

Creative Commons License: CC BY-SA 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

## Krzysztof Andrulonis

Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych  
Uniwersytet Warszawski

e-mail: k.andrulonis@student.uw.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9675-2255

## Między kobietą, andreidą a Bogiem. *Ewa jutra Villiersa de l'Isle-Adama*

Lecz oto spostrzegam przez okno ludzi przechodzących ulicą.  
O nich też tak samo jak o wosku zwykle mówię, że ich widzę.  
Cóż jednak naprawdę widzę prócz czapek i szat,  
pod którymi mogłyby się ukrywać automaty,  
lecz sądzę, że to są ludzie<sup>1</sup>.

(René Descartes)

Powyższe motto, pochodzące z *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza, jest względnie odległe od tematyki, którą zamierzam poruszyć. Słowa te padają w kontekście drugiej medytacji, poświęconej naturze umysłu ludzkiego. Francuski filozof, na drodze metodycznego sceptycyzmu, usiłuje zakreślić prawomocne granice orzekania przez ludzki rozum, co do istnienia którego niewiele wcześniej uzyskał niezaprzeczalną pewność. Okazuje się, że jedyną właściwością, którą bez wątpliwości przypisywać można obiektom materialnym, jest ich rozciągłość – we wszystkich innych sądach istnieje bowiem miejsce na podstępne działanie *geniusa malignusa*. Tyczy się to zarówno przedmiotów (słynny przykład wosku), jak i ludzi<sup>2</sup> – nie ma bowiem gwarancji, że owe poruszające się na ulicy kształty to istotnie zjednoczone ze sobą dusze i ciała – być może są to... W tym miejscu pojawia się istotna

<sup>1</sup> R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 54 [podkr. – A.K.].

<sup>2</sup> Por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1976, s. 299–300.

z mojego punktu widzenia niejednoznaczność. W przekładzie Marii i Kazimierza Ajdukiewiczów czytamy: „automaty”, z kolei przypis pochodzący od wydawcy sugeruje, że bliższe sensowi w języku francuskim byłoby określenie „widma albo ludzie na niby”<sup>3</sup>. Sądzę jednak, że wybór translatorski polskich autorów przekładu jest uzasadniony z punktu widzenia innych elementów dorobku autora. Trzeba wszak wiedzieć, że na skutek radykalnego dualizmu metafizycznego Kartezjusza wyższe funkcje duchowe przypisane zostały jedynie człowiekowi – wszystkie inne byty filozof postrzegał całkowicie mechanistycznie. Co nieraz bulwersowało przyszłe pokolenia myślicieli, zasadę tę rozciągał również na zwierzęta – mimo że bywał regularnym gościem rzeźni w kolejnych miastach, do których przybywał<sup>4</sup>, i wielokrotnie obserwował zabijane zwierzęta, do końca podtrzymywał, że ich reakcje mają podłoże czysto fizjologiczne i nie wiążą się z żadnego rodzaju świadomością bólu. Skoro więc postaci widziane na ulicach miałyby nie być ludźmi, musiałyby być właśnie... automatami, czymś na kształt skomplikowanych mechanizmów pobudzanych siłami czysto fizycznymi.

W tym miejscu warto przypomnieć jeszcze jedną legendę związaną z życiem Kartezjusza. W przeciwieństwie do powyższych wywodów na temat jego poglądów filozoficznych oraz faktów z biografii, które są niewątpliwe, niniejsza anegdota nigdy nie została zweryfikowana – gdyby jednak okazała się prawdziwa, byłoby to niezwykle odkrycie. Jak podaje Gaby Wood, francuski myśliciel skonstruował rzekomo mechaniczną lalkę o imieniu Francine<sup>5</sup>, która miała zastąpić mu zmarłą w wieku pięciu lat na szkarlatynę ukochaną córkę. Gdy wyruszał u końca swojego życia na wyprawę do Szwecji, gdzie miał spotkać się z królową Krystyną, pragnącą poznać go osobiście i uczynić swym prywatnym nauczycielem, zaokrętował się na statku płynącym do Anglii wraz z córką, której jednak nie widział żaden z marynarzy. Już wkrótce między pasażerami i załogą zaczęły krążyć różne plotki, zaś poziom emocji sięgnął zenitu, gdy na dobre rozszalał się sztorm. Jak głosi historia,

<sup>3</sup> Tamże, przypis nr 28, s. 54.

<sup>4</sup> Potwierdza to chociażby list do M. Mersenne’a (13 XI 1639): „zimą byłem w Amsterdamie, gdzie prawie codziennie chodziłem do rzeźni, by towarzyszyć rzeźnikowi przy zabijaniu zwierząt, i kazałem sobie przysyłać do domu części [zwierząt], które zamierzałem w swobodniejszych warunkach poddawać sekcji; czyniłem to potem wielokrotnie, wszędzie gdzie przebywałem, i nie sądzę, by ktokolwiek rozumny mógł mnie za to ganić”; [Cyt. za: A. Bednarczyk, *René Descartes (1596–1650) jako biolog i jego siedemnastowieczni krytycy: w czterechsetną rocznicę urodzin filozofa-przyrodnika*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1996, t. 41, nr 3–4, s. 48].

<sup>5</sup> G. Wood, *Living Dolls, a magical history of the quest for mechanical life*, London 2002, s. 5 [cyt. za: K. Bajka, *Narcyz i Galatea. Postać sztucznej kobiety w nowożytnej refleksji humanistycznej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne” 2012, nr 5, s. 131].

marynarze włamali się wówczas do kajuty Kartezjusza i odkryli w zamkniętym kufrze lalkę dziewczynki, która zaczęła do nich przemawiać ludzkim głosem. Lękając się możliwej ingerencji sił diabelskich, figurę natychmiast wyrzucono za burtę – wówczas morze nagle uspokoiło się. Opowieść ta okazuje się tym bardziej intrygująca, gdy weźmiemy pod uwagę podobieństwo fabularne z *Ewą jutra* Villiersa de l'Isle-Adama – Hadaly, sztuczna andreida stworzona przez Edisona, również przewożona jest parowcem w specjalnie dla niej przygotowanej trumnie. Podróż, podobnie jak dla Francine, kończy się dla niej nieszczęśliwie – statek nie jest zdolny stawić oporu niszczycielskiej sile oceanu i tonie wraz z automatonem. Różnica jest taka, że domniemana lalka Kartezjusza znajduje swą zgubę z rąk ludzkich oprawców, zaś Hadaly zostaje pochłonięta przez siły natury, za którymi stoi zapewne Opatrzność. Do tego wątku jednak jeszcze powrócę.

Punktem wyjścia rozważań poświęconych obecności sztucznych ludzi w kulturze europejskiej uczyniłem refleksje założyciela paradygmatu nowoczesności, który pchnął na nowe tory zarówno filozofię, jak i nauki przyrodnicze. Zasadne jest jednak pytanie, czy podobne myśli nie pojawiały się już wcześniej, czy minione epoki nie marzyły o wtórej demiurgii, by użyć określenia Brunona Schulza?

## Kobieta wyzwolona z marmuru

O Pigmalionie i Galatei pisze Jan Parandowski w następujących słowach:

Był to król Cypru, który zamiast państwem zajmował się sztuką rzeźbiarską. Chcąc wcielić swoje marzenie w kamień wyrzeźbił kobietę tak cudną, jakiej nie było na ziemi. I zakochał się w niej i cierpiał, albowiem marmur nie mógł doń ani przemówić, ani się uśmiechnąć, ani mu podać dłoni. Gdy tak raz zatopił się cały w swej miłości i w swoim cierpieniu, poczuł, że czyjaś ręka dotyka jego ramienia. Obejrzał się: przed nim stał ukochany posąg, łaską Afrodyty zmieniony w żywą kobietę. Nazywała się ona odtąd: Galatea. Pigmalion uczynił ją swoją żoną i królową, a ona dała mu syna, Pafosa, który założył miasto swego imienia i zbudował w nim wspaniałą świątynię dobrej bogini<sup>6</sup>.

Jak się zdaje, właśnie ten mit w kulturze europejskiej stał się warunkiem możliwości myślenia o sztucznym człowieku<sup>7</sup> jako dziele ludzkich rąk, w któ-

<sup>6</sup> J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa 1953, s. 84.

