Może jeszcze niewystarczającym dowodem jest fakt, że cytując *Żywot św. Atanazego* czy też literacką wersję tego żywota autorstwa Ewagriusza, nie cytował nigdy dosłownie, lecz zawsze zgodnie z sensem [„nicht wörtlich, sondern sinngemäß”]²⁶⁵. Jednak kwestię tę trzeba w przyszłości poddać głębszym badaniom.

I teraz wracamy do ósmego rozdziału traktatu Damianiego:

Porro non obscurum est quod Laban duas filias habuit, quarum juniorem Jacob in conjugium concupivit, ad cuius tamen amplexus pervenire non potuit, donec majorem ignarus, atque ideo invitus accepit. Sed quia rem scientibus loquor, non mihi multis elaborandum est verbis. Laban quippe dealbatio interpretatur.

[Dalej zaś trzeba powiedzieć, że nie jest faktem nieznanym, że Laban miał dwie córki, z których młodszą pragnął mieć Jakub za żonę, jednak nie mógł cieszyć się jej pieczyotami dopóki nie zaznał pożycia ze starszą, którą wbrew swej woli z tego właśnie powodu pojął. Lecz ponieważ przedstawiam sprawę uczonym, toteż nie będę nadużywał słów. Laban oczywiście tłumaczy się jako WYBIELENIE (*dealbatio*) – przeł. Z.K.].

I nieco dalej:

Omnis enim Deum quaerentis intentio hoc sperat, ad hoc spectat, ut ad requiem quandoque perveniat; et in summae

²⁶³ Ibidem, s. 12.

²⁶⁴ Cała praca historyka z Jeny godna jest polecenia; moim zdaniem, jest to najlepsze opracowanie na temat myśli św. Piotra Damianiego: Ch. Lohmer: *Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damianus*. Münster 1991 [„Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums”, Bd 39].

²⁶⁵ Ch. Lohmer: *Heremi conversatio...*, s. 119.

contemplationis gaudio, velut in pulchrae Rachel amplexibus requiescat.

[Bo troska tego, kto szuka Boga, chce tego, w tym pokłada nadzieję, że osiągnie kiedyś wytchnienie i spokój, i wtedy w największej radości oglądania, odpocznie niczym w ramionach ślicznej Racheli – przeł. Z.K.].

Tu znowu Damiani podkreśla aspekt doczesnych doznań, których nie sposób uniknąć, jak Jakubowego małżeństwa z Leą, którą Hieronim określa przymiotnikiem „laborosa” (ta, która się trudzi)²⁶⁶, ale jednocześnie zapewnia o całkowitym uciszeniu zmysłowości, o wspomnianej *requies*. Wydaje się, że nie przenosi tego stanu na życie w zaświatach, ale jest to stan dostępny już teraz. Osiągnąć można ów stan przede wszystkim w ciszy klasztoru/eremu za sprawą ćwiczeń duchowych.

W *Liście do mnichów z Cluny (Epistola 5. Ad monachos monasterii cluniacensis)* zanotował:

Quid etiam claustrum, nisi ab omni negotii saecularis actione conclusum? Et sicut per deserta gradientibus lux ignea inter nocturnas tenebras infulgebat, sic etiam commorantes in spiritualibus claustris supernae lucis saepe radiis illustrantur, qui et carnalium passionum tenebras abigant, eosque contemplationis intimae nitore perfundant.

[Czym jest klasztor, jeśli nie wyzwoleniem od wszelkiego działania spraw świata? I jak świeciło idącym przez pustynię wśród ciemności nocy światło ogniste, tak przebywający w duchowych warowniach (*in spiritualibus claustris*) oświeceni są często promykami wiecznej światłości. Ci, którzy odsuwają się od ciemności cielesnych mąk, tych wypełnia blask głębokiej kontemplacji – przeł. Z.K.].

Jednak szczyt kontemplacji jest stanem, który zarezerwowany został dla Zaświatów. W ostatnich czterech strofach sławnego hymnu *O rajskiej radości*, jednego z najpiękniejszych tekstów poetyckich wczesnego średniowiecza Damiani pisze:

²⁶⁶ W traktacie pt. *Liber interpretationis hebraicum nominum*.

17. Novas semper harmonias vox meloda concrepat,
Et in iubilum prolata mulcent aures organa;
Digna, per quem sunt victores, regi dant praeconia.
18. Felix, caeli quae praesentem regem cernit, anima
Et sub sede spectat alta orbis volvi machinam,
Solem, lunam et globosa bini cursus sidera.
19. Christe, palma bellatorum, hoc in municipium
Introduc me post solutum militare cingulum;
Fac consortem donativi beatorum civium.
20. Praebe vires inexhausto laboranti proelio,
Ut quietem post procinctum debeas emerito,
Teque merear potiri sine fine praemio.
Amen²⁶⁷.

[Głosy dźwięczą coraz nowymi dźwiękami,
A organy anielskie pieścżą uszy.
Godną królowi oddając tu chwałę,
dzięki któremu wspaniale wygrali.

Szczęśliwa dusza, co Króla niebios widzi
z bliska i patrzy, jak pod wysokim tronem
kręci się machina świata: słońce, księżyc
i okrągłe planety o podwójnym biegu.

Chrystusie, palmo zwycięstwa Twych żołnierzy,
do tego miasta mnie wprowadź!
Gdy mnie zwolnisz ze służby żołnierskiej,
daj udział w hojnej odprawie świętych mieszkańców.

Daj moc walczącemu w ciężkiej bitwie,
obyś po walkach dał weteranowi spoczynek,
obym osiągnął to jako nagrodę –
bez końca Ciebie posiadanie.

Amen – przeł. Z.K.].

Stan chwały w niebie, stan mistycznej radości bez granic i jedni
w hymnie *O rajskiej radości* pod wieloma względami przypomina

²⁶⁷ *L'opera poetica di s. Pier Damiani*. A cura di M. Lokranz. Göteborg–Uppsala 1964, s. 82–83.

stan zjednoczenia, o jakim często w swoich pismach opowiadał Płotyn. To kolejny trop w kierunku myśli greckiej, który odnajdujemy w dziele Damianiego. Również metoda simplicyzmu jako sposobu filozofowania jest bliska prostej wizji świata, którą przekazał Płotyn.

Jednak według Damianiego, tego stanu czystej kontemplacji nie osiąga się przez *investigatio veri*, tj. poszukiwanie prawdy, czyli przez procesy intelektualne, jakies procesy dialektyczne, spekulacje, lecz wyłącznie dzięki duchowym ćwiczeniom, tej duchowej *actio*, która ma prowadzić do uwolnienia od zmysłowości i dopuszczać do oglądania Boga, czyli kontemplacji. W jednym z listów z 1062 roku Damiani pisał do mnicha Adama: „Fructuosum tamen est inquiri, licet res absolute nequeat explicari”²⁶⁸ [„Owocne jest poszukiwanie, choć nie ma takiej możliwości, żeby rzecz została w sposób absolutny wyjaśniona” – przeł. Z.K.].

Podsumowując tę część rozważań, trzeba stwierdzić, że Damiani nawiązywał do tematu *vita activa* i *vita contemplativa*, przywołując postaci Racheli i Lei; uczynił to w listach 8, 17, 50 (edycji Reindela). Ta symbolika bardzo go fascynowała, co pokreślił Jan z Lodi w *Żywocie Piotra Damianiego* (w rozdziale XV). Damiani jest tutaj bliski tradycji „ojców pustyni”, szkoły stoickiej oraz neoplatoników.

Tak jak kwestia życia czynnego i życia kontemplacyjnego, tak samo zajmowała Damianiego problematyka napięć między retoryką/gramatyką a teologią/wiarą chrześcijańską. Pytania o rolę retoryki i gramatyki będą stawał głównie w kontekście kazania św. Piotra Damianiego, które napisał na dzień św. Kasjana Męczennika. Najpierw jednak chcę przytoczyć mądre pouczenie Etienne’a Gilsona: „Wyrzec się inwencji na rzecz rozumienia – oto wielka reguła metodyczna, gdy chodzi o historię idei”²⁶⁹. Przywołuję tę myśl dlatego, żeby w jakimś sensie się usprawiedliwić. Ale również dlatego, żeby się nie okazało, iż ów szlachetny porządek „wyrzeczenia się inwencji” doznał z mojej strony zbyt ubóstwienia.

Do Damianiego przyłączyły dwie etykiety: antydialektyk i rygorysta moralny. Moim zdaniem, jest to autor przede wszystkim słabo

²⁶⁸ *Die Briefe des Petrus Damiani*. Hrsg. K. Reindel. München 1983–1993, s. 15.

²⁶⁹ E. Gilson: *Filozof i teolog*. Przeł. J. Kotsa. Warszawa 1968, s. 85.

znany, nawet E. Gilson wydaje się go słabo znać. Natomiast Martin Grabmann wystawia mu jak najlepsze świadectwo:

Petrus Damiani war nicht bloß eine durch Heiligkeit des Wandels, durch umfassende praktische kirchliche Wirksamkeit hochstehende Persönlichkeit, sondern auch ein Mann von großer Gelehrsamkeit²⁷⁰.

[Piotr Damiani był nie tylko wysoko postawioną osobistością z powodu świętości życia i szerokiej działalności na rzecz Kościoła, lecz także człowiekiem wielkiej uczoności – przeł. Z.K.].

Pisarstwo Damianiego jest czymś zupełnie oryginalnym na tle teologii i filozofii średniowiecznej. Stąd wyniknęło wiele nieporozumień w próbach odczytania tego autora. Filozoficzno-teologiczna refleksja Damianiego ma charakter egzystencjalistyczny. Chrześcijaństwo nie jest dla niego zbiorem doktryn czy pięknych reguł monastycznych, teologią czy nawet najświętszą wiedzą, lecz życiem. Ludwig Wittgenstein zapisał: „Teologia szermuje słowami, ponieważ pragnie coś powiedzieć i nie wie, jak to wyrazić. Praktyka nadaje słowom ich sens”²⁷¹. Chrześcijaństwo jest dla Damianiego praktyką i życiem. Nie słowem, gramatyką szkolną, retoryką, którym nie dowierza. Właśnie życiem jest chrześcijaństwo – ze wszystkim, co ono niesie. Ta myśl w oczywisty sposób mocno zbliża Damianiego do dwudziestowiecznych egzystencjalistów, a przede wszystkim Sorena Kierkegarda²⁷². Co więcej: Piotr Damiani mógłby stanąć w szeregu takich myślicieli, jak Luter, Pascal, Nietzsche, Simone Weil. Dlatego średniowieczna egzystencjalistyczna filozofia Damianiego nie doczekała się poważnej interpretacji. Jeśli zechcemy go czytać wyłącznie w kontekście literatury monastycznej albo teologii przedscholastycznej, to niewiele zrozumiemy z jego pism.

²⁷⁰ M. Grabmann: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd 1: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau 1909, s. 231.

²⁷¹ L. Wittgenstein: *Uwagi o kolorach*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1998.

²⁷² Por. krótki podrozdział pt. *Kierkegaardowska koncepcja wiary*, w: S. Lubańska: *Pascal i Kierkegaard. Filozofowie rozpaczy i wiary*. Kraków 2001, s. 87–100.

Damiani jako reformator przerastał epokę, w której żył. „Reformator jest pewnego rodzaju założycielem”²⁷³. Był prekursorem myśli egzystencjalistycznej w chrześcijaństwie, nie obawiam się, że ta konstatacja zabrzmiała przesadnie. Pragnął poznawać i przeżywać świat jako źródło Wiecznego Bycia. „Naukowe”, dyskursywne, teoretyczne sposoby objaśniania świata nie zajmowały go. Kiedy Nietzsche mówi o filozofii jako o sztuce bądź poezji życia, przeciwstawiając się filozofowaniu akademickiemu, jest bliski „antydialektycznej” postawie Damianiego, który gardzi roztrząsaniem w stylu Boecjuszowym, scholastycznym (zbyt szkolnym), a podąża za myślą, że filozofować, znaczy żyć tak, jak żył Chrystus: Żyć, znaczy przezwycięzać. Filozofować, znaczy ćwiczyć się: cela mnicha jest „warsztatem ćwiczeń duchowych” [„o cella, spiritualis exercitii mirabilis officina!”]²⁷⁴. Filozofia służy życiu, a nie życie filozofii. W tym sensie filozofia jest służką „teologii”, czyli życia według zasad Ewangelii. Co ciekawe, Damiani choć zostawił sporo traktatów przypominających komentarz do reguł monastycznych, nie stworzył jednolitej reguły. Reguła może wydawać się rodzajem zbytku. Był przeciwnikiem tworzenia reguł jako systemu nakazów i zakazów. Tutaj możemy z całą pewnością zaufać wieloletniemu badaczowi tej problematyki Christianowi Lohmerowi, który stwierdził wprost: „Er wollte eigentlich nie eine Regel mit Gesetzcharakter”²⁷⁵. Damiani stworzył pewną filozofię dla pewnego *ordo* (zakonu), przekraczając daleko regułę św. Benedykta z Nursji. Ów *ordo* to niekoniecznie wspólnota czy kongregacja mnichów, czyli zakon. Damiani zdaje się rozumieć łaciński rzeczownik „ordo” jako pewien „szyk bojowy” wobec życia, jako formułę przekraczania siebie.

Faktem jednak jest, że zarówno kartuzi, jak i cystersi z tej nowej drogi Damianiego skorzystali. Ojciec Jean Leclercq był zdania, że wiele pism Damianiego powstało po to, żeby sprawić przyjemność czytania współbraciom z innych klasztorów, że pisał, aby powtórzyć ulubione motywy literatury monastycznej²⁷⁶. Bardzo

²⁷³ G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1997, s. 572.

²⁷⁴ *Liber qui appellatur Dominus vobiscum*, caput XIX (PL 146).

²⁷⁵ Ch. Lohmer: *Heremi conversatio...*, s. 134.

²⁷⁶ J. Leclercq: *S. Pier Damiani. Eremita e uomo di Chiesa*. Brescia 1972, s. 199.

cenie o. Leclercq, ale nie mogę się zgodzić z tą bezkrytyczną i dość naiwną opinią. Damiani to nie typ gaduły, gawędziarza, choć był najlepiej wykształconym retorem swoich czasów. Jego współcześni niewiele rozumieli z tego, co pisał. A pisał, ponieważ chciał odmienić myślenie o chrześcijaństwie swoich przyjaciół i adresatów.

Damiani zdawał sobie jasno sprawę z tragiczności ludzkiego losu. To przeświadczenie jednak nie wiodło go do rozpacz, lecz pobudzało do walki. Motyw przewycięzania siebie może być kluczem do zrozumienia jedenastowiecznego mnicha. Dlatego tak często powtarza się w jego tekstach określenie chrześcijanina jako żołnierza (*miles*) i jako wojownika (*bellator*), a świętych w niebie – jako weteranów wojennych. Stąd oczywista jego niechęć do ujmowania w słowa tego, co w słowa ująć się nie da, niechęć również do zbyt rozbudowanej i pompacyjnej liturgii *etc.* Karl Jaspers wyraził to bardzo precyzyjnie: „To, co prawdziwie religijne i chrześcijańskie, wymyka się poezji, może bowiem urzeczywistniać się egzystencjalnie, nie zaś być przedmiotem oglądu estetycznego”²⁷⁷.

W pismach Damianiego można znaleźć wiele uwag poświęconych słowu, gramatyce, retoryce. Damiani był przecież zawodowym retorem w Rawennie i zarabiał dużo pieniędzy, kształcąc mówców miejskich. Chrześcijanin jest w filozofii Damianiego człowiekiem „polemicznym”, a nie „retorycznym”. Potyka się ze światem na śmierć i życie, a nie na słowa. W pewnym sensie retoryka dyskredytuje komunikację z Bogiem. Damiani dekonstruuje całą teorię komunikacji (a także literę prawa) – jego „gramatyką jest Chrystus”, jego zasadą wyjaśniającą, horyzontem rozumienia jest Bóg-Człowiek, czyli KTOŚ, kto żyje i jest w zmianie. (Nie można żyć, nie zmieniając się.) Ta nowa, „Chrystusowa gramatologia” unieważnia każde słowo, każdą strategię języka, każdą *ars*. Ufa wyłącznie Logosowi²⁷⁸. W liście VIII pisał:

²⁷⁷ K. Jaspers: *O tragiczności*. Przeł. A. Wołkowicz. W: K. Jaspers: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Przeł. D. Lachowska, A. Wołkowicz. Warszawa 1990, s. 330.

²⁷⁸ Do niektórych myśli na ten temat zainspirowała mnie lektura eseju Güntera Figala. G. Figal: *Dem Logos vertrauen*. In: Idem: *Der Sinn des Vestehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart 1996, s. 132–151.

Mea igitur grammatica Christus est, qui homo pro hominibus factus est [...]²⁷⁹.

[**Lecz moją gramatyką jest Chrystus**, który stał się człowiekiem ze względu na ludzi [...] – przeł. Z.K.]

Dla Piotra Damianiego „gramatyką jest Chrystus”. Zagadka rozumienia gramatyki, dialektyki i retoryki w myśli Damianiego nie została dotąd, w moim odczuciu, należycie naświetlona. Damiani – jak Jacques Derrida – nie dowierza takiej gramatyce, która dociera swymi narzędziami rozbioru języka do absolutnego znaczenia. Nie ma pierwszego, integralnego znaczenia, bo znaczenie zawsze, wychylając się w wieczność, jest nieoczywiste. Albo, tak jak piszą Tadeusz Rachwał i Tadeusz Sławek, o Derridiańskim śladzie (*archi-écriture*)²⁸⁰. Czyż Damiani nie roił o języku bez gramatyki? Nie byłby ten język bez gramatyki systemem *proprio verbo*, który dąży do supremacji czy nawet powszechnego uznania bądź zwykłej legalizacji?

Wydaje mi się także, iż pewne metafizyczne „intuicje podejrzliwości” wobec schematu gramatycznego byłyby chyba wspólne dla Damianiego (Damiani był zdania, że gramatykę wymyślił diabeł, który dzieli byty i uczy odmieniać przez przypadki²⁸¹) i Nietzschego. Bogdan Baran pisze:

²⁷⁹ Epistola VIII: *Ad bonum hominem legis peritum, Caesenatensem*: „Quae profecto verba idcirco clavis et stimulis comparantur, quia vitam carnalium acutis solent invectionibus pungere, non male blanda delinifcae assentationis unctioe palpare. Mea igitur grammatica Christus est, qui homo pro hominibus factus est, et in ipso quidquid potest fratrum meorum aedificationi consulere, hoc solum mea novit epistola redolere”.

²⁸⁰ T. Rachwał, T. Sławek: *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*. Warszawa 1992, s. 139.

²⁸¹ W pierwszym rozdziale traktatu *De sancta simplicitate* Damiani zanotował: „Haec enim prima serpentis verba sunt ad mulierem, his sibilis draco teterrimus in cor ejus venena stillavit: »Scit Deus, inquit, quod in quocunque die comederis ex eo«, haud dubium quin pomo, »aperientur oculi vestri:« et, »eritis sicut dii, scientes bonum et malum (Gen. III)« **Ecce, frater, vis grammaticam discere? disce Deum pluraliter declinare**. Artifex enim doctor, dum artem obedientiae noviter condit, ad colendos etiam plurimos deos inauditam mundo declinationis regulam introducit. Porro, qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sicque post eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit” [podkr. – Z.K.]

Gramatyka ma na sumieniu przede wszystkim schemat podmiotu i orzeczenia. Ten schemat, uważa Nietzsche, ma metafizyczne konsekwencje: przekonanie o fundamentalnym usytuowaniu ja. Gramatyka miałaby też wpływać na nasz obraz bytu jako substancji wyposażonej w atrybuty, a także na wiarę w rozum jako to, co stanowi przyczynę, podmiot wszelkiego działania²⁸².

Gramatyka i retoryka to najbardziej literackie dyscypliny w systemie średniowiecznej edukacji opartej na *trivium* i *quadrivium*. We wczesnym średniowieczu znani byli przede wszystkim dwaj gramatycy: Donat i Priscjan z Cezarei. Poglądy tych gramatyków omówił, streścił i przedstawił Izydor z Sewilli, rozmiłowany w normatywności tych dyscyplin. Średniowiecze rozumiało gramatykę inaczej, niż my to czynimy dzisiaj. Gramatyka była z jednej strony formalistyczną, elementarną dziedziną kształcenia – *recte loquendi scientia* – z drugiej zaś strony stanowiła narzędzie interpretacji i rozumienia tekstów – *enarratio poetarum vel auctorum* – była więc zatem tym, co dzisiaj moglibyśmy nazwać teorią literatury, filozofią literatury, w ogóle: całą metodologią badań literackich. Tutaj uwaga Paula Zumthora:

Gramatyka zajmowała się wyłącznie łaciną. Nie mamy dowodów na to, by języki romańskie były przedmiotem nauczania²⁸³.

W gramatyce jednak dość wcześnie pojawił się temat życia. Gramatyka – nauka o literach i literaturze – uczy rozumieć teksty i świat, uczy żyć. „Littera est velut quaedam legendi nativitas” [„litera jest jakby czymś w rodzaju narodzin czytania” – przeł. Z.K.], napisał w VII wieku Virgilius Maro Grammaticus. Autor ten – za pośrednictwem dość zawiłej wykładni i kabalistycznych interpretacji pisma i aktu pisania – pojmował gramatykę jako dziedzinę swoiście mistyczną. Ten sam autor porównywał też literę do *condicio humana*²⁸⁴.

²⁸² B. Baran: *Postnietzsche. Reaktywacja*. Kraków 2003, s. 162.

²⁸³ P. Zumthor: *Retoryka średniowieczna*. Przeł. J. Arnold. „Pamiętnik Literacki” 1977, z. 1, s. 224.

²⁸⁴ „Et ut aliquid intimatius aperiam, littera mihi videtur humanae condicionis esse similis: sicut enim homo plasto et affla et quodam caelesti igne consistit,

Ten jakby gramatyczny projekt ludzkiego istnienia pojawia się z całą oczywistością w subiektywnej interpretacji śmierci gramatyka-męczennika z kazania 39 (*sermo XXXIX In festiuitate sancti Cassiani martyris*) Piotra Damianiego (na 13 sierpnia).

Co wiemy o św. Kasjanie? Kasjan z Imoli (ówczesne Forum Corneli) był męczennikiem, który zginął prawdopodobnie za prześladowań Dioklecjana (może w 304 r.). Wiemy również, iż był nauczycielem gramatyki (*scholarum doctor*), jak pisze Damiani. Zginął zażgany przez swoich uczniów rylcami (stylusami) do pisania. Kasjan uczył uczniów *brevibus notes verba comprehendere*. Przyjmuje, że chodziło o naukę stenografii.

Wróćmy jednak do tekstu kazania. W *exordium* znajdujemy wyraźną zapowiedź posłużenia się alegoryczną metodą. Damiani sięga m.in. po alegoryczną wykładnię imienia męczennika, o którym będzie mówił: imię „Cassianus” łączy kaznodzieja z kasją (*casia*), pachnącym krzewem (strączyniec, cynamon cejloński?).

Damiani porównuje w dalszej części kazania Kasjana do Chrystusa. Tworzy paralelne obrazy: tak jak Kasjan został otoczony przez swych rozwścieczonych uczniów i przebity rylcami [„*armato stylis et tabulis puerorum furentium agmine circumfunditur, qui undique compunctus atque discerptus, toto corpore laceratur*”], tak samo Chrystus został rękami uczniów przybity do krzyża. Akcentowana jest paralelna nikczemność uczniów-zabójców:

Per pueros ergo significati sunt qui Dominum crucifixerunt, pueri quoque sunt, qui beatum Cassianum martyrem occiderunt. Utraque scilicet non innocens pueritia, sed artifex et venenosa malitia.

Synoptyczne losy Chrystusa i Kasjana łączy teraz Damiani we wspólny węzeł cierpienia zwyciężającego i zbawiającego, odwołując się do relacji uczeń – mistrz, Pan – sługa, w ten oto sposób:

Occisus est Christus pro Cassiano, occisus est et Cassianus pro Christo, Dominus pro servo et servus pro Domino.

ita et littera suo corpore (hoc est figura, arte ac dictione velut quisdam conpagibus, arcubusque) suffunta est, animam habens in sensu, spiridonem in superiori contemplatione”. Zob. Virgilius Maro Grammaticus: *Epitpoma de littera*. In: Idem: *Opera omnia*. Ed. B. Löfstedt. Monachii-Lipsiae 2003, s. 109–110.

Damiani rozważa w kazaniu symboliczne zapowiedzi krzyża w Starym Testamencie. Czyni to z ogromną – właściwą mu – finezją eksplikacyjną. Odwołuje się nawet do św. Hieronima i jego fantastycznych etymologii nazw hebrajskich. Ciekawym i pomysłowym odczytaniem figuralnym jest natomiast przykład z denarem, na którym litera X (rzymska cyfra oznacza wartość dziesięciu asów) ma przypominać krzyż Chrystusa. Denarowi i krzyżowi można przypisać tę samą właściwość [„haec enim littera crucis speciem habet”²⁸⁵]. Tutaj właśnie m.in. pojawia się gra identyfikacją semiotyczną litery i znaku. Jednak całe kazanie Damianiego jest systemem takich akcji intersemiotycznych i pomysłowych alegorz.

Zakończenie przemawia najsilniej: Kasjan mało cenił [„postponebat”] urząd nauczycielski [„magisterium litteras edocendi”], a szybko [„alacriter”] zmierzał do tego jednego Słowa [„ad illum unum Verbum”], któremu służą wszystkie księgi świata [„cui militant cuncta per orbem volumina litterarum”]. Tym Słowem jest Chrystus. Na tej zasadzie wieńczące kazanie o św. Kasjanie opiera się rozumienie *artes liberales* Damianiego oraz jego pojmowanie służebnej roli *litterae*, czyli literatury, wobec życia chrześcijanina.

To, co jest Chrystusa, odnosi się do życia, to, co jest literackie (a w każdym razie opiera się na literze), odnosi się lub może się odnosić do śmierci. Trudno się oprzeć takiej interpretacji, że jest to do pewnego stopnia dosłowne odczytanie tego fragmentu *Listu św. Pawła do Rzymian*, gdzie się przeciwstawia chrześcijańską „novitas spiritus”/nowość ducha starotestamentowej „vetustas litterae”/starości litery (Rz 7, 6). Konflikt pomiędzy πνεύμα a γράμμα przejął – wydaje się – Damiani właśnie z żydowskiej literalnej tradycji. Może dziwić w dziele tak kompetentnego autora posługującego się metodą alegoryczną i piszącego tak pięknym językiem bezkrwista wykładnia literalna Pisma Świętego. Odnoszę jednak wrażenie, że ostro zarysowana tutaj relacja przeciwstawności duch/litera, czyli życie/litera, stanowi pomost do zrozumienia egzystencjalistycznej metody traktowania zarówno tekstów, jak i chrześcijaństwa w twórczości teologiczno-filozoficznej Piotra

²⁸⁵ Ibidem, s. 247.

Damianiego. Dominuje tutaj holistyczny obraz świata znaków i liter jako tekstu wpisanego w Logos, w Chrystusa. Mistyczna i chrystocentryczna gramatologia Damianiego sugeruje, że w tym Słowie/Logosie można usłyszeć wszystkie inne słowa, w tym Słowie/Logosie można czytać *cuncta per orbem volumina litterarum*, wszystkie księgi świata. Chrystus tutaj – to Borgesowska Wielka Biblioteka Bibliotek²⁸⁶.

²⁸⁶ Gdy mowa o Wielkiej Bibliotece Bibliotek, to warto przytoczyć tutaj ważną wypowiedź „antyintelektualistyczną” Goethego: „Der Irrtum gehört den Bibliotheken an, das Wahre dem menschlichen Geiste”. J.P. Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München 1984, s. 373.

Czy jednak fizjologia objaśniła nam naturę duszy? Wcale nie. Nie ona bowiem odkryła, że zasadniczymi objawami duszy jest myśl, uczucie, wola; nie fizjologia też powiedziała, że posiadamy zdolności bierne, pamięć, twórczość, współczucie, cele... Zatem fizjologia z całym systemem swoich cięć, podwiązywań, elektryzowań, zatruc i tak dalej nie jest organem właściwym do badania duszy, jak węch albo słuch nie są organami właściwymi do badania obrazów niknących. Naturę duszy, czyli rozmaite jej zdolności i nieskończone łańcuchy duchowych zjawisk odkrył nam nie wzrok, nie skalpel, ale – wewnętrzna obserwacja, nasze poczucie samych siebie. Więc to poczucie jest właściwym zmysłem, jedynym zmysłem, którym bezpośrednio możemy badać naszą duszę.

Bolesław Prus: *Emancypantki*
(Rozdział siedemnasty: *Mrok i światło*)²⁸⁷

Nie można postępować wbrew własnej najgłębszej naturze, i jest w sercu każdego człowieka coś, co gdy raz poczuje odrazę, nie da się uśmierzyć, ani przemóc.

Thoedor Fontane w liście do Matyldy von Rohr z 1 lipca 1876 roku

W każdym tkwi jego własna niewinność.

Hugo von Hofmannsthal: *Księga przyjaciół*²⁸⁸

Ze słabych charakterów zawsze są tylko słabi artyści, powiedziałem sobie.

Thomas Bernhard: *Przeegrany*²⁸⁹

Jego boskość go zżera.

Henri de Lubac: *Prorok Dostojewski*²⁹⁰

²⁸⁷ B. Prus: *Emancypantki*. Warszawa 1957, s. 513.

²⁸⁸ H. von Hofmannsthal: *Księga przyjaciół*. Przeł. P. Hertz. „Zeszyty Literackie” 1995, nr 3 (51), s. 13.

²⁸⁹ Th. Bernhard: *Przeegrany*. Przeł. M. Kędzierski. Warszawa 2002, s. 99.

²⁹⁰ H. de Lubac: *Prorok Dostojewski*. W: Idem: *Dramat humanizmu ateistycznego*. Przeł. A. Ziernicki. Kraków 2005, s. 340.

Szwy Fiodora Dostojewskiego i dawny Bóg

Literatura rosyjska i literatura europejska to wielkie rywalki – spełniło się proroctwo Wissariona Bielińskiego, które wypowiedział w swych *Dumaniach literackich* z 1834 roku²⁹¹. Potęga teologicznej myśli Rosjan czeka jeszcze na eksplikację. „Wschód jest krainą Objawienia”²⁹²... Tutaj jednak chciałbym się zająć Fiodorem Dostojewskim, który – tak jak Nietzsche – został na nowo odkryty i poddany poważnej lekturze dopiero w pierwszej połowie XX wieku, Dostojewskim, który jest szalonym pisarzem-teologiem, wielkim herezjarchą²⁹³.

François Mauriac w *Souffrances et bonheur de chrétien* zanotował:

Jeśli nieprawdą jest powiedzenie, że dobrą literaturę można zrobić tylko ze złych uczuć, to jednak bardzo prawdziwym jest to, że pewien stopień analizy nie pozostawia już w naszych postaciach ani jednego dobrego uczucia w stanie czystości. „Wystarczy może oczyścić źródło” – mówiłem,

²⁹¹ W. Bieliński: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Przeł. W. Anisimow-Bieńkowska. Przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki. Warszawa 1956, s. 3–141.

²⁹² M. Bierdiajew: *Wschód i Zachód*. W: Idem: *Głoszę wolność. Wybór pism*. Przeł. H. Paprocki. Warszawa 1999, s. 115.

²⁹³ Tak nazwała Dostojewskiego Anna Achmatowa. Zob. C. Miłosz: *Dostojewski i Szwedenborg*. „Zeszyty Literackie” 2004, nr 85, s. 60.

sądząc, że tak wreszcie pogodzę w moim życiu powieściopisarza z chrześcijaninem. Ale było to zapominaniem, że źródło, nawet oczyszczone, zachowuje swoje pierwotne błotniste dno, w którym zanurzone są ukryte korzenie mojego dzieła. Nawet w stanie łaski moje utwory rodzą się z najbardziej zmaconej części mojego ja. One się tworzą z tego, co we mnie tkwi wbrew mojej woli²⁹⁴.

Fiodor Dostojewski to jeden z największych pisarzy chrześcijańskich – to uwaga w tym momencie najważniejsza. Pisarz, który mimo swej ogromnej, przerażającej wręcz wiary w Boga, czerpał twórczo do swej twórczości prozatorskiej ze swego wewnętrznego „błotnistej dna” (niczym cytowany Mauriac). Wszystko w Dostojewskim było rosyjskie, prawosławne, krańcowe, apokaliptyczne, nacechowane niecierpliwością, a także chorobliwym rozedrganie światła dnia Paruzji. Należy się zgodzić z Cezarym Wodzińskim, który w książce pt. *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą* powiada:

Dostojewski jest rzecznikiem i praktykiem paradoksalnej eschatologii aktywnej, której całkowicie obca jest kojąca wizja paruzji. Dlatego pasywna i stabilna figura *de profundis* zostaje u niego zaktywizowana i zdynamizowana. Dostojewski bada „opaczność”, „ukośność” i „zamęt” w nieustannym kołowrocie, zmieniając bez przerwy kąt obserwacji. Naświetla i zaciemnia tę światłociemnię z wielu punktów naraz²⁹⁵.

