



STAROŚĆ

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD”
WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU



STAROŚĆ

DOŚWIADCZENIE EGZYSTENCJALNE

TEMAT LITERACKI

METAFORA KULTURY

SERIA I

ROZPOZNANIA

Koncepcja i wstęp

Jarosław Ławski

Redakcja naukowa

Anna Janicka

Elżbieta Wesołowska

Grzegorz Kowalski

Białystok 2013

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA „CZARNY ROMANTYZM”

REDAKCJA SERII

Jarosław Ławski (przewodniczący),
Krzysztof Korotkich, Łukasz Zabielski, Marcin Bajko, Marek Olesiewicz,
Anna Janicka, Grzegorz Kowalski, Grzegorz Czerwiński, Michał Siedlecki,
Iwona E. Rusek

RADA REDAKCYJNA

Halina Krukowska – przewodnicząca (UwB), Alina Kowalczykova (IBL PAN),
Elżbieta Nowicka (UAM), Wojciech Gutowski (UKW), Maria Kalinowska (UW,
UMK), Michał Kuziak (UW), abp Edward Ozorowski (UwB), Leszek Libera (UZ),
Marek Nalepa (URz), Mikołaj Sokołowski (IBL PAN), Jolanta Sztachelska (UwB),
Włodzimierz Szturc (UJ), Zbigniew Kaźmierczak (UwB)

Recenzenci tomu: **ks. prof. dr hab. Józef Zabielski (UKSW),**
dr hab. Anna Wydrycka (UwB)

Redakcja tomu: Anna Janicka, Elżbieta Wesołowska, Grzegorz Kowalski

Noty o Autorach: Michał Siedlecki

Streszczenia: dr Jacek Partyka

Korekta: Zespół

Skład, koncepcja graficzna, wybór ilustracji: Marek Olesiewicz

Redakcja techniczna: Dariusz Kukiełko

© Copyright Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2013

Na okładce wykorzystano obraz Teodora Axentowicza *Starość i młodość*



ISBN 978-83-64081-04-0

Druk i oprawa:

Alter Studio

Świętojańska 8 lok. 5, 15-082 Białystok

tel. 85 732 01 88

www.alterstudio.com.pl

SPIS TREŚCI

Jarosław Ławski

*Projekt „Starość. Konfrontacje:
antykwizm – romantyzm – współczesność”* 11

Elżbieta Wesolowska, Jarosław Ławski

*Antyczna i romantyczna refleksja nad starością. Poszukiwanie
analogii i wspólnoty* 25

I. MOTTA, NAPOMNIENIA, EGZEMPLA

Stanisław Samuel Szemiot

Cztery punkty niebezpieczne pożycia ludzkiego 37

Antoni Gorecki

Pogrzeb nędzarza 40

Ks. Isaak Isakowicz

Kazanie na Zielone Świątki 41

Maria Grossek-Korycka

Gwiazdy 44

Beata Obertyńska

Grudki kadzidła 45

Maria Kuncewiczowa

O życiu, miłości i przyjaźni 47

Artur Ilgner

Pieśni triesteńskie. Pieśń I 49

II. POŻYTKI, STRATY, FORMY STAROŚCI

ks. Tadeusz Kasabuła

*„Człowiek stary” w społeczeństwie Polski rozbiorowej. Jednego
tematu odston kilka* 55

Kamila Pawelczyk

*Starość w czasie i przestrzeni. Modele starości na wybranych
przykładach kulturowych* 69

Agnieszka Czyżak

Strzep tematu – uwagi o starym Orfeuszu 91

Halina Krukowska	
<i>Starość i miłość</i>	101
Wanda Supa	
<i>Senilia pisarzy rosyjskich</i>	117
Joanna Maleszyńska	
<i>Piosenka wobec starości</i>	143
Joanna Pietrzak-Thébault	
<i>Słownik – słowo – książka. O pożytkach, jakie mogą płynąć ze starości – wokół „Senilità”</i>	179
Jacek Juskiewicz	
<i>Starość i przemijanie w Stambule Orhana Pamuka</i>	189
Joanna Szerszunowicz	
<i>Językowy obraz starości w ujęciu kontrastowym (na materiale frazeologii polskiej, angielskiej i włoskiej)</i>	199

III. NA LINII SPIĘCIA: FILOZOFIA, TEOLOGIA

abp Edward Ozorowski	
<i>Godność podeszłego wieku według Jana Pawła II</i>	227
ks. Marek Ławreszuk	
<i>Starość w rozumieniu Kościoła prawosławnego</i>	233
Wojciech Gutowski	
<i>Świadomość bezlitosna. Uwagi na marginesie esejów Jeana Amery'ego</i>	247
Piotr Nowak	
<i>W imadle musu</i>	261
Adam Sawicki	
<i>Starość a rezygnacja.</i>	271
Zbigniew Kaźmierczak	
<i>Ludzie starzy i humaniści we wspólnocie bezużytecznych</i>	277
ks. Adam Skreczko	
<i>Świadomość wartości podeszłego wieku</i>	293
Piotr Chomik	
<i>„Starczestwo” w prawosławnym monastycyzmie. Wielcy starcy Optinoj Pustyni</i>	303