<sup>7</sup> Magdalena Walkowska-Radkowicz we wstępie do swej książki *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze* (Warszawa 2008) do „historii kreacji przez człowieka

rych kumulowała się stopniowo, wraz z upływem wieków, wiedza i możliwości zbliżone do boskich. Kolejne epoki zaowocowały licznymi aktualizacjami takiej figury. W opowieściach o średniowiecznych i późniejszych alchemikach natknąć się można na opisy tworzenia homunkulusa – bytu humanoidalnego, który miał przypominać pomarszczone dziecko, a kluczem do jego stworzenia było odpowiednie spreparowanie korzenia mandragory. Wyobrażenie to stoi niejako w opozycji do omawianej wcześniej opowieści o lalce Kartezjusza – dzieło francuskiego myśliciela, o ile rzeczywiście istniało, wyrastać musiało z racjonalistycznej refleksji nad możliwością przeniesienia zasad działania ludzkiej fizjologii na konstrukcje mechaniczne. Homunkulus to dzieło sztuki ezoterycznej i mistycznej, dostępnej jedynie wybrany wtajemniczonym, której mechanizmy działania z trudem dają się objąć ludzkim umysłem. W tym samym nurcie ulokować można kabalistyczną figurę Golema. Pierwotnie słowo to w języku hebrajskim oznaczało twór pozbawiony formy, a przede wszystkim Adama, zanim jeszcze Bóg tchnął w niego życie. W znaczeniu kabalistycznym, a więc dla nazwania istoty człekokształtnej stworzonej przez człowieka, który otrzymał siłę demiurgicznej kreacji z rąk Boga, określenie to występuje od XII wieku i związane jest z Księgą Stworzenia, *Sefer Jecira*, w której jakoby miał się znajdować zapis procedury powołania do życia drugiego Adama i powtórzenia w ten sposób aktu kreacji. Dokonać tego mogli jedynie ludzie wtajemniczeni, uczeni w Piśmie, którzy znają określoną kombinację znaków, ich dzieło zaś stanowiłoby materializację końca nauki i uwieńczenie duchowego rozwoju kabalisty<sup>8</sup>. O micie Golema i jego obecności w kulturze można powiedzieć znacznie więcej, lecz nie jest to konieczne z perspektywy poruszanych tutaj zagadnień<sup>9</sup>.

---

bytów do niego podobnych” zalicza też chronologicznie (w porządku fabularnym) wcześniejszą opowieść mityczną o stworzeniu ludzi przez Prometeusza, a także pochodzącą z *Iliady* wzmiankę o pięknych dziewicach Hefajstosa [zob. s. 20]. Istnieje jednak subtelna, lecz istotna różnica między dziejami Pigmaliona i Galatei a dwoma powyższymi przykładami – w nich siłą kreującą jest bóg lub heros, powstałe byty ludzkie są w całości dziełem ich demiurgicznej aktywności. Inaczej w przypadku króla cypryjskiego – to on jest autorem rzeźby idealnej kobiety. Afrodyta jedynie wlewa w ową kamienną bryłę życie – chociaż więc zyciodajna iskra bierze się ze sfery boskiej, to forma materialna, na którą pada, została wykreowana przez człowieka – z tej przyczyny to właśnie historia Pigmaliona zdaje się być w wiekach późniejszych, gdy człowiek coraz częściej usiłował pozyskać dla siebie boskie kompetencje, bezpośrednim źródłem motywacji dla wizualizowania procesów tworzenia sztucznych ludzi.

<sup>8</sup> Zob. M. Radkowska-Walkowicz, *Od Golema do Terminatora*, s. 30–31.

<sup>9</sup> O symbolice Golema oraz źródłach powstania związanej z nim mitologii pisali przede wszystkim: G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1995; M. Idel, *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany 1990; A. Neher, *Faust et le Maharal de Prague. Le mythe et le réel*, Paris 1987.

## Ku człowiekowi mechanicznemu(?)

Myślenie o związkach człowieka i mechanizmu technicznego przechodzi interesującą ewolucję w dobie oświecenia. Zauważmy, że u Kartezjusza automaty stanowiły byty radykalnie odrębne od człowieka – na skutek sądu poza granicami wyznaczonymi przez możliwości przyrodzone rozumowi można było mylnie uznać je za istoty ludzkie, jednak w żadnym wypadku nie były nimi w istocie. Inaczej dzieje się u osiemnastowiecznego rodaka Kartezjusza, Juliena Offraya de La Mettriego, autora słynnego traktatu *Człowiek maszyna*. Tytuł ten często traktowany był przez komentatorów bardzo dosłownie, przez co odmalowywali oni obraz de La Mettriego jako skrajnego materialisty i mechaniczisty. Sprzyjała temu zresztą ogólna atmosfera skandalu panująca wokół jego dzieła – niewiele wcześniejsza *Naturalna historia duszy* stała się obiektem nagonki ze strony poddanych w nim surowej krytyce za ignorancję i religijne zaślepienie lekarzy. Doprowadzili oni nawet do tego, że cały nakład pisma skonfiskowano i spalono na stosie przed francuskim Parlamentem. Sam La Mettrie dyskretnie opuścił wówczas Francję i schronił się w nieco bardziej liberalnej dla odważnych poglądów filozoficznych niemieckiej Lejdzie, gdzie w 1747 roku przedstawił do druku *Człowieka maszynę*<sup>10</sup>.

Gdy spojrzysz się na jego traktat trzeźwym okiem, trudno jest mówić o jakiegokolwiek redukcjonistycznej próbie zrównania człowieka z mechanizmem – tytuł okazuje się więc jedynie metaforą. Owszem, La Mettrie, jak znakomita większość filozofów francuskiego Oświecenia, był materialistą, a słowo „dusza” uważał za pojęcie puste, na wzór Ducha Świętego (z materializmem nierozzerwalnie wiąże się ateizm). Chociaż więc wyeliminował dualizm w jego tradycyjnym rozumieniu, to jednocześnie nie zadowalało go rozwiązanie ściśle materialistyczne i fizjologiczne, według którego obszar działań człowieka byłby ściśle determinowany przez procesy biologiczne jego ciała – podstawową trudnością tego stanowiska okazywało się wyjaśnienie możliwości myślenia oraz posiadania wolnej woli. La Mettrie, w pewnym sensie szukając ucieczki z opozycji monizm – dualizm:

Szuka rozwiązania problemu duszy i myślenia w „organizacji” cielesnej, a chcąc wyjaśnić funkcję organizmu ucieka się do epistemologicznego paradygmatu maszyny, dzięki któremu buduje cały system analogii i metafor pokazujący w sposób przystępny to, co trudno byłoby wytłumaczyć inaczej<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Zob. M. Skrzypek, *Wprowadzenie do filozofii La Mettriego*, [w:] J.O. de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2010, s. XV.

<sup>11</sup> M. Skrzypek, *Wprowadzenie do filozofii La Mettriego*, s. XLVII.

Wbrew temu, co zarzucali najczęściej myślicielowi jego gorliwi krytycy, wcale nie rezygnuje on z pojęcia duszy – nie zgadza się za to na jej istnienie w postaci odrębnego bytu. Chce w ten sposób uniknąć wszystkich trudności, do których podobny pogląd zaprowadził Kartezjusz. Ten ostatni próbował rozwiązać problem związku duszy i ciała najpierw poprzez uznanie za miejsce ich złączenia i mediacji szyszynkę – słabość tego rozwiązania była oczywista i sam filozof to widział. Subtelniejsze wyjaśnienia formułował w korespondencji oraz w *Namiętnościach duszy*, jednak i tam problem nie został zażegnany. La Mettrie w związku z tym uznaje duszę za funkcję organizacji organizmu, która w swojej aktywności pozostaje wrażliwa na wszystkie wpływy fizjologii. Jej byt, choć niezaprzeczalny, jest jednak ściśle zależny od ciała. Jak sam pisał o kierunku swoich badań:

Tylko więc postępując a posteriori, czyli próbując wyodrębnić duszę jak gdyby za pośrednictwem organów ciała, można – powiadam – odkryć naturę człowieka nie tyle w sposób oczywisty, ile w najwyższym stopniu prawdopodobny<sup>12</sup>.

Chociaż w początkowych partiach dzieła można znaleźć tezę podatną na radykalną, ciężącą ku dosłowności interpretację: „Ciało ludzkie jest maszyną, która sama nakręca swoje sprężyny. Jest to żywy obraz perpetuum mobile”<sup>13</sup>, to wszystkie późniejsze twierdzenia uprawomocniają moją wcześniejszą konstatację, że La Mettrie przenosi znaczenie terminu „maszyna” na człowieka w sensie metaforycznym<sup>14</sup> – z całą pewnością nie jest gotów nawet przy-

<sup>12</sup> J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, w: tegoż, *Dzieła filozoficzne*, Warszawa 2010, s. 247.

<sup>13</sup> Tamże, s. 251.