Eschatologia Dostojewskiego to czysta dynamika, gdyż eschatologia to terażniejszość. Doskonale tę teologiczną prawdę pojął Dostojewski. Prawda ta jest w ogóle mocno wpisana w kulturę rosyjską i w prawosławne chrześcijaństwo. Niewątpliwie autentyczne chrześcijaństwo to właśnie chrześcijaństwo apokaliptyczne. Każde inne chrześcijaństwo to przewrotny pakt z władzą i swia-

²⁹⁴ Cyt. za: K. Górski: *François Mauriac. Studium literackie*. Poznań 1935, s. 15.

²⁹⁵ C. Wodziński: *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk 2005, s. 76.

tem, ugoda z dobrobytem, który nie ma żadnych wspólnych cech z eschatologiczną gorliwością dni ostatnich i miłosnym oczekiwaniem. Chrześcijaństwo lubi trzymać się historii (z czasem historia stała się stylem, w jakim chrześcijaństwo wyłącznie chciało istnieć). Jednak rosyjskie chrześcijaństwo Fiodora Dostojewskiego – najbardziej pęknięte, najbardziej rozpołowione, wciąż szyte, lecz nigdy nie-zszyte – „nie jest historyczne, ale apokaliptyczne”²⁹⁶.

Friedrich Nietzsche i Fiodor Dostojewski to bliźniacze umysły, bliźniacze potęgi; to, co przede wszystkim ich różniło, to odmienny sposób krytyki chrześcijaństwa (katolickiego) – z jednoczesnym zamiłowaniem do „moralizmu religijnego” (termin Tomasza Manna)²⁹⁷. Obaj mężowie religijni w Simmelowskim rozumieniu religii jako „Grundbeschaffenheit des Menschen”. Pamiętajmy: według Dostojewskiego „człowiek nie może żadną miarą obejść się bez dawnego Boga”. Zresztą, jeśli mówię o Bogu, to muszę zaznaczyć, iż Bóg bądź bogowie dla Nietzschego musieliby mieć wyłącznie charakter grecki, by dobrze odgrywać swą rolę Boga bądź bogów:

Wielka mądrość hellenizmu, który także bogów pokornie rozumiał jako *ανάγκη*. Grecki świat bogów to zasłona na wietrze skrywająca największą grozę. Są to artyści życia, mają swych bogów po to, aby mieć możliwość życia, a nie by się z życia wyobcować²⁹⁸.

Obaj to wielcy chorzy – Dostojewski i Nietzsche. Obaj skrajnie radykalni w osądach, obaj wyszli „daleko poza wszystko, co »romantyczne« i »literackie«”²⁹⁹. Nietzsche czuł się uczniem Dostojewskiego, tego też nie wolno przeoczyć, ale „nie znał mistycznego poczucia winy, jakie męczyło epileptyka Dostojewskiego”³⁰⁰. Dostojewski

²⁹⁶ M. Bierdiajew: *Światopogląd Dostojewskiego*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2004, s. 114.

²⁹⁷ T. Mann: *Dostojewski – z umiarem. Przedmowa do amerykańskiego wyboru opowiadań Dostojewskiego*. W: Idem: *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*. Przeł. J. Błoński. Warszawa 2000, s. 227.

²⁹⁸ F. Nietzsche: *Fragmenty 1869–1875*. W: Idem: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 214.

²⁹⁹ T. Mann: *Dostojewski – z umiarem...*, s. 234.

³⁰⁰ Ibidem, s. 227.

poszedł dalej w poznaniu człowieka i jego natury, według mnie, niż uczynił to Nietzsche (niestety, Nietzsche ugrzązł w sprawach osadzenia człowieka nie tyle w świecie, ile w kulturze).

Gdy te dwa słowa stoją obok siebie: „człowiek” i „natura”, nie sposób rozpocząć inaczej, jak od pytań: Czy myślimy o naturze jako o dziedzictwie? Czy myślimy o naturze jako o czymś niejako biernie w nas w-rodzonym, co przeszło na nas bez naszej woli z przyrody, ze świata? Czy to, co odczuwamy jako naturalne, może być czymś złym, czy czymś dobrym? Czy można wartościować naturalny porządek duchowych fenomenów, z którymi się utożsamiamy bądź rozpoznajemy siebie jako siebie? Czy może myślimy o dzicy i o tych trzech królestwach Natury, o których pisze Czesław Miłosz w wierszu pt. *Linnaeus*, czy też pytamy raczej o istotną pierwotność, pierwociny, początki nas, czyli o naszą naturę, *physis* człowieka?

Pojęcie „natura” bywa nacechowane negatywnie. Nie chciałbym w tej chwili otwierać tej ogromnej dyskusji. Ale *nolens volens* wspomnieć przecież muszę przynajmniej o kilku postawach, próbując powoli zbliżyć się do myśli tajemniczego Fiodora Dostojewskiego, który tak był łąsy na tajemnice³⁰¹.

Gdy otworzymy stoicki elementarz ćwiczeń intelektualnych i duchowych, zbiór wprawek wyobraźniowych, wspaniałe pogańskie *exercitia spiritualia*, czyli spisane po grecku *Rozmyślania* Marka Aureliusza, natkniemy się tam wielokrotnie na temat natury i współpracy z naturą. (Stoik jest fizykiem – stoik funduje bowiem swą duchowość na „okiełznanej” fizjologii!) A także istotny w *Rozmyślaniach* problem natury rozważany w kontekście dobrego życia człowieka i etyki. Nie może to dziwić, gdyż stoicy – jak wiadomo – poświęcali naturze sporo uwagi. W *Księdze X* Marek Aureliusz notuje: „συμφέρει εκάστω, ó φέρει εκάστω η των όλων φύσις”³⁰² [„natura wszechrzeczy każdego wspiera w tym, co każdemu przynosi” – przeł. Z.K.]. Czyli owa wszechnatura jest dobra, w ujęciu stoickim, działa korzystnie, wspiera łagodnie człowieka,

³⁰¹ F. Dostojewski: *Petersburskie senne widziadła wierszem i prozą*. W: Idem: *Opowieści fantastyczne*. Wybór, przekład i posłowie M. Leśniewska. Kraków 1979, s. 5.

³⁰² Marcus Aurelius Antoninus: *Ad se libri XII*. Hrsg. J. Dalfen. Leipzig 1979, s. 99 [X, 20].

wspomaga go (o ile z nią się wprawnie współpracuje)³⁰³. Człowiek ćwicząc się w pojmowaniu siebie jako części natury, uzyskuje pewną równowagę i harmonię (a nawet szczęście jako zaprzeczone cierpienie). Lew Szestow ma chyba jednak rację, utrzymując, że tego typu rozważania są bardzo smutne, a smutek Marka Aureliusza nazywa wręcz „smutkiem kogoś zamkniętego w trumnie”³⁰⁴. (Mnisi średniowieczni, którzy spali w trumnach, są skrajnymi stoikami.) Sama zgodność z naturą jest atoli niewystarczająca ani do badania siebie, ani do poznania, czym jest szczęście (albo mniejszy ból).

Odmienna (jakkolwiek tylko po części) od stoickiej wizji natury będzie wizja chrześcijańska. W *Liście do Efezjan* św. Paweł – jak zawsze – z wielką pewnością siebie powiada: „και ημεθα τεκνα θυσει οργης” [„byliśmy za sprawą natury dziećmi gniewu, tj. dziećmi, które zasługiwały na gniew” – przeł. Z.K.]. Natura w tym momencie jest bez wątpienia sprawczynią rzeczy złych, gotuje człowiekowi zgubę. Człowiek tylko opierając się na naturalnym porządku, jest, wedle słów św. Pawła, stracony i zostanie w ostatecznym rozrachunku potępiony.

Pozytywne uczucia wobec natury, dodajmy: natury rozumnej, stają się bardzo intensywne w myśli wielu autorów doby oświecenia. Gdy młody teolog Friedrich Gottlieb Klopstock wybrał się w 1750 roku do Szwajcarii w odwiedziny do swego przyjaciela Johanna Jakoba Bodmera, 30 lipca urządzono spacer statkiem po Jeziorze Zuryskim. Klopstock po przejażdżce napisał asklepiadejską strofą odeę pt. *Jezioro Zuryskie* (*Der Zürchersee*). Oto jej początek:

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den großen Gedanken
Deiner Schöpfung noch Einmal denkt.

[Pyszny jest, Matko Naturo, przepych twej wynalazczości
Na niwach rozsypany, lecz piękniejsza twarz wesoła,

³⁰³ Por. G. Reale: *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano 2004.

³⁰⁴ L. Szestow: *Potestas clavium* (*Władza kluczy*). Przeł. J. Chmielewski. Kęty 2005, s. 72.

Co roztrząsa wielką myśl
Twego stworzenia wciąż od nowa – przeł. Z.K.].

Natura w rozumieniu Klopstocka jest matką (to przecież znany i niezadki trop w oświeceniu): ma rozumny charakter, jest rozumna, mądra niczym uczony (ważne chyba tu jest słowo *die Erfindung* – wynalazek). Ale czymś wspanialszym i zupełnie doskonałym jest ludzka twarz, twarz człowieka, który potrafi rozmyślać nad cudnymi dziełami natury. I jak gdyby wymyślać je na nowo – niczym partner Kreatora Bożego. Przeżycie natury, potęgi żywiołu i przyjaźni (oda Klopstocka jest zaliczana do „ód przyjacielskich”) podczas wycieczki na jeziorze daje pocie asumpt do rozpoznania, odkrycia, przywołania własnej *physis*. Porównania własnej natury z naturą jeziora.

Wiek później w innym zakątku świata, zanurzony w bezmiar lasów Wschodniego Wybrzeża Ameryki Północnej, Henry David Thoreau, odnajdując drogę do harmonii właśnie w uzgodnieniu własnego wnętrza z rytmem natury, przyrody, zanotuje w *Walden* taką uwagę:

Przeto spędźmy życie na pojmowaniu. [...] Chociaż jeden dzień spędźmy **tak rozważnie jak Natura** [podkr. – Z.K.] i nie pozwólmy, aby cokolwiek skłoniło nas do zboczenia z raz obranej drogi³⁰⁵.

Let us spend our lives in conceiving then. [...] Let us spend one day as deliberately as Nature, and not be thrown off the track by every nutshell and mosquito's wing that falls on the rails.

Natura jest zatem nauczycielką ważnej cnoty: rozważni. A Ralph Waldo Emerson jest zdania, że „natura zawsze nosi barwy ducha”³⁰⁶. Trop antropomorficzny, ślad rozumności, a nawet rozważni i czujności, czuwania natury jest starogrecki, a nie oświeceniowy czy

³⁰⁵ H.D. Thoreau: *Walden, czyli życie w lesie*. Przeł. H. Ciepłińska [b.m.w.] 2005, s. 127; tekst oryginalny cyt. za: H.D. Thoreau: *Walden. With a critical and biographical profile of Henry David Thoreau by John Ashworth*. New York 1969.

³⁰⁶ R.W. Emerson: *Natura. Amerykański uczony*. Przeł. M. Filipczuk, posłowie P. Gutowski. Kraków 2005, s. 11.

Thoreauwiański bądź Emersonowski. Powróćmy zatem na moment – po tym kole, które zatoczyliśmy – znowu do Greków, do wczesnych filozofów-przyrodników.

Heraklit z Efezu powiada tak: „Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ” [„Physis krýptesthai filei”] [Heraklit, *Fragment* 123]. Tłumaczenie tego zdania sprawia wiele problemów. Według starej, kanonicznej edycji i w tłumaczeniu Hermanna Dielsa: „Die Natur (das Wesen) liebt es sich zu verbergen”³⁰⁷. A według edycji i tłumaczenia Brunona Snella: „Das Wesen der Dinge versteckt sich gern”³⁰⁸. Nieco inaczej fragment ten brzmi w tłumaczeniu Joachima Latacza: „Das wahre Wesen [der Dinge] pflegt sich zu verbergen”³⁰⁹. Angielskie tłumaczenie podkreśla znowu inny aspekt: „Things keep their secrets”³¹⁰. Ciekawie poeta tłumaczy poetyczne frazy efeskiego filozofa: „Układ każdej rzeczy lubi się ukrywać”³¹¹. Adam Czerniawski oddając słowo „physis”, które oznacza witalny proces wzrastania, jako „układ”, mocno oddalił się od oryginału. Jednak trzeba przyznać, że „układ” oddaje jakąś zasadę „porządku” *physis*, strukturę osi życiodajnego. Pojęcie „physis” oddaje najdzikszy, ale zarazem najbardziej rozumny i uhierachizowany „kształt” tego, co źródłowe i pierwsze. W „physis” jest zmiana – jest także oparcie w swoistej systematyczności, przewidywalności. „Physis” można rozumieć jako siłę scalania, szwy istoty zmiennego istnienia. Te szwy są niewidzialne, zrosnięte. Są z natury niedostępne dla oczu (dla wiedzy: Grek wie, bo widział).

Rację ma Andrew G. van Melsen:

Heraklit pozostawał pod silnym wrażeniem ciągłej zmiany rzeczy materialnych. Konsekwentnie więc wydawało mu się, że zmianę należy uważać za główną cechę materii. Isto-

³⁰⁷ H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. W. Kranz. Bd 1. Dublin-Zürich 1972, s. 178.

³⁰⁸ Heraklit: *Fragmente. Griechisch und deutsch*. Hrsg. B. Snell. Düsseldorf-Zürich 2000, s. 36–37.

³⁰⁹ *Die griechische Literatur in Text und Darstellung*. Hrsg. H. Görgemanns. Bd 1: *Archaische Periode*. Hrsg. J. Latacz. Stuttgart 1998, s. 570–571.

³¹⁰ Heraclitus: *Fragments*. Transl. B. Haxton, with a Foreword J. Hillman. New York 2003, s. 9.

³¹¹ Heraklit z Efezu: *Zdania*. Przeł. A. Czerniawski. Gdańsk 2005, s. 10.

tą bytu materialnego była silna zmiana, ciągle stawanie się. Istnieć znaczy zmieniać się. Materia pierwsza, początkowa, elementarna materia, z której wszystkie inne materie wzięły początek przez zróżnicowanie, musi więc być czymś, w czym przeważa typowa cecha każdej materii, mianowicie zmienność³¹².

Nieco inaczej rzecz ujmuje Martin Heidegger, a Janusz Mizera komentuje stanowisko niemieckiego filozofa w następujący sposób:

Słynny 123 fragment [Heraklita – Z.K.] Heidegger przekłada: „Wschodzenie obdarza przychylnością skrywanie się”. „Skrywanie się” i „wschodzenie”, myślane we wzajemnym związku, są związane φιλεί, przychylnością. Owa przychylność jest tym, co zbliża do siebie wschodzenie i skrywanie się. Wschodzenie wschodzi ze skrytości, w skryciu ma swoje źródło i w nim się skrywa, zarazem się odkrywając (tj. wschodząc). Heidegger pisze tak: „Tak więc *physis* i *kryptesthai* nie są od siebie oddzielone, lecz przychylają się do siebie nawzajem. Są tym samym. Dopiero w takim przychylaniu się jedno drugiemu użyczają własnej istoty. Owa wzajemna przychylność jest istotą *philein* i *philia*. W tej skłaniającej się ku sobie przychylności wschodzenia i skrywania się tkwi istotowa pełnia *physis*. [...] Stale trwające wschodzenie to *physis*, ale stale trwającym wschodzeniem jest także *pyr*, ogień. Ogień nie tylko rozjaśnia i świeci, ale zarazem również tłumi, pochłania, gasi. Ogień skupia wszystko i skrywa swoją istotę”³¹³.

Hans-Georg Gadamer w tym kontekście notuje uwagę następującą:

Heidegger nauczył nas, co to znaczy dla myślenia o byciu, że właśnie ze skrytości i niejasności rzeczy trzeba niejako gwałtem wydobyć prawdę. Skrytość i niejasność są ze sobą

³¹² A.G. van Melsen: *Filozofia przyrody*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1963, s. 53.

³¹³ J. Mizera: *Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku*. „Principia” 1998, T. 20, s. 15.

powiązane. Rzeczy same z siebie trzymają się w ukryciu; „Natura lubi się ukrywać” – miał powiedzieć Heraklit. Ale brak jawności cechuje także ludzkie słowa i czyny³¹⁴.

Trudno zrozumieć, że w kondycję prawdziwej istoty rzeczy wpisane jest jej nieustanne ukrywanie się, umykanie temu, kto chciałby ją dyktatorsko opanować, konkwistadorsko zagarnąć, sobie i swojej wiedzy dogmatycznie podporządkować, uczynić ją sobie powolną, zgwałcić. *Physis* to ani materialna, ani niematerialna, nie-określona zasada wzrostu (albo raczej określona w „nie” „logistyka” życiodajnego prawa)³¹⁵. Może człowiecza *physis* jest do pojęcia jako „brzeg istnienia”, mówię za Plotynem, krawędź duszy. Jednocześnie *physis* w człowieku to jego „ja”. Prawdziwe człowieczeństwo to ustawiczna praca nad ściąganiem zasłon z „ja” (bo ono lubi się ukrywać). Heraklit przecież mówi gdzie indziej, że bada siebie, szuka siebie. Ściąganie zasłon z *physis*, czyli ludzkiego „ja”, jest aktem godnym bycia. Godne bycie staje się zatem permanentnym wystawianiem/wystawianiem ludzkiej *physis*. Jest to proces wydobywania z siebie *physis*, wytwarzania i pomnażania jej, wschodzenia i przeprowadzania do jawności. Wystawianie „ja”, czyli *physis*, jest egzystencją. Łacińskie słowo EX-SISTERE znaczy „wy-stawać”, „sterczeć na zewnątrz”, ale też „rodzić”, ale też „BYĆ”. Najprostsza definicja „*physis*” to BYĆ (w procesie zmian ciągłych, od zawsze do zawsze zachodzących zmian), czyli coś więcej niżli natura (jakkolwiek słowniki filozoficzne tłumaczą greckie pojęcie

³¹⁴ H.-G. Gadamer: *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*. Przeł. M. Łukasiewicz. W: Idem: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Warszawa 2000, s. 38.

³¹⁵ Presokratycy w ogóle, nie tylko Heraklit, rozważali *physis* w kategoriach niematerialnych. Najbardziej chyba Melissos kładł nacisk na niematerialność *physis* (podlegając skrytości, nie jest *physis* jawna, nie posiada formy). Przeprowadzenie *physis* do jawności – byłoby aktem gwałtownym, trudnym, bolesnym. Jeśli pojmować *physis* jako przasadę bytu, to jest ona obdarzona boskością (Arystoteles zasadom przypisuje boski charakter). Czytamy w jednym z fragmentów Melissosa zachowanych w tekście Simplikiosa: „[...] że bowiem uznaje istniejące za bezcielesne”, ujawnia, twierdząc (fr. 9): „Gdyby więc było, musiałyby być jedno. A będąc jednym, nie mogłyby mieć ciała. Gdyby miało masę, miałyby części, nie byłoby więc już jednym”. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. Lang. Warszawa–Poznań 1999, s. 393.

głównie jak naturę³¹⁶). „Physis” można także rozumieć jako nadprzyrodzoność – to, co nadprzyrodzone, zazwyczaj się ukrywa (jest ukryte, podpada pod sferę *absconditum*), bo istnieje niejako pod zmysłami. „Physis” jako fizyczna strona nadprzyrodzonego staje się jawna wyłącznie w Objawieniu.

Physis to bez wątpienia *status existendi*. Ponieważ bycie się ukrywa przed nami. Człowiek staje się artystą życia – w archaicznie-greckim i Nietzscheańskim rozumieniu – gdy wystaje dzielnie (tj. jako ten, który tworzy) ze swą (albo ze swej) *physis*, gdy bycie przestaje się przed nim ukrywać. Gdy wie coś o swych szwach. Blisko tu jestem myśli Mikołaja Bierdiajewa, który twierdził, że „istnienie człowieka jest jego trwaniem w sobie, w swoim autentycznym świecie, a nie w stanie rzucenia w świat biologiczny i społeczny”³¹⁷.

Racjonalne podejście sofistów do świata jest oczywiste. Całe oświecenie ateńskie wierzyło tylko temu, co można zmierzyć i powąchać. Ale Izokrates, który prowadził w Atenach sofistyczną szkołę retorów od 390 roku, w mowie do cypryjskiego władcy Salaminy Nikoklesa miał poważne wątpliwości co do „przejrzystości” natury człowieka:

W ogóle, jeżeli zechcielibyśmy przyjrzeć się naturze ludzi, to odkryjemy, że wielu z nich nie znajduje przyjemności ani w najzdrowszych pokarmach, ani w najpiękniejszych obyczajach, ani w najszlachetniejszych uczynkach, ani też nie zadowolają ich stworenia, które przynoszą najwięcej pożytku, lecz – przeciwnie – oddają się przyjemnościom pod każdym względem sprzecznym z tym, co korzystne³¹⁸.

Człowiek raczej dąży do tego, by szkodzić sobie, choć sam nie wie, dlaczego pociągające mu się wydaje perwersyjne czynienie sobie krzywdy.

³¹⁶ Por. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. J. Ritter und K. Gründer. Bd 6: *Mo–O*. Basel–Stuttgart 1984, kolumny 421–478, hasło „Natur”.

³¹⁷ M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2002, s. 36.

³¹⁸ Cyt. za: K. Tuszyńska-Maciejewska: *Izokrates jako mówca parenezy w prozie greckiej*. Mowy cypryjskie w przekładzie Krystyny Tuszyńskiej-Maciejewskiej. Poznań 2004, s. 143.

Ale Fiodor Dostojewski wiedział, dlaczego tak jest. Rosyjski pisarz – tak jak w Atenach Eurypides – świetnie zrozumiał, przeżył Herakliteską zasadę *physis*, jakkolwiek prawdopodobnie nie znał tego zdania Heraklita. Dostojewski nie był bowiem zbyt czytany (jak większość dobrych pisarzy!), filozofom nie poświęcał czasu: sam napisał w jednym liście z 1870 roku, że jest dość słaby w filozofii (ale nie w miłości do niej, w miłości do niej jest mocny). Był jednak bez wątpienia wielkim filozofem, wielkim nie-systematycznie-poza-akademickim filozofem. Mikołaj Bierdiajew – uznając Dostojewskiego za największego rosyjskiego filozofa – notuje w swym eseju:

Dialektyka idei u Dostojewskiego działa jak narkotyk, ale właśnie w tym stanie nie gaśnie ostrość jego myśli, myśl sięga swoich ostatecznych granic. Ci, którzy nie interesują się ideową dialektyką Dostojewskiego, tragicznymi losami jego genialnej myśli, dla których jest on jedynie artystą i psychologiem – ci niewiele wiedzą o Dostojewskim, nie mogą zrozumieć jego ducha³¹⁹.

I dodaje w innym miejscu Bierdiajew: „Wielkie powieści Dostojewskiego są wyzwoleniem chrześcijańskiego profetyzmu w czasach maksymalnego zmaterializowania”³²⁰. Spróbujmy zatem, wyposażeni w pewną liczbę odczytań intencji tego, czym jest *physis*, czym byłaby natura jako *physis*, gdyby jej zbyt nie tłamsić dyskursami, zrozumieć ducha Dostojewskiego.

Wydaje mi się, że przede wszystkim uznać należy jedno: Dostojewski to człowiek wdzięczny, bo zajrzał do otchłani. Przede wszystkim wdzięczny za życie, wdzięczny życiu, wielbiciel życia. Canetti zanotował, iż był „Dostojewski przez całe życie wdzięczny za ulaskawienie”. I dodaje: „Tak cenne jest życie, które było stracone”³²¹. Śmierć i zbrodnia, ciemna strona ludzkiej duszy, której nie ogarnia żadna ludzka nauka – oto przedmiot rozważań rosyjskiego pisarza. Anna Kościołek w swej monografii poświęconej *Dziennikowi pisarza* pisze:

³¹⁹ M. Bierdiajew: *Światopogląd Dostojewskiego...*, s. 20.

³²⁰ Ibidem, s. 131.

³²¹ E. Canetti: *Tajemne serce...*, s. 93.

Próbując zgłębić tajemnicę człowieka, Dostojewski dążył do wyjaśnienia motywów przestępstw. Uważał, że zbrodni nie można „zrozumieć z danych, gotowych punktów widzenia, że jej filozofia jest nieco trudniejsza, niż ludzie sądzą” (*Wspomnienia z domu umarłych*). W *Zbrodni i karze* autor postawił pytanie, podstawowe w sferze moralności: czym jest zbrodnia i czy człowiek ma prawo zabijać. W *Idiocie* pisał o przeżyciach człowieka skazanego na śmierć, a w *Braciach Karamazow* zawarł wątek zabójstwa Fiodora Karamazowa i oskarżenia o ojcobójstwo jego syna Dimitra. Również na kartach *Dziennika pisarza* Dostojewski wypowiadał się na tematy prawne³²².

Kryminografia duchowej natury wedle filozofii Dostojewskiego będzie zmierzała do tego, by poznać i opisać styk tego, co ludzkie i demoniczne³²³, by dotrzeć do momentu, w którym upadek duszy, niemoc³²⁴ są naturą. Dostojewski śmiało przedziera się ku tajemnej wiedzy o szwach istnienia, ku *dominium physis*. Wasilij W. Rozanow mówił o Dostojewskim, że „interesują go wyłącznie szwy”³²⁵, ponieważ Dostojewski bada odrażające *extremum* w ludzkim wnętrzu, to, co na granicy w przyrodzie:

Jakkolwiek pociągający byłby świat piękna, istnieje coś bardziej pociągającego: są to upadki duszy ludzkiej, dziwna dysharmonia życia, w znacznym stopniu zagłuszające jej nieliczne harmonijne dźwięki. W formach owej dysharmonii przebiegają tysiącletnie dzieje ludzkości. [...] Nie wybiera on w przyrodzie żadnego obrazu po to, by go kochać

³²² A. Kościółek: „Dziennik pisarza” Fiodora Dostojewskiego. Próba monografii. Toruń 2000, s. 106.

³²³ W.W. Rozanow pisze: „Nie ulega dla nas wątpliwości, że dotknął on eleuzyńskich tajemnic przyrody, że słyszy głucho dźwięki, że wpatruje się w niejasne cienie, przypadłszy do Matki Ziemi, z której wyrasta wszystko, co żywe. Stara się wyłowić sens wszelkich narodzin i każdej śmierci, pomiędzy którymi zawiera się biedne istnienie człowieka”. W.W. Rozanow: „Legenda o Wielkim Inkwizytorze” F.M. Dostojewskiego. Przeł. J. Chmielewski. Warszawa 2004, s. 37.

³²⁴ Niemoc jest wielką i niebezpieczną mocą. „Owa niemoc jest właśnie największą siłą, która ich łączy”. F. Dostojewski: *Biesy. Powieść w trzech częściach*. Przeł. Z. Podgórzec. Wrocław 2005, s. 536.

³²⁵ W.W. Rozanow: „Legenda o Wielkim Inkwizytorze”..., s. 38.

i odtwarzać; interesują [go – Z.K.] wyłącznie szwy, łączące wszystkie te obrazy, jak chłodny analityk, przypatruje się im i chce wiedzieć, dlaczego cały obraz Bożego świata jest do tego stopnia skażony i wypaczony. I ową analizą złączył on niepostrzeżenie uczucie najgorętszej miłości do wszystkiego, co cierpi³²⁶.

We *Wspomnieniach z domu umarłych* Dostojewski próbuje, jak w wielu swych tekstach, zrozumieć zbrodnię – na co zwróciła uwagę A. Kościółek. Obserwuje więźniów, właściwie współwięźniów. Notuje takie spostrzeżenie: „Tak jest, zdaje mi się, że zbrodni nie można zrozumieć z danych, gotowych punktów widzenia, że jej filozofia jest nieco trudniejsza, niż ludzie sądzą”³²⁷. Filozofia zbrodni jest trudna – to pierwsza konstatacja. A dlaczego trudna? I odpowiedzi udziela nam (pytaniem, a jakże!) sam pisarz: „[...] któż może twierdzić, że zbadał głąb serca tych straceńców i wyczytał to, co jest ukryte przed całym światem”³²⁸. *Physis* zbrodni się ukrywa. Natura serca jest nielogiczna (odkrył to Pascal), niejednoznaczna, nieuchwytna, niemieszcząca się w kategoriach łatwych sądów, żadnych sądów w ogóle. Dalej czytamy: „[...] życie takie było podobne do życia ludzi, co osiedlili się na Wezuwiuszu”³²⁹. W nieustannym zagrożeniu – w ruchu – takim, jaki ogarnia codziennie Neapol – ale jednocześnie w wielkim lęku przed potęgą ognia i lawy wulkanu. Każde życie jest obozowiskiem w pobliżu Wezuwiusza: piękno Zatoki Neapolitańskiej zachęca do pozostania jak najdłużej, dymy wulkanu przypominają atoli o rozstaniu, drodze, śmierci: tanatologia jako treść codzienności. Zagrożenie z głębi serca ludzkiego i podszewka ludzkiego charakteru interesowały Dostojewskiego także jako krytyka literackiego. Szestow przypomina, że „Dostojewski analizując *Annę Kareninę*, zauważył między innymi: »*Anna Karenina* nie jest taką znowu niewinną powieścią«”³³⁰. Również

³²⁶ Ibidem.

³²⁷ F. Dostojewski: *Wspomnienia z domu umarłych*. Przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski. Warszawa 1977, s. 20.

³²⁸ Ibidem, s. 19.

³²⁹ Ibidem, s. 23.

³³⁰ L. Szestow: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przeł. C. Wodziński. Warszawa 2000, s. 77.

w tej książce są przecież postaci, które noszą znamiona „podziemnego człowieka”, jakieś dzikości³³¹, piętno szwów, a więc są to postaci, które chętnie analizował rosyjski pisarz. Dostojewski jest nastawiony antyintelektualnie. A. Gide potwierdza, iż dla Dostojewskiego piekło – to właśnie intelekt, inteligencja³³².

W 1856 roku w *Notatkach z podziemia* Dostojewski zapisał kilka radykalnych myśli przeciwko racjonalizmowi, przeciwko kulturze i cywilizacji, które później towarzyszyły jego twórczości aż do śmierci w 1881 roku. Trudno doszukać się tutaj czegoś bardzo optymistycznego. Definicja obywatela Dostojewskiego: „Zdolność bycia obywatelem – jest to właśnie zdolność wznoszenia się do ogólnej opinii kraju” (W *Dzienniku pisarza*, tekst pt. *Środowisko*³³³). Przekraczanie tego, co indywidualne, ku temu, co powszechne, plemienne – nigdy nie pociągało Dostojewskiego, wiązało się to z jego teorią piękna, jak sądzę. Natura człowieka poszukuje piękna. Piękna łakną najmocniej ci, którzy upadli najniżej. Dostojewski uważa, że „potrzeba piękna rozwija się najbardziej wtedy, kiedy człowiek jest w niezgodzie z rzeczywistością, w dysharmonii, w walce, to jest, kiedy najbardziej żyje, gdyż człowiek żyje najbardziej wtedy, kiedy czegoś poszukuje [...]”. Rozanow, wielki wielbiciel i wielki znawca duszy Dostojewskiego³³⁴, konstatując, pisze o Dostojewskim: „Właśnie dlatego jego dzieło, mimo całego swego chaosu, nie ma sobie równych, jeśli chodzi o jedność i pełnię, jest w nim coś bluźnierczego i jednocześnie religijnego”³³⁵.

Ów chorobliwy ton dzieł Dostojewskiego – który nie lubił wspominać³³⁶ – zawsze wpada w rytm naszych żądnych przygód serc, w rytm naszej natury: *physis* rosnącej nieustannie, dzikiej, ciemnej,

³³¹ Iwan Bunin powiada: „Nie chcę dużo gadać, powiem tylko jedno: nie chwalcie wy się na litość Boską, że jesteście Rosjanami! Dziki z was naród!” I. Bunin: *Wieś*. Przeł. Z. Petersowa. Warszawa 1959, s. 41.

³³² Por. A. Gide: *Dostojewski. Artykuły i wykłady*. Przeł. K. Kot. Warszawa 2003, s. 175.

³³³ F. Dostojewski: *Środowisko*. W: Idem: *Dziennik pisarza*. T. 1. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa 1982, s. 281.

³³⁴ Żył z byłą żoną Dostojewskiego.

³³⁵ W.W. Rozanow: *Legenda o Wielkim Inkwizytorze...*, s. 38.

³³⁶ F. Dostojewski: *Coś ze spraw osobistych*. W: Idem: *Dziennik pisarza...*, s. 291 (artykuł ze stycznia 1873 r.).

niearystotelesowskiej (a więc i mało przejrzystej dla tomistów), cudownej, człowieczej. Poszukujemy dawnego Boga niczym bohaterowie *Biesów*. „Dlatego właśnie żeśmy natura szeroka, karamazowska – do tego przecież zmierzam – zdolna pomieścić w sobie wszelkie przeciwieństwa i zaglądać w obie zarazem otchłanie, w otchłań nad nami, otchłań wzniosłych ideałów, i w otchłań pod nami, otchłań najpodlejszego cuchnącego upadku”³³⁷. Kończąc, zadam jeszcze jedno pytanie. Nie moje pytanie, lecz pytanie starotestamentowe i prorockie, stare pytanie Jeremiasza: „Serce [...] któż je zgłębi?” (Jr 17, 9). I dam odpowiedź, którą Dostojewski jako badacz ludzkich szwów i znawca ludzkiego serca sam często nie wprost sugeruje, odpowiedź nowotestamentową: „Bóg jest większy od naszego serca i wie wszystko” (1 J 3, 20 b).