Dorota Szumilas

- „Strażnicy pamięci zbiorowej”. Refleksje nad Listem
 Jana Pawła II Do Moich Braci i Sióstr – ludzi
 w podeszłym wieku!313

IV. STAROŚĆ, MIŁOŚĆ, POŻĄDANIE**Bogna Paprocka-Podlasiak**

- Starość Don Juana. Diabłe sprawy*
Julesa Barbeya D'Aurevilley'ego321

Emilia Świdarska

- Starość Fausta, młodość Balladyny*337

Mateusz Skucha

- Absztyfikant. Portret starego mężczyzny*
 w powieści Józefa Ignacego Kraszewskiego *W starym piecu*357

Wojciech Gutowski

- Wesele, czyli zaćmienie mitu*369

Agnieszka Nietresta-Zatoń

- Przybysze z innej fazy. O starości bez związku z wiekiem*
metrykalnym391

Anna Skupińska

- Egzystencjalna scena życia. Na wzgórzu śmierci*
Jana Kasprowicza w kontekście filozofii dialogu405

Gracjan Suchocki

- Przekleństwa starości. O postaci Heroda Antypasa*
 w *Uczcie Herodiady Jana Kasprowicza*425

Katarzyna Karpacz

- Taniec starości z młodością. O Salome Oscara Wilde'a*445

Marek Kochanowski

- Świat osierocony. Ojcowie i córki w powieściach*
Stefana Żeromskiego z lat 1908-1919455

V. METAFORA KULTURY, SPECULUM CYWILIZACJI**Olga Cyganok**

- Epitafia ludziom starym*
 w *poetykach ukraińskich XVII i XVIII wieku*477

Jarosław Ławski	
<i>Nikt. Czterdzieści i cztery głupstwa o mesjanizmie</i>	489
Wanda Amarantidou	
<i>Jakovakis Rizos Nerulos – Józef Dunin Borkowski.</i>	
<i>Dwugłos o literaturze nowogreckiej</i>	513
Joanna Jagodzińska-Kwiatkowska	
Wiek biblijny i śmierć: czekając na czarny obłok	
<i>Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Przypowieść</i>	
<i>o człowieku zapomnianym przez Boga</i>	523
Zbigniew Kaźmierczak	
<i>Koncepcja fenomenologii religii</i>	
<i>w ujęciu Gerardusa van der Leeuwa</i>	551
Kama Krzemińska	
<i>Odmladzanie znaczeń. Romantyzm w ujęciu hermeneutycznym</i>	571
Sebastian Kochaniec	
<i>Język i pędzel stare jak świat. Przypadek Pawła Susida</i>	581
Ryszard Gaj	
<i>Ucieczka ze starego świata. Ameryka jako utopia</i>	593
Noty o Autorach	629
Resumé	643
Indeks nazwisk	646
Table of Contents	668



Frans Hals, *Regentki domu starców w Haarlemie*, 1664



Artemisia Gentileschi, *Zuzanna i starcy*, 1610

Jarosław Ławski
(Białystok)

PROJEKT „STAROŚĆ”. KONFRONTACJE: ANTYK – ROMANTYZM – WSPÓŁCZESNOŚĆ

Rozsądek, tylko i wyłącznie on, i życie
w myśl jakichś ustalonych z góry reguł
przeraza mnie i oburza.

Maria Kuncewiczowa¹

Starzec się...

Nim stanie się problemem badawczym, jest starość przede wszystkim zagadnieniem egzystencjalnym, przeżywanym w skrytości ducha, potem obrysowywanym słowem przez co odważniejszych artystów słowa, którym niestraszne zmarszczki i niedołęstwo, lęk przed śmiercią i sklerotyczne dysfunkcje mózgu. Na końcu dopiero starość jako temat staje się metaforą tylu innych spraw dziejących się wokół nas – starzeją się drzewa, ale i środki komunikacji, być może starzeją się filozofie i ideologie, popada w zmurszałość domostwo i kultura, chyłą się ku zmierzchowi epoki, cywilizacje, religie, plemiona i rody.

Przyjęło się starość ujmować w ramę bezpiecznego, kłamliwego banału: że jest wyparta z kultury przez mitologię ekspansywnej młodości, tabuizowana i odsunięta hen za oczy, byle nie gnębić, nie razić. To nieprawda, półprawda. Przed starością nie da się uciec w miłość, sztuczną młodość, w zdrowie. Starość nie tyle w nas jest, nie tyle nadciąga, ile już dzieje się... Nie istnieją kultury samych młodzieniaszków, ale i nie ma kultur stworzonych dla samych tylko starców. Jedno bez drugiego, starość i młodość – ani kroku. By zmierzyć i opowiedzieć i jedno, i drugie – po to jest dojrzałość². Dojrzały patrzy

¹ *Rozmowy z Marią Kuncewiczową*, wybór, opr. i posłowie H. Zaworska, Warszawa 1983, pierwodruk: *O życiu, miłości, przyjaźni*, rozmawiała W. Czapińska, „Uroda” 1980, nr 5, tu: s. 259.