<sup>14</sup> Świadczy o tym fakt, że za każdym razem, gdy La Mettrie komentuje funkcjonowanie ciała i duszy w kontekście mechanicznym, stosuje porównanie bądź tryb warunkowy, nigdy zaś utożsamienie. Rozważmy to na przykładach: „Podobnie jak struna skrzypiec lub klawesynu drga i wydaje dźwięk, struny mózgu uderzane przez promienie dźwięku są pobudzane do oddania albo powtórzenia słów, które je dotknęły” [J.O. de La Mettrie, *Człowiek maszyna*, s. 262]; „[...] wydawanie sądów, rozumowanie, pamięć nie są absolutnymi częściami duszy, ale prawdziwymi modyfikacjami tego rodzaju tkanki mózgowej, na którą jak w latarni magicznej rzutowane są przedmioty malujące się w oku” [s. 263]; „Jeśli jednak wszystkie zdolności duszy zależą ściśle od mózgu i całego ciała, jeśli są rezultatem jego organizacji, to mamy do czynienia z maszyną wielce oświeconą. Gdyby też jedynie człowiek otrzymał w spadku prawo naturalne, to czyż nie pozostawałby maszyną? Miałyby trochę więcej kółek i sprężyn niż u najdoskonalszego zwierzęcia, mózg położony stosunkowo bliżej serca i dlatego otrzymywałby więcej krwi – i cóż jeszcze?” [s. 282]; „Nie będę się dłużej rozwodził nad drobniejszymi sprężynami ciała, które są powszechnie znane. Jest jednak wśród nich sprężyna bardziej subtelna, bardziej cudowna, która je wszystkie ożywia; jest źródłem wszelkich naszych myśli. [...] Chciałbym pomówić o tej zasadzie pobudzającej i nadającej impet, którą Hipokrates nazywa *enorgon* (dusza)” [s. 286]; „Nie myślę się wcale utrzymując, że ciało ludzkie jest zegarem, ale zegarem ogromnym i zbudowanym z takim kunsztem i zręcznością, że jeżeli kółko służące oznaczeniu

puszczać, aby jakikolwiek układ mechaniczny mógł stać się człowiekiem. Innymi słowy, mówi on o maszynie w sensie biologicznym, złożonym układzie mechanizmów fizjologicznych, jednak nie o mechanizmie technicznym. Jak zresztą zauważa komentator jego dzieł:

La Mettrie zdawał sobie [...] sprawę z faktu, że technika nie jest w stanie stworzyć organizmu, który by sam się regenerował, kompensował sobie utracony organ lub fragment ciała, jak też organizmu, który by się rozmnażał. Sądził, że stworzenie takiego mechanizmu wymagałoby dysponowania mocą Prometeusza<sup>15</sup>.

Już wkrótce jednak, na łamach literatury, znaleźli się bohaterowie, którzy ową „moc Prometeusza” w sobie odkryli.

### Ku *Ewie jutra* – najpierw byli Frankenstein i Olimpia

Frankenstein pojawia się w świadomości zbiorowej na skutek opublikowania przez Mary Shelley w 1818 roku powieści pod tym tytułem. Jej główny bohater, Wiktor Frankenstein, z pewnością reprezentuje romantyczne wcielenie bohatera faustycznego. Cechuje go bunt skierowany przeciwko światu, pragnienie dokonania radykalnej zmiany. Postanawia porzucić dom i wyjechać na studia, które stać się dlań mają niewyczerpanym źródłem wiedzy umożliwiającej ziszczenie jego szczytnych zamierzeń. Tak się jednak nie dzieje – Wiktor obserwuje i poznaje mechanizmy działania natury, jednak jest rozczarowany tym, jak wiele wymyka się jego badawczemu spojrzeniu. Powiada:

Nieuczony wieśniak spostrzegał dokoła żywoły i umiał je praktycznie wykorzystać. Najbardziej uczony filozof wiedział niewiele więcej. Zdołał częściowo odsłonić oblicze natury, lecz jej nieśmiertelne, wieczne rysy wciąż pozostawały cudem i tajemnicą. Mógł robić sekcje, poddawać analizie i nadawać nazwy, ale – nie mówiąc już o ostatecznej przyczynie – przyczyny drugiego i trzeciego rzędu były mu zupełnie nieznanne. Długo przypatrywałem się fortyfikacjom i przeszkodom, które zdawały się uniemożliwiać istotom ludzkim wejście do twierdzy natury, i w całej nieświadomości buntowałem się przeciw takiemu porządkowi<sup>16</sup>.

---

sekund zatrzyma się, to kółko minutowe obraca się i posuwa naprzód [...]” [s. 295]. Żadne z powyższych określeń nie pozwala twierdzić, że La Mettrie postrzega człowieka w kategoriach technicznego mechanizmu.

<sup>15</sup> M. Skrzypek, *Wprowadzenie do filozofii La Mettriego*, s. XLIII.

<sup>16</sup> M. Shelley, *Frankenstein*, przeł. P. Łopátka, Kraków 2001, s. 21–22.

Zbuntowany młody adept nauki zamyka się w swoim laboratorium i usiłuje za wszelką cenę przekuć posiadaną wiedzę w zdolności kreacyjne – ostatecznie odnosi połowiczny sukces, który w końcowym rozrachunku okazuje się raczej sromotną klęską. Udaje mu się na skutek długotrwałych starań ożywić martwe ciało, jednak w wyniku tego bluźnierczego wobec Boga *fiat* zrodził się odrażający potwór, który stał się przekleństwem Wiktora na resztę jego życia. Wtóra demiurgia okazała się przerażającą karykaturą swego pierwotnego odpowiednika. Faust wpędził sam siebie w jeszcze większą rozpacz niż uprzednio.

Historia Frankensteina wprowadza kolejne istotne wątki do myślenia o sztucznym człowieku. Okres jej powstania zbiega się w czasie z narodzinami nowoczesności, kiedy to człowiek coraz skuteczniej oswaja i podporządkowuje swoim potrzebom świat zewnętrzny za pomocą techniki. Jednocześnie w sferze antropologii jako dominujący pojawia się postulat samodoskonalenia jednostki – Faust, wprowadzony do literatury dziewiętnastowiecznej przez Goethego, jest wyrazistym przykładem realizacji tego aksjomatu. Choć dążenie ku kreowaniu siebie jako jednostki coraz bogatszej w mądrość, a przy tym mającej coraz szerszą sprawczość wywołuje wiele niepożądanych efektów i kosztuje naukowca wiele cierpień, to ostatecznie nie zostaje potępiony na wieki – inaczej, niż bohaterowie wcześniejszych literackich adaptacji mitu o Fauście. Faust w kreacji Goethego odzwierciedla ambiwalencję nauki współczesnej – choć zwykle przyświecają jej szczytne idee, to wywoływane przez nią skutki uboczne często trudno zaakceptować w imię idei ogólnej. Pęd ku wiedzy i poznaniu, zapisany w biografii duchowej Fausta, a może i każdego nowoczesnego Europejczyka, niezmiennie trwa, mimo świadomości, że sukces jest równie prawdopodobny jak porażka<sup>17</sup>.

Co równie istotne, w powieści Mary Shelley, aby powołać martwe ciało do ponownego istnienia, nie jest potrzebny żaden rodzaj metafizycznej siły – czy to boskiej, czy diabelskiej. Faustowi Goethego dopomagać musi Mefistofeles – Wiktor Frankenstein dokonuje wszystkiego jedynie za pomocą nauki oraz powstałych z jej udziałem narzędzi. Zarówno alchemicy, jak i kabaliści w swoim myśleniu o sztucznym człowieku sięgali do wiedzy ezoterycznej, za której skuteczność odpowiedzialne były bliżej nieznanne i niedostępne ludzkiemu poznaniu bezpośrednio siły. W wieku XIX, epoce pary i elektryczności, wymiar ten okazuje się zbędny – jego miejsce zajmuje wiedza naukowa.

Boska ingerencja nie jest również potrzebna naukowcowi z niewiele wcześniejszego, opublikowanego w 1817 roku, opowiadania E.T.A. Hoffmanna *Piaskun*, aby stworzyć lalkę mechaniczną – Olimpię, którą uznał za

<sup>17</sup> Por. M. Radkowska-Walkowicz, *Od Golema do Terminatora*, s. 46–48.



swoją córkę. Dzieło jego rąk stało się obiektem gorących uczuć ze strony Nathaniela, głęboko myślącego młodzieńca o skłonnościach narcystycznych, który wyraźnie cierpi z powodu płytkości umysłowej swojej narzeczonej Klary. Pocięgę znajduje najpierw w obserwowaniu tajemniczej córki naukowca przez lunetę, gdy ta godzinami przesiaduje przy oknie, następnie zaś w bezpośrednim obcowaniu z nią. Choć mechaniczna lalka nie potrafi mówić, na słowa innych reaguje wzdychając, a wielu ludzi uznaje ją za oziębłą z powodu powściągliwości gestów, Nathaniel bierze to wszystko za objawy pełnej aprobaty jego osoby oraz delikatności i wdzięku wybranki jego serca, które to świetnie odpowiadały wygórowanym potrzebom jego miłości własnej. Młody student przeżywa jednak bolesne zderzenie z prawdą, gdy na skutek kłótni współtwórców lalki, naukowca oraz Coppeliusa, wychodzi na jaw jej prawdziwa natura.