³³⁷ Idem: *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*. Przeł. A. Pomorski. Kraków 2004, s. 803–804.

Io no so come,
la notte è lunga
e il tempo un mostro
ma so che verrà l'alba [...].

Elio Fiore: *Io non so come*³³⁸

„Metanoejte!“ hlásal Ježíš. „Změňte smýšlení!“
Viděla mnohé věci v jiném světle.

Věra Formánková: *Dialog s Absolutem*³³⁹

Wer glücklich ist wie wir,
dem ziemt nur eins:
schweigen und tanzen.

Hugo von Hoffmansthal: *Elektra*³⁴⁰

³³⁸ E. Fiore: *Io non so come*. In: *Poesie di Dio*. A cura di E. Bianchi. Torino 1999, s. 141.

³³⁹ V. Formánková: *Dialog s Absolutem*. Olomouc 1995, s. 36.

³⁴⁰ H. von Hoffmansthal: *Elektra (Tragödie in einem Aufzuge)*. Mit einem Nachwort von M. Mayer. Frankfurt am Main 2000, s. 56.

Metamorfoza jako walka

Teologia uwalnia takie prawdy dotyczące życia człowieka, których nie usłyszymy w dyskursach licznych dyscyplin antropologicznych³⁴¹. Teologia opowiada o człowieku w metamorfozie. Metamorfoza (każda metamorfoza) czerpie z wiary, że wszystko może być inaczej, niż jest. Zrozumiał to chyba dobrze św. Bazyle Wielki. Był w rozterce. Użył metafory – i czuł potrzebę wytłumaczenia się z tego przed sobą i światem. Nie chciał uchodzić za kogoś, kto ma zbytnią łatwość pisania i szafuje poetyckimi figurami.

Καί με μηδεις υπολάβοι καινων ονομάτων γίνεσθαι ποιητην, οτι την ανθρωπίνην ζωην οδον εκάλεσα νυν³⁴².

[Niech nikt teraz nie sądzi, iż jestem twórcą nowych słów, gdy oto życiu ludzkiemu dałem nazwę „droga” – przeł. Z.K.].

O ile mi wiadomo, św. Bazyle Wielki był pierwszym pisarzem w kulturze zachodniej, który życie ludzkie nazwał drogą³⁴³. Święty Bazyle w dalszej części swej homilii XXI retorycznie powołuje się

³⁴¹ Por. A. Gesché: *Człowiek*. Przeł. A. Kuryś. Poznań 2005, s. 45.

³⁴² PG XXXI, 544A (Paryż 1885).

³⁴³ Tę myśl zawdzięczam następującemu artykułowi: L. Małunowiczówna: *Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego*. „Roczniki Humanistyczne” 1976, T. 24, z. 3, s. 60–104.

na Dawida, który jakoby wcześniej od niego użył metafory drogi. Rzeczywiście, metafora z drogą pojawia się w psalmach. Przytaczam fragment jednego psalmu w wersji z Hieronimowej *Wulgaty*:

Deus qui praecingit me virtuti
Et posuit immaculatam viam meam³⁴⁴.

Bóg co mocą mnie przepasuje
i nienaganną czyni moją drogę (Ps 18, 32)³⁴⁵.

Słyszmy o Dawidzie, który odwołuje się do mentalności nomadów: do drogi i stroju na drogę, do ruchu i podróży, do zmiany i niepewności, która się nieodłącznie wiąże z wędrowaniem. Jednak Dawid (lub inny autor psalmu) nie mówi o życiu-drodze, tylko o tym, że „Bóg czyni drogę nienaganną” albo – jak woli Czesław Miłosz – „Bóg prostuje drogę”³⁴⁶. Tutaj może istnieć inspiracja, ale metafora św. Bazylego wyrasta – jak sądzę – z jego głębokiej medytacji nad słowami Chrystusa z Janowej Ewangelii: „Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἀλήθεια καὶ ζωή” [„Ja jestem drogą, prawdą, życiem”] (J 14, 6).

Zmiana i przemiana to konstytucyjne dla Bazylego pojęcia odnośnie do życia chrześcijanina. Sam Chrystus przyszedł wszystko zmienić/przemienić, nawoływał do zmiany/przemiany, głosił swą naukę, idąc, nauczał w drodze. W innym tekście, w homilii egzegetycznej na tematy z Psalmu 114 (PG XXIX, 493 B), psalmu o metamorfozach jako skutku Bożej potęgi (przemiana skały w krynicę), św. Bazyli w swej eksplikacji, dzieląc w tej materii opinię Hipokratesa, „wyraża [...] pogląd o trzykrotnej, i to całkowitej, renowacji ludzkiego organizmu w ciągu 21 lat”³⁴⁷.

Można by zaproponować taką konkluzję tej części rozważań: temat drogi jest dla św. Bazylego Wielkiego jakby egzystencjalną hypotypozą porządku rozumienia relacji człowieka do Boga – i w ogóle przestrzeni wiary. Jednocześnie w kontekście drogi musimy pomyśleć o przypadku, gdyż – jak pisze Antonio Tabucchi

³⁴⁴ Psalm XVII, 32. *Wulgata*, s. 788.

³⁴⁵ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań 2000, s. 677.

³⁴⁶ *Księga psalmów*. Przeł. C. Miłosz. Kraków 1998, s. 95 [Ps 18, 33].

³⁴⁷ L. Małunowiczówna: *Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego...*, s. 65–66.

– „[...] ulice są idealnym miejscem objawiania się przypadkowości życia”³⁴⁸. (A Karl Jaspers o twórczości van Gogha mówi: „Każde dzieło jest zarazem drogą”³⁴⁹.)

Od ruchu, który towarzyszy obrazowi drogi, przejdźmy do dynamiki zmian, które dokonują się w tańcu. Z *Pieśni nad pieśniami* znamy dziki taniec Szulamitki. Istnieją wśród biblistów duże rozbieżności w tłumaczeniu tych wersetów, gdzie jest mowa o jej tańcu. Nie wdaję się w te spory, nie mam odpowiednich kompetencji. Według mnie, św. Hieronim, któremu się śniły tańczące rzymskie dziewczęta, tańczące nago i w zachwycie, najlepiej pojął, o co tu chodzi. Oto jego tłumaczenie:

revertere revertere Sulamitis
revertere revertete ut intueamur te³⁵⁰ (Ct 6,12).

[Kręć się, kręć Szulamitko,
Kręć się, kręć, żebyśmy się mogli napatrzeć – przeł. Z.K.].

Już sama kadencja *re* oraz *ve* z łacińskiego imperatiwu *revertere* sprawia, że powietrze drga wokół nas. (Słysząc tu też imię rzymskiego Wertumnusa, boga wszelkich przemian i zmiany w coś innego, czyli pana metamorfozy.) Podczas lektury fragmentu *Canticum canticorum* można niemal fizycznie odczuć trzepoczący ruch ciała Szulamitki, bo to nie był taniec na dwa; dziki tupot na piachu, bo to nie były płasy, lecz namiętne wirowanie. W tańcu wszystko się zmienia. Każda metamorfoza jest tańcem. Taniec – obraz przemiany, rytm gestów, puls splotów: odwracanie się, wracanie się, unikanie jednej pozycji ciała, szybki ruch, w którym tancerka staje się kimś innym. Taniec Szulamitki przemienia ogień w wodę i wodę w ogień. To słysząc w jej imieniu: *Szin* – ogień, *lamed* – woda, *mem* – waga: trudno sobie wyobrazić wagę i równowagę pomiędzy żywiołami ognia i wody. Ale taniec przemienia wodę w ogień. Taniec sprawia, że wszystko staje się czymś innym. Walczą w nim żywioły. Taniec jest też obra-

³⁴⁸ A. Tabucchi: *Robi się coraz później. Powieść w formie listów*. Przeł. J. Ugniewska. Warszawa 2002, s. 186.

³⁴⁹ K. Jaspers: *Strindberg i Van Gogh. Próba analizy patograficznej z porównawczym przywołaniem Swedenborga i Hölderlina*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2006, s. 208.

³⁵⁰ Wulgata, s. 1000–1001.

zem wojny, a wojna to jedno z kluczowych pojęć w rozważaniach o metamorfozie. Dlatego tyle wojowania w Starym Testamencie.

Do Starego Testamentu jeszcze powrócę. Teraz zajrzyjmy na chwilę do świętej księgi Greków. Do *Iliady*, do poezji cudownej metamorfozy, dziejów przewycięzania siebie. Literatura europejska zaczyna się od nieprzetłumaczalnego słowa $\mu\eta\iota\upsilon\varsigma$. Poeta prosi Muzę, żeby mówiła o $\mu\eta\iota\upsilon\varsigma$ Achilleśa (nie ma mowy o $\chi\omicron\lambda\omicron\varsigma$, czyli tym jakby „skromniejszym” gniewie, złości na kogoś). Tłumacze w dziwny sposób tłumaczyli to tajemnicze słowo: ślepy gniew, zdenerwowanie, zawziętość, oburzenie, atak wściekłości. Achilles z powodu utraty Bryzeidy przeżywa coś, co się nie daje opisać słowami: bo jest to i ból, i żal, i wściekłość, i zazdrość, i upokorzenie. Wszystko jednocześnie. Nie ma takiego słowa, które oddawałoby ten stan ducha. (Chyba że posłużylibyśmy się jakimś mocnym wulgaryzmem.) Wojna pod Ilionem to dzieje metamorfozy. Takiej metamorfozy, jaką przejdzie Europa, jaką przejdzie każdy człowiek. W Achillesie zachodzi przemiana duchowa opisana w IX księdze: ze stanu $\mu\eta\iota\upsilon\varsigma$ przechodzi do stanu $\gamma\alpha\lambda\eta\eta\eta$. I znowu nieprzetłumaczalne słowo: stary, dobry słownik Hermanna Mengego podaje, że jest to *glatte Meeresfläche* – gładka powierzchnia uspokojonego po burzy morza. Duch Achilleśa jak po burzy morze, łagodne falowanie. Siłą przemiany, energią przewycięzania będzie wojna. Wojna jako pojęcie pozytywne. Przypomniał o tym niedawno Alessandro Baricco w swoim „streszczeniu” *Iliady*³⁵¹. Nie chodzi o barbarzyń-

³⁵¹ W eseju pt. *Inne piękno. Kilka uwag na temat wojny* Baricco pisze: „Piękno wojny – w każdym swoim szczególe – wskazuje na jej centralne miejsce w sumie ludzkich doświadczeń: przekazuje myśl, że wśród ludzkich doświadczeń nie ma drugiego, które by tak jak to pozwoliło żyć naprawdę. *Iliada* sugeruje, być może, że dzisiaj żaden pacyfizm nie może zapominać o tym pięknie, ani go negocjować, jak gdyby nigdy nie istniało. Mówienie i nauczanie, że wojna jest tylko i wyłącznie piekłem, to szkodliwe kłamstwo. Chociaż brzmi to okrutnie, należy pamiętać, że wojna jest piekłem, **ale pięknym piekłem** [podkr. – A.B.]. Mężczyźni od zawsze rzucają się w nie, jak ćmy przyciągane morderczym światłem ognia. Nie takiego strachu ani odrazy do samych siebie, które byłyby w stanie utrzymać ich z dala od płomieni: bo w nich znajdowali jedyne możliwe wyzwolenie od mroku życia. Dlatego dzisiaj zadaniem prawdziwego pacyfizmu powinno być nie tyle nadmierne demonizowanie wojny, ile uświadomienie sobie, że dopiero wtedy, gdy stać nas będzie na inne piękno, zrezygnujemy z tamtego, które proponowała nam zawsze wojna”. A. Baricco: *Inne piękno. Kilka uwag na temat wojny*. W: Idem: *Homer, Iliada*. Przeł. H. Kralowa. Warszawa 2005, s. 149. Ernst Jünger,

stwo wojny, o jakim pisał Ernst Jünger w książce pt. *W stalowych burzach* (*In Stahlgewittern*). Chodzi o wojnę z *Iliady*. Ernst Jünger w swym debiutanckim tekście zapisał następującą uwagę: „Bitwa stała się brutalną konfrontacją mas, krwawymi zapasami produkcji i materiału”³⁵². Nie o takie wojowanie chodzi. Nie ma tutaj miejsca na podmioty ze sobą się ścierające.

Ale warto jeszcze w tym miejscu przywołać słowa Fernanda Légera, malarza i teoretyka sztuki; esej *Estetyka maszyny: porządek geometryczny i prawda*, którego fragmenty cytuję, powstał w 1925 roku:

Stan wojny uważam za znacznie bardziej normalny niż stan pokoju. [...] Życie dzisiejsze to stan wojny; dlatego głęboko podziwiam moją epokę, twardą, bezlitosną, ale patrzącą jasno przez swoje ogromne okulary; i chce ona widzieć jeszcze jaśniej, cokolwiek się stanie. Skończyło się z mgłą, ze światłocieniem; nadszedł czas światła. Tym gorzej dla słabych oczu. Zginie to, co miękkie, wysubtelnione, i dotyczy to także malarzy³⁵³.

Bliska mi jest refleksja Baricco, refleksja styczna z przytoczonym cytatem z pism Légera, że *quasi-pacyfistyczna*, wyprasowana i śmieszna dzisiejsza Europa, zapomniawszy o Heraklitejskich i Homerowych ideach agoniczności i polemiczności (nie należy tych dwóch pojęć rozdzielać!), nie przejdzie już żadnej metamorfozy, nie przemieni się wewnątrznie – i gdzieś się zatraci na manowcach impotencji, wyrażającej się w takiej czy innej poprawności. O ile to się już nie stało. Ale – jak wierzę – historia Europy jeszcze się nie skończyła.

ostatni rycerz europejski w Homerowym duchu i z tegoż etosu, pisze *W stalowych burzach*: „Staralem się podczas wojny widzieć przeciwnika zawsze bez nienawiści, oceniając go wedle kryterium męskiej odwagi. Dążyłem do spotkania w walce, by go zabić, oczekując odeń tego samego. Nigdy jednak nie kierowałem pod jego adresem nikczemnych myśli. Gdy później w moje ręce dostawali się jeńcy, czułem się odpowiedzialny za ich bezpieczeństwo, próbując uczynić dla nich wszystko, co w mojej mocy”. E. Jünger: *W stalowych burzach*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 53.

³⁵² E. Jünger: *Sturm*. Przeł. Ł. Musiał. Toruń 2006, s. 13.

³⁵³ F. Léger: *Estetyka maszyny: porządek geometryczny i prawda*. W: Idem: *Funkcje malarstwa*. Przeł. J. Guze. Warszawa 1970, s. 86–87.

„Możemy przekroczyć siebie, jednak zawsze w wewnętrznym kręgu świata”³⁵⁴, pisze Jean Wahl. Moim zdaniem to nieprawda. Przekraczając siebie, wkraczam w inną przestrzeń. W coś ode mnie większego. A to, co pokonuję, jest w istocie czymś, co pokonuje mnie. Nieustannie w życiu każdego człowieka powtarza się historia znad Jabboku.

Wracamy do Starego Testamentu i *Księgi Rodzaju* (Rdz 32, 25–33). Jakub odszedł wreszcie od Labana. Miał ze sobą Rachelę i Leę, i bogactwo, które ciężko zdobył w obcej ziemi. Przeprowadził swoich i rzeczy przez bród potoku – i został sam na drugim brzegu Jabboku. Samotnie czekał na swój wielki los. I tak zaczyna się metamorfoza Jakuba w Izraela. Walka z aniołem, który się przedstawił jako „Anioł Pana”. Potężny anioł, być może sam Bóg, był dużo słabszy od Jakuba. Ale wystarczyło, by dotknął Jakuba, a od razu przetrącił mu biodro. Anioł oznajmia Jakubowi, że mocuje się z Bogiem, dlatego jego nowe imię brzmi: „Izrael”. Romano Guardini w niewielkiej pracy pt. *Engel. Theologische Betrachtungen* pisze:

Imię wyraża istotę. Jakub musiał sprostać ciężkiej próbie i tak zostało mu dane nowe imię³⁵⁵.

Przerażenie Jakuba musiało być istotnie wielkie: walczył z Bogiem! Z nowym imieniem przychodzi nowa świadomość, przychodzi nowe i przemienione życie. „Słońce już wschodziło, gdy Jakub przechodził przez Penuel, utykając na nogę” (Rdz 32, 32). Chromy Izrael wędruje dalej, ale w jego duszy rośnie inny świat. Ta walka na zawsze odmieniła los jego i jego potomków.

Przemieniona świadomość to temat czterech Ewangelii. Metamorfoza ducha nosi nazwę „metanoja”. Blisko dwadzieścia razy występuje greckie słowo *μετάνοια* na kartach Nowego Testamentu. Metanoja jest przede wszystkim ruchem w kierunku poznania prawdy o sobie, świecie (przekroczenie umysłu, pójście dalej, niż zwykliśmy myśleć, sądzić, mniemać). Tak pisze św. Paweł krótko przed śmiercią w *Drugim Liście do Tymoteusza*, czyli w swoim testamencie zredagowanym w Rzymie: „*μετάνοια εις επίγνωσιν αληθείας*” [„metanoja

³⁵⁴ J. Wahl: *Krótką historia egzystencjalizmu*. Przeł. J.A. Prokopski. Wrocław 2004, s. 34.

³⁵⁵ R. Guardini: *Engel. Theologische Betrachtungen*. Mainz 2000, s. 20.

w stronę pełnego poznania prawdy”] (2 Tm 2, 25). Wymiar listu jest obliczony na praktykę, na działanie. Praca przemiany myślenia wiąże się także z wolnością. Na początku Ewangelii według św. Marka czytamy, że Jan Chrzciciel głosił „chrzest metanoi ku uwolnieniu od win” (Mk 1, 4). Akt chrztu metanoi, chrztu przemiany, βάπτισμα μετανοίας, wiedzie w nowe horyzonty. Metanoja nie odnosi się do przeszłości: słowo greckie łączy się z przyimkiem εἰς τι – ku czemuś nowemu/innemu, do czegoś nowego/innego, do czegoś zgoła nieznanego. Metanoja nie jest wyłącznie odwróceniem się od grzechów (czy można żyjąc jako człowiek, odwrócić się całkowicie od grzeszności?), lecz przemianą ku nowemu życiu na totalnie odwróconych zasadach. Metanoja nie jest skruchą, lecz spełnieniem marzenia o nowym początku podejmowanym w stanie pierwszej niewinności. Metanoja jest re-wolucją wartości, jest tańcem duszy, nową drogą.

Metanoja jest rzeczywistym ziszczeniem się snu Franza Kafki o „wiecznej wiosnie” [„ewige Frühling”]³⁵⁶. Jest absolutnym zerwaniem z zastygłym, nie-tańczącym światem, od którego uciekł pewnego poranka Gregor Samsa: „Was ist mir geschehen?”³⁵⁷ Oto pierwsza myśl przemienionego. Oczywiście, przemiana, *Verwandlung* Samsy jest prowokacją przemiany prawdziwej człowieka modernistycznego. Ale istnieje głęboka intencja modlitewna w takim pisarstwie, jak pisarstwo Kafki³⁵⁸, a „nieudana” przemiana Samsy jest ćwiczeniem w przemienianiu siebie samego Franza (nie tylko poprzez *quasi*-anagramatyczny zapis Kafka ~ Samsa).

Metanoja jest także trudną podróżą Stepana Wierchowieńskiego z *Biesów* Dostojewskiego: od wielkich i pustych rozważań do Spasowa, małego, zagubionego wśród szerokich pól siola. Do Spasowa, czyli do Zbawiciela. Metanoja to czasem owoc cierpienia, jakkolwiek należałoby przyjąć myśl Emmanuela Mouniera: „Bóg nie jest ekspresjonistą. Nie ma zamiłowania do nieszczęść. Nie przypuszczam też, by lubił szczęśliwych i optymistów; lubi natomiast ludzi

³⁵⁶ F. Kafka: *Aus den Gesprächblättern*. In: Idem: *Briefe 1902–1924*. Hrsg. M. Brod. Frankfurt am Main 1992, s. 490.

³⁵⁷ F. Kafka: *Die Verwandlung*. Nachwort P. Staengle. Zürich 1999, s. 5.

³⁵⁸ Por. K.E. Grözinger: *Kafka a Kabała. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*. Przeł. J. Güntner. Kraków 2006, s. 167–180.

prostych, którzy litują się i pracują, nie okazując tej litości i nie rozsmakowując się w niej”³⁵⁹.

Małeńki fragment jednego z pism Friedricha Nietzschego: „Życiem warto żyć, mówi sztuka, najpiękniejsza z uwodzicielek; życie warto poznawać, mówi nauka”³⁶⁰. Myślę, że metamorfoza stoi na granicy sztuki i nauki. Metamorfoza to *crossing over* tych dwóch dziedzin, które wreszcie mogą się tutaj spotkać i stopić się w jedno: w mądrość życia. Metamorfoza to most łączący życie z ideą.

Każda metamorfoza dąży do udoskonalenia bytu; od łusko-skrzydłych począwszy, bo owad doskonały, czyli imago, jest piękniejszy od larwy czy jaja, a Feniks jest piękniejszy od larwy z popiołu na ołtarzu w Heliopolis³⁶¹. Przeobrażenie jest przeobrażeniem w doskonałość. Metanoja jako całkowita przemiana myśli/ducha jest najlepszą metamorfozą ku doskonałości. O jaką doskonałość tutaj chodzi? Tomasz Węclawski mówi wprost: „Doskonałe jest to, co jest Bożym darem dla tej właśnie i nie innej chwili”³⁶². Ruch i przechodzenie z jednego stanu w inny streszczają się w teologii Starego Testamentu. Ciekawe, że Bóg wybrał na początku ruchliwy lud Izraela, wędrujących pasterzy, którzy „żyli pod namiotami w Mezopotamii, Kanaan, Egipcie i znowu w Kanaan”, jak notuje ks. Stanisław Wypych we wstępie do Księgi Rodzaju³⁶³. (Źle, że chrześcijaństwo wybrało ostatecznie rzymskość, czyli budowanie twierdz na obrzeżach imperium, a nie nomadyczność Hebrajczyków czy kosmopolityzm Greków.)

Żadna przemiana nie stanowi ostatecznej granicy, zapory dla następnych przemian – przemiany nowe są możliwe, objawiają za każdym razem nieskończoność możliwości przemian. Metamorfoza byłaby zatem bezsprzecznie figurą nadziei. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest Bogiem drogi, tańca i przemiany, ponieważ jest PANEM ŻYCIA, a życie nie tkwi i nie trwa w bezruchu. Gaston Bachelard

³⁵⁹ E. Mounier: *Omega*. W: Idem: *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*. Przeł. K. Dembińska. Warszawa 1968, s. 122.

³⁶⁰ F. Nietzsche: *Homer i filologia klasyczna*. W: Idem: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993, s. 31.

³⁶¹ Por. *Fizjolog*. Przeł. K. Jażdżewska. Warszawa 2003, s. 28–29.

³⁶² T. Węclawski: „Wśród was tak nie jest”. „Znak” 2002, nr 11, s. 35.

³⁶³ *Wstęp do Starego Testamentu*. Red. L. Stachowiak. Poznań 1990, s. 89.

powiada, że „życie głęboko asymiluje jakości i mocno zbliża się do substancji...”³⁶⁴

Metamorfoza – jako walka – gwarantuje przewyciężenie losu. Tak, jak pisze najbardziej nietzscheański z katolickich teologów Romano Guardini: „Każdy wysiłek w kierunku zbudowania sobie własnego indywidualnego bytu oznacza walkę. Ale tylko w tej walce rosną siły człowieka, umacnia się jego charakter”³⁶⁵. Nie ma metamorfozy bez wojny, bez walki. Rezultat każdej metamorfozy – tak jak każdej wojny – nigdy nie jest absolutny. Pruski teoretyk strategii wojennych Carl Phillip Gottlieb von Clausewitz (1780–1831) mówi – odejźmy teraz od myślenia metaforycznego – pisze, że „nawet ostateczny wynik całej wojny nie zawsze może być uważany za absolutny”³⁶⁶. Metamorfoza jest procesem nigdy się niekończącym. Tak jak nie istnieje ostateczne zwycięstwo w żadnej wojnie. Wyników – wygranej, przegranej – nie sposób absolutyzować.

³⁶⁴ G. Bachelard: *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*. Przeł. D. Leszczyński. Gdańsk 2002, s. 166.

³⁶⁵ R. Guardini: *Wolność – łaska – los. Rozważania o sensie istnienia*. Przeł. J. Bronowicz. Wstęp abp M. Jaworski. Kraków 1995, s. 205.

³⁶⁶ C. von Clausewitz: *O naturze wojny*. Przeł. A. Hildebrandt. Warszawa 2007, s. 33.

Jeder ernstliche Kampf findet seine Versöhnung; nur die Lüge ist zur ewigen Qual verdammt.

F.W.J. Schelling³⁶⁷

Du nimmst meine Phantasie zu ernst.

Leopold von Sacher-Masoch³⁶⁸

Marmurowe skały Ernsta Jüngera, książka, której zmarły jezuita nigdy Julice nie polecał.

Max Frisch: *Stiller*³⁶⁹

³⁶⁷ F.W.J. Schelling: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. W.W.E. Ehrhardt. Teilband 1. Hamburg 1992, s. 306. Polski przekład: „Każda poważna walka prowadzi do pojednania; tylko kłamstwo skazane jest na wieczną mękę”. F.W.J. Schelling: *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*. T. 1. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002, s. 317.

³⁶⁸ L. von Sacher-Masoch: *Venus im Pelz*. Frankfurt am Main 1980, s. 66.

³⁶⁹ M. Frisch: *Stiller*. Przeł. J. Frühling. Warszawa 1976, s. 186.

Mała apologia jüngeryzmu

„Prorok na modłę Starego Testamentu w samym środku wieku giełdy i interesu”³⁷⁰. Tak określił Friedricha Nietzschego w swym studium pt. *Friedrich Nietzsche i naturalizm (Friedrich Nietzsche och naturalismen)* z 1890 roku Ola Hansson. Ale ja chciałbym tej frazy użyć odnośnie do osoby Ernsta Jüngera. Był on bowiem prawdziwym prorokiem – we wzniosłym stylu pisał o trudnych rzeczach. Był także wielkim artystą fragmentu i strażnikiem etyczności pisma oraz lektury. Był także miłośnikiem natury – znakomitym i wytrawnym badaczem owadów, bo w owadach czytał księgę świata. Jünger był niemieckim pisarzem, który żył sto trzy lata (1895–1998), pisarzem, który był objęty zakazem druku, który był wychwalany za styl (największy stylista języka niemieckiego obok Lutra i Nietzschego), który był nieprzejednany, uwielbiany, nagradzany, nienawidzony. Ale był przede wszystkim rewolucjonistą. Jego koncepcja rewolucji konserwatywnej nie kończy się jednak na sprawach politycznego ułożenia państwa, jak wielu krytyków pisało i pisze. Ów holistyczny i wszechogarniający Jüngerowski imperatyw zespolenia sił i energii – wizja powszechnego zaangażowania niezależnie od instytucji państwowych, wizja głębokiej troski o świat osiągnęła apogeum w dziele Jüngera pt. *Der Arbeiter*.

³⁷⁰ O. Hansson: *Nietzsche*. Aus dem Schwedischen übersetzt und herausgegeben von E. Gloßmann. Regensburg 1997, s. 59.

Jünger jest także teologiem, albo raczej nowym teologiem³⁷¹. *Der Arbeiter* bowiem to dzieło w moim odczuciu teologiczne. Ale nie jest to traktat teologa, który broni dogmatów wiary lub udowadnia, że któryś z ojców Kościoła miał rację bądź się mylił (w zależności od popytu na taką lub inną interpretację). *Der Arbeiter* nazwałbym teologią konstrukcji organicznej; zaproszeniem Boga do świata techniki, „unaturowaniem” maszyn, motorów, robotów, komputerów, Internetu (którego działanie niemiecki autor przewidział). Książka ta bowiem mówi o Maszynie, która w sposób tajemniczy, niejasny, nielogiczny, choć absolutnie doskonały wyraża się w każdej ludzkiej myśli, w każdym poruszeniu serca, w każdym historycznym wydarzeniu, w kiełkowaniu nasion grochu i spółkowaniu hipopotamów. (Należałoby też od razu zapomnieć w tym miejscu o mechanistycznej koncepcji przyrody, której patronują panowie Kartezjusz i Galileusz – Jünger nie ma z tym nic wspólnego.) A więc chodziłoby o spotkanie z teologią przygody – awanturniczą teologią Jüngera – bo *Der Arbeiter* jawi się jak puste naczynie czekające na wlanie weń całego oceanu Boga. Jünger nie jest karłem teologii – a Walter Benjamin na pewno nie obraziłby swego brata, z którym tak wiele go łączy. I nie mam na myśli wyłącznie profetyzmu.

Ernst Jünger był przede wszystkim konserwatywnym rewolucjonistą. Jego koncepcja rewolucji konserwatywnej nie kończy się jednak na sprawach politycznego ułożenia państwa, jak wielu krytyków pisało i pisze. Ów holistyczny i wszechogarniający Jüngerowski imperatyw integrującego głęboko zespolenia sił i energii przypomina pewne wcześniejsze intuicje, które miał (w 1914 roku), ale których nie rozwinął José Ortega y Gasset:

Nie jestem tylko człowiekiem Morza Śródziemnego. Nie zamierzam zamykać się w moim iberyjskim zakątku. Po-

³⁷¹ W *Na marmurowych skałach* Jünger upomina się o „nowych teologów”: „Tu właśnie należało rozpocząć dzieło, dlatego w pierw potrzebni byli ludzie prawa i nowi teologowie, którzy widzą zło wyraźnie – od wierzchołka aż po najdelikatniejsze korzenie; a dopiero później cios konsekrowanym mieczem (*dann erst der Hieb des konsekriertes Schwertes*), który jak błyskawica przenika mroki. Dlatego jednostki powinny żyć w związkach mocniejszych i jaśniejszych niż niegdyś, jako poszukiwacze nowego skarbu praworządności”. E. Jünger: *Na marmurowych skałach*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1997, s. 96.

trzebuję całego dziedzictwa, aby moje serce nie odczuwało niedosytu. Całego dziedzictwa, a nie tylko wiązki złocistych odblasków, jakie słońce rzuca na rozległe turkusowe morze. Moje źrenice przekazują duszy świetliste obrazy, ale ich głębia jest równocześnie źródłem intensywnych medytacji³⁷².

Tęsknota Hiszpana za niepodzielną istnością świata w przypadku Ortegi y Gasset jest westchnieniem ku germańskości, jak wynika z dalszego wywodu cytowanej refleksji autora *Buntu mas*. Sympatie germańskie (a może gotyckie i medievalne?) mają swe źródło nie tylko w reminiscencjach z czasów studiów w Niemczech i przyjaźniach Ortegi y Gasset m.in. z Wilhelmem Pinderem – twórcą nurtu biologicznego w badaniach istoty następowania pokoleń artystów na niwie historii sztuki. Sądzę, że Ortega y Gasset przeczuwa koniec Europy dawnej kondycji, wyczerpanie możliwości kształtowania życia w Europie wedle tradycyjnych wzorców – skompromitowanych i przeintelektualizowanych. Dlatego hiszpański myśliciel pragnie jakiejś nieskazitelnej całości, która ocala, roi o atletyczności życia (niczym Hölderlin, niczym Heidegger). Ta bliżej nieokreślona całość byłaby aktualna również w kontekście sztuk, dyscyplin i wszelkich nauk. Humanistyka musiałaby w tym nowym paradygmacie wejść w liczne sojusze z wieloma poniechanymi dziedzinami.

To był również projekt Jüngera od późnych lat dwudziestych ubiegłego wieku. Autor *W stalowych burzach* poszukiwał bowiem uporczywie modelu pogodzenia humanistyki i nauk przyrodniczych. Wierzył, że literatura znajdzie wspólny język z innymi dyscyplinami i wszyscy będziemy się kierować „wzniosłym przykładem Linnaeusa”³⁷³. Czesław Miłosz doskonale rozumiał tę ideę. Linnaeus odsłania tajemnicę mechanizmu rodzenia – rozrysowuje schemat wielkiej maszyny Physis – aż do ostatniej śrubki i najmniejszego trybiku. Czytając dzieła wielkich mistrzów, tworząc wielki zielnik (jak owi przyjaciele mnisi-wojownicy z *Na marmurowych skałach*, powieści Jüngera z 1939 r.), autor wyraźnie postuluje, by intelekt liczył się nawet z „najmniejszymi darami tego świata” [„die karg-

³⁷² J. Ortega y Gasset: *Medytacje o „Don Kichocie”*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa 2008, s. 74.

³⁷³ E. Jünger: *Na marmurowych skałach...*, s. 25.

sten Spenden dieser Welt"³⁷⁴]. Wtedy intelektualizm nie osiadł na mieliźnie swej wygodnej swojości/swojskości, pychy i pustoty. Nie ma systemu – a jednak panuje ład. Ma świat styl – choć, niestety, w ciągłych zmianach, maszynerii metamorfoz, dynamice niespożytej nie można łatwo dostrzec harmonijnego planu.