² Zob. C. G. Jung, *Dusza i śmierć*, w: tegoż, *Rebis czyli kamień filozofów*, wybór, przekład i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 272: „Kiedy jednak starzejący

w obie strony, wdzięczny za młodość i ufny w starość, nawet jeśli przecież przychodzi mu się mierzyć z końcem, oko w oko ze śmiercią.

Badania nad tematem starości nie są rzadkie ani w naukach społecznych³, ani też w literaturoznawstwie. Powstaje coraz więcej prac na ten temat. Późny Mickiewicz czy Kraszewski, Rej czy Orzeszkowa, Zapolska czy Wat są tak samo fascynujący⁴ – jeśli nie bardziej – niż ci sami w młodości i wieku dojrzałym. Dziwactwa, fobie, projekcje, słabości i mądrości wieku podeszłego oddane w słowie pisarską ręką na pro-

się człowiek odczuwa tajemną trwożę, a nawet śmiertelny lęk na myśl o tym, że rozsądnie rzecz biorąc może się spodziewać jeszcze tylko tyłu a tyłu lat życia, to wtedy boleśnie przypomina nam to o pewnych uczuciach żyjących w naszym sercu; wtedy w miarę możliwości odwracamy naszą myśl od tego tematu i zwracamy się ku innemu. Zawodzi tu optymizm, z jakim oceniamy młodych. Wprawdzie na wszelki wypadek mamy pod ręką kilka stosownych mądrości życiowych, którymi przy okazji raczymy innych; należą do nich takie, jak: *Każdy musi kiedyś umrzeć, nikt nie żyje wiecznie*, itd. Ale kiedy jesteśmy sami, jest noc i tak ciemno i cicho, że nie spostrzegamy niczego oprócz naszych myśli, które dodają i odejmują lata naszego życia; tylko długi szereg owych niemitych faktów, które bezlitośnie pokazują, jak daleko zaszyły wskazówki zegara; tylko powolne i niepowstrzymane zbliżanie się owej czarnej ściany, która ostatecznie pochłonie wszystko, co kochamy, czego pragniemy, co posiadamy, czego się spodziewamy i do czego dążymy, wtedy wszystkie mądrości życiowe kryją się w nie dającej się znaleźć kryjówce, a lęk spada na leżącego bezsennie, niby gniotące przykrycie.”

³ Zob. wielokrotnie cytowane prace: G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1995; J.-P. Bois, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1996; J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Starość jako zadanie*, Warszawa 1989.

⁴ O późnej twórczości i jej osobliwościach, dziwactwach, zaskoczeniach: M. Maciejewski, *Wrzucony do bytu otchłani. Liryka lozańska i jej konteksty*, Lublin 2012; M. Szladowski, *(Auto)portret artysty z czasów starości (na przykładzie „Nocy bezsennych” Józefa Ignacego Kraszewskiego)*, w: *Życie w starości*, pod red. B. Bugajskiej, Szczecin 2007; B. Olech, *Samotność wśród ludzi. O „Dniach” Elizy Orzeszkowej*, w: *Twórczość Elizy Orzeszkowej w estetycznej przestrzeni współczesności*, red. S. Musijenko, Grodno 2011; M. Turczyn, *W kręgu topiki wanitatywnej. „Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego...” Mikołaja Reja*, w: *Mikołaj Rej – w pięćsetlecie urodzin*, red. J. Okoń, współpraca M. Bauer, M. Kuran, M. Mieszek, Część II: *Interpretacje, recepcja*, Łódź 2005; D. C. Maleszyński, *Człowiek w tekście. Formy istnienia według literatury staropolskiej*, Poznań 2002; E. Ichnatowicz, *Proza Kraszewskiego. Codziennosc*, Warszawa 2011; A. Janicka, *Śmierć Zapolskiej*, w: *Śmierć w literaturze i kulturze drugiej połowy XIX wieku*, red. E. Paczoska, U. Kowalczyk, Warszawa 2002; *Elementy do portretu. Szkice o twórczości Aleksandra Wata*, red. A. Czyżak, Z. Kopec, Poznań 2011.

gu XX wieku, w jego pierwszym ćwierćwieczu, budzą zainteresowanie żywe i przecież niekoniunkturalne.