Spójrzmy na mapę, której kontury zarysowały się w toku dotychczasowych rozważań – Pigmalion otworzył horyzonty myślenia o tym, że człowiek może powstać inaczej niż z inicjatywy boskiej, a ponadto, że twórca zdolny jest (choć jednak niesamodzielnie) powołać do istnienia ludzki byt idealny – Galateę. Wizja Golema i wykładnia kabalistyczna tego mitu pokazała, że wtóra demiurgia przez osobę do tego przeznaczoną z uwagi na swe wtajemniczenie jest wpisana w plan istnienia świata. Kartezjusz ukazał możliwość racjonalistycznego myślenia o rzeczywistości w kategoriach mechanizmów warunkowanych stałymi prawami biologicznymi, z kolei La Mettrie, wychodząc z polemiki z ową wizją, zradykalizował ją i rozciągnął również na człowieka, którego opisywał za pomocą metaforyki mechanizmu technicznego. Nie szedł jednak tak daleko, aby uznać możliwość demiurgii siłami samego człowieka. Ten krok uczynił dopiero Wiktor Frankenstein, któremu Bóg w dziele powołania do życia okazał się niepotrzebny. Bohater powieści Shelley potrzebował jednak w tym celu jako punktu wyjścia martwego ludzkiego ciała – inaczej jest w *Piaskunie*, gdzie powołana do istnienia istota jest w pełni syntetyczna.

## Technika w służbie ideałowi kobiety

Na tym tle pojawia się Villiers de l'Isle-Adam i jego *Ewa jutra*. To, co dla La Mettriego było tylko metaforą, w powieści staje się czymś absolutnie realnym. Moc sprawcza ludzkiego geniuszu urasta do rangi jeszcze wyższej niż u Shelley – u niej wtóra demiurgia okazywała się karykaturą pierwotnej, w *Ewie jutra* z kolei nie tylko jej dorównuje, lecz wręcz ją przewyższa. Spod rąk genialnego naukowca, Edisona, wychodzi istota mechaniczna doskonała-

sza od swojego pierwowzoru, miss Alicji Clary. Otrzymuje ona imię Hadaly, które oznacza w języku perskim „ideał”<sup>18</sup> – przynajmniej w zamierzeniu swego konstruktora za andreidą nie stoi żadna siła metafizyczna, lecz wyłącznie potężne prawa techniki i nauki. W przeciwieństwie do swojej bezpośredniej poprzedniczki w linii rozwojowej sztucznych kobiet, Hoffmannowskiej Olimpii, Hadaly cechuje dużo bardziej skomplikowana budowa oraz znacznie szerszy wachlarz interakcji z rzeczywistością. Jak pisze w posłowniu do swojego przekładu powieści Ryszard Engelking:

Hadaly – w odróżnieniu od swych poprzedniczek – nie jest karykaturą kobiety, mówiącą jedynie „ach! ach!” i „do zobaczenia, mój luby!”, ale zdecydowanie przewyższa model. Aby uprawdopodobnić swą andreidę, Villiers uczynił z niej „byt mieszany”: Edison dał jej doskonale mechaniczno-elektryczne ciało, lord Ewald stwórczą wolę i wiarę w jej istnienie, a Sowana najpierw swój fluid nerwowy, a w końcu duszę. W zgodzie z symboliką Ewy, to dziecko nauki i gwiazd jest istotą spod lampy astralnej<sup>19</sup>.

Narrator powieści za wszelką cenę stara się przekonać czytelnika, że za powołaniem andreidy do życia stoi wyłącznie potęga nauki – ustami Edisona wyklada niezwykle skomplikowany i pełen pseudonaukowych określeń (jak fluid, cieplik czy materia promienista) wywód dotyczący jej budowy. Jak zauważa jednak Engelking, sposób mówienia o rozwiązaniach technicznych zastosowanych przy budowaniu ciała Hadaly odpowiada zarówno wyobrażeniom współczesnych czytelników o nowoczesnych technologiach, jak i symbolistycznej konwencji powieści<sup>20</sup>. Jednym z głównych czynników, który miał powołać Hadaly do istnienia, była energia elektryczna, którą Edison władał bezbłędnie, a która u człowieka dziewiętnastowiecznego wzbudzała więcej skojarzeń z magią i mistyką niż nauką czy przemysłem. We wcześniejszych partiach tej analizy starałem się oddzielić wątki mistyczny i racjonalistyczny w namyśle nad sztucznym człowiekiem – w *Ewie jutra* ulegają one zespoleniu, nauka bowiem obejmuje we władanie możliwości tak szerokie, że zdaje się prawie wszechmocna i nieprzenikniona. Nie jest to jednak jedyny element

<sup>18</sup> Pierre Citron odwołuje się do opinii orientalisty Gilberta Lazarda, według którego irańskie wyrażenie had-é-ali (granica górna) może mieć znaczenie metaforyczne: „najwyższej dziedziny” albo „najwyższego bytu” [P. Citron, *Introduction*, w: V. de l’Isle-Adam, *L’Éve future*, introduction et notes de P. Citron, Lausanne 1979, s. 17–18; cyt. za: W.M. Malinowski, *Powieść francuskiego symbolizmu (Bourges – Villiers de l’Isle-Adam – Dujardin – Gourmont – Rodenbach)*, Poznań 2018, s. 66].

<sup>19</sup> R. Engelking, *Marzyciel i szyderca*, w: A. de Villiers de l’Isle-Adam, *Ewa jutra*, Warszawa 2015, s. 259. Wszystkie dalsze cytaty oraz numery stron podawane będą według powyższego wydania.

<sup>20</sup> Tamże, s. 259.

fabuły, który nakazuje wątpić w ściśle techniczne źródła podmiotowości Hadaly. Szczególne miejsce w akcie kreacji andreidy zajmuje Sowana, istota duchowa, uprzednio zaś małżonka Andersona, człowieka statecznego, kochającego męża rodziny, który jednak pozwolił się uwieść miss Evelyn Habal, na pozór uroczej tancerce, w istocie zaś przedwczesnie zestarzałej kobiecie, która skutecznie ukrywa nędzę swego ciała pod całym mnóstwem kosmetyków i ozdób. Popadnięcie w grzeszną rozkosz doprowadziło go do upadku finansowego, a następnie samobójstwa, które spowodowało, że również jego zdradzona żona zechciała opuścić swe dotychczasowe miejsce w świecie – stało się to za sprawą wielkodusznego Edisona. Stosunek Sowany (takie imię przybrała w swym nowym wcieleniu) do Hadaly od początku pozostaje szczególny. Już u początku powieści mówi do Edisona:

Świetnie mnie nauczyłeś twojej pięknej Hadaly, i sama też ją zbadałam; teraz odpowiadam za nią, jak... za swoje odbicie w lustrze! Wolę być w tym wibrującym dziecku niż w sobie samej. Cóż za szlachetny twór! Jej istnienie, to ten stan wyższy, w którym się właśnie znajduję; cała jest przesycona twoją i moją wolą, w niej zjednoczonymi; to JEDNOŚĆ w dwoistości. To nie świadomość, to duch! [s. 13]

Kobieta odgrywa znaczącą rolę w procesie wcielania w andreidę wszystkich cech charakterystycznych miss Alicji Clary, które zostały skopiowane z jej ciała pod pretekstem przygotowań do przyszłej kariery estradowej, gdy przybyła do Menlo Parku po nagłym wezwaniu lorda Ewalda. Wreszcie, gdy cały proces dobiegł końca, a lord Ewald opuścił ze swoją mechaniczną wybranką serca siedzibę Edisona, ten ostatni z zaskoczeniem odkrywa, że Sowana nie żyje. Narrator celowo jednak dokonuje ograniczenia własnej wszechwiedzy i nie przedstawia dalszych przemyśleń Edisona po tym zdarzeniu:

– Ach, Sowano – powiedział Edison – tak oto Nauka dowiedzie po raz pierwszy, że potrafi wyleczyć Człowieka... także z miłości!  
Ponieważ jasnowiącząca nie odpowiadała, elektryk ujął jej dłoń i... zadrżał: była zimna; pochylił się: puls ustał, serce przestało bić.  
Przez dłuższy czas wykonywał nad czołem uspiętej magnetyczne budzące passy – na darmo.  
Po godzinie dręczącego niepokoju i najwyższych wysiłków woli, niestety jałowych, Edison zrozumiał, że ta, która zdawała się spać, porzuciła na zawsze świat ludzi [s. 243].

Jak jednak można się domyślać, ziściło się najgłębsze pragnienie Sowany, aby „SAMEJ SIĘ W NIĄ WCIELIĆ I OŻYWIĆ JĄ SWOIM «WYŻSZYM» BYTEM” [s. 236]. Akt ten został doprowadzony do ostateczności – Sowana

zrezygnowała z dotychczasowego życia i stała się (w pełnym tego słowa znaczeniu) Hadalą, nadając jej istnieniu wymiar metafizyczny, urastający ponad elektryczność i magnetyzm, które w intencji naukowca z Menlo Parku miały w pełni wystarczyć do funkcjonowania andreidy. Wstrząs musiał być dlań tym mocniejszy, że niewiele wcześniej miało miejsce spotkanie w ogrodzie, w czasie którego lord Ewald pomylił Hadalę z Alicją Clary i skłonny był uwierzyć, że jego ukochana, która przysporzyła mu tak wielu mąk duchowych, przeszła przeobrażenie czyniące jej duszę doskonałą. Andreida zawdzięczała swoje powodzenie w tym dramatycznym eksperymencie (Ewald był bliski wyrzeczenia się jej towarzystwa na zawsze) nie tylko potędze techniki, lecz również metafizycznemu kierownictwu ze strony Sowany.