Jünger wychodzi ze znanego świata ku horyzontom, które wabia, ale jeszcze nie wiadomo, co skrywają. (Dlatego pisarstwo i filozofia Jüngera zostały przyswojone przez niektóre nurty New Age.) Pisarz najbardziej żądny przygody w XX wieku – to właśnie Jünger. Jünger jest romantyczną figurą NICPONIA (*Taugenichts*)³⁷⁵, całkowicie na modłę Eichendorffiańską. To moje przecucie, które zrodziło się kiedyś po pierwszej lekturze *Awanturniczego serca* Jüngera, że oto Jünger i Joseph von Eichendorff mają z sobą wiele wspólnego; że Jüngerowe umiłowanie najróżniejszych przejawów życia i śląska witalność są spowinowacone, potwierdza Rüdiger Safranski w swej książce pt. *Romantik. Eine deutsche Affäre*³⁷⁶. Żołnierze z okopów I wojny światowej, Taugenichts Eichendorffa i nowy typ człowieka z tekstu *Der Arbeiter* – to jedna postać: antimieszkańska, dzielna, nie do ujarznienia, chcąca żyć autentycznie i w zgodzie z rytmami przyrody i własnej krwi; to wojownicy – nie obywatele.

Cesare Pavese słusznie mówi, że „dla Jüngera Herodot był tym, czym Homer dla Vica”³⁷⁷. Herodot opuścił helleńskość, wyszedł z greckości, bo zrozumiał, że Grecja ma sens wtedy, gdy istnieje Egipt, Ateny liczą się naprawdę właśnie przez fakt, że ujrzał Mezopotamię. Herodot miał bowiem wyobrażenie o jakimś wyższym sensie całości świata – przeto Scytia i egzotyka nęciły go tak mocno. Nosił być może w sobie to samo przekonanie, iż „**wzniosłe poznanie mieszka nie w osobnych izbach, lecz w CAŁOŚCI**”, jak się wyrazi Jünger w którymś fragmencie³⁷⁸. A dlaczego? Bo – jak

³⁷⁴ E. Jünger: *Auf den Marmorclippen*. Stuttgart 1983, s. 17.

³⁷⁵ Postać z noweli Josepha von Eichendorffa pt. *Aus dem Leben eines Taugenichts*. Rzeczn napisana w latach 1822–1823, a wydana w roku 1826.

³⁷⁶ R. Safranski: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München 2007, s. 329.

³⁷⁷ C. Pavese: *Rzemiosło życia. (Dziennik 1935–1950)*. Przeł. A. Dukanović. Warszawa 1970, s. 355.

³⁷⁸ W. Kunicki: *Symetria i symbolika. O roli figur w „Marmurowych Skalach” Ernsta Jüngera*. „Literatura na Świecie” 1986, nr 9, s. 150.

mówi Jünger – „trójjedynę są słowo, wolność i duch”³⁷⁹ [„Dreieinig sind das Wort, die Freiheit und der Geist”³⁸⁰]. Dzisiaj natomiast wyjście ku całości oznacza ucłowieczenie techniki i technologii. Dzięki technologiom docieramy bowiem do sfery elementarnej, czyli królestwa Dionizosa. „Żyjemy w świecie, który z jednej strony wciąż jest całkowicie podobny do warsztatu, a z drugiej – do muzeum” [„Wir leben in einer Welt, die auf der einen Seite durchaus einer Werkstätte, auf der anderen durchaus einem Museum gleicht”], powiada Jünger w *Der Arbeiter*³⁸¹. Nie jest to dobry świat. Nie jest to świat niepodzielony – rozdwojenie wciąż niebezpieczne i szkodliwe.

Książka pt. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* ukazała się w roku 1932. Nie wiem, jak określić ten utwór genologicznie. Esej? Traktat? Manifest? Mowa? Przewodnik duchowy, *ars bene vivendi* w średnio-wiecznym bądź barokowym stylu? Jest to wielkie dzieło, któremu niełatwo sprostać zarówno jako lektorowi, jak i człowiekowi XXI wieku, zarówno jako humaniście, jak i chrześcijaninowi. Z pewnością jednak nie można zrozumieć XX wieku bez tego dzieła Jüngera. Właściwie jest to jego przełomowa praca po okresie publikacji o zabarwieniu nacjonalistyczno-weterańskim. Już wydany w 1929 roku *Sycylijski list do człowieka na księżycu* (*Sizilischer Brief an den Mann im Mond*) był wyrazem nowej postawy estetycznej (ale też etycznej!). Wojciech Kunicki notował:

Esej ów był manifestem poglądów Jüngera, wśród których naczelną rolę zajmowała przejęta z tradycji romantycznej zasada interpretacji zjawisk świata rzeczywistego jako widomych znaków rzeczywistości transcendentnej. Nieprzypadkowo pojawi się w *Sycylijskim liście* romantyczna metafora wielkiej księgi-świata. Świat jako księga jest dla obserwatora o wyostrzonym wzroku tekstem ujawniającym utajone pokrewieństwa między „tą” i „tamtą” stroną rzeczywistości³⁸².

³⁷⁹ E. Jünger: *Na marmurowych skałach...*, s. 67.

³⁸⁰ Idem: *Auf den Marmorklippen...*, s. 68.

³⁸¹ Idem: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1982, s. 206.

³⁸² W. Kunicki: *Symetria i symbolika...*, s. 150.

Tutaj konieczne są dwa uzupełnienia do wypowiedzi Wojciecha Kunickiego. Po pierwsze: metafora księgi-świata ma proveniencję średniowieczną – a najbardziej znana jest z tekstów np. Alana z Lille (Alanus ab Insulis) i przez niemieckich romantyków została przejęta, przejęta również w związku z tym przez romantyzującego Jüngera. Po drugie: świat, pełen cudownych i głębokich pokrewieństw, jest wprawdzie księgą, ale „książki [...] są [książkami – Z.K.] tylko z nazwy, będąc w istocie duchowymi maszynami do przemiany człowieka” (notatka paryska z dnia 11 marca 1944 r.)³⁸³. Rüdiger Safranski widzi w Jüngerze romantyka, ja natomiast wczesnośredniowiecznego antydialektycznego mnicha, podobnego może trochę w swym projekcie humanizmu do radykała św. Piotra Damianiego, mnicha, który też przecież sam o sobie mówił *miles* czy *bellator*, przepisywał księgi, poetycko warzył leki, obserwował gwiazdy, zbierał zioła, ale też wyruszał z mieczem na Wschód. Mnicha, który na początku jesiennych dni, powiedziałby: „[...] przeczuwało się już pełnię, która śniła o liściach, wzywając je ku ziemi”³⁸⁴.

Jünger jest także właśnie romantykiem: jest Herderem, który miał wyruszyć prosto z ambony na wzburzone morze, rusza do ataku niedaleko Cambrai. Safranski pisze: „Pociąga go to, co gorące, to, co zimne, a więc wszelki radykalizm” [„Das Heiße, das Kalte und das Radikale ziehen ihn an”³⁸⁵]. Radykalne jest oddanie się wielkiemu rytmowi życia, który kołysze się w Jüngerze, tu tkwi rdzeń wielkości tej myśli:

Ale to jest ta wielka różnica między nami a nimi: oni obserwują, piszą, podczas gdy my oddajemy się czynom. Oni zatracili styczność, w nas zaś kołysze się wielki rytm życia. Pod jakim się walczy sztandarem, to w ostatecznym rozrachunku rzecz zupełnie obojętna; pewne jest natomiast jedno: ostatni żołnierz lub ostatni poilu, który w bitwie pod Marną strzelał i ładował działa, ma większe dla świata zna-

³⁸³ E. Jünger: *Pierwszy dziennik paryski. Zapiski kaukaskie. Drugi dziennik paryski*. Przeł. S. Błaut. Posłowiem i przypisami opatrzył W. Kunicki. Warszawa 2004, s. 453.

³⁸⁴ E. Jünger: *Sturm...*, s. 37.

³⁸⁵ R. Safranski: *Romantic...*, s. 328.

czenie niż cała sterta książek, które owi literaci są w stanie zgromadzić³⁸⁶.

Trudno nie zauważyć owej smugi antydialektycznej w tej wypowiedzi, smugi antyintelektualistycznej. Czyn, który jest znakiem jedności z całym światem, waży o wiele więcej niżli zapisane kartki. Czynem jest poezja, czynem jest piękno³⁸⁷. Nie posądzajmy niemieckiego pisarza o pogardę dla książek. Wielokrotnie Jünger podkreślał wagę zarówno wypowiedzianego, jak i napisanego słowa, odpowiedzialność za styl – przypisywał tym aktom komunikacyjnym i artystycznym ogromne znaczenie moralne. Był przekonany – patrząc na świat jako na całość – iż „napisanie lub wypowiedzenie słowa podobne jest do uderzenia dzwonu, które wprawia w drżenie kolejne kręgi powietrza”³⁸⁸. Nie istnieje takie działanie, które byłoby oderwane od wydarzeń kosmicznych, ukryte i nieważne dla sumy losów całego wszechświata.

Taka postawa mogłaby stać się natchnieniem dla metod porównawczych. Książka–maszyna–świat to bowiem węzeł wspólnoty ogółu spraw ziemskich i duchowych. Oto obraz prawdziwej wspólnoty, w której wszystko jest twórcze, ziszcza się sens greckiego pojęcia *το μηχανόεν* – pierwiastek najbardziej twórczy w akcie tworzenia, cenny kryształ konceptu.

„Jesteśmy małymi kwiczołami, które Matka Ziemia tumani czerwienią. Czerwień jest jej zewnętrzną materią skrywaną pod zielenią sukni, pod bielą koronek utkanych z lodowców i pod fryzkami, którymi Ocean otacza jej brzegi”³⁸⁹. Rzecz w tym, że Jünger widzi wszędzie współdziałanie, bo wszędzie widzi dobry spór Heraklitejski, organizującą świat na nowo walkę. Rozległe współdziałanie, niewymuszone, spontaniczne, radosne i zgodna współpraca istot żywych istnieje tylko w przyrodzie (o ile – oczywiście – jest to jakiś naturalny system o niezachwianej zbyt mocno równowadze).

³⁸⁶ E. Jünger: *Sturm...*, s. 42.

³⁸⁷ Podobną myśl wyraża Cesare Pavese: „Poezja nie jest snem, lecz stanem, nie jest rozumieniem, lecz byciem”. C. Pavese: *Rzemiosło...*, s. 385.

³⁸⁸ E. Jünger: *Dziennik...*, s. 481.

³⁸⁹ Idem: *Awanturnicze serce. Figury i capriccia*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 189.

„Bitwa stała się brutalną konfrontacją mas, krwawymi zapasami produkcji i materiału”³⁹⁰, pisze Jünger w swym debiutanckim utworze pt. *Sturm* (do którego się zresztą długo nie przyznawał). Ale wojna ze swej natury nie ma charakteru jedynie niszczycielskiego. Wojna przyczynia się – w sposób dramatyczny, a więc dynamiczny, ruchliwy – do procesu przemiany, „wszczyzna” metamorfozy. Wojna spopiela komfort materialny i duchowy cywilizowanego świata, zostawia tylko rdzeń człowieczeństwa jednostki/osoby, która już więcej nie tumani siebie i której już nie można nigdy otumanić [„die sich nichts mehr vormacht und der man nichts mehr vormachen kann”] – podsumowuje swe rozważanie o pewnym fragmencie *W stalowych burzach* Rüdiger Safranski³⁹¹. Nieco dalej ten sam autor: „Romantyzm oznacza tutaj tęsknotę za niebezpieczeństwem, za silnymi przeżyciami, za życiem na granicy”. „Romantik bedeutet für ihn Sehnsucht nach Gefahr, nach starken Gefühlen, nach Leben an der Grenze [...]”³⁹². Na froncie w momentach zagrożenia, ocierania się o śmierć, całkowitego zawierzenia cielesności dochodzi do uniesienia, podniosłego zachwytu istnieniem – Nietzsche nazywał te chwile, te błyski *Verzückungsspitzen* (jasne momenty świadomości, które poprzedzały ataki choroby, podobne zjawisko opisał epileptyk Fiodor Dostojewski).

Maszyny nie można nabrać, otumanić, okłamać. Podobnie jak weterana I wojny światowej nie sposób przekonać byle sloganem wyborczym. Dlatego Jünger weteran nienawidzi demokracji, „demokracji jako władztwa liczby”, gardzi też „duchowym sfrancuzieniem i europejskością, która dysponuje metafizyką wagonu restauracyjnego, amerykańizmem utożsamianym z postępem i komfortem”³⁹³. Przeświadczenie, iż amerykańizm zniszczy pojedynczość, indywidualność, niepowtarzalność, świętość nawet zwykłych przedmiotów nieobce było również Rillemu: „Dom w rozumieniu amerykańskim, amerykańskie jabłko czy tamtejsza latorośl nie mają *nic* wspólnego z domem, owocem, gronem winnym, które przyjmowały w siebie nadzieję i zadumę naszych

³⁹⁰ E. Jünger: *Sturm...*, s. 13.

³⁹¹ R. Safranski: *Romantic...*, s. 328.

³⁹² *Ibidem*, s. 329.

³⁹³ E. Jünger: *Walka o imperium*. Przeł. W. Kunicki. W: E. Jünger: *Publicystyka polityczna 1919–1936*. Kraków 2007, s. 341.

przodków [...]”³⁹⁴. Ten fragment listu poety jest znany, bo cytuje go Heidegger, który także próbuje zdiagnozować „zło” techniki – czyni to atoli odmiennie od Jüngera – i pisze: „[...] posługiwanie się mechanizmami i fabrykowanie maszyn nie stanowią same techniki, lecz są tylko właściwym dla niej narzędziem, z którego pomocą urządza ona swą istotę w przedmiotowości swoich surowców”³⁹⁵. Technika, technologie nie są zamkniętym – według Jüngera – systemem przyczynowym (*Kausalsystem*). Technika jest tylko symbolicznym wyrazem siły wyższej, potęgi, która jest ponad nami. I tak ją należy postrzegać³⁹⁶.

Chciałbym zakończyć profetyczną frazą wziętą z pisma Jüngera: „Wir aber stehen mitten im Experiment; wir treiben Dinge, die durch keine Erfahrung begründet sind”³⁹⁷ [„Żyjemy w samym środku eksperymentu – robimy rzeczy, które nie powstały w oparciu o przekazane doświadczenie” – przeł. Z.K.]. Ufam Jüngerowi, bo kocham życie i wiem – że nie sposób się już dzisiaj na umaszynowany świat obrazić. Laptop jest dla mnie tym, czym trąba dla słonia.

³⁹⁴ Cyt. za: M. Heidegger: *Cóż po poecie?* Przeł. K. Wolicki. W: M. Heidegger: *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiuk [et al.]. Warszawa 1997, s. 235.

³⁹⁵ Ibidem, s. 234–235.

³⁹⁶ E. Jünger: *Der Arbeiter...*, s. 202.

³⁹⁷ Ibidem, s. 203.

„[...] La vita va vissuta
lontano dal paese: si profite e si gode
e poi, quando si torna, come me, a quaranta'anni,
si trova tutto nuovo. Le Langhe non si perdono”.
Tutto questo mi ha detto e non parla italiano,
ma adopera lento il dialetto che, come le pietre
di questo stesso colle [...].

Cesare Pavese: *I mari del Sud*³⁹⁸

„[...] Trzeba żyć daleko
od rodzinnych stron: człowiek korzysta
i cieszy się życiem, a kiedy wraca
mając czterdzieści lat, jak ja, wszystko
jest nowe. Wzgórz Langhe nie można utracić”.
To właśnie powiedział, ale nie po włosku:
mówił powoli, w dialekcie twardym jak kamienie
tych wzgórz [...].

Cesare Pavese: *Morza południowe*³⁹⁹

Sie lieben das alte, das antike, das römische Rom,
sie lieben die Foren mit ihrer zerschlagenen Größe,
sie lieben den Blick am Abend über die alten Hügel,
über die Zypressen, die einsamen Pinien [...].

Wolfgang Koeppen: *Der Tod in Rom*⁴⁰⁰

³⁹⁸ C. Pavese: *I mari del Sud*. In: Idem: *Tutti i racconti*. A cura di M. Masoero. Torino 2002, s. 340.

³⁹⁹ C. Pavese: *Morza południowe*. Przeł. J. Mikołajewski. W: *Radość rozbitka. Antologia poezji włoskiej dwudziestego wieku*. Izabelin 1997, s. 97.

⁴⁰⁰ W. Koeppen: *Der Tod in Rom*. Frankfurt am Main 2001, s. 49.

W stronę oikologii – rzymski *genius loci*

Zamieszkiwanie jest zamieszkiwaniem całego świata. Nie można oddzielić człowieka od przestrzeni, gdyż przestrzeń nie istnieje po jakiejś wyimaginowanej, przez percepcję zmontowanej „drugiej stronie”. Martin Heidegger pisze:

Gdy mowa jest o człowieku i przestrzeni, brzmi to tak, jakby człowiek stał po jednej, a przestrzeń po drugiej stronie. Wszelako przestrzeń nie jest dla człowieka żadnym „naprzeciw”. Nie jest ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem. Ludzie nie są czymś istniejącym obok *przestrzeni* [...]⁴⁰¹.

Dookolny świat, nawet ten bardzo odległy, jest czymś najbliższym, na wyciągnięcie ręki. Należy bowiem do tej całości, w której mieszka człowiek. Ernst Jünger mówi *W stalowych burzach*, że „[...] sens całości określa w życiu poszczególne wrażenia”⁴⁰². Wszystko staje się ważne dla sensu życia jako całości. Oko spotykające się ze wzgórzem, kropla rosy na małym listku tarniny, ostry, biały promyk słońca lutowego – są tak samo ważne, jak

⁴⁰¹ M. Heidegger: *budować mieszkać być*. W: Idem: *Odczyty i rozprawy*. Przeł. J. Mizera. Warszawa 2007, s. 151.

⁴⁰² E. Jünger: *W stalowych burzach*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999, s. 84.

wojna Bizancjum z Wenecją (1122–1126) czy podpisanie traktatu wersalskiego (28 czerwca 1919 r.), czyli tzw. wielkie wydarzenia historii; albo też obraz pt. *Śmierć Adonisa* Sebastiana del Piombo⁴⁰³ i Willa Savoye w Poissy Le Corbusiera (z lat 1928–1930), czyli tzw. wielkie dzieła sztuki. Wszystko jest ważne, ponieważ składa się na całość, której nie rozpoznajemy, nie rozumiemy, ale która jest. Przestroga mędrca: „I nigdy nie zapominaj, że byłeś synem świata. Krewnym Murzynów i gwiazd, gadów i Leonarda da Vinci, Gólfstromu i Malajek, trzęsień ziemi i Lao Tse. Z tym wszystkim miałeś coś wspólnego, jesteście z jednej materii, jeden duch was stworzył i ten sam duch przyjmie was z powrotem. To jest pewne”⁴⁰⁴. Sándor Márai wyraził w cytowanym fragmencie ważną myśl o całości życia i obdarzył godnością wszystko, co nas otacza: zapełnioną po brzegi przestrzeń życia, cały świat dookoły, żywe i nieożywione istności. Stopień odniesienia do siostrzaności i braterstwa z tym wszystkim, o czym pisze węgierski pisarz, jest probierzem człowieczeństwa. Uwaga Máraiego koresponduje z innym znanym tekstem o całości świata – *Hymnem solarnym* św. Franciszka z Asyżu:

Pochwalony bądź, Panie mój, przez siostrę naszą matkę
ziemię,
która nas żywi i chowa,
i wydaje różne owoce
z barwnymi kwiatami trawami⁴⁰⁵.

Święty Franciszek w *Pieśni słonecznej albo pochwale stworzeń* w „nawiny” sposób sławi skończony żywioł życia ziemskiego, aby umocnić w sobie ufność w Nieskończony Żywioł Boga. Autor hymnu ma świadomość, że jest skąpany w tym świecie, gdyż świat wokół nie jest tym, co „widzi”, „słyszy”, „czuje”. „Jest” – na sposób siostrzany, erotyczny, limfatyczny – wewnątrz świata. Nic mu nie jest w świecie obce. Gdy patrzy, widzi tylko część; poniekąd świat już niecały, bo już pomniejszony o niego. Święty Franciszek wyraża w jakimś

⁴⁰³ *Śmierć Adonisa* to obraz del Piombo, namalowany w latach 1511–1512, olej na płótnie, wymiary: 189 x 285 cm, obecnie w Galleria degli Uffici we Florencji.

⁴⁰⁴ S. Márai: *Księga ziół*. Przeł. F. Netz. Warszawa 2003, s. 150.

⁴⁰⁵ *Pisma św. Franciszka z Asyżu*. Przeł. o. K. Ambrożkiewicz. Warszawa 1982, s. 251.

sensie to, co Emmanuel Lévinas ujął tak: „Świat, w którym żyję, nie jest po prostu widokiem z naprzeciwka lub przedmiotem współczesnym myśleniu i jego konstytuującej wolności, lecz warunkiem i uprzedniością. Świat, który konstytuuje, żywi mnie i jestem w nim skąpany. Jest pożywieniem i »środowiskiem«⁴⁰⁶.

Genius loci w sposób czuły (a także w sposób najbardziej dyskretny, czyli rozumny) zachęca do uznania faktu, że człowiek jest częścią świata i ważnym skrzyżowaniem linii wszystkiego, co żyło, żyje i jeszcze się narodzi, zasieje, rozpleni. W świecie zdominowanym przez epistemologię i teorie percepcji *genius loci* to duch całkowicie bezdomny. Nie chodzi ostatecznie o patrzeć i pojmowanie, lecz o życie. Tyle uczonych książek i zawitych wywodów o ciele, a tak mało cielesności. Skąd się to bierze? Twierdzę, że źródła obcości człowieka w świecie (i w własnej jego skórze) są tak stare jak człowiek. Brak łączności i poczucia wspólnoty ze światem widzimy już w myśli najstarszych filozofów.

Grecy nie wiązali się mocno z geniuszem miejsca, jakkolwiek nie można zaprzeczyć, iż właśnie u Greków pewna forma *genius loci* doszła do głosu. Sokrates lub raczej Platon, albo może obydwaj, źle się czuli poza miastem. (Zresztą może tylko udawali.) Nieswojo im było w innej przestrzeni niż ta wytyczona murami Aten. To dziwne, że tacy mędracy tracą grunt pod nogami już parę kroków od domu, w którym jeszcze przed chwilą tak cudnie prawili o dobru, prawdzie, powinnościach i wspólnocie z całym kosmosem. Przyjrzyjmy się niewielkiemu wyjątkowi z dialogu Platona pt. *Faidros*. Sytuacja jest taka: Faidros, trochę znużony słuchaniem od rana retorycznych porad Lizjasza w domu Epikratesa, poszedł na spacer. W rękę niesie zwój z mową, w której Lizjasz chwali urodę jakiegoś chłopca. Spotyka przypadkiem po drodze Sokratesa. Mówi mu, że zamierza się przejść, jest mu gotów opowiedzieć o spotkaniu z Lizjaszem, a nawet przeczytać mowę, którą ma z sobą. Sokrates jest uszczęśliwiony. Usłyszenie bowiem o kwestiach poruszanych przez Lizjasza stawia wyżej niż pilną robotę. Jest gotów pójść kawał drogi z Faidrosem. Choćby do odległej Megary. Tak więc przyjaciele wędrują wzdłuż wschodnich murów Aten nad

⁴⁰⁶ E. Lévinas: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998, s. 144.

rzekę Ilissos. Tam poszukują odpowiedniego miejsca na lekturę. Idą korytem niegłębokiej rzeki. Faidros prowadzi. W pewnym momencie widzą rozłożysty platan – zamierzają pod nim usiąść. Gdy docierają na miejsce, Sokrates jest pod wrażeniem urokliwości tego zakątka: „Bo i ten platan doprawdy ogromny i wyniosły, i to wzgórze, i uroczy gąszcz cienistej wierzy, jakby obsypanej kwiatami w pełni rozkwitu, jak gdyby przygotowywały to miejsce pełne rozkosznej woni. Spod platanu zaś wypływa uroczy ruczaj bardzo zimnej wody [...]. Posążki dziewic i rzeźby wskazują, że to jest święty okręg jakichś nimf i Acheloosa. A zauważ także, jak się miło i bardzo rozkosznie oddycha w tym miejscu”⁴⁰⁷. Sokrates jest tu pierwszy raz (bądź udaje, że tak jest). Cieszy się, że Faidros go tutaj przyprowadził jako kogoś obcego (dla tego miejsca), niby „obcokrajowca”. Sądzę, że uczucie nieswojości, którym epatuje Sokrates, może wynikać z jego permanentnie ironicznego zachowania. Może być i tak, że Sokrates zdaje sobie sprawę, że miejsce, gdzie zamierza czytać z przyjacielem mowę Lizjasza, jest ziemią poświęconą, a więc naznaczoną przez „coś innego”⁴⁰⁸. Zachowanie Sokratesa jest naturalnie irytujące dla czytelnika dialogu. „Nade wszystko zaś najprzyjemniejsza jest trawa”, mówi Sokrates. Chwali wszystko. Jednocześnie jest prowokująco nieswój. Do tego stopnia, że Faidros mówi mu o tym wprost: „Wyglądasz na obcokrajowca, a nie tutejszego mieszkańca. Bo ty z miasta ani nie wybierasz się w okolicę, ani poza mury – jak mi się widzi – zgoła nie wychodzisz”⁴⁰⁹. A dlaczego Sokrates nie wychodzi na trawę za miasto? Dlaczego właściwie Sokrates nie widzi świata i zachowuje się tak dziwnie nad rzeką? Odpowiedź: „[...] bo ja jestem miłośnikiem nauki – φιλομαθης γάρ εμι⁴¹⁰”. Wiedza, uczoneść, nauka nie pozwalają się Sokratesowi spotkać z miejscem ani z geniuszem miejsca. Lecz dopiero teraz Sokrates wyłuszczy prawdziwy powód swojej obcości nad rzeką: „[...] ani okolice (τα χωρία), ani drzewa (τα δένδρα) nie chcą mnie niczego nauczyć, natomiast

⁴⁰⁷ Platon: *Faidros*. Przeł. L. Regner. Warszawa 2004, s. 8–9 [230 B].

⁴⁰⁸ M. Eliade: *Traktat o historii religii*. Przeł. J.W. Kowalski. Warszawa 2000, s. 391.

⁴⁰⁹ Platon: *Phaedrus*. In: Idem: *Opera*. Tomus II. Recognovit I. Burnet. Oxonii 1911, 229e–230d. Za tą edycją dalsze przytoczenia.

⁴¹⁰ Ibidem.

w mieście są ludzie”⁴¹¹. To bardzo poważny powód obcości. Sokrates jedynie obserwując ludzi w mieście (εν τῷ ἀστει), dowiada się czegoś o świecie i sobie samym. *Genius loci* i pierwotność pulsującego życia są poza obrębem zainteresowań Sokratesa. Poza doświadczeniem myślowym – nie ma świata. *Genius loci* jest absolutnym władcą horyzontu. Sokrates wiedział, że horyzont to jedyna granica, której nie będzie w stanie przekroczyć. Ani on, ani żaden człowiek. Podobną uwagę notuje zresztą Otto Friedrich Bollnow: „Wenn man den Menschen als ein Wesen bestimmt hat, dass alle seine Grenzen überschreiten kann, der Horyzont kann er nich überschreiten. Er ist eine absolute Grenze”⁴¹² [„Jeśli określa się człowieka jako istotę, która potrafi przekroczyć wszelkie swoje granice, to granic horyzontu nie potrafi on przekroczyć. Horyzont stanowi absolutną granicę” – przeł. Z.K.].

Inaczej i – jak sądzę – o wiele poważniej sprawę powiązania człowieka z miejscem przedstawił Sofokles. Filozofię oikologiczną wprowadza Sofokles do swej ostatniej tragedii pt. *Edyp w Kolonos*⁴¹³. Jest to sztuka o przybywaniu w gościnę, ciężarze grzechu i przyjmowaniu do domu obcego/innego. Sam Edyp twierdzi w konsekwentny sposób o sobie, że jest νομῶ δε καθαρὸς – „według prawa (tego pisanego prawa) jestem niewinny, jestem czysty” (OC. 549).

W drugiej scenie pierwszego aktu *Edypa w Kolonos* Sofokles ujawnia właściwości miejsca, do którego zawędrował niewidomy Edyp prowadzony przez swą córkę/siostrę Antygone.

EDYP

Co to za kraina, do której dotarłem?

MIESZKANIEC KOLONOS

Co mi wiadome, powiem wszystko.

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² O.F. Bollnow: *Mensch und Raum*. Stuttgart 2004, s. 75.

⁴¹³ Οἰδίπους ἐπὶ Κολωνῶν, czyli *Edyp w Kolonos* to najdłuższa zachowana tragedia grecka – 1779 wersetów. Sztuka podzielona jest na pięć aktów. Napisał ją prawie dziewięćdziesięcioletni Sofokles na przełomie 407 i 406 r. przed Chrystusem, wystawiona natomiast została (z powodu trwania uciążliwej dla Aten ostatniej fazy wojny peloponeskiej) dopiero przez jego wnuka, też Sofoklesa w 401 r. Rzecz dzieje się w leśnej okolicy w attyckim demosie (czyli gminie), nazywanej Κολωνος ὑππιος (ok. 3 km od Aten).

**Ziemia ta jak długa i szeroka jest poświęcona,
Władą nią majestatyczny Posejdon,
A także Tytan Prometeusz, bóg, który przynosi ogień.
Okrąg, w którym stoisz, to podpora tego miasta,
Nazywają ją Progiem Spiżowym Aten.
Błonie nazwę biorą zaszczytną od jeźdźca Kolonosa.
Mojej małej krainy rodzinnej nie opiewają poeci,
Lecz jest za to przepelniona szeptem modlitw⁴¹⁴.**

Słowo „ereisma” oznacza podwalinę, podpórę, kamień węgielny. Absolutne jądro swojskości, serce tożsamości. Do tego serca wchodzi zakała świata, największy grzesznik – Edyp. I zostaje przyjęty przez owe ateńskie świętości. Geniuszami miejsca są tutaj Erynie, czyli Eumenidy, czyli matki – wielkie strażniczki porządku i tej wiedzy, iż życie jest święte. (Wydaje mi się, że skoro *genius loci* winien mieć gościnną i otwartą na przybywanie innego naturę, powinien zawsze być raczej rodzaju żeńskiego, niż męskiego.) Tylko Eumenidy się uśmiechnęły do grzesznika – zwycięża telluryzm kobiecy⁴¹⁵, powiedziałbym. To one go przyjęły do swego najświętszego miejsca. Edyp w tym sanktuarium ateńskim zaświadcza – jako przybywający w nędzy błagalnik – że miejsce święte przyjmuje tak samo dobrego i złego, czystego i zmazanego, a więc jest ta myśl bliska idei matriarchatu.

Aleksandra Kunce pisze:

Istotne w miejscu staje się patrzeć, wzrok innego. Patrzenie jest odczuwalne. Tworzy świat ustanawiający więzi między patrzącym a światem, tworzy przestrzeń między patrzącymi⁴¹⁶.

Dlatego w gaju Eumenid stary Edyp, który jest ślepcem, długo nie potrafi ustanowić więzi z przestrzenią kolonejską. Powołuje się

⁴¹⁴ Fragment w przekładzie autora.

⁴¹⁵ Konflikt Eryniei ze światem Apollona, bądź światem światła (matriarchat kontra patriarchat), omawiano dość często w kontekście pracy Bachofena. Por. np. Ch. Gülke: *Mythos und Zeitgeschichte bei Aischylos. Das Verhältnis von Mythos und Historie in „Eumeniden“ und „Hiketiden“*. Meisenheim am Glau 1969, s. 26.

⁴¹⁶ A. Kunce: *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*. Katowice 2008, s. 213.

kilka razy na oczy Antygony – oczy Antygony to jego oczy, bo ona widzi za niego i za siebie. Jednak oczy Antygony nie pomagają w zadziernięciu przyjaźni ze świętą dla Ateńczyków leśną okolicą. Brak wzroku generuje brak relacji. Konstatacja śląskiej antropolog nt. odczuwalnego patrzenia wydaje się znakomita.

Podsumujmy jednak te kilka uwag: *genius loci* według Sofoklesa to duch hikezji, czyli bezwarunkowego udzielenia gościny każdemu, kto przychodzi. Gaj Eumenid przepęlnia żałośliwy trel skowronków, które płaczą z płaczącym Edypem. Wszystko się dookoła zieleni – niby tylko topos o nazwie *locus amoenus*, ale w dziele Sofoklesa to coś więcej – to ten raj na ziemi nazywany rodzinną okolicą. Kraina ciepłości – i uśmiechu, bo przecież krzewy winne i wawrzyn to uśmiech tej ziemi – witalność w faunie i florze oznacza także bogactwo życia duchowego, przekroczenie widzialnego i niewidzialnego, udanie się w pozadorażność. Tutaj mała dygresja: dla średniowiecznego mnicha św. Piotra Damianiego tylko Bóg jawi się jako *locus illocalis*, „miejsce nieumiejscowione”⁴¹⁷, czyli pozadorażne oraz pozaprzestrzenne. Ta formuła zgadzałyby się z rzymskim wyobrażeniem sakralności miejsca, a także tego, że *sacrum* to właśnie rodzaj miejsca, przestrzeni, „wnęka w kosmosie”.