Bo starość jako temat – jak mało co na świecie – nie nadaje się, by być modą badawczą. Starość jest za pan brat z Panią Ostateczności – śmiercią! A ta wiecznie niemodna⁵. A przecież i ona ma swych badaczy-fascynatów. Ot, prawi taki C. G. Jung:

„Jak tor pocisku znajduje swój kres w celu, tak życie kończy się śmiercią, która zatem jest celem całego życia. Nawet jego rozwój i punkt szczytowy są tylko stopniami i środkami do osiągnięcia tego celu, czyli śmierci. Ta paradoksalna formuła jest jedynie logicznym wnioskiem, jaki wypływa z faktu celowości i celowego charakteru życia. Nie sądzę, żebym tym samym dopuszczał się jakichś sylogistycznych igraszek. Wstępowaniu ku szczytowi życia przyznajemy cel i sens, dlaczego więc nie moglibyśmy przyznawać ich zstępowaniu z niego? Narodziny człowieka są brzemiennie znaczeniem, dlaczegoż więc nie śmierć? Młody człowiek jest przez dwadzieścia i więcej lat przygotowywany do pełnego rozwoju swej indywidualnej egzystencji, dlaczego więc nie miałby przez dwadzieścia i więcej lat przygotowywać się do jej końca? W każdym razie – osiągając szczyt życia osiągamy go wyraźnie, jesteśmy nim i mamy go. Cóż jednak osiągamy wraz ze śmiercią?”⁶.

Krystalizacja projektu

Projekt badań nad starością – o charakterze interdyscyplinarnym i komparatystycznym – zrodził się w październiku/listopadzie 2007 roku. Inicjatorami podjęcia tematu byli: prof. dr hab. Elżbieta Wesołowska z Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu i naówczas dr hab. Jarosław Ławski, profesor Uniwersytetu w Białymstoku. Istotną rolę w sformułowaniu zagadnień będących podstawą dyskusyjną projektu odegrał dr Marek Dybizbański, wtedy pracownik Biblioteki Uniwersyteckiej UAM w Poznaniu, a dziś doktor habilitowany Uniwersytetu Polskiego.

Listę zagadnień i wątpliwości do badań nad romantyzmem ujął Dybizbański najpierw tak: „1) Nie jest dla mnie całkiem jasny zakres zagadnienia nazwanego *starzec mityczny i topiczny* – ale intuicyjnie powiązałbym go chociażby z romantycznymi wizjami słowiańskiego bajara, z Mickiewiczowskim Guślarzem (którego ten wywodził przecież

⁵ Por. też: *Zagrożenie w starości i na jej przedpolu*, red. M. Halicka, J. Halicki, K. Czykier, Białystok 2010.

⁶ C. G. Jung, *Dusza i śmierć*, dz. cyt., s. 276-277.

z chóru satyrów). 2) Starość poważana (np. Rymwid w *Grażynie*) – to spadek po epoce klasycyzmu, ale przechowana chociażby w publicystyce (starzec osądający przyszłe pokolenia w utopiach pozytywnych i negatywnych). 3) Starość lekceważona – programowe założenie romantyzmu (*Romantyczność* Mickiewicza). 4) Starzec, który udaje innego – pewnie w biedermeierowskiej komedii znajdzie się w postaci skostniałego schematu, ale ciekawsze (i może przemawiające za „romantycznością” autora) byłoby ujęcie Fredrowskie, w którym starcy (Cześnik, Rejent, Papkin) wchodzą w „nieswoje” role, co jednak nie służy wywoływaniu efektów komicznych (przynajmniej w warstwie „podpowierzchniowej”). 5-6) Starzec mądry i silny – przywołuje skojarzenie z kreacjami jeśli nie demonicznymi (Masynissa u Krasińskiego), to bezwzględny (Halban). Zastanawiałbym się jednak nad pewnym mieszanym typów – zamiast mądry – silny i słaby – głupi zestawienia: mądry – słaby i silny – głupi (prowokuje do takiej gry elementami układanki chociażby niejednoznaczność postaci starców w ironicznej dramaturgii Słowackiego). 7) Osobistemu widzeniu własnej starości romantyzm stawia bodaj największy opór, gdyż z polskich romantyków (przynajmniej tych pierwszo- i drugoligowych) żaden starości nie dożył – Norwid jest późniejszy, a Fredro *z boku*⁷.

Ów ciąg propozycji i wahań był jednak odpowiedzią na propozycje badawcze, sformułowane przez Elżbietę Wesołowską. Ogólny zamysł projektu ujęła ona – *sub specie* swej specjalności naukowej: filologii klasycznej – w następujących punktach, przedłożonych do dyskusji:

Primo, uzasadnienie koniunkcji antyku i romantyzmu.

Secundo, społeczne i demograficzne uwarunkowania starości w czasach antyku i w XIX wieku.

Tertio, starzec topiczny i mityczny; przegląd mitologicznych postaci starców.

Quarto, filozoficzna refleksja na temat starości.

Quinto, wizerunki starości poważnej i starości lekceważonej.

Sexto, starcy mądrzy i silni, słabi i głupi w różnych kombinacjach i kontaminacjach fabularnych, tematycznych, symbolicznych.