Nie jest to zresztą jedyne miejsce, na którym nauka ponosi porażkę. Jej – metaforycznie rzecz ujmując – niezawinionym grzechem pierwotnym jest zbyt późne pojawienie się na świecie. Powieść rozpoczyna się od poświęconych temu lamentacji Edisona. W jego słowach odzywa się spory ładunek charakterystycznej dla modernizmu dekadencji:

Cóż dzisiaj warto na tej ziemi fonografować! – poskarżył się sarkastycznie. – Zaiste można by pomyśleć, że Przeznaczenie pozwoliło na pojawienie się mojego aparatu dopiero wtedy, gdy nic z tego, co ludzie mówią, nie zasługuje na trud utrwalenia... [s. 14].

„Dzisiaj, chociaż nie słyszy się już dźwięków niezemskich i doniosłych, mogę za to rejestrować dźwięki ziemskie i donośne, jak ryk Niagary, huk lawin, wulkanów, burzy, grzmotów, powodzi i wiatru, wrzask Giełdy i tłumów, a także odgłosy bitew, dudnienie wielotonowych armat itd.”

Nagła myśl przerwała Edisonowi wyliczanie: „To prawda, że jeden mój Aerofon może już teraz przekrzyczeć wszystkie te hałasy, które, zresztą, wskutek nieustannego powtarzania całkowicie straciły znaczenie” – dokończył melancholijnie [s. 17].

Nietrudno w wywodach Edisona dostrzec pewne wcielenie motywu faustycznego – chociaż naukowiec posiadał wiedzę, a także przekuł ją w konkretny wynalazek, to ten okazał się nieprzydatny wobec miałkości rzeczywistości, którą szkoda utrzymywać. Do czasów, które były świadkami wydarzeń doprawdy wzniosłych, nie ma zaś możliwości powrotu. Pogłębione analizy poświęcone związkom mitu Fausta z Ewą jutra można znaleźć w opracowaniach Engelkinga<sup>21</sup> i Malinowskiego<sup>22</sup>, dlatego też zajmę się teraz inną kwestią, a mianowicie problemem związków naukowości i duchowości.

<sup>21</sup> R. Engelking, *Marzyciel i szyderca*, s. 255–257.

<sup>22</sup> W.M. Malinowski, *Powieść francuskiego symbolizmu*, s. 78–82.

Warto zwrócić uwagę na końcową medytację Edisona, gdy wie już on o katastrofie parowca noszącego jakże ironicznie w tych okolicznościach nazwę *Wonderful*, w wyniku której zginęła zarówno Hadaly, jak i miss Alicja Clary, przetrwał zaś jedynie lord Ewald, który jednak, jak można się spodziewać po słowach jego telegramu, wkrótce popełni samobójstwo:

Wielki wynalazca opadł na fotel koło aparatu – jego roztargniony wzrok napotkał tuż obok hebanowy stół: światło księżyca wybieliło jeszcze czarowną rękę, bladą dłoń w cudownych pierścieniach! Zamyślony i smutny, gubił się wśród nieznanymi wrażeń; patrząc w noc za otwartym oknem, słuchał przez chwilę łomotu czarnych konarów na obojętnym zimowym wietrze, aż wreszcie – wzniosłszy oczy ku odwiecznym świetnym kulom, co płoną niewzruszenie pośród ciężkich chmur, żłobiąc w nieskończoność niepojętą tajemnicę nieba – zarzął, zapewne z zimna, w milczeniu [s. 245].

Jak zauważa Malinowski, finał powieści jest komplementarny względem lamentacji z jej początku – dominujące w niej milczenie jest symbolicznym usankcjonowaniem porażki, jaką poniosła nauka na drodze zmierzającej ku udoskonaleniu człowieka czy też stworzeniu jego doskonałego, mechanicznego odpowiednika<sup>23</sup>. Nie ulega wątpliwości, że powieściowy Edison nie ogranicza swojego rozumienia nauki do płytkiego pozytywistycznego scjentyzmu – już sama myśl o stworzeniu andreidy znacznie wykraczała poza jego zdroworozsądkowe ramy. Z drugiej strony, choć dokonuje znacznego poszerzenia tego paradygmatu, to jednak nie przekracza go. Jak pisze Malinowski:

Dla Villiersa [...] nauka pozytywistyczna bynajmniej nie wyczerpuje pola wiedzy. Edison poniósł porażkę, bo kontrolował jedynie to, co fizyczne. Prawdziwa Nauka i prawdziwa Wiedza obejmują poznanie duchowe, to, którego właśnie brakuje „czarodziejowi z Menlo Park”, ale o którym nie przestaje marzyć. Rozumie on, że perfekcję techniczną andreidy uzupełnia wymiar, który wywodzi się już nie z cudów dokonywanych przez naukę pozytywną ani z jego własnego geniuszu wynalazcy, ale z samej tajemnicy życia<sup>24</sup>.

W tym miejscu otwiera się pole transcendencji.

## Spór kompetencyjny z Bogiem

Problem miejsca i znaczenia Boga w świecie przedstawionym powieści, w której jeden z głównych bohaterów chce sobie przypisać demiurgiczne zdolności i właściwie odnosi na tym polu sukces, narzuca się samoistnie.

<sup>23</sup> Tamże, s. 77.

<sup>24</sup> Tamże, s. 77–78.

Autor zresztą wprowadza go eksplicytnie, wkładając refleksję na ten temat w usta Edisona i lorda Ewalda. Ten ostatni jawi się jako kochanek zawiedziony radykalną sprzecznością między boską doskonałością ciała a całkowitą pospolitością umysłu i charakteru wybranki swego serca. Szczegółowo opisuje on rozterki swego ducha Edisonowi, na co ten odpowiada:

w pańskiej analizie jedno mnie zastanawia: nie zauważył pan, że trzy czwarte nowoczesnych mężczyzn uznałoby Miss Alicję Clary za Ideal kobietę! – Co za wspaniałe życie wiodłoby z taką kochanką tysiące ludzi bogatych, pięknych i młodych jak pan!

– Ja od tego umieram – powiedział jakby do siebie lord Ewald. I to właśnie stanowi różnicę między, że użyję przenośni, koniem pełnej krwi a dorożkarską chabetą [s. 52–53].

Bardzo wyraźne jest powinowactwo psychologiczne lorda Ewalda z Nathanielem, bohaterem opowiadania Hoffmanna. Obydwaj mężczyźni liczą sobie po dwadzieścia kilka lat, prowadzą bogate życie duchowe i najwyższą ceną rozkosz płynącą ze swobodnego przepływu wzniosłych myśli. W przypadku postaci z *Ewy jutra* cechy te wpisane są nawet w imię, jakie nosi – Celian kojarzy się z łacińskim *caelum*, co wytwarza relację jego osoby z niebem czy szeroko pojętym Idealem<sup>25</sup>. Nathaniel, jak się zdaje, cechuje się dużo silniej rozwiniętym narcyzmem, który zaślepia go do tego stopnia, że pozostaje nieczuły na wszystkie niedostatki Olimpi. Miłość własna lorda Ewalda jest skromniejsza, jednak w sposób niewypowiedziany obecna w jego spojrzeniu na rolę kobiety – nawet przez chwilę nie bierze pod uwagę możliwości, że to być może on powinien się dostosować do potrzeb ukochanej. Swoje własne sądy na temat jej bogactwa fizycznego i kontrastującego z nim ubóstwa duchowego ceni tak wysoko, że prędzej gotów jest uznać pomyłkę Boga niż własną:

Żeby tak ktoś wyjął tę duszę z jej ciała! Doprawdy, można posądzić Stwórcę o nieuwagę! Nie sądzę, by moje serce zasługiwało na przywiązanie do tak groteskowego pręgiarza! Czyżbym prosił o całe to piękno za cenę nieszczęścia? Nie. Mam PRAWO się skarżyć. Jakaś dziewczyna o prostym sercu, żywej twarzy, rozświetlonej parą niewinnych, kochających oczu, a byłbym się pogodził z życiem. Nie dałaby nigdy powodu do takiej udręki ducha; kochałbym ją całkiem po prostu, tak jak się ludzie kochają. – A ta kobieta!... Niestety, to już nieuleczalne! Jakim prawem nie jest genialna, skoro jest tak piękna! Jakim prawem te jedyne w świecie kształty wywołały z głębin mojej duszy najpodnioslejszą miłość, aby ją oszukać! [s. 54]

<sup>25</sup> J. Noiray, «L'Éve future» ou le laboratoire de l'Idéal, Berlin, Paris 1999, s. 86 [cyt. za: W.M. Malinowski, *Powieść francuskiego symbolizmu*, s. 59].