Tadeusz Sławek w eseju pt. *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi. I fragment z Horacego* twierdzi, że *genius loci* wyprowadza nas „poza dorażność”⁴¹⁸. Dorażność, czyli terażniejszość obcowania ze światem, obecność *hic et nunc* w kontakcie z ruchem i dynamiką Stworzenia, może być istotna – i dla rzeczy, i dla ludzi – ale nigdy nie jest w ostatecznej perspektywie życiorodna i życiodajna. Dlatego *genius loci* jako aspekt przekraczania dorażności, czyli przemijania, jest formą transcendowania przestrzeni oraz czasu, a nawet – rzekłbym śmiało, mając w pamięci potargane szaty ślepego Edypa – transcendowania ludzkiego losu, rozumianego jako coś koniecznego (a więc wojującego z najważniejszą, konstytutywną kondycją ludzką, tj. wolnością).

⁴¹⁷ Piotr Damiani: *O wszechmocy Bożej*. Przeł. i przypisami opatrzyła I. Radziejowska. Wstępem poprzedził M. Olszewski. Kęty 2008, s. 58–59.

⁴¹⁸ T. Sławek: *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi. I fragment z Horacego. W: Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007, s. 67.

Stąd moje rozumienie oddziaływania geniusza miejsca zaczynam teraz formułować jako spoiwotwórczą więź z całym światem i całym kosmosem, ale przez i dla człowieka. Bez człowieka nie ma krajobrazu, jak powiada Siegfried Lenz⁴¹⁹. Uważam, że bez człowieka nie ma miejsca, nie istnieje po prostu *locus*. I wracam tym samym do myślenia radykalnie rzymskiego o *genius loci* jako przejawie religijności, a cześć dla geniusza praktykuję jako pobożność. Tutaj – jak widać – coraz dalej odchodzę od myślenia dyskursywnego, od tzw. dyskursu obiektywnego, a zbliżam się do doświadczenia, praktyki, jakiegoś działania łącznego sił idących od cielesności i od duchowości (od ciała i ducha). Dociekanie, czym staje się dla człowieka obecność *genius loci*, jest praktyką oikologiczną, czyli taką, która w centrum refleksji stawia dom i relacje domu do reszty świata.

Oikologia jest także ekologią – te słowa tak naprawdę są tym samym greckim rzeczownikiem (gdy zwrócimy uwagę na grecką etymologię). Zauważmy, że oikologia jest szczególnym wyrazem filozofii zadomowienia w świecie, w świecie jako krajobrazie i swojej okolicy jako świętym okręgu, w stronach rodzinnych, w „Heimacie”, w humanistycznie pojętym regionie. Albo, mówiąc innymi słowami – słowami Tadeusza Sławka z cytowanego już eseju – trzeba by pojmować „krajobraz jako domostwo [...] życia”⁴²⁰. Oikologia przeto jest nie tyle ludzką wiedzą, znawstwem przedmiotu domu (jaki przynależy do profesji inżyniera czy architekta), ile raczej teologią domostwa.

Refleksja oikologiczna popada najczęściej w pozadyskursywność, pozasłowność, niewerbalność, wyraża się w tęsknocie (a zatem w uczuciu, a nie w myśli czy akcie woli). Może też przybierać postać kreacji utopijnych albo skłaniać się ku jakiejś teorii przyjaźni (posuniętej aż do rewolucyjnej idei społeczeństwa bezklasowego). Wzniosłe wyraża to następujące zdanie wyjęte z opowiadania Andrieja Płatonowa zatytułowanego *Rodowód majstra*:

⁴¹⁹ Pierwsze słowa eseju Lenza: „Landschaft gibt es nicht ohne Menschen”. S. Lenz: *Von der Wirkung der Landschaft auf den Menschen*. In: Idem: *Über den Schmerz. Essays*. München 2000, s. 33.

⁴²⁰ T. Sławek: *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi. I fragment z Horacego. W: Genius loci...*, s. 67.

Tęsknił za jakimś oderwanym, kojącym życiem nad brzegami gładkich jezior, gdzie przyjaźń przemieniałaby wszystkie słowa i całą przemądrzałość życia⁴²¹.

We fragmencie tym Płatonow mówi dobitnie o tym, że życie w przymierzu z jakimś duchem wodnej potęgi, ale i łagodności jezior może pozwolić człowiekowi doświadczać spójności z całością życia i przyczynić się tym samym do wyjścia poza dyskursy, *extra verba*, poza „przemądrzałość życia”, i wejścia, czy może doprowadzenia, do harmonijnego stanu przyjaźni. W innym fragmencie tego samego opowiadania Płatonowa oikologiczny trop wiedzie także do tego, co naturalne, do przyrody:

[...] w naturze było coś cichego i smutnego, jakieś siły działały nieodwracalnie⁴²².

Ten z ducha romantycznego wywodzący się topos smutku natury kieruje naszą myśl na powagę przestrzeni. Energia wypromieniowywana z dookolnej sfery życia działa jak gdyby fatalnie. Fatalnie w tym sensie, że jest częścią ludzkiej doli i niedoli. Działa bez wiedzy i udziału sił ludzkich. Nosi znamiona autokratyczności – a jej moc naturalna jest mocą duchową. Takie miejsce może być niegościnne, groźne, niebezpieczne – ale wciąż pozostaje jeszcze MIESJCEM. Człowiek może podjąć jakiś dialog z taką okolicą, może szukać sojuszu z „landszaftem” tego rodzaju. Czym jednak są dla człowieka nie-miejsca?

Pojęciem „nie-miejsca” (franc. *non-lieux*, wł. *nonluogo*, niem. *Nicht-Ort*) posłużył się jako pierwszy Marc Augé. Wyniki badań Augé’ego znalazły swoich zwolenników we Włoszech i w Niemczech – i tam też miała miejsce, dokonała się, szeroka recepcja publikacji francuskiego etnologa. Szczególnym zaś powodzeniem cieszyła się jego książka *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit* (Frankfurt am Main 1994). Między innymi Karl Schlögel, profesor Uniwersytetu Europejskiego Viadrina we Frankfurcie nad Odrą, znawca wytrawny miejsc Europy Środkowej, inspirowe

⁴²¹ A. Płatonow: *Rodowód majstra*. Przeł. S. Pollak. W: Idem: *Osada pocztyniońska*. Wstęp R. Śliwowski. Warszawa 1968, s. 233.

⁴²² Ibidem, s. 209.

się myślą francuskiego badacza. W szkicu pt. *Gorące miejsca, zimne miejsca* Schlögel pisze:

Życie wydaje się rozgrywać właśnie – i coraz częściej – w miejscach, które Marc Augé nazwał *non-lieux*, nie-miejsca. To raczej punkty rozbiegu, prowizoria, miejsca nietrwałe, niezdefiniowane, pozbawione trwałej formy. Nawet nie jest jasne, czy one takiej formy potrzebują; może wystarczy im forma pusta, z wolnym miejscem na spotkanie? Nagi, piaszczysty plac, gdzie kwitną bazyliki, to taka pusta forma: gdy nadchodzi chwila otwarcia straganów lub wyłożenia towarów wprost na ziemi, ani jeden metr przestrzeni nie zostaje wolny. [...] Prowizoria, w których tysiące ludzi zatrzymują się i poruszają we wszystkie możliwe strony: dworce, lotniska, parkingi, różnego rodzaju hotele, olbrzymie supermarkety, stacje benzynowe, drive-in, centra handlowe. [...] Każdy wie, że coś się tam „dzieje”, natomiast w centrach gospodarczych, politycznych i kulturalnych mają miejsce decyzje, produkcja, procesy, imprezy kulturalne. Tam jednak wszystko przybrało już pewną, być może ostateczną formę. [...] W *non-lieux* wszystko ciągle płynie, [jest – Z.K.] prowizoryczne, jest w ruchu lub ruchem. Tak rzecz ujmując, to właśnie *non-lieux* są położone centralnie, to z nich wychodzą najważniejsze impulsy, to tam zdarzają się energie życiowe, to tam wytwarza się ciepło tarcia, które zaopatrjuje w energię miasta, wspólnoty, przestrzenie⁴²³.

Schlögel zatem proponuje odwrócenie perspektywy. Spotkania i nieprzebrane gęstwy krzyżujących się relacji między ludźmi w ruchu – oto nie-miejsca, najbardziej ludzka przestrzeń. *Genius loci* zatem byłby związany właśnie z gęstwą spotkań: przybyć, oddaleń, przechodzenia. Geniusz ten byłby duchem tych zderzeń indywidualistów. Zapewne takie nie-miejsca po jakimś czasie stają się miejscami. A *geniusa loci* możemy uważać za ducha wędrującego⁴²⁴.

⁴²³ K. Schlögel: *Gorące miejsca, zimne miejsca*. W: Idem: *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*. Przeł. I. Drozdowska i Ł. Musiał. Poznań 2009, s. 288–289.

⁴²⁴ Zastanawia mnie średniowieczne apoteozowanie nieruszania się z miejsca. Powiedziałbym, że średniowiecze odziedziczyło niechęć do ruszania się

W jednej z eseistycznych miniatur w tomie *Miejsca* (Orte, 1973) Marii Luizy Kaschnitz czytamy (przytaczam tę miniaturę w całości):

Doświadczenie, jakie zrobiłam pewnego dnia na Monte Pincio, nie było prawdziwym doświadczeniem, wynikało z przypadku, z niedyspozycji mojej młodszej rozmówczynie, migreny czy newralgii, tak że towarzyszka raptem przestała na cokolwiek reagować (biegłyśmy, a raczej śłaniałyśmy się wśród dębów korkowych, karuzeli i teatrów kukiełek w mroźnych podmuchach wiatru). Moja przyjaciółka, która przecież sama była inicjatorką tego spotkania, nie patrzyła już na mnie, a jeśli tak, to z najzupełniejszą obojętnością, i nic z tego, co mówiłam, nie warte było dla niej fatygi słuchania. Mogło to, jak już nadmieniałam, wynikać z jakiejś niedyspozycji, a jednak stało się dla mnie wizją przyszłości, wizją lękową: tak będzie kiedyś, będziemy mówić i mówić, otworzymy skarbcę, a wszystko zamieni się w blachę i szkło. I udzieli nam się niepokój, zniechęcenie tej drugiej osoby, zamilcz wreszcie, dobrze, przecież już milczę, pewnego dnia wszyscy umilkniemy, jeszcze jedno espresso, nawet i to nie, a więc nie⁴²⁵.

W miniaturach literacko-filozoficznych Marie Luise Kaschnitz (właściwie baronowej von Kaschnitz-Weinberg) spotykamy bardzo często magiczne momenty spotkań – spotkań jak mgnienie oka – z *genius loci*. Dla Kaschnitz miejsca są ważne. Miejsca bowiem żyją w jej prozie z intencji pamiętania (pamięć jest wzmacnianiem podmiotowości). Pamięć owa wiedzie swoisty żywot w przestrzeni, we fragmentach otoczenia, w obrazach miasta,

z miejsca w stylu Sokratesowym: mędrzec powinien raczej trwać, niż ciągle się przemieszczać. Średniowieczna zasada „ubi stabilitas, ibi religio” – „gdzie nieruszanie się z miejsca, tam pobożność” utrwaliła w Europie myślenie o trwaniu, o obcym przychodzącym z zewnątrz, zakorzenieniu jako pobożności. (Zasada ta jest również w jakimś stopniu odpowiedzialna za powstanie tak wielu narodów i języków na tak małym obszarze.) Dodam tylko, że *stabilitas* wydaje się wroga geniuszowi miejsca. Odgradza go od ruchu świata.

⁴²⁵ M.L. Kaschnitz: *Miejsca*. Przeł. E. Sicińska. Warszawa 1978, s. 51–52.

np. Rzymu, w ikonosferze miejskiej. Swoista mnemotechniczna gra krajobrazu dokonuje się zawsze za sprawą geniusza miejsca, co widać w tekstach Kaschnitz. Epifania geniusza miejsca – jako doświadczenie przemijania osób, zdarzeń, rzeczy – jest totalnością całkowicie nieuwarunkowanego myślenia całości bycia, całości świata; ma charakter holistyczny. W twórczości Kaschnitz geniusz miejsca nie służy wyłącznie ekspozycji związków człowieka z okolicą, przestrzenią, regionem, „landszaftem”, w którym człowiek żyje, albo epizodem drogi, którą przemierza w swej wędrówce. Człowiek w epifanii geniusza miejsca przeżywa silnie swoje u-bywanie, u-bywanie szybko zmierzające – można by rzec – ku u-miejscowieniu człowieka poza nim samym⁴²⁶; człowiek rośnie, gdy robi w swym wnętrzu miejsce czemuś większemu od siebie, czemuś, co dopiero w nim stanie się *heimlich*, a nadchodzi jako *unheimlich*⁴²⁷.

Miejsce może stanowić złożę uduchowienia, dlatego że miejsce strzeże cierpliwie *genius loci*. Jednak tylko w powiązaniu z człowiekiem miejsce otrzymuje autentycznie duchowy sens. Rzymskie doświadczenie smutnego milczenia miejsca, wszechmilczenia z wnętrza świata i życia, które jest zapowiedzią i figurą śmierci, staje się niejako jednocześnie dotknięciem „natury” geniusza miejsca. Joan Curl Elliott pisze o miniaturach Kaschnitz w ten sposób: „These short stories have the power of the concrete and the stamp of the unique as well as the relevance of the universal”⁴²⁸. Tę uwagę amerykańskiej badaczki prozy Kaschnitz możemy również odnieść do uprzednio przytoczonego fragmentu o dziwnym przeżyciu niezrozumiałego milczenia, nagłego zamilknięcia na Monte Pincio. Niemiecka pisarka zastrzega się w dziwnie manifestacyjny sposób, że zdarzenie, o którym pisze, nie było „prawdziwym” doświadczeniem. Było niedyspozycją fizjologiczną, zwykłą przeszkodą w ramach porządku natury, empirii. Ale

⁴²⁶ Por. T. Sławek: *U-bywać. Człowiek, świat, przyjaźń w twórczości Williama Blake’a*. Katowice 2001, s. 260 i nn.

⁴²⁷ Odsyłam do tekstu: S. Freud: *Niesamowite*. W: Idem: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997, s. 233–263.

⁴²⁸ J.C. Elliott: *Character Transformation through Point of View in Selected Short Stories of Marie Luise Kaschnitz* [Niedrukowana dysertacja Vanderbilt University, Nashville (Tennessee) 1973], s. 191.

to milczenie, nagła tama komunikacyjna, była chyba niskim ukłosem przed Wiecznością objawioną przez *genius loci* Monte Pincio. Wobec Wieczności milczenie jest jedyną zrozumiałą strategią. Może to milczenie było efektem spotkania starych duchów tego Miasta, „dotknięciem wewnętrznym”⁴²⁹ geniusza miejsca. Zjawisko, opisane przez Kaschnitz, jest podobne przecieź do snu, wiąże się z przeczuciem, może ma siłę fatalnego profetyzmu. Ale uczy rozumieć siebie – impuls energii przychodzi z przestrzeni i trafia nagle w duszę.

Gdy kiedyś w skwarny dzień odpoczywała Kaschnitz na Monte Cavallo w Rzymie, zauważyła, że wokół niej brak przyrody. Mury, balustrady, plac, dachy, tarasy, portal. Lecz nie uświadczysz zieleni wokół. „Przyroda była bowiem całkowicie wyeliminowana, w każdym razie tam, gdzie siedziałam, nie mogłam dojrzeć najmniejszego kawałka zieleni, ani liści, ani źdźbła trawy, ani nawet skrawka ziemi”⁴³⁰. Po chwili Kaschnitz dokonała odkrycia: „[...] tam, gdzie nie wiedznie żaden liść, nie usycha żadne źdźbło trawy w czasie kanikuły, śmierć utraciła swoje prawo, rzymskie place wydały mi się teraz amfiladą wiekuiście odświętnie ustrojonych wnętrz, rzymskie ogrody oleandrami w kubkach i krzewami róż w donicach, które się tylko ustawia, dopóki kwitną. Plac Kapitolu, plac Kwirynału, Piazza Colonna, San Ignazio, kamień, kamień, ale jakież przewycięzenie śmierci, jakaż ludzka muzyka, której nie zastąpi ani szum lasu, ani głos bąka w trzcinnie”⁴³¹.

Petra Huber-Sauter w podsumowaniu swoich rozważań w książce o Kaschnitz pisze:

⁴²⁹ H. Bergson pisze: „Jeszcze ważniejsze są doznania »dotknięcia wewnętrznego«, emanujące ze wszystkich punktów organizmu, a szczególnie z wnętrzości. Sen może im nadać lub raczej przywrócić szczególną subtelność i szczególną ostrość. Były one bez wątpienia obecne na jawie, jednak wówczas byliśmy od nich odwróceny przez działanie, żyliśmy na zewnątrz nas samych: sen sprawił, że wróciiliśmy do siebie. Zdarza się, że osoby cierpiące na zapalenie krtni czy migdałków itd. w czasie marzenia sennego czują nawrót choroby i doświadcza ją wówczas nieprzyjemnego klucia w okolicach gardła. H. Bergson: *Energia duchowa*. Przeł. K. Skorulski, P. Kostyło. Warszawa 2004, s. 106.

⁴³⁰ M.L. Kaschnitz: *Lepiej niż głos bąka*. W: Eadem: *Most św. Aniola*. Przeł. E. Sicińska. Warszawa 1974, s. 142.

⁴³¹ Ibidem, s. 143.

„Ganzheit des Seins“⁴³² ist zu verstehen als ein globales Phänomen von Raum und Zeit sowie von Immanenz und Transzendenz, von Leben und Tod, in die der Mensch eingebunden ist und in der er selbst als rationales und emotionales Wesen diese „Ganzheit“ dokumentiert. Sie ist der Urgrund aller Vielfalt des Seins, vor allem des Menschseins, das unter anderem im autobiographischen Sprechen seinen Niederschlag findet⁴³³.

[Całość bytu można zrozumieć jako globalny fenomen przestrzeni czasu, jak również immanencji i transcendencji, życia i śmierci, w które człowiek jest uwikłany, w których jako istota racjonalna i emocjonalna ową całość potwierdza. Ta całość jest prąglebą wszelkiej różnorodności bytu, a przede wszystkim bytu ludzkiego, który między innymi w dyskursie autobiograficznym znajduje swój wyraz – przeł. Z.K.].

Kaschnitz zmarła nagle w Rzymie 10 września 1974 roku. Zmarła w mieście, któremu dużo zawdzięczała jako pisarka – bo Rzym to był *locus amoenus* jej topobiograficznych refleksji nad kruchością i pięknem, bo Rzym był domem jej myśli bardziej niż inne miejsca na ziemi.

Wydaje się, że w każdym tekście o Rzymie i o geniuszu miejsca w Rzymie nie chodzi o Rzym. Rzym jest tylko smugą jakiejś tęsknoty. W Rzymie krótko trwa wszystko – i jednocześnie trwa jakby wiecznie, co wyrażał od wieków topos Wiecznego Miasta (*Roma aeterna, Roma aurea*). „Par tibi Roma nihil”, pisał w jednym z łacińskich wierszy Hildebert z Lavardin na początku XII wieku⁴³⁴. Hil-

⁴³² Warto przypomnieć, co Georg Simmel pisze w eseju pt. *Das Abenteuer*: „Mit jener Ganzheit eines Lebens meinen wir doch, daß in seinen einzelnen Inhalten, so kraß und unversöhnlich sie sich voneinander abheben mögen, ein einheitlicher Lebensprozeß kreist”. G. Simmel: *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Mit einem Vorwort von J. Habermas. Berlin 1998, s. 25.

⁴³³ P. Huber-Sauter: *Das Ich in der autobiographischen Prosa von Marie Luise Kaschnitz*, s. 238–239 [manuskrypt].

⁴³⁴ Zob. edycję wierszy Hildeberta z Lavardin: Hildeberti Cenomanensis Episcopi: *Carmina minora*. Recensuit A.B. Scott. Leipzig 1969.

debert z Lavardin świetnie znał Rzym, bo poznał go, gdy wracał z wygnania na dworze angielskim. Rozumiał przemijanie Rzymu jako zmieniającą się formę witalnej wielkości⁴³⁵. Temat wielkości i niewzruszoności Rzymu rozbudzał umysły wielu intelektualistów i pisarzy wszystkich epok⁴³⁶, ponieważ miasto to miało i ma swoją teofanię. Wydaje się jednak, że bardziej interesująca jest chwilowość Rzymu niż jego wieczność. Współczesny znakomity austriacki pisarz Thomas Bernhard dopowiada jeszcze taką myśl, domykając me refleksje w tym miejscu:

Albowiem Rzym nie jest starym, prastarym centrum minionych dziejów świata, jest on, co, jeśli uważnie się przyrzeć, widzimy, czujemy każdego dnia i o każdej godzinie, centrum *współczesnego świata*, powiedziałem do Gambettiego, centrum *współczesnego świata* nie jest Nowy Jork, nie jest nim również Paryż ani Londyn, ani Tokio, ani Pekin, ani Moskwa, jak to wszędzie czytamy i słyszymy, nie, jest nim Rzym, dzisiaj *znowu* jest nim Rzym, nie umiem tego udowodnić, w każdym razie nie w tej chwili, w każdym razie nie swoimi słowami, ale czuję to. Nie uwierzy pan, powiedziałem do Gambettiego, lecz na Piazza Minerva stałem się nowym człowiekiem. Dopiero tutaj na powrót odnalazłem siebie, po tym, gdy przez wiele lat *zatracałem się* we wszystkich innych możliwych miejscach, tracąc siebie, czyli wszystko, czym jestem⁴³⁷.

Kaschnitz w *Moście św. Anioła*, dziele pisanym w Rzymie w latach 1953–1956⁴³⁸, daje podobną eksplikację: Rzym odbiera wszystko temu, kto w Rzym się zanurzy:

⁴³⁵ Por. K. Liman: *Hildebert z Lavardin (1056–1133) i jego pochwała Rzymu*. „Meander” 2007, nr 1–2, s. 75–79.

⁴³⁶ Por. J. Budzyński: *Roma aeterna – Wieczne Miasto – dzieje motywu*. „Studia Classica et Neolatina” VIII; *Ku współczesności...* Oprac. A. Kamiński. Gdańsk 2006, s. 195–228.

⁴³⁷ Th. Bernhard: *Wymazywanie. Rozpad*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa 2004, s. 167–168.

⁴³⁸ Mąż Marie Luise Kaschnitz Guido von Kaschnitz był wtedy kierownikiem Niemieckiego Insytutu Archeologicznego w Rzymie.

Ciężko żyć w Rzymie, ściślej mówiąc, żyć swoim własnym życiem. [...] Człowiek próbuje się opamiętać, wygrzebuje z pamięci to, co przywiózł ze sobą, ponad pół życia doświadczeń i wspomnień, i widzi z przerażeniem, jak ten skarb tonie mu w rękach⁴³⁹.

Gdy ogołocony przez duchy miasta człowiek staje się samotny w tym mieście, odnajduje pewien środek zaradczy. Heinrich Böll pisze tak:

Jest jednak środek na samotność spadającą nagle na człowieka w obcym mieście: trzeba coś kupić – choćby tylko widokówkę, gumę do żucia, ołówek czy papierosa; dostać coś do ręki, wziąć udział w życiu tego miasta, kupując cokolwiek [...] ⁴⁴⁰.

Kupiona rzecz to rodzaj przymierza z otoczeniem, mała danina dla geniusza miejsca, symbol pierwocin więzi z przestrzenią.

Dzięki duchowi danego miejsca można się odnaleźć – odnaleźć w sensie zagubienia siebie dawnego. Istnieje możliwość metamorfozy poprzez miejsce, poprzez jakieś miejsce w Rzymie. Podróżowanie i wędrowanie – potwierdza się ta teza – mają swe źródło w głębokiej wierze, że podróż i wędrowka przemieniają człowieka. Autoidentyfikacja z nową przestrzenią pociąga za sobą przeobrażenie – czyli zniszczenie największej ludzkiej tęsknoty. Zmiana otoczenia miałaby przeto charakter transgresywny.

Rzym trzeba uznać za arenę najzwyczajniejszej przemijalności. Jan Parandowski w jednej ze swoich opowieści notuje następującą myśl: „[...] w Rzymie każde zdarzenie ma żywot paru minut”⁴⁴¹. Uchwycił autor tej myśli piękną bujność Południa europejskiego i śródziemnomorskiego, tempo żywotności *Urbs aeterna*, lecz także ulotność, pustkę przepadania w (nie)skończoność czasu małych chwil. Rzym to przecież kulisy utraty. Rzym to proscenium stałego ubywania. Ennio Flaiano pisze: „Vivere a Roma è un modo di perdere la vita”⁴⁴² [„Życie w Rzymie – oto sposób, jak zmarnować

⁴³⁹ M.L. Kaschnitz: *Most św. Anioła...*, s. 9.

⁴⁴⁰ H. Böll: *Dziennik irlandzki*. Przeł. T. Jętkiewicz. Kraków 2007, s. 54.

⁴⁴¹ J. Parandowski: *Figliuolo*. W: Idem: *Złota nić*. Kraków 1988, s. 113.

⁴⁴² E. Flaiano: *Diario degli errori*. In: Idem: *Opere scritte postumi*. A cura di M. Corti e A. Longoni. Milano 2001, s. 412.

sobie życie” – przeł. Z.K.]. Ta fraza od kilku lat nie daje mi spokoju. Ulotność i mizéria żywota, i wszystkiego, co z życiem ma coś wspólnego w samym sercu potęgi i wielkości Rzymu, sprawia, że człowiek czuje się zmęczony, niezdolny do większego wysiłku. Jak arystokrata, który wie, że jest ostatni z rodu. Życie się marnuje wśród tego zgiefkliwego, nerwowego piękna rzymskiego. Z gracją się przegrywa tutaj, przegrywa się życie. W aurze odświętnej, barokowej, mającej coś z atmosfery majowego dnia Pierwszej Komunii Świętej.

Wystarczy wyjść w Rzymie na spacer. Ale taki spacer, o jakim pisze Stefan Symotiuk:

Spacer ze swoją strukturą odbiega od nerwowego, patologicznego ruchu: krzątania się, wałęsania, myszkowania, krążenia, szperania. Na odwrót – ma on w sobie coś z doskonałości, celebrowania, dostojenstwa. Spacerowicz dokonuje „przeglądu” krajobrazu, tak jak marszałek przeglądu wojsk przed defiladą⁴⁴³.

Symotiuk posługując się jakby Jüngerowską, militarną metaforą defilady, trafnie uchwycił odświętność spaceru. Ta defilada rzymskich piaskowo-żółtych budynków, fontann, ulic, postumentów, placów, tłumu wielorasowego, wielobarwnego, pini, małych drzew pomarańczowych, dębów korkowych w Villa Borghese to zawrót głowy i burza zmysłów. Ale w pamięci zostaje zawsze tylko światło, a nie przedmioty, aura, a nie nazwy ulic. Tak mi się wydaje jako niespiesznemu, zawsze zdziwionemu rzymskiemu spacerowiczowi zakochanemu w tym mieście. Nie chcę szukać dla tego faktu żadnego „naukowego” wyjaśnienia. Wydaje mi się, że stosownie to ujął Charles Baudelaire, gdy notował: „Świat dla wielbiciela życia jest rodziną [...]. Człowiek zakochany w życiu wchodzi w tłum niby do olbrzymiego zbiornika elektryczności”⁴⁴⁴.

Niezwykle interesujące są te germańsko-literackie spotkania z Wiecznym Miastem. Zaslugałyby na swoje odrębne studium. 29 października 1786 roku wjechał do Rzymu przez Porta del Popo-

⁴⁴³ S. Symotiuk: *Filozofia i genius loci*. Warszawa 1997, s. 108.

⁴⁴⁴ Ch. Baudelaire: *Malarz życia nowoczesnego*. W: Idem: *Rozmaitości estetyczne*. Przeł. J. Guze. Gdańsk 2000, s. 317.

lo Johann Wolfgang von Goethe⁴⁴⁵. Prący ku łaćińskości, uciekający od niemieckości zniełubionej w najwyższym stopniu trzydziestosiemioletni Goethe przeczował, że w Rzymie znajdzie coś, co go uskrzydli, co go zaktywizuje i wzmocni „pozagermańsko”. W Rzymie szukał życia. Michaił Bachtin pisze, że jego „przewodnik był zaskoczony obojętnością [...] na retrospekcje ze starożytności”⁴⁴⁶. Interesowały go kamienie w rzece, a nie ruiny. Unikał widm starożytnych zwalisk. Szukał miejsca „dla siebie”, miejsca nadającego się do życia. „Okolica, pejzaż, w których człowiek nie znajdowałby miejsca dla siebie i swej działalności, które nie mogłyby być zasiedlone i zabudowane, nie mogłyby stać się areną ludzkiej historii – były Goethemu obce i niemiłe”⁴⁴⁷. Goethe chciał z geniuszem miejsca się zaprzyjaźnić. Chciał się osiedlić w domenie *genius loci*. Zadomowić się w siedlisku rzymskiej witalności.

Rzym przyciąga – może duchy rzymskich placów przyciągają. Z geniuszem miejsca Rzymu nie można się nigdy rozstać. Bywa – jak to diagnozuje Bernhard już wcześniej tutaj cytowany – że z powodu Rzymu tracimy na zawsze kontakt ze stronami rodzinnymi. Bernhard zapisuje: „Rzym sprawił, że Wolfsegg mi obrzydło”⁴⁴⁸. Rodzinne gniazdo bohatera powieści Bernharda bardzo straciło, gdy bohater został pochłonięty przez Rzym. Nie da się popatrzeć na Rzym „ostatni raz”. Niezliczone pierwsze „rzuty oka” – oto Rzym. Nawet te na lotnisku na pożegnanie są pierwsze, a nie ostatnie. W eseju z 1961 roku pisze o tym Heinrich Böll: „Z każdym spojrzeniem coś rzymskiego” [„mit jedem Blick etwas Römisches”⁴⁴⁹].

Genius loci nie jest mścicielem za zło przeszłości (jakkolwiek i zło, i pamięć o nim są realnością). *Genius loci* jest związany z tajemnicą narodzin⁴⁵⁰. Hans Georg Wunderlich w *Tajemnicy Krety* pisze:

⁴⁴⁵ Por. E. Bieńkowska: *Z Goethem do Rzymu*. „Zeszyty Literackie” 2006, nr 3, s. 21–30.

⁴⁴⁶ M. Bachtin: *Czas i przestrzeń w utworach Goethego*. W: Idem: *Estetyka twórczości słownej*. Przeł. D. Ulicka. Oprac. E. Czaplejewicz. Warszawa 1986, s. 318.

⁴⁴⁷ Ibidem, s. 320.

⁴⁴⁸ Th. Bernhard: *Wymazywanie...*, s. 91.

⁴⁴⁹ H. Böll: *Rom auf den ersten Blick*. In: Idem: *Rom auf den ersten Blick. Landschaften – Städte – Reisen*. Mit einem Vorwort von H. Vormweg. Köln 2004, s. 155–157.

⁴⁵⁰ Por. Z. Kadłubek: *A genendo genius*. Traduzione di Ch. Costa. In: *Genius loci. Napoli, un fenomeno della cultura, storia e natura nel mondo*. A cura di T. Lewandowska-Wilkon, T. Stawek, U. Cinque. Napoli 2006, s. 75–96.

Z reguły nawet wojny i wypędzenia nie powodują „zagłady” miast czy narodów. W większości wypadków zdobywcy zajmują miejsce wypędzonych. I właściwie nie ma przy tym znaczenia, czy owi przybysze różnią się od poprzedników „rasowo” i kulturowo, czy też nie. [...] Miasta wschodniemieckie, jak Wrocław, ich nowi mieszkańcy odbudowali tak pieczołowicie, że za tysiąc lat żaden archeolog nie domyśli się straszego losu, jaki dotknął to miasto, ani faktu, że wypędzono z niego 400 000 osób⁴⁵¹.

Nie ma już Breslau, jest Wrocław. Ale miasto wciąż żyje z bujnej energii *genius loci*, którego nie zniszczyły ani wojny, ani traktaty, ani barbarzyństwo. Siła Wrocławia tkwi w niepojętej namiętności duchów znad Odry, o których dawni śląscy poeci rozpisywali się w łacińskich *laudes Silesiae* i niemieckich *Stadtlobgedichte*. Pisali o elizejskich duchach (*manes ex Elysio*). We Wrocławiu coś stało się z czasem, raz na zawsze pękł tu czas. (Relacja czasu i geniusza miejsca wymagałaby osobnego potraktowania.)

Zawsze, gdy jestem we Wrocławiu, przeżywam coś podobnego do tego, co było udziałem Eliasa Canettiego na jednym z placów w Marrakeszu:

Ich mochte nicht mehr weg von hier, vor Hunderten von Jahren war ich hier gewesen, aber ich hatte es vergessen und nun kam mir alles wieder. Ich fand jene Dichte und Wärme des Lebens ausgestellt, die ich in mir selbst fühle. Ich *war* dieser Platz, als ich dort stand. Ich glaube, ich bin immer dieser Platz⁴⁵².