Septimo, starzec, który udaje innego, na przykład w komedii.

⁷ List M. Dybizbańskiego do E. Wesołowskiej z 16 grudnia 2007 roku. Jak widać, niektóre zagadnienia dra Dybizbańskiego zostały przeniesione do projektu, który publikujemy na wstępie.

Octavo, kwestia szczęścia w starości (wspomnienia, przyszłość, horyzont śmierci).

Nono, widzenie własnej starości (Owidiusz, Cyceon, Seneka *et caetera*)⁸.

Na tym etapie nie było pewne, czy „część romantyczna stanowiłaby albo drugą część pracy, albo by się z antykiem przeplatała”⁹. Domknięcie ram tematycznych projektu nastąpiło 29 grudnia 2007 roku, gdy Jarosław Ławski przedłożył zestaw 22 zagadnień dotyczących starości (i) romantyzmu. Oto me propozycje:

– Przedromantyczne wyobrażenia o starości: Oświecenie, klasycyzm, Wolter, sentymentalizm, gotycyzm, youngizm, libertynizm, wertyzm, osjanizm etc.

– Starcy literatury porobiorowej wobec młodych: *Bard polski* Czartoryskiego, *Treny* Morełowskiego, *Śpiewy historyczne* Niemcewicz; między rozpaczą i heroiczną mądrością.

– Starość jako metafora kultury, starzec jako personifikacja postaw oświeceniowych. Wczesny romantyzm jako, z drugiej strony, kultura młodości i poznawczego pluralizmu.

– Starość w kulturze ludowej i jej odbicie w literaturze romantycznej (jako kontekst: kultury archaiczne i pierwotne wobec starości; święto i obrzęd a starość w kulturze ludowej).

– Starość i wzorce polskości, patriotyzmu, bohaterstwa; starcy w gawędzie szlacheckiej epoki Romantyzmu.

– Starość wobec romantycznej „trójcy”: Miłości, Śmierci, Wiary.

– Starcy-święci i starcy-przekłęci: starość wobec świętości, demonizmu, cudowności, boskości. Faustyczne pokusy wiecznej młodości.

– Lirnik, wajdelota, dziad, jurodiwyj – starość a poezja, starość a profecja.

– Starość i romantyczna eschatologia: od wyobrażeń preegzystencji – dzieciństwa – dojrzewania – starości – ku śmierci i wyobrażeniom postmortalnym.

– Estetyczne uwarunkowania kreacji starości: ironia, tragizm, sarkazm, tragifarsa, absurd, groteska, wzniosłość, patos. Starość żałosna i komiczna/ starość mądra i „posiwiiała”.

– Genologiczne aspekty przedstawień postaci: starzec liryczny, dramatyczny, epicki, epeiczny. Satyry na starców.

⁸ List E. Wesołowskiej do J. Ławskiego z 29 grudnia 2007 roku.

⁹ Rozdzielenie obu wątków – antycznego i romantycznego (ale też współczesnego jeszcze!) – groziło rozpadem projektu na dwa odrębne, powiązane tylko „starością” jako leitmotivem. Zdecydowano łączyć i konfrontować różne wymiary starości.

- Starość i płeć: kobieta stara, stary mężczyzna; topos *puer senex*.
- Symboliczne elementy wizerunku starości: siwizna, postawa, mowa, oczy, ubiór; kulturowo-historyczne uwarunkowania tego typu symboliki.
- Starość w romantycznej epice: powieść krajowa i emigracyjna. Stary „inny”: Żyd, Ukraińiec, Niemiec, dziad, bałagula, odmieniec seksualny, niemowa, szalony, upośledzony.
- Starzy i młodzi w powieściach J. I. Kraszewskiego.
- Rehabilitacja starości w kulturze późnoromantycznej: biedermeier i wartości życia rodzinnego.
- Epistolograficzne portrety starości: listy starych romantyków, starość w tych listach (Norwid, Ujejski, Lenartowicz, Olizarowski etc.).
- Ikonografia starości w malarstwie europejskim i polskim, jej wszechstronne związki z literaturą.
- Starzec antyczny w kulturze romantycznej: Homer...
- Biblijne wzorce starości w sztuce romantyków, ich kontaminacje z wzorcami antycznymi.
- Zakład Św. Kazimierza: stary Norwid, stary Romantyzm po 1864 roku.
- Ostatni romantycy i pozytywści w Dwudziestoleciu międzywojennym (Zofia Romanowiczowa, Aleksander Świętochowski, Władysław Mickiewicz)¹⁰.