Takie nastawienie Ewalda wobec Opatrzności pozytywnie usposabia Edisona. Oprócz tego istotne znaczenie mają też inne cechy, takie jak szlachetność charakteru lorda i szczerłość jego intencji oraz chęć przeżywania miłości wyłącznie na poziomie duchowym, bez cielesnej konsumpcji. Wydaje się jednak, że kluczowe znaczenie ma właśnie pewna otwartość na poprawianie efektów twórczej aktywności Boga i wchodzenie w jego kompetencje. Jak powiada później Edison, czyniąc aluzję do Księgi Rodzaju:

kupię pańskie życie za ulepioną z gliny współczesnej Ludzkiej Wiedzy istotę, którą uczynię na nasze podobieństwo – zaraz dowiodę, że uczynić ją taką jest w mej mocy – za istotę, która będzie dla nas TYM, CZYM MY JESTEŚMY DLA BOGA [s. 73].

Następnie zaś, już dużo wyraźniej wyjawiając rozmówcy swoje najgłębsze przeświadczenia, stwierdza: „Bo ten, kto – u diabła! – ośmielił się CHCIEĆ tego, o czym mówimy, musi w całej pełni poczuć się Bogiem” [s. 79]. W tej deklaracji nie można jednak doszukiwać się czegoś na kształt wołania o stanie się Nietzscheańskim nadczłowiekiem i strącenie dotychczasowego Boga z jego piedestału. Wręcz przeciwnie, Edison traktuje tych, którzy pozbawiają siebie samych Najwyższego, z lekceważeniem, jako niepotrafiących zadbać o swój własny rozwój wewnętrzny:

ponieważ Bóg jest najsubtelniejszym ze wszelkich możliwych pojęć, a pojęcia nie urzeczywistniają się inaczej, jak wedle mocy pragnienia i siły wzroku intelektualnego właściwych każdemu żyjącemu osobnikowi, to każdy, kto ze swoich myśli ruguje ideę Boga, dokonuje po prostu dobrowolnej dekapitacji własnego ducha [s. 28].

Co ciekawe, to specyficzne wyznanie wiary poprzedza bezpośrednio rzucenie Bogu, określonego nieosobowo jako Życie, wyzwania – Edison postanawia uczynić wszystko, co w jego mocy, aby wyprowadzić ze stanu dotychczasowej równowagi toczącą się wyznaczonymi przez Opatrzność koleinami rzeczywistość. Jak się zdaje, stąd właśnie wyrósł pomysł skonstruowania andreidy, konkurencyjnej wobec wszystkich dotychczasowych owoców boskiego *fiat*. Edisonowi udaje się ów cel zrealizować – świadczą o tym słowa z jego rozmowy z Sowaną, już po ostatecznym wcieleniu Hadaly w jej mechaniczną powłokę: „przewody wewnętrzne połączyłem dopiero dziś rano, puszczając iskrę ożywiającą oddech w pierwszych promieniach słońca... które ze zdziwienia aż się zaćmiło! – uśmiechnął się Edison” [s. 207]. Jak zauważa Engelking, Edison, „niewprawny w czytaniu nieba”, nie zauważa, że „zaćmiło się [ono – dop. K.A.] z oburzenia i na znak, że pod

nim nie ma dla niej [Hadaly – dop. K.A.] miejsca”<sup>26</sup>. Milczący Bóg ostatecznie dowodzi swojej sprawczości i przypomina człowiekowi, nawet tak wybitnemu jak Edison, jego miejsce w porządku stworzenia – dzieło życia „czarodzieja z Menlo Parku” zostaje bezpowrotnie zniszczone w katastrofie morskiej. Pojawia się jednak w tym miejscu poważny dylemat interpretacyjny.

## Meandry sprawiedliwości i miłosierdzia

Jeśli założyć, że wraz z Edisonem podzielamy wiarę w istnienie Boga, nie jest zaskakująca z punktu widzenia religii jego cudowna ingerencja polegająca na uśmierceniu Hadaly. Narzuca się jednak pytanie – dlaczego śmierć ponosi również miss Alicja Clary? W istocie należy ona do istot najbardziej poszkodowanych w całym utworze – swą duchowością prawdopodobnie nie ustępowała znakomitej części obywateli amerykańskich, postępowała jak kobieta obdarzona zdrowym rozsądkiem oraz świadoma swoich walorów, które może wykorzystać w celu odniesienia komercyjnego sukcesu. Wszystkie wydarzenia z jej wspólnego życia z lordem Ewaldem poznajemy przez pryzmat przeżyć tego ostatniego, który postrzega je w kategoriach cierpienia tak nieznośnego, że skłaniającego wręcz do odebrania sobie życia. Jeżeli jednak zmienić optykę i wybrać perspektywę Alicji Clary, okazać się może, że to ona w istocie doznawała krzywdy w związku z angielskim młodzieńcem błękitnej krwi – oczekiwał od niej uniesień ducha, tkliwości oraz delikatności myśli połączonej z ich ulotnością, cech raczej obcych kapitalistycznemu społeczeństwu Stanów Zjednoczonych w drugiej połowie XIX wieku<sup>27</sup>. W dalszej części powieści miss Clary zostaje podstępnie zwabiona do Menlo Parku, gdzie Edison podszywa się pod wpływowego przedstawiciela branży rozrywkowej, który będzie w stanie nadać karierze kobiety właściwy bieg. Bez jej wiedzy ani zgody wynalazca z udziałem sztabu techników przenosi wszystkie kształty jej ciała oraz dźwięki mowy na układ mechaniczny, w który niebawem ma się wcielić Hadaly. Wreszcie, gdy lord Ewald otrzymuje swą kobietę idealną, powołaną do istnienia siłami elektryczności i magnetyzmu, porzuca tę, z którą spędził kilka ostatnich lat, właściwie bez słowa, pozostawiając ją na pastwę losu.

<sup>26</sup> R. Engelking, *Marzyciel i szyderca*, s. 259.

<sup>27</sup> Więcej na temat krytyki społeczeństwa nowoczesnego w powieści pisze W.M. Malinowski, *Powieść francuskiego symbolizmu*, s. 53–59.



Z tej perspektywy bohaterka powieści Villiersa zaczyna przypominać do pewnego stopnia Elizę z *Pigmaliona* pióra Bernarda Shawa. Pochodząca z najniższej warstwy mieszkańców Londynu kwiaciarka, sprzedająca na ulicy bukiety z fiołków przypadkiem spotyka mężczyznę z notatnikiem – jak się okazuje, pana Higginsa, badacza gwarowych odmian języka, dla którego słuchanie takich ludzi jak ona to zbieranie materiału badawczego. W pewnym momencie dochodzi do sprzeczki, podczas której z ust badacza padają do napotkanego mundurowego, Pickeringa, następujące słowa:

Widzi Pan tę kreaturę z jej bełkotem ulicznego ścieku? Ta jej gwara uwięzi ją na całe życie w rynsztoku. Otóż ja za trzy miesiące mógłbym wprowadzić to coś jako księżnę na przyjęcie do pierwszej lepszej ambasady. Mógłbym nawet przygotować ją do objęcia posady pokojowej albo ekspedientki – co wymaga znacznie lepszej angielszczyzny<sup>28</sup>.

Interesowna i obdarzona niebывałym sprytem życiowym kwiaciarka postanawia zmusić Higginsa do udowodnienia, że jego przechwałka co do własnego talentu pedagogicznego nie była czczą. Naukowiec dotrzymuje słowa – Eliza uczy się władać wzorową angielszczyzną oraz zyskuje ogólną ogładę i dobre manieri, które pozwalają jej współistnieć z ludźmi z wyższych sfer. Mimo to jej sytuacja nie ulega znaczącej poprawie – wręcz przeciwnie, staje się wręcz tragiczna. Widać to w refleksji skierowanej do Pickeringa:

Widzi pan, w istocie rzeczy, pomijając sprawy zewnętrzne, jak strój, sposób wyrażania się i tak dalej, cała różnica pomiędzy damą a kwiaciarką uliczną tkwi nie w sposobie jej zachowania się, ale w sposobie traktowania jej przez innych. Dla profesora Higginsa pozostanę na zawsze kwiaciarką, bo on zawsze traktuje mnie jako kwiaciarkę i zawsze będzie... dla pana mogę być damą, bo pan zawsze traktował mnie jako damę i zawsze będzie...<sup>29</sup>

W przypiływie największego rozgoryczenia losem, jaki zgotował jej Higgins, najpierw czyniąc ją damą, później zaś nie chcąc udzielić jej w tej nowej roli uznania, Eliza woła:

Och! Gdybym tylko mogła wrócić do moich kwiatów... nie zależałabym wtedy ani od pana, ani od ojca, ani od nikogo! Dlaczego mi pan zabrał moją niezależność?! Dlaczego ja się jej wyzbyłam?! I za co?! Za co? Za ten łach błyszczący sprzedałam wolność!<sup>30</sup>

<sup>28</sup> B. Shaw, *Pigmalion*, przeł. F. Sobieniowski, Warszawa 2007, s. 18.