[Nie chciałem się stamtąd ruszyć. Byłem tam przed setkami lat. Ale zapomniałem o tym, a teraz wszystko wróciło. Odnalazłem ten rodzaj gęstości i ciepła życia, jaki czuję w sobie. Byłem tym placem, gdy na nim stałem. Wydaje mi się, że ciągle jestem tym placem – przeł. Z.K.]

⁴⁵¹ H.G. Wunderlich: *Tajemnica Krety. Dokąd byk porwał Europę, czyli o korzeniach kultury europejskiej*. Przeł. I. Kania. Kraków 2003, s. 127.

⁴⁵² E. Canetti: *Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise*. München 2004, s. 48.

Wstrząsające odkrycie sojuszu miejsca i rytmu własnego serca, które się przydarzyło Canettiemu w Marrakeszu, było prawdziwym spotkaniem z geniuszem miejsca tego miasta, tego placu, na którym stał Canetti. Jedność i radość z rozpoznania się doprowadziły do tego, że Canetti wyznaje wprost: „*Ich war dieser Platz*” [„*Byłem tym placem*” – przeł. Z.K.]. W ten sposób pisarz dynamicznie, egzystencjalnie manifestuje żywe powiązanie z istotą teraźniejszego życia tego placu. Nie obchodzą go widma antykwaryczne, historyczne dekoracje. W tej przestrzeni Canetti wie, co znaczy żyć, i jest to niespekulatywna, niedyskursywna, antyretoryczna wiedza przepelniona wdzięcznością. *Genius loci* to żywy opiekun więzi z Byciem, to oikologiczna osnowa życia ludzkiego. Giorgio Agamben podkreśla natomiast, iż „stosunek do Geniusza ma charakter etyczny i świadczy o randze każdego człowieka”⁴⁵³.

Genius loci – będąc duchem – musi pozostać kimś tajemniczym, kimś, kto do nas mówi z przestrzeni – i mówi coś o nas, chcąc nas daleko wyprowadzić poza skamlącą doraźność. Dałoby się chyba zastosować do tematu geniusza miejsca tę frazę Manfreda Geiera, której on użył w swoich badaniach dotyczących problemu duszy w dyskursie filozoficznym. Fraza ta ma następujące brzmienie: „Metaforyka przestrzenna wymusza spojrzenie, które chce »zobaczyć« coś, czego »zobaczyć« się nie da”⁴⁵⁴. Skoro niczego zobaczyć się nie da, pozostaje jakiś inny rodzaj relacji, jaki da się zadziegnąć z geniuszem. Cytowany niedawno, pochodzący z Rzymu, Agamben pisze: „[...] życie z Geniuszem oznacza intymne obcowanie z istotą obcą, pozostawanie w stałym związku ze sferą nie-wiedzy”⁴⁵⁵.

Oikologia – nie ekologia – jakkolwiek związek etymologiczny jest przecież oczywisty – chce zrozumieć, czym byłby dom, który mnie chroni, ten dom świata, który zamieszkuję. Jest jedna linijka w poezji Maxa Herrmanna-Neißeego, poety z Nysy, ważna niezwykle dla oikologów, badaczy domowych przestrzeni. Herrmann-Neiße był poetą utraty domu. Jest to fragment z wiersza pt. *Heimkehr des Unsteten – Powrót tułacza do domu*.

⁴⁵³ G. Agamben: *Profanacje*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2006, s. 21.

⁴⁵⁴ M. Geier: *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000, s. 205.

⁴⁵⁵ G. Agamben: *Profanacje...*, s. 24.

Wer heimfand, was kann er noch tun?
Kto wrócił do domu, cóż więcej może?⁴⁵⁶

Powrót do domu jest *kairosem* – centralnym wydarzeniem w życiu człowieka, szczytowym momentem spotkania, uściskiem z życiem. Życie byłoby także miejscem – a w środku tego miejsca stoi dom. Dlatego tak ważna jest pamięć miejsc. Dlatego okazuje się istotne, by strzec miejsc, które są spotkaniem czasu przeszłego z czasem przyszłym, życia dawnego z życiem dzisiejszym. „Kto wrócił do domu, cóż więcej może?” Gdy wracamy pamięcią do domu, to tak, jakbyśmy wracali ciałem do łona matki. Stajemy się szczęśliwymi oiketami (η οικητης – to ten, który mieszka pokornie), a przestajemy być despotami przestrzeni i relacji z innymi. Oikologia jest sposobem praktykowania wdzięcznej postawy oikety w Królestwie Stworzeń.

⁴⁵⁶ Cyt. za: B. Gíblak: *Wygnaniec i jego ojczyzny. Max Herrmann-Neiße (1886–1941). Życie. Twórczość. Recepcja*. Poznań 2010, s. 158–159.

Napisanie lub wypowiedzenie słowa podobne jest do uderzenia dzwonu, które wprawia w drżenie kolejne kręgi powietrza.

Ernst Jünger: *Promieniowania*⁴⁵⁷

- Poeta!
- Mam dużo grzechów na sumieniu – odparł – nigdy atoli nie napisałem ani jednego wiersza.
- Mimo to jesteś poetą, Gösto! – potwierdziła.
- Przeżyłeś więcej poematów, niżli ich napisali nasi poeci.

Selma Lagerlöf: *Gösta Berling*⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ E. Jünger: *Promieniowania. Pierwszy dziennik paryski. Zapiski kaukaskie. Drugi dziennik paryski*. Przeł. S. Błaut. Posłowiem i przypisami opatrzył W. Kunicki. Warszawa 2004, s. 481.

⁴⁵⁸ S. Lagerlöf: *Gösta Berling*. Przeł. F. Mirandola. Poznań 1974, s. 53.

Zakończenie

Walter Muschg (1898–1965), szwajcarski literaturoznawca, bazylencki profesor germanistyki w swej wielkiej komparatystycznej pracy z 1948 roku pt. *Tragische Literaturgeschichte*⁴⁵⁹ nie posługuje się pojęciem komparatystyki czy literatury porównawczej. Mówi raczej o pisaniu historii literatury *sub specie* filozofii (choć również do pewnego stopnia w „tradycyjnym sensie”). Pisze: „W tych filozoficznie zabarwionych rozprawach wychodzi wszakże na jaw słabość całego wcześniejszego dziejopisarstwa dotyczącego literatury: że w sumie nie mówi ono w ogóle o dziełach literackich”⁴⁶⁰. Uczony szwajcarski pisze z pozycji komparatysty, sędzę. Jest to komparatystyka skierowana na tragiczność – w gruncie rzeczy także na teologię. Tragiczność pojmuje Muschg jako „zanegowanie pojęcia historii przejętego przez literaturoznawstwo od nauk historycznych”⁴⁶¹. Ta perspektywa przyświecała również moim rozważaniom. Odwoływałem się do gestu wyjścia poza słowo, lecz – tak samo jak Muschg – afirmowałem literaturę, pamiętając, że jest ona „wielkim zwycięstwem nad niewypowiadaniem, nad niemotą stworzenia”⁴⁶². Uwaga Muschga, że historia literatury nie mówi o dziełach literackich, jest niezwykle trafna: oto samo sedno problemu. Steven Tötösy de Zepetnek, definiując literaturę porównawczą, odwołuje się do tej samej kwestii:

⁴⁵⁹ Edycja polska tej książki: W. Muschg: *Tragiczne dzieje literatury*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2010.

⁴⁶⁰ Ibidem, s. 12.

⁴⁶¹ Ibidem, s. 13.

⁴⁶² Ibidem, s. 539.

„Literatura Porównawcza – pisze amerykański badacz – skupia się na samej literaturze”⁴⁶³. Dalej w tym samym eseju znajdujemy rozwinięcie tej myśli: „Literatura Porównawcza ma wbudowane w swą teorię i praktykę podejście systemowe, nie posiada metodologii, to znaczy operacyjnych i funkcjonalnych założeń [...]”⁴⁶⁴. Propozycja taka zadowala, choć owa „teoria” będzie musiała jeszcze niewątpliwie ewoluować. Najlepiej, gdyby ta ewolucja czerpała inspirację z kontekstu diaspory w takim rozumieniu, jakie przedstawia w swych esejach George Steiner: „Komparatystyka słucha i czyta po wieży Babel”⁴⁶⁵. Steiner wskazuje na amerykański rozwój literatury porównawczej, do którego przyczynili się akademicy żydowscy emigranci z Europy, mówiący wieloma językami i posiadający klasyczne wykształcenie (tzn. czytający w oryginale teksty greckie i łacińskie). Czytanie w oryginale jest fundamentalne dla komparatysty wedle opinii Steinera. Warto przytoczyć jeszcze następne zdanie z tekstu Steinera: „Uradowana skomplikowaną różnorodnością wieży Babel, literatura porównawcza faworyzuje podwójną regułę. Ma na celu objaśnienie istoty, autonomicznego jądra historycznego i współczesnego »sensu świata« (*Weltsinn* Husserla) w języku oraz wyjaśnienie na tyle, na ile to możliwe, warunków, strategii, granic wzajemnego zrozumienia i nieporozumienia między językami”⁴⁶⁶.

„Sens świata” gubiący się, zanikający, uciekający, tonący w przekazach cyfrowych ocala komparatystyka. Po to jest komparatystyka – również jako „rozpacz pewnego wygnania” [G. Steiner].

Michel Houellebecq w swej kontrowersyjnej książce zatytułowanej *Poszerzenie pola walki* pisze:

Nie lubię tego świata. Zdecydowanie go nie lubię. Społeczeństwo, w którym żyję, napawa mnie wstrętem; reklamy przyprawiają mnie o mdłości, informatyka sprawia, że chce

⁴⁶³ S. Tötösy de Zepetnek: *Nowa Literatura Porównawcza jako teoria i metoda*. Przeł. A. Zawiszowska i A. Skrendo. W: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*. Red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski. Kraków 2006, s. 374.

⁴⁶⁴ Ibidem.

⁴⁶⁵ G. Steiner: *Czym jest literatura porównawcza?* „Przegląd Polityczny” 2009, nr 93, s. 5.

⁴⁶⁶ Ibidem.

mi się wymiotować. Cała moja praca polega na mnożeniu informacji, zestawień, kryteriów racjonalnych decyzji. To nie ma najmniejszego sensu. Szczerze mówiąc, jest to działanie raczej negatywne, bezużyteczne przeciążanie neuronów. Ten świat potrzebuje wszystkiego, tylko nie dodatkowych informacji⁴⁶⁷.

Myszę tak samo jak bohater książki francuskiego pisarza. Tak jak myślał Goethe, że wszystko jest opętańczo „veloziferisch”, „szybkościowo-cyfrowe”. Digitalny, informatyczny, świat „przeciążonych neuronów” nie chce już (nad/re)produkcji informacji – chce mądrości, czyli całościowego oglądu rzeczywistości. Potrzebuje spójnego, zintegrowanego (integrującego) planu percepcji. Takim projektem w humanistyce mogłaby być komparatystyka pozasłowna jako postawa badawcza, jako rodzaj odwagi.

Pierwszym nowożytnym Europejczykiem, który rzucił hasło całokształtu wiedzy, nauki i wszystkich dyscyplin, nie był uczyony uprawiający jakąś ścisłą dziedzinę wiedzy, lecz literat François Rabelais, najwybitniejszy autor francuskiego renesansu piszący prozą. Od XVI wieku minęło wiele czasu. Upadały i upadną jeszcze liczne projekty holistycznego, interdyscyplinarnego ujęcia wiedzy człowieka o nim samym. Krzysztof Jan Pawłowski w swej pracy pt. *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej* notuje taką uwagę:

Jesteśmy [...] świadkami osobliwego paradoksu. Wbrew wcześniejszym nadziejom potęgujący się z dnia na dzień zasób wiedzy czyni z człowieka bezwolne narzędzie tajemniczych, nierozpoznanych do końca sił albo też ignoranta, coraz bardziej zaleknionego lub zagubionego w labiryncie poznania⁴⁶⁸.

Dalej w swym wywodzie Pawłowski cytuje Georga Pichta, niemieckiego teologa i pedagoga, który był zdania, że „jeżeli człowiek

⁴⁶⁷ M. Houellebecq: *Poszerzenie pola walki*. Przeł. E. Wieleżyńska. Warszawa 2005, s. 90.

⁴⁶⁸ K.J. Pawłowski: *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*. Kraków 2007, s. 93.

w ogóle zdoła przetrwać, to tylko mocą swego człowieczeństwa”⁴⁶⁹. Pomnażaniem człowieczeństwa byłoby takie uprawianie literatury (twórczość literacka i twórczość eksplikacyjna, akademickie wykłady z literatury), które podejmie ścieżkę sapiencjalną. Symfonia wiedzy i systemów nie zabrzmi, dopóki nie zdobędziemy się na otwarte „przyglądanie się” oraz ascetyczny i synergiczny wysiłek dyscyplin. Demaskacji i diagnoz dość – trzeba działać i pozytywnym wysiłkiem przemoc zaporę nieufnych i podejrzliwych specjalistów. Podejrzliwość to cecha starców.

Tadeusz Sławek pisze w ten sposób – i w ten sposób przestrzega przed skutkami uprawiania humanistyki „nadto” literackiej i „nadto” filologicznej⁴⁷⁰:

Każde słowo jedynie zasłania, ukrywa rzeczywistość. Rzeczywistość jest „inna”. Świat jest „inny” niż pisanie, i jeśli pisarstwo chce nas przekonać, że dzięki niemu poznajemy rzeczywistość, prowadzi nas na niebezpieczne manowce. Wygląda to na Platońskie rozczarowanie słowem [...]⁴⁷¹.

Świat jest inny niż książki. Książki jednak pomagają nie tylko objąć myślą cały świat we fragmentach, lecz pomagają przeżyć w tym świecie. Parafrazując *credo* Nietzschego (odwróconą zresztą przez niego frazę Seneki), można by powiedzieć:

Comparatistica (scilicet: scientia) facta est quae philologia fuit⁴⁷².

⁴⁶⁹ G. Picht: *Odwaga utopii*. Wybrał K. Maurin. Przeł. K. Maurin i in. Warszawa 1981, s. 182. Jest to przekład większych całości dzieła Pichta pt. *Mut zur Utopie. Die großen Zukunftsaufgaben* (München 1969).

⁴⁷⁰ Nie wytaczam bynajmniej dział przeciwko filologii jako akademickiej dyscyplinie. Wywodzę się ze środowiska polonistycznego i neolatynistycznego, moje zastrzeżenie jedynie przestrzega przed zbytnim zaangażowaniem sił intelektualnych w dość płonną nadzieję, że filologia jest tą dziedziną humanistyczną, która byłaby w stanie sprostać rozumieniu dzisiejszego świata.

⁴⁷¹ T. Sławek: *Komparatystyka, czyli powszechność literatury*. W: Idem: *Żaglowiec...*, s. 176.

⁴⁷² Nietzsche pisze: „Również filologowi przystoi cel i drogę swego dążenia ująć krótką formułą wyznania wiary; niech więc tak się stanie przez odwrócenie stwierdzenia Seneki: »philosophia facta est quae philologia fuit«. Ma to oznaczać, że wszelką działalność filologiczną ma otaczać i ogarniać światopogląd

[Komparatystyka powstała z tego, czym była filologia – przeł. Z.K.].

Komparatystyka jest „reformacją” filologii; staje się przekroczeniem, sięgnięciem dalej, a także „odkryciem na nowo”, by świat znaków przywrócić do stanu przejrzystości. Obecnie wszystko staje się nieprzejrzyste⁴⁷³. Komparatystyka pozasłowna powątpiewa w moc i świętość domowych bogów; jest rezygnacją ze swojskości. Właśnie dzięki świeżemu dopływowi refleksji teologicznej i filozoficznej (przede wszystkim jednak tej pierwszej⁴⁷⁴) komparatystyka pozasłowna jest w stanie wyjść poza słowa. Wyjście z rozbitcia, rozproszenia, rozdwojeń literatur i światów w sensie literalnym stanowi spotkanie z życiem, przez łączność ze światem materialnym i sensem życia. René Wellek niejednokrotnie powtarzał, iż cała idea ogrodzonych rezerwatów z napisami „wstęp wzbroniony” jest nie do przyjęcia dla swobodnego umysłu. Literatura porównawcza, komparatystyka pozasłowna chce być uchem na szept wszystkich pokoleń⁴⁷⁵ – i wszystkich języków, lecz także domem wszystkich sztuk. Ale literatura porównawcza nie jest „pomnożycielską” panią informacji ani zbieraczką faktów i dat. Literatura porównawcza i komparatystyka są czymś więcej niż dyscyplinami akademickimi, są rodzajem postawy: uprawianie komparatystyki to rodzaj humanistycznej postawy w świecie rządzonej przez digitalne potęgi. Jest to walka – dość naiwna, choć na pewno nie daremna – z czasem i przestrzenią: jej główną „czynnością” metodyczną jest myślenie o świecie jako Całości.

filozoficzny, z którego wszystko jednostkowe i szczegółowe wyparowuje jako zbędne, pozostaje zaś tylko to, co całościowe i jednolite”. F. Nietzsche: *Homer i filologia...*, s. 49.

⁴⁷³ Wspaniała ta fraza za szwajcarskim pisarzem Otto F. Walterem: „Właściwie w ogóle już nie wiadomo, co się dzieje, tak, ostatnio, wszystko stało się dosyć nieprzejrzyste”. O.F. Walter: *Pierwsze niepokoje. Szkic*. Przeł. I. Nagonowska. Warszawa 1976, s. 202.

⁴⁷⁴ Książka Agaty Bielik-Rosbison ilustruje tę potrzebę teologicznego pierwiastka, choć wywód badaczki jest wielce powściągliwy wobec kwestii istoty religii. A. Bielik-Rosbison: *„Na pustyni”. Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków 2008.

⁴⁷⁵ Nawiązuję w tym miejscu do pięknej frazy, której autorem jest Julien Green: „Całą ziemię nawiedzają pokolenia widm. [...] Nastawmy ucha na ich potężny szept”. J. Green: *Dziennik*. Przeł. J. Rogoziński. Warszawa 1972, s. 285.

Wychodzę (może zbyt pochopnie) z przekonania, iż – jak mówi teolog Jean Daniélou – „istotą bytu jest komunია”⁴⁷⁶. Postawa komparatysty stanowi swoistą manifestację zakorzenienia w świecie – nie uwięzienia na tym lub tamtym terytorium. Ponadnarodowy i ponadhistoryczny paradygmat przekazu estetycznego i etycznego stanowi rdzeń zainteresowań badacza, który uważa się za komparatystę. Komparatystyka, o której mówię, powinna mieć charakter ponadhistoryczny, by pneumatyczne „młoty poznania historycznego”⁴⁷⁷, które szybko rozrywają każdą drogę w przyszłość, nie zniszczyły człowieka. Ale komparatystyka – tak jak ją rozumiem i tak jak ją próbowałem przedstawić – nie jest wrogo nastawiona do poznania historycznego. Komparatystyka pozasłowna bada sieci relacji, nie widząc i nie chcąc widzieć „początków” i „końców”. Komparatystyka pozasłowna niczego nie porównuje. Komparatystyka troskliwie przygląda się splotom, nasłuchuje, cała jest uchem, można by rzec⁴⁷⁸. Jest „inter-retem” metod, przygód, dyskursów, książek, teorii. Jeśli literatura porównawcza jest postawą relacjonalną – to relację wolno rozumieć nie tylko jako rodzaj badanego odniesienia bądź stosunku czego do czegoś, lecz relacja staje się oto poddanym badaniom BYTEM. Relacja jest bytem. To, co pozostaje w jakiejś relacji, bywa uznawane za nieautentyczne, wtórne, skażone swoistym rozszczepieniem. Do takiego zaistnienia pejoratywnego trendu myślowego na temat relacji przyczyniło się w dużej mierze chrześcijaństwo. Relatywizm (jako fenomen wielości stanów istnienia świata) jest rozumiany potocznie jako relatywizm moralny. Sądzi się, że prawda wyklucza jakiegokolwiek relacje. Ale dzisiejsza teologia katolicka podejmując zagadnienie ontologii trynitarnej, przypisuje relacji znaczenie zasadnicze.

Skoro mówię, że literatura porównawcza jest nauką o relacjach, to wskazuję tym samym na jej głęboko inkluzywny, włączający charakter. Tak samo rozumuje amerykański komparatysta Steven Tötösy de Zepetnek. „Literatura porównawcza – pisze ten autor – to

⁴⁷⁶ J. Daniélou: *Trójca święta i tajemnica egzystencji*. Przeł. M. Tarnowska. Słowo wstępne S. Grabska. Kraków 1994, s. 42.

⁴⁷⁷ F. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*. Przeł. K. Drzewiecki. Posłowie P. Pieńkiewicz. Kraków 2006, s. 44 [aforyzm 37].

⁴⁷⁸ Klemens Aleksandryjski w *Stramat*. VII, 5 pisze o Bogu, że Bóg „cały jest uchem” (ολος οφθαλμος).

ideologia włączenia Innego, pojmowanego jako literatura marginalna w różnych sensach tego słowa [...]”⁴⁷⁹. Nie jestem pewien, czy udało mi się przekazać w tekstach pomieszczonych w tej książce coś z „teorii” i praktyki fuzji perspektyw i dymensji, które tworzą ogólną przestrzeń dociekań humanistycznych, a które nazywam literaturą porównawczą albo komparatystyką pozawerbalną. Nie stworzyłem teorii – za to przekazałem Czytelnikowi sporą dawkę niecierpliwości. George Steiner powiada, iż „w humanistyce »teoria« to nic innego jak intuicja, która straciła cierpliwość”⁴⁸⁰.

Nie wiem także, czy mnie tłumaczy maksyma Pope’a, że „poszukując dzieła pozbawionego skazy, szuka się czegoś, co nie istnieje i nigdy nie zaistnieje, przeto naprawdę drepcze się wokół rozczarowań”⁴⁸¹. Pracowałem we fragmentach i udzielałem fragmentarycznych i niepewnych odpowiedzi. W moich rozważaniach byłem zmuszony zrezygnować z definicyjnych i ostrych odgraniczeń. Ten brak odzwierciedla sytuację w stanie badań. Uważam, że projekt całościowego popatrzenia na literaturę – już w tym zarysie, projekt też w końcu nienowoty – daje do myślenia i może się stać źródłem inspiracji badawczych. Wskazałem kierunek, tylko tyle. Powtórzyłbym pokornie za Walterem Hilsbecherem, że „specjalista w specjalnym widzi w końcu już tylko specjalne. Eseista nie może spocząć, póki nie dojrzy w nim czegoś najogólniejszego. Co nie znaczy, że to się zawsze (czy choćby kiedykolwiek) udaje [...]”⁴⁸².

Może komparatystyka pozasłowna jest tylko formą ucieczki; można oczywiście postawić taki zarzut mym roztrząsaniom. Jeśli byłaby to ucieczka od zgiełku znoszących się dyskursów i metodologii, to zarzut przyjmuję. Istotnie, tak jest. Komparatystyka pozasłowna czerpie bowiem wiele z figury exodusu. Claudio Magris w *Innym morzu* zapisał taką refleksję, która brzmi jak przestroga:

⁴⁷⁹ S. Tötösy de Zepetnek: *Nowa Literatura Porównawcza jako teoria i metoda*. Przeł. A. Zawiszowska i A. Skrendo. W: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*. Red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Madejski. Kraków 2006, s. 347.

⁴⁸⁰ Cyt. za: J. Anders: *Cierpliwość intuicji*. „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12, s. 271.

⁴⁸¹ Whoever thinks a faultless piece to see, Thinks what ne’er was, nor is, nor e’er shall be. A. Pope: *An Essay on Criticism* (1711). London–Melbourne 1996.

⁴⁸² W. Hilsbecher: *Esej o eseju*. W: Idem: *Tragizm, absurd i paradoks. Eseje*. Przeł. S. Błaut. Wybór i wstęp S. Lichański. Warszawa 1972, s. 133.

Tak, można rozpoznać chęć ucieczki od zgiełku społeczeństwa, gadaniny niewolników wychwalających się nawzajem, aby utwierdzić się w przekonaniu o własnej wolności⁴⁸³.

Trzeba na sam koniec tej pracy postawić jeszcze jedno pytanie: Czy to wszystko jeszcze będzie komuś potrzebne? Czy prace i rozważania tego typu niosą jakikolwiek pożytek? A jeśli to już koniec? Jeśli nie ma przyszłości dla zachodniej cywilizacji? Claudio Magris, którego cytowałem, wyraża podobną obawę:

Od samych początków europejską cywilizację charakteryzował prymat jednostki nad zbiorowością: od demokracji greckiej *polis* do prawa naturalnego stoików, od chrześcijańskiego pojęcia osoby do gwarancji prawa rzymskiego, od oświecenia do praw przyznanych każdemu człowiekowi przez konstytucję amerykańską, od zasad rewolucji francuskiej do socjaldemokratycznych swobód, europejska cywilizacja – tak jak sztuka – ma swój niezmienny fundament w jednostce. Jednostce zdolnej do *pietas* i ironii, które demaskują wszelkich totalitarnych lewiatanów, wszelki mistycyzm niezróżnicowanej zbiorowości i wszelki ideologiczny fanatyzm. Ale jeśli jednostka przeżywa schyłek, jeśli zmienia się tak bardzo, że staje się czymś innym, niczym mutanty z *science fiction*?⁴⁸⁴

Troska o jednostkę, otoczenie troską podmiotu (a nie dalsze rozwijanie dyscyplin), wspieranie „ja” – należałoby potraktować jako absolutnie prymarną zasadę i nauczania akademickiego, i humanistycznych badań – bez niej każdy projekt dociekań i namysłu staje się całkowicie zbędny. Proponowany przeze mnie projekt badań komparatystycznych bądź lektury integrującej także. „Vedo mare che raspa agli scogli e il bianco di unghia delle onde é il rigo che lo separa dalla terra”⁴⁸⁵ [„Obserwuję morze szlifujące skały i biały paznokiec fali, który jak kreska odziela je od lądu”... – przeł. Z.K.]

⁴⁸³ C. Magris: *Inne morze*. Przeł. J. Ugniewska. Warszawa 2004, s. 39.

⁴⁸⁴ C. Magris: *Głosy do niewyobrażalnej przyszłości*. Przeł. J. Ugniewska. „Zeszyty Literackie” 2008, nr 102, s. 152–153.

⁴⁸⁵ E. De Luca: *Tre cavalli*. Milano 2006, s. 82.

Bibliografia

Teksty literackie (w językach oryginalnych i w przekładach na język polski)

- Arystofanes: *Sejm kobiet*. W: Idem: *Komedie*. T. 1. Przeł. J. Ławińska-Tyszkowska. Warszawa 2003.
- Baricco A.: *Inne piękno. Kilka uwag na temat wojny*. W: Idem: *Homer, Iliada*. Przeł. H. Kralowa. Warszawa 2005.
- Baricco A.: *Zamki na piasku*. Przeł. H. Kralowa. Warszawa 2006.
- Bernhard Th.: *Dawni mistrzowie. Komedie*. Przeł. M. Kędzierski. Warszawa 2005.
- Bernhard Th.: *Przegrany*. Przeł. M. Kędzierski. Warszawa 2002.
- Bernhard Th.: *Wymazywanie. Rozpad*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa 2004.
- Böll H.: *Dziennik irlandzki*. Przeł. T. Jętkiewicz. Kraków 2007.
- Böll H.: *Rom auf den ersten Blick*. In: Idem: *Rom auf den ersten Blick. Landschaften – Städte – Reisen*. Mit einem Vorwort von H. Vormweg. Köln 2004.
- Böll H.: *Śmierć Lohengrina i inne opowiadania*. Przeł. T. Jętkiewicz. Warszawa 1977, s. 68–83.
- Die Briefe von Petrus Damiani*. Hrsg. von K. Reindel. München 1983–1993.
- Bunin I.: *Wieża*. Przeł. Z. Petersowa. Warszawa 1959.
- Calvino I.: *Lasokorzeniolabirynt*. Przeł. A. Kreisberg. Kraków 2006.
- Canetti E.: *Die Stimmen von Marrakesch. Aufzeichnungen nach einer Reise*. München 2004.
- Canetti E.: *Tajemne serce zegara*. Przeł. M. Przybyłowska. Sejny 2007.
- Cioran É.M.: *Ćwiartowanie*. Przeł. M. Falski. Warszawa 2004.
- De Luca E.: *Tre cavalli*. Milano 2006.
- Dostojewski F.: *Biesy. Powieść w trzech częściach*. Przeł. Z. Podgórzec. Wrocław 2005.

- Dostojewski F.: *Bracia Karamazow. Powieść w czterech częściach z epilogiem*. Przeł. A. Pomorski. Kraków 2004.
- Dostojewski F.: *Opowieści fantastyczne*. Wybór, przekład i posłowie M. Leśniewska. Kraków 1979.
- Dostojewski F.: *Środowisko*. W: Idem: *Dziennik pisarza*. T. 1. Przeł. M. Leśniewska. Warszawa 1982.
- Dostojewski F.: *Wspomnienia z domu umarłych*. Przeł. C. Jastrzębiec-Kozłowski. Warszawa 1977.
- Eichendorff J., von: *Poezje/Gedichte. Z życia nicponia*. Przeł. A. Lam. Warszawa–Opole 1997.
- Euripides: *Ausgewählte Tragödien*. Bde 1–2. Hrsg. von. B. Zimmermann. Zürich–Düsseldorf 1996.
- Eurypides: *Tragedie*. T. 1. Przeł. J. Łanowski. Przekład przejrzała J. Ławińska-Tyszkowska. Warszawa 2005.
- Fizjolog*. Przeł. K. Jażdżewska. Warszawa 2003.
- Gide A.: *Falszerze*. Przeł. H. Iwaszkiewiczówna i J. Iwaszkiewicz. Wstępem opatrzył J. Rogoziński. Warszawa 1978.
- Green J.: *Dziennik*. Przeł. J. Rogoziński. Warszawa 1972.
- Gregorovius F.: *Wędrowki po Włoszech*. T. 1–2. Przeł. T. Zabłudowski. Przypisami, posłowiem i notą opatrzył P. Hertz. Warszawa 1990.
- Heine H.: *Przyczynek do teologii*. Przeł. T. Zatorski. „Nowa Krytyka. Czasopismo Filozoficzne” 2006, nr 19.
- Hezjod: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Przeł. J. Łanowski. Warszawa 1999.
- Hildeberti Cenomanensis Episcopi: *Carmina minora*. Recensuit A.B. Scott. Leipzig 1969.
- Hölderlin F.: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Hrsg. von. J. Schmidt. Frankfurt am Main–Leipzig 1999.
- Hofmannsthal H., von: *Gabriele d’Annunzio*. In: Idem: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Prosa I*. Frankfurt am Main 1950.
- Hofmannsthal H., von: *Elektra (Tragödie in einem Aufzuge)*. Mit einem Nachwort von M. Mayer. Frankfurt am Main 2000.
- Hosidius Geta: *Medea. Cento vergilianus*. Ed. R. Lamacchia. Leipzig 1981.
- Houellebecq M.: *Poszerzenie pola walki*. Przeł. E. Wieleżyńska. Warszawa 2005.
- Jünger E.: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart 1982.
- Jünger E.: *Auf den Marmorklippen*. Stuttgart 1983.
- Jünger E.: *Awanturnicze serce. Figury i capriccia*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999.
- Jünger E.: *Na marmurowych skałach*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1997.