Z trzech kompleksów tematów badawczych Elżbiety Wesołowskiej, Marka Dybizbańskiego i Jarosława Ławskiego powstał 21 stycznia 2008 roku przesłany partnerom wspólny projekt badań nad starością, którego redaktorką była Elżbieta Wesołowska. Publikujemy go po niniejszym wstępie. Ostateczny już kształt przybrał potem jako aplikacja, wniosek do Komitetu Badań Naukowych o udzielenie wsparcia badaniom nad starością, prowadzonym przez dwa wiodące uniwersytety oraz kilka

¹⁰ List J. Ławskiego do E. Wesołowskiej z 29 grudnia 2007 roku. Większość wymienionych kwestii była do tej pory śladowo analizowana w pracach interpretacyjnych poświęconych starości: *Starość. Wybór materiałów z VI Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze UŚ*, red. A. Nawarecki, A. Dziadek, Katowice 1995; *Starość raz jeszcze... (Szkice)*, red. J. Olejniczak, S. Zając, Katowice 2007; *Dojrzewanie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej*, red. S. Kruk, F. Flis-Czeraniak, Lublin 2006; *Styl późny w muzyce, literaturze i kulturze*, red. E. Borkowska, E. Knapik, Katowice 2006; *Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze*, red. A. Gleń, I. Jokiel, M. Szladowski, Opole 2008; *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, t. I-II; red. K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2006–2007; A. Czyżak, *Na starość. Szkice o literaturze przełomu tysiącleci*, Poznań 2012.

innych współpracujących uczelni. Wniosek dwa razy był składany i dwakroć odrzucony. W przekonaniu wnioskodawców był to jeden z symptomów choroby toczącej naukę polską, wskazujących na jej jednak – wbrew aspiracjom – w niedobrym znaczeniu „wschodnioeuropejski” charakter¹¹. Sytuacja nie uległa zmianie do 2013 roku. Pomimo wszystko, zespół postanowił kontynuować badania.

Poznań, Białystok...

Realizacja projektu łączącego tak odległe czasowo, kulturowo, mentalnie typy cywilizacji, jak antyk i romantyzm, nie była pozbawiona ryzyka, jakkolwiek rozległe badania prowadzone przez prof. Marię Kalinowską i prof. Włodzimierza Szturca w Ośrodku Badań nad Tradycją Antyczną w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej wskazywały na głębokie zakorzenienie romantyków w klasycznym dziedzictwie Grecji i Rzymu. Wydawana we współpracy z prof. Jerzym Axerem i prof. Jerzym Speiną seria naukowa „Antyk Romantyków” tworzyła mocny grunt, budowała trwałe pomosty między epokami i osobowościami twórczymi Homera i Goethego, Prudencjusza i Mickiewicza, Focjusza i Norwida¹².

Do współpracy zaproszono badaczy z Poznania i Białegostoku, co oczywiste, ale także z Uniwersytetu Łódzkiego, Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, Uniwersytetu Opolskiego. Badania przyjęły od początku – jako naturalną – formułę interdyscyplinarności, stąd w projekcie udział: filologów klasycznych, polonistów, teologów katolickich i prawosławnych, filozofów, romanistów i germanistów, rusycystów i historyków, a także lekarzy.

W ramach projektu zorganizowano jednodniową konferencję naukową (o charakterze seminaryjnym) w Instytucie Filologii Klasycznej UAM, kierowanym przez prof. Elżbietę Wesołowską: *Starość antyczna – Starość romantyczna. Poznań 24 maja 2008 roku*. Jej program obejmował następujące wystąpienia:

– Dr Sylwia Dziegielewska, *Czy starość jest chorobą?*

¹¹ Jak na ironię zob. *Starość i młodość w nauce*, red. W. Dryll, Warszawa 2001.

¹² W serii tej ukazały się między innymi tomy: *Inspiracje Grecji antycznej w dramacie doby romantyzmu. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, Toruń 2001; *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003; *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.

- Dr Marlena Puk, *Starcy mitologiczni*.
- Dr hab. Jarosław Ławski, prof. UwB, *Starość jako metafora świata w „Marii” Antoniego Malczewskiego*.
- Dr Marek Dybizbański, *Romantyczny starzec mityczny i topiczny. Wstępny rekonesans*.
- Mgr Mariusz Chołody, *Doświadczenie starości. O jej kulturowych i biologicznych aspektach w romantyzmie*.
- Prof. dr hab. Elżbieta Wesołowska, *Starość – boska maska, boska taska. Kilka spostrzeżeń*.
- Kamila Sołtysik, *Sokrates – starzec wiecznie żywy*.
- Prof. dr hab. Aleksandra Kosicka-Pajewska, *Uroki starości*.
- Prof. dr hab. Wiesław Suder, *Starzy ludzie w obliczu epidemii*.¹³

Natomiast ośrodek białostocki przygotował dwudniową konferencję naukową: *Starość. Zagadnienie antropologiczne, temat literacki, metafora kultury. Konfrontacje: Antyk – Romantyzm – Współczesność. Białystok, 13-14 listopada 2008 roku*. W czasie spotkania podjęto badawczo zagadnienia:

- starość jako doświadczenie egzystencjalne, wzór, mądrość, lęk, obsesja, klęska, natręctwo, tajemnica;
- starość jako przypadłość kultury ludzkiej, objaw jej schyłkowości;
- starość i tekst; starzenie się tekstów, poetyk, nurtów literatury;
- starość i doświadczenie religijne, świętość, religia, bluźnierstwo;
- starość i popkultura, starość a kultura elitarna, wysoka.