<sup>29</sup> Tamże, s. 131.

<sup>30</sup> Tamże, s. 141.

Alicja Clary nie ulega wprost kształtowaniu przez lorda Ewalda i Edisona. Choć jest pierwowzorem dla monumentu, to owa para Pigmalionów sięga po materiał rzeźbiarski w postaci materii, elektryczności, magnetyzmu i potęgi wiedzy, których połączenie zrodzić ma andreidę. Zarówno jednak Ewald, jak i Edison dzielą z Higginsem pewność co do słuszności własnego postępowania, a jednocześnie brak zainteresowania skutkami, które ich działania mogą wywołać względem osób innych niż oni sami.

Nie ulega dyskusji przemożna obecność w powieści Villiersa mizoginizmu, który szczególnie chętnie wyraża Edison. Świadczą o tym dobitnie następujące słowa:

„świadomość” kobiety!... – *kobiety światowej*, oczywiście. Czy nie za bardzo pan się tu pośpieszył? Przecież na jednym z soborów zastanawiano się nawet, czy kobieta w ogóle ma duszę! Kobieta myśli zachciankami, a jej „sądy” to opinie mężczyzny, który akurat ją pociąga. Potrafi dziesięć razy wyjść za mąż, zawsze być szczerą i za każdym razem inna. Jej „świadomość”, powiada pan?... Świadomość, dar Ducha Świętego, przejawia się przede wszystkim w zdolności do intelektualnych przyjaźni. [...] Czy w całej historii ludzkości znajdzie się para przyjaciółek? Wykluczone! – Dlaczego? Bo kobieta rozpoznaje w drugiej kobiecie siebie samą, istotę nie-świadomą, i boi się, że tamta zechce ją oszukać! [s. 99]

Usprawiedliwiać Edisona mógłby fakt, że mówi w tym miejscu o „kobietach światowych”, co w jego ustach stanowi wyraz dezaprobaty. Jak się okazuje, odróżnia on też inny, szlachetniejszy typ kobiet, o których to wyraża się następująco:

Gdybyśmy mówili o tych przedstawicielkach naszej przewodniej rasy – jedynej, którą warto brać pod uwagę, bo nie sposób przecież traktować poważnie, to znaczy pojąć za żonę, Kafryjki, Polinezyjki, Turczynki, Chinki, Indianki itp. – gdybyśmy, powiadam, mówili o tych przedstawicielkach naszej rasy, w których krwi nie ma już śladów zwierzęcia i niewolnicy, o kobietach oczyszczonych, uświęconych i usprawiedliwionych godnością wytrwale spełnianego obowiązku, godnością wyrzeczeń i dobrowolnego poświęcenia, wtedy sam bym się sobie dziwił, jeśli nie skłoniłbym ducha przed tymi, których biust jest tylko piersią, i których łono z chęcią wielokrotnie się rozwiera, byle by nam wolno było myśleć! Jakże zapomnieć, że na tym gwiazdnym okruchu, zagubionym pośród Otchłani bez granic, że na tym niedostrzegalnym, wystygłym atomie biją serca tylu kapłanek wyższego świata Miłości, tylu niezrównanych towarzyszek życia! [s. 101]

Trudno jednoznacznie określić, czy to, co w zamierzeniu miało być rodzajem komplementu, w istocie jest tylko porównywalną, czy też może znacznie dotkliwszą, potwarzą niż wcześniejsze słowa. Jako pierwsza na-

rzuca się rasistowska wymowa powyższego fragmentu – do miana prawdziwej kobiety aspirować mogą jedynie białe przedstawicielki świata Zachodu, wszystkie inne zbyt bliskie są wciąż „zwierzęciu i niewolnicy”. Przyjrzyjmy się też temu fragmentowi z perspektywy krytyki feministycznej. Co oznacza dla Edisona „poważne traktowanie” kobiety przez mężczyznę? Pojęcie jej za żonę – jak się zdaje, jest to jedyna w pełni przez niego aprobowana rola społeczna kobiety. Sam wizerunek niewiasty szlachetnej jest wybitnie heroiczny i, co charakterystyczne, skojarzony z radykalnie ograniczoną seksualnością. Ten sam rys pojawia się także w charakterystyce andreidy<sup>31</sup> – lord Ewald dostępuje zaszczytu obcowania z nią m.in. dlatego, że nie pragnie miłości cielesnej. Być może na taki sposób myślenia pisarza ma wpływ wspomniany przez Rosi Braidotti charakterystyczny dla modernizmu lęk przed „perwersyjnym, nieprokreacyjnym erotyzmem *femme fatale*”, który w ówczesnej świadomości kulturowej splatał się, z uwagi na wspólnotę antynaturalistycznej struktury, z bezduszną i potencjalnie niosącą zniszczenie maszyną<sup>32</sup>. Innymi słowy, do prawdziwej głębi przeżycia duchowego, niosącej ze sobą namaszczenie szlachetnością, zdolna była tylko kobieta podporządkowująca swą seksualność reprodukcji bądź, jak wskazują dalsze słowa Edisona, potrzebie mężczyzny, któremu zbliżenie fizyczne miałyby rzekomo umożliwić aktywną pracę intelektualną – trudno jednak zgłębić meandry tej skrajnie szowinistycznej myśli.

Miss Alicja Clary w oczach Edisona jest niewiele warta „kobietą światową”, zaś z perspektywy Ewalda nieporozumieniem czy też owocem pomyłki ze strony Boga. Przy wyznawanych przez nich, a w szczególności przez Edisona, konserwatywnych i patriarchalnych poglądach na rolę kobiety nie mogła ona zaspokoić ich oczekiwań. Z drugiej strony właściwie nie brała też udziału w ich próbie udowodnienia swej wyższości nad Bogiem poprzez skonstruowanie doskonałej andreidy – stanowiła jedynie bierne narzędzie, które, nie wiedząc o tym, udzieliło Hadaly swoich kształtów i głosu. Dlaczego wobec tego Bóg ukarał ją śmiercią?

---

<sup>31</sup> W tym miejscu warto zwrócić uwagę na ciekawy, a wymowny szczegół – określenie „andreida” (fr. *andréide*) zostało utworzone przez Villiersa jako neologizm od słowa „android” (fr. *l'androïde*) [wg W.M. Malinowskiego, *Powieść francuskiego symbolizmu*, s. 61]. Rdzeń tego słowa wywodzi się od starogreckiego *ἀνδρός*, czyli dopełniacza słowa *ἀνήρ*, o znaczeniu ‘mężczyzna, mąż’. W ten sposób autor dopełnił obraz męskiej dominacji również na polu słowotwórczym. Bardziej uzasadnione byłoby stworzenie formy od podstawy *γυνή* lub jej dopełniacza *γυναικός*.

<sup>32</sup> R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014, s. 215.

Być może pytanie to jest z gruntu źle postawione – śmierć, którą poniosła bohaterka w katastrofie parowca, nie musiała być wyrazem bezwzględnej Bożej sprawiedliwości, lecz mogła być aktem Bożego miłosierdzia, który wypływałby z obecności kobiecego pierwiastka w naturze boskiej. Jak zauważyła Carol Gilligan, w etyce charakterystyczne dla mężczyzn jest myślenie w kategoriach sądów abstrakcyjnych i bezosobowo pojętej sprawiedliwości, z kolei kobiety cechuje kładzenie nacisku na troskę wobec drugiego i podtrzymanie istniejących relacji oraz niechęć do formułowania kategorycznych rozstrzygnięć moralnych. Stanowiska takie wyrastają z odmiennych sposobów przeżywania przez kobiety i mężczyzn własnej podmiotowości – w przypadku przedstawicielek płci żeńskiej dominuje świadomość zapośredniczenia własnego „ja” w innych ludziach, z którymi wchodzi się w związki emocjonalne. Inaczej w przypadku mężczyzn, którzy skłonni są myśleć o sobie w kategoriach monadycznej niezależności i samowystarczalności<sup>33</sup>. Pierwiastek Boga myślący ściśle według abstrakcyjnych reguł Bożej sprawiedliwości nakazywałby pozostawić Alicję Clary przy życiu doczesnym niezależnie od warunków, w jakich przyjdzie jej dalej funkcjonować – ponieważ krzywdę wyrządzili jej ziemscy grzesznicy dysponujący wolną wolą w zakresie własnego postępowania, to ewentualna odpowiedź na nią także musi nastąpić w porządku tego świata. Bóg jednak postąpił inaczej i zabrał Alicję Clary do innego wymiaru – być może właśnie po to, aby nie została więcej skrzywdzona przez mężczyzn poszukujących swego własnego subtelnego ideału kosztem dobra realnych ludzkich istot. Do takiego postępowania, godzącego w abstrakcyjne normy ogólne i skupiającego się na specyfice pojedynczego przypadku, niezbędne jest istnienie w Bogu pierwiastka kobiecego.