- Jünger E.: *Pierwszy dziennik paryski. Zapiski kaukaskie. Drugi dziennik paryski*. Przeł. S. Błaut. Posłowiem i przypisami opatrzył W. Kunicki. Warszawa 2004.
- Jünger E.: *Sturm*. Przeł. Ł. Musiał. Toruń 2006.
- Jünger E.: *Walka o imperium*. Przeł. W. Kunicki. W: E. Jünger: *Publicystyka polityczna 1919–1936*. Kraków 2007.
- Jünger E.: *W stalowych burzach*. Przeł. W. Kunicki. Warszawa 1999.
- Flaiano E.: *Diario degli errori*. In: Idem: *Opere. Scritti postumi*. A cura di M. Corti e A. Longino. Milano 2001.
- Frisch F.: *Montauk*. Przeł. S. Kołodziejczyk. Warszawa 1978.
- Frisch M.: *Homo Faber. Relacja*. Przeł. I. Krzywicka. Warszawa 1991.
- Frisch M.: *Powiedzmy Gantenbein...* Przeł. J. Frühling. Warszawa 1968.
- Frisch M.: *Stiller*. Przeł. J. Frühling. Warszawa 1976.
- Kafka F.: *Die Verwandlung*. Nachwort von P. Staengle. Zürich 1999.
- Kaschnitz M.L.: *Miejsca*. Przeł. E. Sicińska. Warszawa 1978.
- Kaschnitz M.L.: *Most św. Anioła*. Przeł. E. Sicińska. Warszawa 1974.
- Koeppen W.: *Der Tod in Rom*. Frankfurt am Main 2001.
- Krolow K.: *Gedichte*. Auswahl und Nachwort von G. Wohnmann. Frankfurt am Main 1980.
- Lagerlöf S.: *Gösta Berling*. Przeł. F. Mirandola. Poznań 1974.
- Lucrezio (Titus Lucretius Carus): *De rerum natura*. A cura di G. Milanese. Introduzione di E. Narducci. Milano 2007.
- Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus): *O naturze rzeczy. Wybór*. Przeł. G. Żurek. Warszawa 1995.
- Magris C.: *Inne morze*. Przeł. J. Ugniewska. Warszawa 2004.
- Makine A.: *Rzeka miłości*. Przeł. M. Hołyńska. Warszawa 2001.
- Mann T.: *Czarodziejska góra*. T. 1. Przeł. J. Kramsztyk. T. 2. Przeł. J. Łukowski. Wrocław 2004.
- Musil R.: *Nachlaß zu Lebeiten*. Hamburg 2004.
- Musil R.: *O życiu pisarza teoretycznie. (Zarzucony projekt przedmowy)*. Przeł. J.S. Buras. „Literatura na Świecie” 1985, nr 12, s. 190–197.
- Muschg A.: *Szczęście Suttera*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa 2003.
- Márai S.: *Dziennik (fragmenty)*. Przeł. T. Worowska. Warszawa 2004.
- Márai S.: *Księga ziół*. Przeł. F. Netz. Warszawa 2003.
- Márai S.: *Przed podróżą*. Przeł. T. Worowska. „Zeszyty Literackie” 2006, nr 93.
- Nabokov V.: *Prawdziwe życie Sebastiana Knighta*. Przeł. M. Kłobukowski. Posłowiem opatrzył L. Engelking. Warszawa 2003.
- Novalis: *Kwiatny pył*. W: Idem: *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*. Przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1984.

- L'Opera poetica di s. Pier Damiani*. A cura di M. Lokrantz. Stockholm–Göteborg–Uppsala 1964.
- Parnicki T.: *Koła na piasku. Powieść z roku 160 przed narodzeniem Chrystusa*. Warszawa 1989.
- Parnicki T.: *Opowieść o trzech Metysach*. T. 1–2. Warszawa 1992.
- Parnicki T.: *Słowo i ciało. Powieść z lat 201–203*. Warszawa 2001.
- Parnicki T.: *Szkice literackie*. Warszawa 1978.
- Pavese C.: *I mari del Sud*. In: Idem: *Tutti i racconti*. A cura di M. Masoero. Torino 2002.
- Pavese C.: *Rzemiosło życia. (Dziennik 1935–1950)*. Przeł. A. Dukanović. Warszawa 1972.
- Pessoa F.: *Księga niepokoju Bernarda Soaresa pomocnika księgowego w Lizbonie*. Przeł. M. Lipszyc. Izabelin 2007.
- Pessoa F.: *Livro do desassossego composto por Bernardo Soares ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa*. Edição R. Zenith. Lisboa 2006.
- Petrus Damianus: *Sermones*. Cura et studio Ioannis Lucchesi. Turnholti 1983 [Corpus Christianorum Mediaevalis LVIII].
- Pindar: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, Pytyjskie, Nemejskie, Istmijskie*. Przeł. M. Brożek. Kraków 1987.
- Pindaro: *Olimpiche*. Introduzione, traduzione e note di F. Ferrari. Milano 2001.
- Piotr Damiani: *O wszechmocy Bożej*. Przeł. I. Radziejowska. Wstępem poprzedził M. Olszewski. Kęty 2008.
- Pisma św. Franciszka z Asyżu*. Przeł. o. K. Ambrożkiewicz. Warszawa 1982.
- Platonow A.: *Rodowód majstra*. Przeł. S. Pollak. W: Idem: *Osada pocztylionska*. Wstęp R. Śliwowski. Warszawa 1968.
- Poeci polskiego baroku*. T. 1–2. Oprac. J. Sokołowska, K. Żukowska. Warszawa 1965.
- Proust M.: *O czytaniu*. Przeł. M.P. Markowski. „Literatura na Świecie” 1998, nr 1–2, s. 109–149.
- Quignard P.: *Albucjusz*. Przeł. T. Komendant. Warszawa 2002.
- Ransmayr Ch.: *Latająca góra*. Przeł. J.S. Buras. Warszawa 2007.
- Rilke R.M.: *Das Stunden-Buch*. In: Idem: *Gedichte und Prosa*. Köln 1998.
- Sacher-Masoch L., von: *Venus im Pelz*. Frankfurt am Main 1980.
- Seneca: *Medea. Fedra*. Introduzione e note di G.G. Biondi. Traduzione A. Traina. Milano 2006.
- Sophokles: *König Oidipus*. Hrsg. von G. Wolf. Bearbeitet von L. Beller-mann. Leipzig 1894.
- Sophocles: *Oedipus Rex*. Edited by R.D. Dawe. Cambridge University Press 2006.

- Sophokles: *König Ödipus*. Übertragen und herausgegeben von W. Schadowaldt. Frankfurt am Main–Leipzig 2004.
- Tabucchi A.: *Robi się coraz później*. Powieść w formie listów. Przeł. J. Ugniewska. Warszawa 2002.
- Ungern-Sternberg A., von: *Die Zerrissenen*. Stuttgart 1832.
- Walter O.F.: *Pierwsze niepokoje*. Szkic. Przeł. I. Nagonowska. Warszawa 1976.

Konteksty badań literackich

- Adorno Th.W.: *O literaturze*. Wybór esejów. Przeł. A. Wołkowicz. Wyboru dokonał L. Brudecki. Warszawa 2005.
- Agamben G.: *Profanacje*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2006.
- Arystoteles: *Poetyka*. Przeł. H. Podbielski. W: Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 6. Warszawa 2001.
- Bachtin M.: *Czas i przestrzeń w utworach Goethego*. W: Idem: *Estetyka twórczości słownej*. Przeł. D. Ulicka. Oprac. E. Czapplejowicz. Warszawa 1986.
- Barth J.: *Literatura wyczerpania*. Przeł. J. Wiśniewski. W: *Nowa proza amerykańska*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył Z. Lewicki. Warszawa 1983, s. 37–54.
- Berlin I.: *Korzenie romantyzmu*. Wykłady Mellonowskie w zakresie sztuk pięknych wygłoszone w Narodowej Galerii Sztuk w Waszyngtonie. Red. H. Hardy. Przeł. A. Bartkowicz. Poznań 2004.
- Bieńkowska E.: *Z Goethem do Rzymu*. „Zeszyty Literackie” 2006, nr 3, s. 21–30.
- Bloom H.: *Podzwonne dla kanonu*. Przeł. M. Szuster. „Literatura na Świecie” 2003, nr 9–10.
- Borowski A.: *Renesans*. Kraków 2002.
- Bosco C.L.A.: „*Das furchtbar-schöne Gorgonenhaupt des Klassischen*”. *Deutsche Antikebilder (1755–1875)* [Manuskrypt pracy doktorskiej obronionej na Freie Universität Berlin 11 lipca 2001 roku].
- Budzyński J.: *Roma aeterna – Wieczne Miasto – dzieje motywu*. „Studia Classica et Neolatina” VIII, *Ku współczesności...* Gdańsk 2006, s. 195–228.
- Cieśla-Korytowska M.: *Czy komparatyście wolno kochać?* W: *Archipelag porównań*. Szkice komparatystyczne. Red. M. Cieśla-Korytowska. Kraków 2007, s. 283–296.
- Clúa Serena J.A.: *La figura de Medea en la literatura griega: tragedia, épica y lírica*. In: *Ideas. Contemporaneidad de los mitos clásicos*. Red. S. López Moreda. Madrid 2002.
- Corbineau-Hoffmann A.: *Einführung in die Komparatistik*. Berlin 2000.

- Curtius E.R.: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Przeł. A. Borowski. Kraków 1997.
- Eckermann J.P.: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. München 1984.
- Eliot T.S.: *Kto to jest klasyk i inne eseje*. Przeł. M. Heydel, M. Niemojewska, H. Pręczkowska, M. Żurowski. Kraków 1998.
- Elliott J.C.: *Character Transformation through Point of View in selected Short Stories of Marie Luise Kaschnitz* [Niedrukowana dysertacja. Vanderbilt University, Nashville (Tennessee) 1973].
- Flacelière R.: *Historia literatury greckiej*. Przeł. P. Sobczak. Kęty 2004.
- Freund S.: *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*. Hannover 1995.
- Gadamer H.-G.: *Sens i zastanianie sensu w poezji Paula Celana*. W: Idem: *Poetica. Wybrane eseje*. Przeł. M. Łukasiewicz. Warszawa 2001, s. 105–115.
- Gajda K.A.: *Medea dzisiaj. Rozważania nad kategorią innego*. Kraków 2008.
- Gide A.: *Dostojewski. Artykuły i wykłady*. Przeł. K. Kot. Warszawa 2003.
- Górski K.: *François Mauriac. Studium literackie*. Poznań 1935.
- Grözinger K.E.: *Kafka a Kabata. Pierwiastek żydowski w dziele i myśleniu Franza Kafki*. Przeł. J. Güntner. Kraków 2006.
- Grzebieluch J.: *Medea – rysunek postaci w „Argonautykach” Waleriusza Flakkusa*. „Meander” 2004, nr 5–6, s. 375–390.
- Gsteiger M.: *Zum Begriff und über das Studium der Literatur in vergleichender Sicht*. In: *Zur Theorie der Vergleichenden Literaturwissenschaft*. Hrsg. von H. Rüdiger. Berlin–New York 1971.
- Gülke Ch.: *Mythos und Zeitgeschichte bei Aischylos. Das Verhältnis von Mythos und Historie in „Eumeniden” und „Hiketiden”*. Meisenheim am Glau 1969.
- Heaney S.: *Zawierzyć poezji*. Przeł. S. Barańczak i inni. Kraków 1996.
- Hejmej A.: *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*. Kraków 2008.
- Herder J.G.: *Szekspir*. Przeł. D. Kasprzyk. W: Idem: *Wybór pism*. Wybór i opracowanie T. Namowicz. Wrocław 1987.
- Hilsbecher W.: *Tragizm, absurd, paradoks. Eseje*. Wybór i wstęp S. Liचाński. Przeł. S. Błaut. Warszawa 1972.
- Huber-Sauter P.: *Das Ich in der autobiographischen Prosa von Marie Luise Kaschnitz* [Manuskrypt pracy doktorskiej obronionej 18 grudnia 2003 roku w Institut für Literaturwissenschaft der Universität Stuttgart, jako publikacja książkowa dysertacja ukaże się w 2010 roku].
- Janaszek-Ivaničková H.: *O współczesnej komparatystyce literackiej*. Warszawa 1980.
- Kania I.: *Ścieżka nocy*. Wybór i oprac. Ł. Tischner. Kraków 2001.

- Kitto H.D.F.: *Tragedia grecka. Studium literackie*. Przeł. J. Margański. Bydgoszcz 1997.
- Kola A.F.: *Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*. „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2, s. 73–74.
- Kott J.: *Zjanie bogów. Szkice o tragedii greckiej*. Kraków 1986.
- Kościołek A.: *„Dziennik pisarza” Fiodora Dostojewskiego. Próba monografii*. Toruń 2000.
- Kurz G.: *Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse*. Stuttgart 1980.
- Lenz S.: *Von der Wirkung der Landschaft auf den Menschen*. In: Idem: *Über den Schmerz. Essays*. München 2000.
- Lesky A.: *Tragedia grecka*. Przeł. M. Weiner. Kraków 2006.
- Liptzin S.: *Biblical Themes in World Literature*. New Jersey 1985.
- Małunowiczówna L.: *Konsolacyjne listy św. Bazylego Wielkiego*. „Roczniki Humanistyczne” 1976, T. 24, z. 3, s. 60–104.
- Mann T.: *Dostojewski – z umiarem. Przedmowa do amerykańskiego wyboru opowiadań Dostojewskiego*. W: Idem: *Dostojewski – z umiarem i inne eseje*. Przeł. J. Błoński. Warszawa 2000.
- Markowski M.P.: *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Kraków 2003.
- Moos P., von: *Hildebert z Lavardin (1056 bis 1133). Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*. Stuttgart 1965.
- Muschg W.: *Tragiczne dzieje literatury*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2010.
- Nietzsche F.: *Homer i filologia klasyczna*. In: Idem: *Pisma pozostałe 1862–1875*. Przeł. B. Baran. Kraków 1993.
- Nowicka-Jeżowa A.: *Komparatystyka i filologia. Uwagi o studiach porównawczych literatury epok dawnych*. W: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*. Red. M. Czermińska. T. 2. Kraków 2005.
- Ortega y Gasset J.: *Medytacje o „Don Kichocie”*. Przeł. J. Wojcieszak. Warszawa 2008.
- Pater W.: *Winckelmann*. W: Idem: *Renesans. Rozważania o sztuce i poezji*. Przeł. P. Kopszak. Warszawa 1998.
- Podbielski H.: *Postannictwo poety w świetle prooimion „Teogonii” Hezjoda*. „Roczniki Humanistyczne” 1974, T. 23, s. 9–36.
- Pound E.: *Duch romański*. Przeł. L. Engelking. Warszawa 1999.
- Quignard P.: *Seks i trwoga*. Przeł. K. Rutkowski. Warszawa 2002.
- Rachwał T., Sławek T.: *Maszyna do pisania. O dekonstruktywistycznej teorii literatury Jacquesa Derridy*. Warszawa 1992.
- Reale G.: *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano 2004.
- Ries W.: *Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne*. Freiburg–München 2007.

- Rożanow W.W.: „*Legenda o Wielkim Inkwizytorze*” F.M. Dostojewskiego. Przeł. J. Chmielewski. Warszawa 2004.
- Safranski R.: *Romantik. Eine deutsche Affäre*. München 2007.
- Schmeling M.: *Powab odmiennosci. Idea Europy u André Gide'a i Tomasz Manna*. Przeł. M. Korytowska. „Ruch Literacki” 1994, z. 5–6, s. 457–468.
- Schmeling M.: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*. Wiesbaden 1981.
- Schmitt-von Mühlenfels F.: *Literatur und andere Künste*. In: *Vergleichende Literaturwissenschaft. Theorie und Praxis*. Hrsg. von M. Schmeling. Wiesbaden 1981, s. 157–161.
- Siciliano I.: *Nota sulla letteratura comparata*. In: *Letterature comparate. Problemi e metodo. Studi in onore Ettore Paratore*. Vol. 4: *Letterature medievali e moderne*. Bologna 1981, s. 2009–2013.
- Simmel G.: *Philosophische Kultur. Über das Abentruer, die Geschlechter und die Krise der Moderne*. Mit einem Vorwort von J. Habermas. Berlin 1998.
- Skwirczyński K.: *Walka z sodomią wśród kleru – „Liber Gomorrhianus” Piotra Damianiego*. „Przegląd Historyczny” 2007, T. 98, z. 3, s. 369–382.
- Sławek T.: *Komparatystyka, czyli powszechność literatury*. W: Idem: *Żaglowiec, czyli przeciw swojskości. Wybór esejów*. Wybrał Z. Kadłubek. Katowice 2006.
- Strich F.: *Goethe und die Weltliteratur*. Bern 1957.
- Stuligrosz M.: *Gnoma w twórczości Pindara*. Poznań 2002.
- Symotiuk S.: *Filozofia i genius loci*. Warszawa 1997.
- Szczepan-Wojnarska A.: *Wybaczyć Bogu. Hiob w literaturze podejmującej tematykę II wojny światowej*. Kraków 2008.
- Szymutko S.: *Rzeczywistość jako zwątpienie w literaturze i literaturoznawstwie*. Katowice 1998.
- Taplin O.: *Tragedia grecka w działaniu*. Przeł. A. Wojtasik. Kraków 2004.
- Tötösy de Zepetnek S.: *Nowa Literatura Porównawcza jako teoria i metoda*. Przeł. A. Zawiszowska i A. Skrendo. W: *Konstruktywizm w badaniach literackich. Antologia*. Red. E. Kuźma, A. Skrendo, J. Małecki. Kraków 2006, s. 347–389.
- Tuszyńska-Maciejewska K.: *Izokrates jako mówca parenezy w prozie greckiej. Mowy cypryjskie w przekładzie Krystyny Tuszyńskiej-Maciejewskiej*. Poznań 2004.
- Weil S.: *Na czym polega płynące z Langwedocji natchnienie*. W: Eadem: *Dzieła*. Przeł. M. Frankiewicz. Poznań 2004.
- Wellek R.: *The Crisis of the Comparative Literature*. In: *Comparative Literature*. Vol. 1: *Proceedings of the Second Congress of the International Compara-*

tive Association. Ed. by W.P. Friedrich. Chapel Hill (North Caroline) 1959.

Wellek R.: *Kryzys literatury porównawczej*. Przeł. I. Sieradzki. W: Idem: *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*. Warszawa 1979.

Zelle K.G.: *Zur Ikonographie von Anselm Feuerbachs „Medea“*. „Zeitschrift für Kunstgeschichte“ 2007, Heft 1, s. 113–120.

Zwoźniakowa R.: *Liście laurowe i bobkowe*. Katowice 1996.

Konteksty filozoficzne i antropologiczne

Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. L. Kuczyński. Kęty 2007.

Anzelm z Canterbury: *Monologion. Proslogion*. Przeł. T. Włodarczyk. Przekład przejrzał I.E. Zieliński. Warszawa 1992.

Arystoteles: *Metafizyka*. T. 1–2. Oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Lublin 2000.

Bachelard G.: *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*. Przeł. D. Leszczyński. Gdańsk 2002.

Baran B.: *Postnietzsche. Reaktywacja*. Kraków 2003.

Benjamin W.: *Pasaże*. Przeł. I. Kania. Red. R. Tiedemann. Kraków 2005.

Bergson H.: *Energia duchowa*. Przeł. K. Skorulski, P. Kostyło. Warszawa 2004.

Bielik-Robson A.: *„Na pustyni“*. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*. Kraków 2008.

Bieliński W.: *Pisma filozoficzne*. T. 1. Przeł. W. Anisimow-Bieńkowska. Przekład przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki. Warszawa 1956.

Bierdiajew M.: *Autobiografia filozoficzna*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2002.

Bierdiajew M.: *Głoszę wolność. Wybór pism*. Przeł. H. Paprocki. Warszawa 1999.

Bierdiajew M.: *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2002.

Bierdiajew M.: *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2001.

Bierdiajew M.: *Światopogląd Dostojewskiego*. Przeł. H. Paprocki. Kęty 2004.

Bollnow O.F.: *Mensch und Raum*. Stuttgart 2004.

Brentano F.: *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*. Przeł. W. Galewicz. Warszawa 1999.

Camus A.: *Notatniki 1935–1959*. Przeł. J. Guze. Warszawa 1994.

- Demokrit: *Fragmente zur Ethik*. Neu übersetzt und kommentiert von G. Ibscher. Einleitung von G. Damschen. Stuttgart 1996.
- Diels H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. von W. Kranz. Bd. 1. Dublin–Zürich 1972.
- Dilthey W.: *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*. Przeł. E. Paczkowska-Łagowska. Gdańsk 2004.
- Dodds E.R.: *Grecy i irracjonalność*. Przeł. J. Partyka. Bydgoszcz 2002.
- Domański J.: *Erazm i filozofia. Studium o koncepcji filozofii Erazma z Rotterdamu*. Warszawa 2001.
- Domański J.: „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii. Kęty 2005.
- Ebner F.: *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*. Przeł. K. Skorulski. Redakcja naukowa przekładu K. Świącicka. Wstępem opatrzył B. Casper. Warszawa 2006.
- Emerson R.W.: *Natura. Amerykański uczony*. Przeł. M. Filipczuk. Postowie P. Gutowski. Kraków 2005.
- Fichte J.G.: *Powołanie człowieka*. Przeł. A. Zieleńczyk. Kęty 2002.
- Figal G.: *Dem Logos vertrauen*. In: Idem: *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*. Stuttgart 1996.
- Frank M.: *Świadomość i poznanie siebie*. Przeł. Z. Zieliński. Warszawa 2002.
- Freud S.: *Niesamowite*. W: Idem: *Pisma psychologiczne*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1997.
- Fuhrmann M.: *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart 2002.
- Gadamer H.-G.: *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*. Przeł. M. Łukasiewicz. W: H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje. Szkice wybrane*. Warszawa 2000.
- Galewicz W.: *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Głosy i ilustracje do „Etyki nikomachejskiej”*. Kraków 2002.
- Geier M.: *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2000.
- Guitton J.: *Sens ludzkiego czasu*. Przeł. W. Sukiennicka. Warszawa 1989.
- Hansson O.: *Nietzsche*. Aus dem Schwedischen übersetzt und herausgegeben von E. Gloßmann. Regensburg 1997.
- Heidegger M.: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 2004.
- Heraclitus: *Fragments*. Translated by B. Haxton. With a Foreword by J. Hillman. New York 2003.
- Heraklit: *Fragmente*. Hrsg. von B. Snell. Düsseldorf und Zürich 2000.
- Heraklit z Efezu: *Zdania*. Przeł. A. Czerniawski. Gdańsk 2005.
- Humboldt W., von: *O myśli i mowie. Wybór pism z teorii poznania, filozofii i filozofii języka*. Przeł. E.M. Kowalska. Przekład przejrzał M.J. Siemek. Warszawa 2002.

- Husserl E.: *Idea fenomenologii*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa 2008.
- Jaspers K.: *O tragiczności*. Przeł. A. Wołkowicz. W: Idem: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Warszawa 1990.
- Jaspers K.: *O źródle i celu historii*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2006.
- Jaspers K.: *Strindberg i van Gogh. Próba analizy patograficznej z porównawczym przywołaniem Swedenborga i Hölderlina*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 2006.
- Kierkegaard S.: *Dziennik (wybór)*. Przeł. A. Szwed. Przekład przejrzał K. Toeplitz. Lublin 2000.
- Kierkegaard S.: *Hiob*. W: Idem: *Pisma mniejsze (wybór)*. Przeł. K. Toeplitz. Toruń 2007.
- Kierkegaard S.: *Miłość jest sprawą sumienia*. Przeł. A. Szwed. W: *Aktualność Kierkegaarda. W 150. rocznicę śmierci myśliciela z Kopenhagi*. Red. A. Szwed. Kęty 2006.
- Kierkegaard S.: *Okruchy filozoficzne*. Przeł. K. Toeplitz. Warszawa 1988.
- Kierkegaard S.: *O trudnościach bycia chrześcijaninem. Antologia*. Wybór i opracowanie K. Frączek. Kraków 2004.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. J. Lang. Warszawa-Poznań 1999.
- Kunce A.: *Antropologia punktów. Rozważania przy tekstach Ryszarda Kapuścińskiego*. Katowice 2008.
- Lepenies W.: *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*. Przeł. A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa 1996.
- Lévinas E.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. Przeł. M. Kowalska. Warszawa 1998.
- Lubańska S.: *Pascal i Kierkegaard. Filozofowie rozpacz i wiary*. Kraków 2001.
- Marcel G.: *Być i mieć*. Przeł. D. Eska. Warszawa 1998.
- Marcus Aurelius Antoninus: *Ad se libri XII*. Ed. J. Dalfen. Leipzig 1979.
- Mounier E.: *Omega*. W: Idem: *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*. Przeł. K. Dembińska. Warszawa 1968.
- Nietzsche F.: *Ludzkie, arcyłudzkie*. T. 1. Przeł. K. Drzewiecki. Posłowie P. Pieniążek. Kraków 2006.
- Nietzsche F.: *Pisma pozostałe*. Przeł. B. Baran. Kraków 2004.
- Nietzsche F.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Band 4. Hrsg. von F. Bornmann. Berlin-New York 1975 [Vorlesungsaufzeichnungen WS 1871/72 – WS 1874-75].
- Pawłowski K.J.: *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*. Kraków 2007.
- Picht G.: *Mut zur Utopie. Die großen Zukunftsaufgaben*. München 1969.

- Picht G.: *Odwaga utopii*. Wybrał K. Maurin. Przeł. K. Maurin i in. Warszawa 1981.
- Platon: *Fedon*. Przeł. W. Witwicki. Kęty 2002.
- Sartre J.-P., Lévy B.: *Czas nadziei. Rozmowy z roku 1980*. Przeł. H. Puszeko. Warszawa 1996.
- Schelling F.W.J.: *Filozofia Objawienia. Ujęcie pierwotne*. T. 1. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 2002.
- Schelling F.W.J.: *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von W.W.E. Ehrhardt. Teilband 1. Hamburg 1992.
- Schlögel K.: *W przestrzeni czas czytamy. O historii cywilizacji i geopolityce*. Przeł. I. Drozdowska i Ł. Musiał. Poznań 2009.
- Sławek T.: *Antygone w świecie korporacji. Rozważania o uniwersytecie i czasach obecnych*. Katowice 2002.
- Sławek T.: *Miasto zapomniane przez Boga i ludzi. I fragment z Horacego. W: Genius loci. Studia o człowieku w przestrzeni*. Red. Z. Kadłubek. Katowice 2007.
- Spengler O.: *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*. Skrótu dokonał H. Werner. Przeł. J. Marzęcki. Warszawa 2001.
- Stiepun F.: *Życie a twórczość*. Przeł. W. Sawicki. Przekład przejrzał i poprawił S. Mazurek. Warszawa 1999.
- Szary S.: *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty dramatu Józefa Tischnera*. Kęty 2005.
- Szczepański J.: *Fantazje na temat czasu*. Lublin 1999.
- Thoreau H.D.: *Walden, czyli życie w lesie*. Przeł. H. Cieplińska [b.m.w.] 2005.
- Szestow L.: *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Przeł. C. Wodziński. Warszawa 2000.
- Szestow L.: *Potestas clavium (Władza kluczy)*. Przeł. J. Chmielewski. Kęty 2005.
- Tischner J., ks.: *Filozofia dramatu*. Kraków 2006.
- Tischner J., ks.: *Spór o istnienie człowieka*. Kraków 1998.
- Unamuno M., de: *Agonia chrystianizmu*. Przeł. P. Rak. Kęty 2002.
- Vico G.: *Principi di scienza nuova*. A cura di F. Nicolini. Milano–Napoli 1953.
- Virgilius Maro Grammaticus: *Epitoma de littera*. In: Idem: *Opera omnia*. Ed. B. Löfstedt. Monachii–Lipsiae 2003.
- Wahl J.: *Krótką historia egzystencjalizmu*. Przeł. J.A. Prokopski. Wrocław 2004.
- Weil S.: *Zakorzenie. Wstęp do deklaracji obowiązków wobec istoty ludzkiej*. Przeł. M. Frankiewicz. W: S. Weil: *Dzieła*. Poznań 2004.

- Witkiewicz S.I., Ingarden R.: *Korespondencja filozoficzna*. Z rękopisu wydał, wstępem i przypisami opatrzył B. Michalski. Warszawa 2002.
- Wittgenstein L.: *Uwagi o kolorach*. Przeł. R. Reszke. Warszawa 1998.
- Wodziński C.: *Trans, Dostojewski, Rosja, czyli o filozofowaniu siekierą*. Gdańsk 2005.
- Wolf F.A.: *Vorlesung über die Encyclopädie der Altertumswissenschaft*. Hrsg. von J.D. Gürtler. Leipzig 1831.
- Wunderlich H.G.: *Tajemnica Krety. Dokąd byk porwał Europę, czyli o korzeniach kultury europejskiej*. Przeł. I. Kania. Kraków 2003.

Konteksty teologiczne i religioznawcze

- Bamberger J.E.: *Einführung in die asketische und mystische Theologie des Evagrius Ponticus*. In: *Evagrius Ponticus: Praktikos. Über das Gebet*. Übersetzung und Einleitung von J.E. Bamberger OCSO. Aus dem Englischen übers. von G. Joos. Münsterschwarzach 1997 [Schriften zur Kontemplation 2].
- Balthasar H.U., von: *Chwała. Estetyka teologiczna*. T. 2: *Od Ireneusza do Bonawentury*. Przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski. Kraków 2007.
- Balthasar H.U., von: *Miejsce chrześcijanina w świecie*. Przeł. K. Kubis i A. Porębski. Kraków 2003.
- Balthasar H.U., von: *Sztuka w czasach współczesnych*. W: *Idem: Pisma z zakresu sztuki i religii*. Wybór, opracowanie i wstęp M. Urban CSsR. Przeł. M. Urban CSsR, D. Jankowska. Kraków 2007.
- Barth K.: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms*. Hrsg. von E. Jüngel und I. Dalferth. Zürich 2002.
- Bertola E.: *Il socratismo cristiano nel sec. XII*. „Rivista di filosofia neoscolastica” 1969, nr 51, s. 52–64.
- Calonghi L.S.D.B.: *La scienza e la classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore*. Torino 1956.
- Daniélou J.: *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*. Przeł. M. Tarnowska. Słowo wstępne S. Grabska. Kraków 1994.
- Eliade M.: *Traktat o historii religii*. Przeł. J.W. Kowalski. Warszawa 2000.
- Ewagriusz z Pontu: *Pisma ascetyczne*. T. 1. Oprac. L. Nieścior OMI. Kraków 1998.
- Gesché A.: *Człowiek*. Przeł. A. Kuryś. Poznań 2005.
- Gilson E.: *Filozof i teolog*. Przeł. J. Kotsa. Warszawa 1968.
- Girard R.: *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. Übers. von E. Mainberger-Ruh. München–Wien 2002.

- Grabmann M.: *Die Geschichte der scholastischen Methode*. Bd. 1: *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts*. Freiburg im Breisgau 1909.
- Guardini R.: *Koniec czasów nowożytnych*. Przeł. Z. Włodkowa. Kraków 1969.
- Guardini R.: *Engel. Theologische Betrachtungen*. Mainz 2000.
- Hadot P.: *Plotyn albo prostota spojrzenia*. Przeł. P. Bobowska. Kęty 2004.
- Heine H.: *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech*. Przeł. T. Zatorski. Kraków 1997.
- Hervieu-Léger D.: *Religia jako pamięć*. Przeł. M. Bielawska. Kraków 2007.
- Hiss W.: *Die Antropologie Bernhards von Clairvaux*. Berlin 1964.
- Hryniewicz W. OMI: *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*. Warszawa 2005.
- Keilbach W.: *Religiöses Erleben. Erhellungsversuche in Religionspsychologie, Parapsychologie und Psychopharmakologie*. München–Paderborn–Wien 1973.
- Leclercq J. OSB: *S. Pier Damiani. Eremita e uomo di Chiesa*. Brescia 1972.
- Leclercq J. OSB: *La spiritualité de Pierre de Celle*. Paris 1946.
- Leeuw G., van der: *Fenomenologia religii*. Przeł. z niem. J. Prokopiuk. Warszawa 1997.
- Lohmer Ch.: *Heremi conversatio. Studien zu den monastischen Vorschriften des Petrus Damianus*. Münster 1991 [„Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums”, Band 39].
- Löwith K.: *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*. Przeł. J. Marzęcki. Kęty 2002.
- Lubac H., de: *Dramat humanizmu ateistycznego*. Przeł. A. Ziernicki. Kraków 2005.
- Melsen A.G., van: *Filozofia przyrody*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1963.
- Merton Th.: *Blake a nowa teologia*. W: Idem: *Eseje literackie*. T. 1. Przeł. A. Barszcz. Bydgoszcz 1998.
- Niebuhr R.: *Poza tragizmem. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*. Przeł. A. Szostkiewicz. Kraków 1985.
- Nieścior L.: *Asceza chrześcijańska i filozofia w pismach Nila z Ancyry*. Poznań 2001.
- Onfray M.: *Traktat teologiczny. Fizyka metafizyki*. Przeł. M. Kwaterko. Warszawa 2008.
- Ranft P.: *The Theology of Work. Peter Damian and the Medieval Religious Renewal Movement*. New York–Hampshire 2006.
- Schroeder O.: *Die Religion Pindars*. „Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum, Geschichte und Deutsche Literatur”. Hrsg. von J. Ilberg. Leipzig–Berlin 1922–1923, s. 129–152.

- Teresa od Jezusa, św.: *Twierdza wewnętrzna*. W: Eadem: *Dzieła*. T. 2. Przeł. ks. bp H.P. Kossowski. Kraków 1987.
- Tillich P.: *Teologia systematyczna*. Przeł. J. Marzęcki. T. 1–3. Kęty 2004–2005.
- Ulrich F.: *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*. Einsiedeln 1998 (drugie wydanie).
- Wies E.W.: *Cesarz Henryk IV. Canossa i walka o panowanie nad światem*. Przeł. P. Kaczorowski. Warszawa 2000.