Konferencję utworzyli: Dziekan Wydziału Filologicznego dr hab. Bogusław Nowowiejski, prof. UwB, oraz ks. Abp prof. dr hab. Edward Ozorowski, kierujący wówczas Katedrą Teologii Katolickiej UwB, oraz Dyrektor Instytutu Filologii Polskiej dr hab. Urszula Sokólska, prof. UwB.

Dwudniowe spotkanie było – co dziwi tylko z pozoru – żywo odbierane przez studentów oraz pracowników Wydziału; prelekcjom towarzyszyły zażarte dyskusje, a nawet spory, jak choćby po wystąpieniach prof. Wojciecha Gutowskiego i dra Piotra Nowaka o starości Jeana Amery’ego, po prelekcjach prof. Haliny Krukowskiej i dr Anny Janickiej o kobiecej percepcji i kreacji starości, czy po etycznie jednoznacznych deklaracjach reprezentujących chrześcijańską wizję dziejów referentów: ks. Abpa Edwarda Ozorowskiego, ks. prof. Adama Skreczki i ks. Marka Ławreszuka, eksponującego prawosławny punkt widzenia. Wszystkie wystąpienia

¹³ Łatwo zauważyć, iż z tej listy chyba żaden tekst nie trafił do niniejszych tomów w pierwotnej postaci. Wszystkie zostały na nowo opracowane.

były przedmiotem dyskusji – niemal wszystkie znajdziemy w obu tomach publikacji, którą Państwu przedstawiamy. Z różnych, niezależnych od nas powodów w tomach nie znalazły się następujące – gorąco dyskutowane w Poznaniu i Białymstoku wystąpienia:

– Prof. dr hab. Jadwiga Czerwińska (UŁ, Łódź), *Stereotyp starości czy jego przełamanie*.

– Prof. dr hab. Krzysztof Trybuś (UAM, Poznań), *Starość podtrzymująca pamięć*.

– Dr Danuta Zawadzka (UwB, Białystok), „*Stara baba*” *Lelewel*.

– Dr Elżbieta Dąbrowicz (UwB, Białystok), *Autorytet senatu w piśmiennictwie polskim lat XX-tych XIX wieku*.

– Mgr Marek Szladowski (UO, Opole), *W poszukiwaniu utraconego dzieciństwa. „Noce bezsenne” J. I. Kraszewskiego*¹⁴.

Już po konferencjach do tomów prace nadesłali liczni badacze, dla których temat starości okazał się inspirujący. W sumie w obu tomach zgromadzono kilkadziesiąt studiów, szkiców i esejów. Sesję poznańską przygotowali pracownicy i doktoranci Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, kierowanego przez prof. Elżbietę Wesołowską, z kolei symposium białostockie organizowali badacze z Zakładu Literatury Oświecenia i Romantyzmu IFP Uniwersytetu w Białymstoku, którym kierował dr hab. Jarosław Ławski, prof. UwB. Pośród nich szczególną rolę odegrali w organizacji młodzi wtedy badacze: mgr Krzysztof Korotkich, student Grzegorz Kowalski, mgr Marcin Bajko, zaś całości przedsięwzięcia wsparcia użyczyła prof. Halina Krukowska (UwB, Białystok). Obrady raczyli łaskawie prowadzić: prof. Wojciech Gutowski (UKW Bydgoszcz), dr Piotr Nowak (UwB), prof. Krzysztof Trybuś (UAM, Poznań) i ks. prof. Adam Skreczko (AWSO, Białystok).

Przygotowując publikację do druku przyjęliśmy możliwie najszersze spektrum semantyki starości. Nie dlatego, że o samej starości nie napisano tekstów, lecz z powodu innego: starość rozumiana dosłownie nabiera znaczeń w opozycji do starości jako metafory¹⁵. Wiek podeszły

¹⁴ Badacz wydał potem monografię: M. Szladowski, *(Bez)senna egzystencja. Starość Józefa Ignacego Kraszewskiego*, red. tomu A. Janicka, NSW „Czarny Romantyzm” Białystok 2012.

¹⁵ Nabiera jednak sensu w obliczu metafory metafor: śmierci. Por. M. Wańczowski, M. Lenart, *Księga żaloby i śmierci*, współpraca M. Burzka-Janik, M. Kawa, E. Maciesowicz, M. Szladowski, Warszawa 2009; L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1977; N. Va-

rezonuje z młodością, zniedołężniałość z bezradnością dziecka, stare z nowym, młode z niemłodym. Przemijają i ludzie, i idee, ot, choćby starą Europę pokonuje młoda Ameryka, a tę jeszcze młodsze Azja czy Brazylia. Starość w literaturze (współ)gra ze starością w ujęciu teologów i filozofów. Wreszcie te same teksty starzeją się lub – gdy przyłożyć do nich szkło nowej metodologii – młodnieją semantycznie.