Nie jest to wszak myśl obca religiom monoteistycznym. W Biblii czytamy następujące słowa: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” [Rdz 1, 27]<sup>34</sup>. W drugim wariantie mitu stworzenia występuje z kolei scena powołania do życia Ewy z żebra Adama [Rdz 2, 22]<sup>35</sup>. Za każdym razem dostrzec można, że obydwie płcie wyłaniają się wprost z Boga – w drugim przypadku można wręcz powiedzieć, że Adam przed stworzeniem Ewy musiał mieć charakter androgyniczny, skoro nosił w sobie możliwość ziszczenia się istoty kobiecej<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Zob. C. Gilligan, *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, ze wstępem E. Woydyłło, Warszawa 2015, s. 113–161.

<sup>34</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1995, s. 25.

<sup>35</sup> Tamże, s. 26.

<sup>36</sup> K. Wojciechowska, *Androgyniczność pierwszego człowieka*, <https://magazynkontakt.pl/androgynicznosc-pierwszego-czlowieka/> [dostęp 11.08.2021].

W związku z tym także Bóg musi mieć zarazem charakter kobiecy, jak i męski, nosić w sobie własności obydwu tych płci, a zarazem przysługujących im właściwości<sup>37</sup>. Istnienie momentu żeńskiego w Bóstwie głosi również żydowska tradycja mistyczna – charakter ten miałby przysługiwać Szechinie, którą można określić jako Boską immanencję, czyli sposób, na który Bóg jest obecny w świecie i objawia się w obszarze życia człowieka. Jak wynika z wnikliwych analiz Gershoma Scholema, do opisu Szechiny często stosowana jest metaforyka kobieca, która ukazuje moment otwartości tejże na przyjęcie Boga<sup>38</sup>. Szechina, ponieważ istnieje w tym samym wymiarze, co nasz świat, i ponieważ jest ludziom bliższa niż w absolutny sposób transcendentny Bóg, wydaje się też wrażliwsza na ludzkie troski oraz sprawy indywidualne. Interesujący okazuje się przywoływany przez Scholema fragment midraszu do Księgi Przysłów 22, 29, w którym czytamy:

Kiedy sanhedryn chciał potraktować króla Salomona na równi z trzema królami i czterema innymi ludźmi [niemającym udziału w zbawieniu], wówczas Szechina stanęła przed Bogiem i rzekła do niego: „Panie Światów, Widzisz tu człowieka dobrze wykonującego swą pracę, mógłby równać się królom. Ci jednak chcą go [w przeciwieństwie do dalszego ciągu właśnie zacytowanego wersu] wydać na stracenie w wiecznych ciemnościach [to znaczy na potępienie grzeszników]”<sup>39</sup>.

Szechina jawi się w tym fragmencie jako pewna częśćka Boga zanosząca do niego wołanie o ingerencję w sprawie, w której może stać się krzywda temu, kto na nią nie zasłużył.

Przeprowadzone powyżej analizy fragmentów *Ewy jutra* z perspektywy krytyki feministycznej nie mają na celu sformułowania aktu oskarżenia wobec autora powieści, lecz raczej służą ukazaniu kategorii, w jakich wykreowani przez niego bohaterowie, a w dużej mierze on sam, myślał o kobietach. Trudno natomiast rozstrzygać bez przeprowadzenia dogłębnych studiów historycznych o tym, czy była to wina jego osobistej niedostatecznej wrażliwości, czy też specyfika świadomości epoki, w której przyszło mu żyć.

---

<sup>37</sup> A.M. Derlatka, *Androgyn, człowiek stworzony na podobieństwo Boga? Mity androgyniczności bóstw i pierwszych ludzi*, [http://www.taraka.pl/androgyn\\_czlowiek\\_stworzony\\_podobieństwo](http://www.taraka.pl/androgyn_czlowiek_stworzony_podobieństwo) [dostęp 11.08.2021].

<sup>38</sup> G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, przeł. A.K. Haass, Warszawa 2010, s. 165–192. Problematyka ta jest o wiele bardziej skomplikowana niż mogłoby wynikać z powyższego, skrótowego z konieczności, opisu. Rozumienie pojęcia Szechiny ulegało znacznym przemianom na przestrzeni czasu i było zróżnicowane w zależności od konkretnego nurtu tradycji mistycznej.

<sup>39</sup> *Midrasz Miszle*, red. S. Bubera, karta 47a [cyt. za: G. Scholem, *O mistycznej postaci bóstwa*, s. 172].

Również propozycję rozjaśnienia sensu śmierci miss Alicji Clary należy traktować jako pewną propozycję interpretacyjną – Villiers z oczywistych względów nie mógł znać współczesnych rozważań z nurtu etyki troski, a bardzo mało prawdopodobne jest również, by interesował się żydowską tradycją mistyczną. Celem przeprowadzonej analizy było raczej wykazanie, że decyzja podjęta przez Boga w tej sprawie może znaleźć swoje uzasadnienie, gdy spojrzeć na nią przez pryzmat obecnych w kulturze sposobów myślenia o Opatrzności.

## Bibliografia

- Bajka Katarzyna (2012), *Narcyz i Galatea. Postać sztucznej kobiety w nowożytnej refleksji humanistycznej*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne”, nr 5, s. 123–134.
- Bednarczyk Andrzej (1996), *René Descartes (1596–1650) jako biolog i jego siedemnastowieczni krytycy: w czterechsetną rocznicę urodzin filozofa-przyrodnika*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, nr 41/3–4, s. 7–51.
- Braidotti Rosi (2014), *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derlatka Anna Maria (2005), *Androgyn, człowiek stworzony na podobieństwo Boga? Mity androgyniczności bóstw i pierwszych ludzi*, <http://www.taraka.pl/androgyn-czlowiek-stworzony-podobienstwo>.
- Descartes René (2001), *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Engelking Ryszard (2015), *Marzyciel i szyderca*, w: A. Villiers de l'Isle-Adam, *Ewa jutra*, przeł. R. Engelking, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 249–261.
- Gilligan Carol (2015), *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szlewa, ze wstępem E. Woydyłło, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- La Mettrie Julien Offray de (2010), *Człowiek maszyna*, przeł. M. Skrzypek, w: J.O. de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 235–304.
- Legowicz Jan (1976), *Zarys historii filozofii*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Malinowski Wiesław Mateusz (2018), *Powieść francuskiego symbolizmu (Bourges – Villiers de l'Isle-Adam – Dujardin – Gourmont – Rodenbach)*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Parandowski Jan (1953), *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Warszawa: Czytelnik.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1995), Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Scholem Gershom (2010), *O mistycznej postaci bóstwa*, przeł. A.K. Haass, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

- Shelley Mary (2001), *Frankenstein*, przeł. P. Łopatka, Kraków: Zielona Sowa.
- Skrzypek Marian (2010), *Wprowadzenie do filozofii La Mettriego*, w: J.O. de La Mettrie, *Dzieła filozoficzne*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. VII–XC.
- Walkowska-Radkiewicz Magdalena (2008), *Od Golema do Terminatora. Wizerunki sztucznego człowieka w kulturze*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Wojciechowska Kalina (2015), *Androgyniczność pierwszego człowieka*, <https://magazynkontakt.pl/androgynicznosc-pierwszego-czlowieka/>.
- Villiers de l'Isle-Adam Auguste (2015), *Ewa jutra*, przeł. R. Engelking, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

## Between a Woman, Andreid and God: Villiers de l'Isle-Adam's *Tomorrow's Eve*

### Abstract

The aim of the article is to present various interpretations of the novel written by Auguste Villiers d'Isle-Adam *Tomorrow's Eve*, especially those related to its main character – andreid (fr. *andréide*) in other words an ideal woman. The first part of the discussion reconstructs the history of the possibility of creating an animated female being – This thinking goes back to the roots of European culture, in particular the myth of Pygmalion and Galatea, is associated with the legend of a mechanical girl created by Descartes, and came to be especially popular in the nineteenth-century literature, best illustrated by *Tomorrow's Eve*, Philosophy, especially the mechanism of Julien Offray de la Mettrie, was also important in the development of the concept of the artificial man. However, the article points out that the title of his main work, *Man a Machine*, is often taken too literally. In the analytical discussion that follows, the important fractures revealed in Villiers d'Isle-Adam's vision of the andreid are pointed out, including in particular the problem of whether the act was accomplished solely by means of the forces of science or whether it was supernatural in nature, as well as the significance, in the plot as a whole and especially in the ending, of the presence or absence of God and his justice.

**Keywords:** andreid, French symbolism, God, *Tomorrow's Eve*, Villiers d'Isle-Adam