Indeks nazw osobowych

A

Achmatowa Anna 117
Adorno Theodor W. 24
Agamben Giorgio 172
Ajschylos 12, 38
Akcyjusz (Accius, tragik rzymski) 63
Alanus ab Insulis (Alan z Lille) 148
Alberti Leo Battista 101
Aleutner Tobiasz (Tobias) 82
Amrożkiewicz Kajetan OFMCap. 154
Anaksagoras z Kladzomenaj 75
Anders J. 181
Anisimow-Bieńkowska Wiera 117
d'Annunzio Gabriele 19
Anzelm z Canterbury, św. 94–97
Apolinary Męczennik, św. 97–98
Apolonios z Rodos 64
Archiloch (poeta grecki z VII w. przed Chr.) 82
Arnold J. 112
Arystofanes 72
Arystoteles 35, 61, 62, 69, 74, 82, 125
Atanazy Wielki, św. 103
Auden Wystan Hugh 62
Auerbach Erich 32
Augé Marc 161, 162
August Oktawian (Gaius Iulius Caesar Octavianus, pierwszy cesarz rzymski) 74

Augustyn, św. (właśc. Aurelius Augustinus) 45–46, 90, 95

B

Bachelard Gaston 140–141
Bachtin Michał (Michaił) 170
Baldensperger Fernand (Ferdinand) (1871–1958) 40
Balthasar Hans Urs, von 10, 47, 94
Balzak Honoriusz, de
Bamberger John Eudes OCSO 103
Baran Bogdan 24, 86, 111, 119, 175
Baricco Alessandro 21, 136
Barszcz Agnieszka 81
Barth John 9
Barth Karl 94
Bartkowicz Anna 23
Baudelaire Charles 169
Bazyli Wielki, św. 133
Beethoven Ludwig, van 10
Benedykt z Nursji, św. 109
Benjamin Walter 76
Bense Max 18
Bergson Henri 165
Berlin Isaiah 23
Bernard z Clairvaux, św. 91
Bernhard Thomas 21, 22, 116, 167, 170
Bertola Ermengildo 91
Bianchi Enzo 132

Bielawska Magdalena 92
Bielik-Robson Agata 179
Bieliński Wissarion 117
Bieły Andriej (właśc. Borys Nikołajewicz Bugajew) 16
Bieńkowska Ewa 170
Bierdiajew Mikołaj 81, 94, 95, 117, 126, 127
Biondi Giuseppe Gilberto 71
Blake William 81
Bloom Harold 12, 20, 24, 26, 29, 47
Błaut Sławomir 8, 148, 174, 181
Błoński Jan 119
Bobowska Patrycja 96
Bodmer Jakob Johann 121
Boecjusz (Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëtius) 74
Böll Heinrich 60, 168,
Bollnow Otto Friedrich 157
Borges Jorge Luis 115
Borkowska Ewa 77
Borowski Andrzej 40, 82
Börne Ludwig 12
Bornmann Fritz 35
Bosco Carmela Lorella Ausilia 49
Brandes Georg 32
Brentano Franz 42
Broch Hermann 89
Brod Max 52
Bronowicz Janusz 141
Brożek Mieczysław 39
Brudecki Lech 24
Brunacci Lucia 60
Budzyński Józef 167
Bunin Iwan 130
Buras Jacek Stanisław 9, 16, 70
Burnet John 156
Buszewicz Elwira 82
Byron George Gordon 32

C

Calonghi Luigi SDB (1921–2005, teolog włoski) 93
Calvino Italo 15
Camus Albert 52, 70

Canetti Elias 6, 47, 127, 171–172
Carré Jean-Marie 31
Casper Bernhard 14, 89
Celan Paul 80
Chmielewski Jacek 95, 100, 128
Cieplińska Halina 122
Cieśla-Korytowska Maria 40
Cinque Umberto 170
Cioran Émile M. 92
Clausewitz Carl Philip Gottlieb, von 141
Corbineau-Hoffmann Angelika 25
Corti Maria 74, 168
Costa Christian 170
Croce Benedetto 32
Curtius Ernst Robert 32, 40
Cyceron (Marcus Tullius Cicero) 48, 101
Czaplejewicz Eugeniusz 170
Czermińska Małgorzata 35
Czerniawski Adam 123

D

Dalfen Joachim 120
Dalferth Ingolf U. 94
Damschen Gregor 83
Daniélou Jean (właśc. Jean-Guinole-Marie Daniélou, 1905–1974, jezuita, kardynał, wybitny teolog francuski) 180
Dante Alighieri 55
Delacroix Eugène (1798–1863, malarz francuski) 60
De Luca Erri 182
Dembińska K. 140
Demokryt z Abdery 83
Denzel Bernhard Gottlieb (1773–1838, pedagog niemiecki) 33
Derrida Jacques 111
Diels Hermann 75
Dilthey Wilhelm 33, 47, 123
Dodds Eric R. 68
Domański Juliusz 14
Donat (Aelius Donatus, gramatyk z IV w.) 112

Dorosz Krzysztof 52
Dostojewski Fiodor 100, 116–131, 139,
150
Drozdowska Izabela 162
Drzewiecki Konrad 53, 180
Dukanović Alija 7, 59, 146

E

Ebner Ferdynand 14, 89
Eckermann Johann Peter 115
Ehrhardt Walter E. 142
Eichendorff Joseph, von 24, 146
Eliade Mircea 156
Eliot Thomas Stearns 26–27, 38
Elliot Joan Curl 164
Emerson Waldo Ralph 123
Engelking Leszek 36, 41
Eniusz (Quintus Ennius) 63
Erazm z Rotterdamu 14
Eska Donata 12
Eurypides 59–65, 127
Ewagriusz z Pontu 103–104

F

Falski Maciej 92
Farinelli Arturo 32
Ferrari Franco 39
Feuerbach Anselm (1829–1880, malarz
niemiecki) 60
Fichte Johann Gottlieb 11
Figal Günter 110
Filipczuk Michał 123
Fiore Elio 132
Flacelière Robert 73
Flaiano Ennio 74, 168
Flasch Kurt 90
Fontane Theodor 116
Formánková Věra 132
Foucault Michel 46
Franciszek z Asyżu, św. 154
Frank Manfred 11
Frankiewicz Małgorzata 45, 83, 96
Frączek Kamil 65
Freud Sigmund 164
Freund Stephan 99

Friedrich Werner P. 25
Frisch Max 41, 67, 90, 142
Frühling Jacek 67, 142
Fuhrmann Manfred 20

G

Gadamer Hans-Georg 80, 125
Gajda Kinga Anna 61, 71
Galewicz Włodzimierz 42, 69
Galia Placydia (Ella, królowa Wizygo-
tów, cesarzowa rzymska) 97
Galileusz (właśc. Galileo Galilei) 144
Garber Klaus 82
Gautier Théophile 23
Gesché Adolphe 133
Geier Manfred 172
Giblak Beata 173
Gide André 9, 76, 130
Gilson Etienne 107
Girard René 100
Gloßmann Erik 143
Goethe Johann Wolfgang, von 10, 22,
27–28, 33, 38, 58, 115, 170, 177
Gogh Vincent Willem, van 85, 135
Görgemans Herwig 123
Górski Konrad 118
Grabmann Martin 108
Grabska Stanisława 180
Graves Robert 75
Green Julien 179
Gregorovius Ferdynand Adolf (1821–
1891) 97
Grillparzer Franz 64, 68
Grözinger Karl Erich 139
Gründer Karlfried 126
Grzebieluch Joanna 59
Gsteiger Manfred 31
Guardini Romano 10, 138, 141
Guitton Jean 45, 47
Gülke Ch. 158
Gundolf Friedrich 32
Güntner Jan 139
Gürtler J.D. 51
Gutowski Piotr 123
Guze Joanna 52, 70, 137, 169

H

Habermas Jürgenn 166
Hadot Pierre 96
Haeckel Ernst (1834–1919, filozof i biolog niemiecki) 18
Handke Peter 49
Hansson Ola 143
Hansz Irena 7
Hardy Henry 23
Haxton Brooks 123
Hazard Paul (1878–1944, historyk i komparatysta francuski) 40
Heaney Seamus 62
Heidegger Martin 38, 73, 85, 95, 124, 145, 151, 153
Heine Heinrich 32, 77–79
Hejmej Andrzej 30, 34
Henryk IV (cesarz rzymsko-niemiecki w l. 1084–1105) 98
Heraklit z Efezu 68, 82, 123, 125, 127, 137, 149
Herder Johann Gottfried 58, 148
Herrmann-Neiße Max 172–173
Herodot z Halikarnasu 47, 54, 146
Hertz Paweł 116
Hervieu-Léger Danièle 92
Hezjod 64, 79–80, 88–89
Hieronim ze Strydonu, św. 105, 114, 134–135
Hildebert z Lavardin 101, 166–167
Hildebrandt Andrzej 141
Hillman James 123
Hilsbecher Walter 13, 24, 181
Hipokrates 134
Hiss Wilhelm 91
Hofmannsthal Hugo, von 19, 116, 132
Hölderlin Friedrich 30, 86–87, 135, 145
Hołyńska Małgorzata 15
Homer 19, 38, 82, 88, 136, 137, 146
Horacy (Quintus Horatius Flaccus) 55, 81, 160
Hosidius Geta (autor chrześcijański z II/III w. po Chr.) 63, 71
Houellebecq Michel 176
Hryniewicz Wacław OMI 52, 83

Huber-Sauter Petra 165
Hugon od św. Wiktora 93
Humboldt Wilhelm, von 48
Husserl Edmund 10, 176

I

Ibscher Gred 83
Ignacy Antiocheński, św. 103
Ihnatowicz Janusz A. 65
Ilberg Johannes 86
Ingarden Roman 69
Ireneusz z Lyonu, św. 94
Iwaskiewiczówna Helena 76
Iwaskiewicz Jarosław 76
Izokrates 126

J

Jahnn Hans Henny 52, 67, 71
Jan z Lodi 99, 107
Janaszek-Ivaničková Halina 35
Jankowska Dorota 10
Jarniewicz Jerzy 62
Jasienica Paweł 44
Jaspers Karl 23, 43, 47–48, 95, 110, 135
Jaworski Marian, abp 141
Jazdzewska Katarzyna 140
Jeffers Robinson 64, 71
Jezus Chrystus 43, 53, 56, 66, 68, 74, 85, 94, 97, 100, 110, 111, 113–115, 134
Jętkiewicz Teresa 60, 168
Joos Guido 103
Jüngel Eberhard 94
Jünger Ernst 9, 83–84, 136–137, 142–151, 153, 169, 174
Jurewicz Oktawiusz 81

K

Kaczorowski Paweł 98
Kadłubek Zbigniew 29, 82, 93–94, 159, 170
Kafka Franz 26, 52, 64, 139
Kamiński A. 167
Kania Ireneusz 6, 76, 171
Kant Immanuel 22
Kapuściński Ryszard 158

- Karol Wielki 98
 Kartezjusz (właśc. René Descartes) 144
 Kasjan z Imoli, św. 107, 113–114
 Kaschnitz Guido, von 167
 Kaschnitz Marie Luise 163–168
 Kasprzyk Dorota 58
 Kaszewski Kazimierz 79
 Keilbach Wilhelm 74
 Kędzierski Marek 22, 116
 Kępski Adam Jan Michał (poeta doby staropolskiej) 81
 Kirk Geoffrey S. 72, 125
 Kierkegaard Søren 65–66, 80, 95, 99, 108
 Kitto Humphrey Davy F. 62
 Klemens Aleksandryjski 103, 180
 Klopstock Friedrich Gottlieb 121–122
 Kłobukowski Michał 36
 Koeppen Wolfgang 152
 Kola Adam F. 23, 24
 Kołodziejczyk Stanisław 42
 Komendant Tadeusz 37
 Kommodus (Lucius Aurelius Antoninus Commodus, cesarz rzymski, panował w l. 180–192) 53
 Konstantyn Wielki 100
 Kopszak Piotr 49
 Korytowska Maria 9
 Kossowski Henryk Piotr, ks. bp 83
 Kostyło Piotr 165
 Kościółek Anna 128–129
 Kot Karolina 130
 Kott Jan 68
 Kowalska Elżbieta M. 48
 Kowalska Magdalena 155
 Kowalski Jan Wierusz 156
 Kowalski Sergiusz 11
 Kralowa Halina 21, 136
 Kramsztyk Józef 7
 Kranz Walther 123
 Krąpiec Mieczysław Albert Maria OP 82
 Kreisberg Alina 15
 Krinitz Elise (właśc. Johanna Christiana Müller, 1825–1896) 78
 Krolow Karl 16
 Krzeczkowski Henryk 75
 Krzemieniowa Krystyna 101
 Krzywicka Irena 90
 Ksenofanes z Kolofonu 86
 Kubis Katarzyna 47
 Kuczyński Leszek 95
 Kudasiewicz Józef 65
 Kunce Aleksandra 158
 Kunicki Wojciech 83, 137, 144, 146–149, 153, 174
 Kuryś Agnieszka 133
 Kuźma Erazm 176, 181
 Kwaterko Mateusz 81, 172
- L**
 Lachowska Dorota 110
 Lagerlöf Selma 174
 Lam Andrzej 24
 Lamacchia Rosa 62
 Landino Cristoforo 101–102
 Lang Jacek 72, 125
 Lao Tse 154
 Latacz Joachim 123
 Leclercq Jean OSB 93, 109–110
 Le Corbusier (właśc. Charles-Édouard Jeanneret-Gris, malarz, rzeźbiarz i architekt francuski) 154
 Leew Gerardus, van der 109
 Lefebvre Jean-Pierre 78
 Léger Fernand 137
 Lenz Siegfried 160
 Leon XII, papież 99
 Leonardo da Vinci 154
 Lepenies Wolf 23
 Lesky Albin 61
 Lessing Doris 11
 Lessing Gotthold Ephraim 33
 Leszczyński Damian 46, 141
 Leśniewska Maria 16, 120, 130
 Lévinas Emmanuel 155
 Lévy Benny 79
 Lewandowska-Wilkoń Teresa 170
 Lewicki Zbigniew 9
 Libera Antoni 87
 Lichański Stefan 8, 181

Lichtenberg Georg Christoph 8
Liman Kazimierz 167
Linneusz Karol (właśc. Carl von Linné)
120, 145
Lipszyc Michał 8
Liptzin Salomon 65–66
Lisiecka Sława 88, 167
Lizjasz 155–156
Lochhead Liz 61
Lohmer Christian 104, 109
Lokrantz Margareta 106
Löfstedt Bengt 113
Longoni Anna 74, 168
Löwith Karl 43, 53–54
Lubac Henri, de 116
Lubańska Stefania 108
Lucchesi Giovanni 100
Lukan (Marcus Annaeus Lucanus, 39–
65 po Chr., wnuk Seneki Retora) 63
Lukrecjusz (Titus Lucretius Carus) 55
Luter Marcin (właśc. Martin Luther) 85,
108, 143

Ł

Łanowski Jerzy 64, 69, 89
Ławińska-Tyszkowska Janina 69, 72
Łoziński Jerzy 11
Łukasiewicz Małgorzata 8, 80, 125

M

Machiavelli Niccolò 90
Madejski Jerzy 176, 181
Magris Caludio 181–182
Makine Andrej 15
Małunowiczówna Leokadia 133–134
Mainberger-Ruh Elisabeth 100
Mann Tomasz (właśc. Thomas) 7, 9, 119
Márai Sándor 29, 154
Marcel Gabriel 12, 95
Marek Aureliusz (Marcus Aurelius An-
toninus, cesarz rzymski w l. 161–180)
120–121
Margański Janusz 63
Markiewicz Henryk 51
Markiewka Tomasz 43

Markowski Michał Paweł 37
Marszał Ewa 94
Maryniarczyk Andrzej 82
Marzęcki Józef 13, 43, 47, 53, 80
Masoero Mariarosa 152
Mauriac François 117–118
Maurin Krzysztof 178
Mayer Mathias 132
Mazurek Sławomir 22
Medici Lorenzo, de 102
Melissos z Samos 125
Mello Sofia Breyner Andersen, de 61
Melsen Andrew G., van 124
Menge Hermann 136
Merton Thomas 81
Michalski Bohdan 69
Mikołajewski J. 152
Miłoś Czesław 84–85, 117, 120, 134,
145
Mirandola Franciszek 174
Mizera Janusz 124, 153
Mohrmann Christine 45
Moos Peter, von 101
Moreda S. López 64
Mounier Emmanuel 139–140
Müller Johanna Christiana (pseud.
Elise Krinitz, 1825–1896) 78
Muschg Adolf 88
Muschg Walter 175
Musiał Łukasz 137, 162
Musil Robert 9, 28, 56–57, 70

N

Nabokov Vladimir 36
Naganowska Irena 179
Namowicz Tadeusz 58
Nawarecki Aleksander 15
Netz Feliks 154
Nicolini Fausto 51
Niebuhr Reinhold 59–60
Nieścior Leon OMI 102
Nietzsche Friedrich 9, 24, 39, 50, 53, 56,
72, 87, 95, 108, 111, 117, 119–120, 126,
130, 140, 141, 143, 150, 178–179, 180
Nil z Ancyry 93

Nitka Małgorzata 77
Noica Constantin 6
Norton Charles Eliot 11
Novalis (właśc. Georg Philipp Friedrich
Freiherr von Hardenberg) 82
Nowicka-Jeżowa Alina 35

O

Olszewski Mikołaj 94, 159
Onfray Michel 81
Onysymow Agna 75
Ortega y Gasset José 144–145
Orygenes 102
Otton III (cesarz rzymsko-niemiecki,
980–1002) 55, 98
Owidiusz (Publius Ovidius Naso) 62, 67

P

Paczkowska-Łagowska Elżbieta 47
Paprocki Henryk 81, 94, 117, 119, 126
Parandowki Jan 26, 168
Paratore Ettore 37
Parmenides 172
Parnicki Teodor 43–57
Partyka Jacek 68
Pascal Blaise 108
Pasolini Pier Paolo 61, 71
Pater Walter 48–49
Pavese Cesare 7, 59, 146, 149, 152
Paweł z Tarsu, św. 114, 121, 138
Pawłowski Krzysztof Jan 177
Pessoa Fernando 5, 8
Petersowa Zofia 130
Petrarca Franciszek 82
Petriconi Hellmuth 32
Petrus Damianus zob. Piotr Damiani
Picht Georg 177–178
Pieniążek Paweł 53
Pier Damien zob. Piotr Damiani
Pietro di Celle 93
Pindar 38–39, 86
Pinder Wilhelm 145
Piomba Sebastiano, del 154
Piotr Damiani z Rawenny, św. (1007–
1072) 91–115, 148, 159

Piotr Złotousty, św. (Chryzolog) 97
Platon 18, 73, 101, 155–156, 178
Plaut (Titus Maccius Plautus) 72
Plotyn 96, 100, 107, 125
Platonow Andriej 160–161
Podbielski Henryk 62, 79, 88
Podgórzec Zbigniew 128
Pollak Seweryn 161
Pomorski Adam 131
Pope Alexander 181
Porębski Andrzej 47
Pound Ezra 41
Praz Mario 32
Pręczkowska Helena 27
Proklos (zwany Diadochem, zm.
w 485 r.) 85
Prokopiuk Jerzy 82, 109
Prokopowicz Mariusz 87
Prokopski Jacek Aleksander 138
Propercjusz (Sextus Propertius) 38
Proust Marcel 37
Prus Bolesław 116
Pryscjan z Cezarei 112
Przybyłowska Maria 6
Pseudo-Dionizy Areopagita 85
Puszko Hanna 79

Q

Quignard Pascal 37, 74

R

Rabelais François 177
Rachwał Tadeusz 15, 111
Radziejowska Ida 94
Rak Piotr 93
Ranft Patricia 94
Ransmayr Christoph 16
Rasiński Lotar 46
Raven John E. 72, 125
Reale Giovanni 121
Regner Leopold 156
Reindel Kurt 107
Remak Henry H.H. 34
Reszke Robert 108, 135, 164
Ricoeur Paul 45

Ries Wiebrecht 52
Rilke Rainer Maria 81, 150
Ritter Joachim 126
Rogoziński Julian 76, 179
Rohr Matylda, von 116
Romuald z Camaldoli, św. 98
Rousseau Jan Jakub 10
Rożanow Wasilij W. 128, 130
Rubinkiewicz Ryszard SDB, ks. 87
Rüdiger Horst 31–32, 34–35
Rutkowski Krzysztof 74

S

Sacher-Masoch Leopold, von 142
Saenredam Pieter Jansz (mistrz niderlandzki, 1597–1655) 81
Safranski Rüdiger 146, 148, 150
Sandauer Artur 55
Sartre Jean-Paul 79, 95
Sawicki Włodzimierz 22
Schack Adolf Friedrich, Graf von 60
Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 101, 142
Schlegel August Wilhelm, von 33
Schlegel Karl Wilhelm Friedrich, von 22, 33
Schlögel Karl 161–162
Schmeling Manfred 9, 31
Schmidt Johann Christoph 121
Schmitt-von Mühlenfels Franz 31
Schofield Malcolm 72, 125
Schopenhauer Arthur 22
Schorer Mark 51
Schroeder Otto 86
Schuster Robert 64
Scott Alexander Brian 166
Seneka (Lucius Annaeus Seneca Minor) 63, 70, 178
Septimiusz Sewer (Lucius Septimius Severus, cesarz rzymski, panował w l. 193–211) 53
Serena Clúa José Antonio 64
Siciliano Italo 36–37
Sicińska Edyta 89, 163, 165
Sidorek Janusz 10, 172

Siemek Marek J. 48
Sieradzki Ignacy 25
Simmel Georg 119
Simplikios 125
Skorulski Krzysztof 14, 165
Skrendo Andrzej 176, 181
Skwierczyński Krzysztof 94
Sławek Tadeusz 15, 19, 29, 34, 77, 84, 94, 111, 159, 160, 164, 170, 178
Słobdzianek Tadeusz 49
Snell Bruno 75, 82, 123
Sobczak Piotr 73
Sofokles 49, 74, 157
Sokołowska Jadwiga 81
Sokrates 72, 155–157
Solon (polityk i poeta ateński) 87
Spalding Keith 12
Spengler Oswald 48, 54
Stachowiak Lech, ks. 140
Stacjusz (Publius Papinius Statius) 38
Staengle Peter 139
Stamirowska Krystyna 51
Steiner George 7, 11, 176, 181
Stiepun Fiodor 22
Strauß Botho 5
Strich Fritz 27–28
Strindberg August 135
Stuligrosz Magdalena 86
Sukiennicka Wanda 45
Swedenborg Emanuel 135
Symotiuł Stefan 169
Szary Stefan 70
Szczepan-Wojnarska Anna Marta 65–66
Szczepański Jan 46
Szekspir William 12, 32
Szewstow Lew 95, 100, 121
Szostkiewicz Adam 60
Szuster Marcin 12
Szwed Antoni 80, 99
Szymutko Stefan 5, 51, 54

Ś

Śliwowski René 161
Święcicka Krystyna 14, 89

T

Tabucchi Antonio 134–135
Tacyt (Publius Cornelius Tacitus) 47
Taine Hyppolite 78
Taplin Oliver 62
Tarnowska Maria 180
Teofil z Aleksandrii (385–412)
Teognis z Megary 87
Teokryt 41
Teresa od Jezusa, św. 83
Tertulian 92
Thoreau Henry David 122, 123
Tiedemann Rolf 76
Tillich Paul 13, 80
Tischner Łukasz 6
Tischner Józef, ks. 67, 69–70
Toeplitz Karol 67, 99
Tomasz z Akwinu, św. 65, 74
Tötösy de Zepetnek Steven 176–177,
180
Traina Alfonso 71
Trakl Georg 52
Trier Lars, von 71
Tuszyńska-Maciejewska Krystyna 126
Tyberiusz (Tiberius Claudius Nero, ce-
sarz rzymski, cesarz rzymski w l. 14
–37) 74
Tycjan (właśc. Tiziano Vecelli) 60

U

Ugniewska Joanna 135, 182
Ulicka Danuta 170
Ulrich Ferdinand (filozof niemiecki)
13
Unamuno Miguel, de 93
Ungern-Sternberg Alexander, von (właśc.
Peter Alexander Freiherr von Un-
gern-Sternberg) 72
Uniłowski Krzysztof 43
Urban Marek CSsR 10

V

Vacherot Etienne (1809–1897) 81
Vico Giambattista 35, 51, 146

Virgilius Maro Grammaticus 112
Vormweg Heinrich 170

W

Wahl Jean 95, 138
Waleriusz Flakkus (Caius Valerius Flac-
cus, poeta rzymski z czasów Wespa-
zjana) 59
Walicki Andrzej 117
Walter Otto F. 179
Weil Simone 96, 108
Weiner Magda 61
Weisstein Ulrich 31
Wellek René 25–26, 30, 32, 179
Wells Herbert George 51
Wergiliusz (Publius Vergilius Maro) 38,
59, 71
Węclawski Tomasz 140
Wieleżyńska Ewa 177
Wies Ernst W. 98
Wilczek Piotr 15
Winckelmann Joachim 48–49
Wiśniewski Jacek 9
Witkiewicz Stanisław Ignacy (Witkacy)
69
Wittgenstein Ludwig 108, 172
Witwicki Władysław 101
Włodarczyk Tadeusz 95
Włodkowska Zofia 10
Wodziński Cezary 118, 130
Wojcieszak Janusz 145
Wojtasik Andrzej 62
Wolf Friedrich August (1759–1824, filo-
log klasyczny niemiecki) 51
Wolicki Krzysztof 151
Wołkowicz Anna 24, 110
Worowska Teresa 29
Wunderlich Hans Georg 170–171

Y

Yeats William Butler 41, 92

Z

Zabłudowski Tadeusz 97
Zakrzewski Jerzy SJ 94

Zalewski S. 124
Zatorski Tadeusz 77–78
Zawiszowska A. 176
Zeidler-Janiszewska Anna 23
Zelle Karl Günther 60
Zenith Richard 8
Zieleńczyk Adam 11
Ziernicki Arkadiusz 116
Zimmermann Bernhard 69

Zirardini Antonio 98
Zuberbier Andrzej, ks. 65, 85
Zumthor Paul 112
Zwoliński Zbigniew 11
Zwoźniakowa Renata 50

Ż

Żukowska Kazimiera 81
Żurek Grzegorz 56

Zbigniew Kadłubek

Santa Medea
Verso una comparatistica extraverbale

Sommario

Santa Medea. Verso una comparatistica extraverbale è un lavoro composto di nove indagini: *Lettura integrativa (Note sul metodo della comparatistica extraverbale)*, *“Tempus” narrativo di Teodor Parnicki*, *Santa Medea, Poeta-teologo*, *Sulle prospettive teologiche dello studio letterario*, *Gramatologia della vita secondo San Pietro Damiani*, *Le cuciture di Dostoevskij e l’antico Dio*, *Metamorfosi come lotta*, *Piccola apologia dello jüngerismo*, *Verso l’oikologia – “genius loci” romano*. Le indagini rispettano i principi di una proposta metodologica nell’ambito degli studi letterari che chiamo la comparatistica extraverbale. Secondo George Steiner la lettura di per sé è una comparazione, sarebbe però importante trapiantare l’aspetto comparativo oltre la solita ricerca delle semplici implicature che comprovino il legame tra testi e pensieri di diverse letterature e lingue.

In particolare nel primo dei testi soprammenzionati rifletto su una nuova modalità di lettura, vale a dire la lettura che integri tutta la persona umana (anche quella lettura che viene esercitata nella didattica accademica). Una visione più integrale delle discipline accademiche permette di creare un’immagine integrata e leggibile del mondo. La comparatistica letteraria e la letteratura comparata, in quanto le ricerche interdisciplinari, contribuiscono alla rimozione delle barriere tra discipline soprattutto attraverso il “restauro” dei discorsi. Le mie considerazioni sul carattere dell’interdisciplinarietà hanno una base religiosa e teologica, per cui la comparatistica extraverbale è un atteggiamento del ricercatore piuttosto che il metodo di ricerca. In un certo modo richiama tutte le esperienze umane.

La comparatistica extraverbale supera le parole, perché, in fin dei conti, il dominio della letteratura è l’universo dello spirito, non di lettere, testi o di retorica. Nel tentativo di delineare i problemi attinenti al diramarsi dei discorsi sull’uomo, sul Dio, sul mondo, nei miei scritti cerco di proporre un nuovo orizzonte compara-

tivo che riattribuirà all'uomo lo status del soggetto. I testi presenti nel libro *Santa Medea* si caratterizzano per il modo di vedere la letteratura – e anche il mondo – in quanto insieme. Qui non si tratta, però, di un inafferrabile olismo. La comparatistica extraverbale attinge dalla figura dell'esodo, che in questo caso sarebbe innanzitutto l'uscire dal frastuono di diversi discorsi sulla letteratura. Tuttavia la "extraverbalità" non equivale al tacere. Porta piuttosto ad una contemplazione simile a quella dantesca.

Zbigniew Kadłubek

Die Heilige Medea
Zur außerwörtlichen Komparatistik

Zusammenfassung

Das Buch besteht aus neun Studien: *Die integrierende Lektüre (Die Bemerkungen über die außerwörtliche komparatistische Methode)*, *Das Tempus in den Romanen von Teodor Parnicki*, *Die heilige Medea*, *Ein Dichter als ein Theologe. Von theologischen Perspektiven der literarischen Forschungen*, *Die Grammatologie des Lebens nach hl. Peter Damiani*, *Die Nähte von Fiodor Dostojewskij und der frühere Gott*, *Die Metamorphose als ein Kampf*, *Kleine Apologie des Jüngerismus*, *Zur Oikologie – der römische „Genius Loci“*. In allen Studien wurde dieselbe Methode der literarischen Forschungen angewandt, nämlich die außerwörtliche Komparatistik. Zwar ist das Lesen selbst, wie George Steiner behauptet, auch ein Vergleichen, doch der Verfasser wollte es, noch tiefere Gebiete ergründen, statt nach einfachen Implikationen zwischen Texten und Gedanken in verschiedenen Sprachen und Literaturen zu suchen.

Besonders in seinem ersten Text zieht der Verfasser die Möglichkeit einer anderen, den Menschen integrierenden Lektüre (darunter auch der im Hochschulstudium geltenden Lektüre) in Betracht. Ein komplexer Blick für Universitätsdisziplinen ermöglicht, eine integrierte, verständliche Darstellung der Welt zu erschaffen. Die literarische Komparatistik und die vergleichende Literatur als ein Gebiet für interdisziplinäre Untersuchungen tragen zur Beseitigung der Barrieren zwischen den einzelnen Disziplinen bei, indem sie das Niveau der Diskurse „verbessern“. Seine Erwägungen haben religiöse und theologische Grundlage. So ist die außerwörtliche Komparatistik eher eine Forschungseinstellung als eine Forschungsmethode, denn sie bezieht sich auf alle menschlichen Erfahrungen.

Die außerwörtliche Komparatistik geht außer die Worte hinaus, weil die Domäne der Literatur nicht der Bereich von Buchstaben, Texten und Rhetorik, sondern der geistige Bereich ist. In seinen Studien versucht der Verfasser, die mit der Diskrepanz zwischen den Diskursen über den Menschen, den Gott und die

Welt verbundenen Probleme hervorzuheben, und gleichzeitig nach einem neuen Vergleichshorizont zu suchen, der dem Menschen den Status der Subjektivität wieder einräumen wird. In den in dem Buch *Die heilige Medea* veröffentlichten Texten werden die Literatur und die Welt als eine Ganzheit betrachtet, obwohl sie von einem unerklärlichen Holismus weit entfernt sind. Die außerwörtliche Komparatistik schöpft viel aus der Figur „Exodus“, indem sie aus dem lauten Gebiet der sich gegenseitig aufhebenden Diskurse über die Literatur hinausgeht. Die „Außerwörtlichkeit“ ist aber mit nicht dem Schweigen gleichbedeutend, sie führt eher zu einer Kontemplation nach Dantes Art.

Spis treści

Wstęp	7
Lektura integrująca (kilka uwag o metodzie komparatystyki pozasłownej) .	17
<i>Tempus</i> powieściowe Teodora Parnickiego	43
Święta Medea	59
Poeta teologiem. O teologicznych perspektywach badań literackich	77
Gramatologia życia św. Piotra Damianiego	91
Szwy Fiodora Dostojewskiego i dawny Bóg	117
Metamorfoza jako walka	133
Mała apologia jüngeryzmu	143
W stronę oikologii – rzymski <i>genius loci</i>	153
Zakończenie	175
Bibliografia	183
Indeks nazw osobowych	199
Sommario	209
Zusammenfassung	211

W projekcie okładki wykorzystano motywy obrazu *Medea* Anselma Feuerbacha

Redaktor
Barbara Konopka

Projektant okładki
Christian Costa

Opracowanie komputerowe okładki
Paulina Tomaszewska-Ciepty

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Barbara Jagoda

Copyright © 2011 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1922-3


Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie II. Ark. druk. 13,5. Ark. wyd. 12,5. Papier
offset. kl. III, 90 g Cena 20,00 zł (+ VAT)

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c., M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



Zbigniew Kadłubek – ur. w 1970 r. w Rybniku na Górnym Śląsku. Filolog klasyczny, komparatysta, eseista, tłumacz, pisarz, badacz europejskich tożsamości regionalnych i oikologii. Adiunkt w Katedrze Literatury Porównawczej na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Z Aleksandrą Kunce wydał zbiór esejów pt. *Myśleć Śląsk* (Katowice 2007). Autor napisanych w mowie śląskiej *Listów z Rzymu* (Katowice 2008). Ostatnio opublikował szkice pt. *Universitas nova. Innowacyjny uniwersytet* (Katowice 2010). W przygotowaniu proza pt. *Cochlospermum angolense. Sceny luzytańskie* (ukáže się w 2011 r.). Współpracownik Laboratorium Dramatu Tadeusza Słobodzianka w Warszawie. Stypendysta Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w 2010 r.



Cena 20 zł
(+ VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1922-3