Gros prac dotyczy jednak literackich przemian starości od antyku po XXI wiek, a także intelektualnych dotknięć fenomenu starzenia się, długowieczności, a nawet zgrzybiałości i zrzędlivosti starczej. Jakież to, mój Boże, temat filozoficzny! Teksty to potwierdzają. Książki powstawały pięć lat – tyle czasu zajęło zebranie większej liczby prac, odpowiednio wyrafinowanych i po prostu ciekawych. Nie mamy z tego powodu wyrzutów sumienia – niespieszność refleksji „w sprawie” starości potwierdza rozdzierającą wagę tematu. Badania nad starością będą kontynuowane w kolejnych latach w ośrodku poznańskim (III 2013, projekt *Starość antyczna i jej echa*) oraz białostockim (badania nad metaforami starości, starzeniem się znaczeń tekstów i ich interpretacji). Jest to, sądzimy, temat niezwykle perspektywiczny. Nawet jeśli rozpatrujemy go bez słonecznej egzaltacji kalifornijskiego tanatologa z San Jose, Kennetha Paula Kramera, który swą książkę (a śmierć i starość rzadko taka bywa) zaczyna tak:

„Jaki jest cel śmierci? Czy nasze istnienie kończy się wraz ze śmiercią? A jeśli nie, to co dzieje się po niej? Czy ponownie przyobleczemy się w ciała, podobne lub bardzo różne od tych, które mamy obecnie? Czy istnieje sąd ostateczny? A jak mamy przygotować się do tego, że sami będziemy umierać? Odpowiedzi na tego rodzaju pytania nie tylko nadają życiu sens, lecz także przypisują pewną wartość doświadczeniu śmierci już za życia. Jednym z najważniejszych tematów tej książki jest zjawisko, które można nazwać śmiercią duchową – doznanie umierania, zanim nastąpi śmierć. Odmienne od fizycznych i psychologicznych form umierania, których skutki są potencjalnie negatywne, śmierć duchowa wywołuje doświadczenie odrodzenia.

Początkowo tytuł książki brzmiał: *Święta sztuka umierania*. Chciałem w ten sposób podkreślić fakt, że z perspektywy religii świata umieranie jest *świętą* sztuką, ostatecznym rytuałem, ostatnią szansą, dającą nam możliwość odkrycia ostatecznego sensu i celu życia. Dlatego też

tradycje religijne rytualizują proces śmierci, by przypomnieć nam o nietrwałości życia oraz by nam uprzytomnić, że to co znajduje się po drugiej stronie śmierci – czymkolwiek by nie było – jest przynajmniej tak samo, jeśli nie nieskończenie bardziej rzeczywiste niż samo życie. Owe rytuały dają żałobnikom poczucie zwycięstwa nad śmiercią, pokazują, jak zatańczyć w jej ogrodzie”¹⁶.

Mądrość sędziwości

Starzec się można czasem pięknie lub częściej brzydko. Zestarzeją się również teksty o starości, stając się żywym (a nie martwym!) świadectwem naszych Anno Domini 2007 i 2013 potyczek z przemijaniem. Nadajemy mu sensy (chrześcijaństwo)¹⁷, to znów odkrywamy jego absurd (filozofia)¹⁸. Tak czy owak starzejemy się, filozofując. To znów filozofujemy, starząc się.

Jeszcze raz przywołamy mądrą, 80-letnią kobietę, pisarkę, bohaterkę jednego z studiów (Haliny Krukowskiej *Starość i miłość*), autorkę *Fantomów*, Marię Kuncewiczową. Prawdę własną o Tajemnicy istnienia w starości wyraziła niezwykle przekonująco! Tak:

„– *Jakie rady mogłaby pani przekazać innym kobietom, by pozostały przez całe życie właśnie tak młode jak Pani?*”

– Nie wierzę w dobre rady. Wierzę w człowieka. Nikt nie żyje ściśle według rad, dowodziłoby to braku charakteru.

Mój syn nie skorzystał z żadnej z ojcowskich rad. Żył własnym życiem, a wyrósł na wspaniałego człowieka, z którego jesteśmy dumni. Namawiam więc do miłości.

¹⁶ K. P. Kramer, *Śmierć w różnych religiach świata*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007, s. 7.

¹⁷ Zob. *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, opr. Z. Ryn, Kraków 1988; o. Z. Kijas OFMCowr, *Piektło wiecznym oddzieleniem od Boga*, Częstochowa 2003; R. Niebuhr, *Poza tragizm. Eseje o chrześcijańskiej interpretacji historii*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1985; W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. J. Brzeska, Kraków 2007.

¹⁸ Po stronie buntu zob. Z. Kaźmierczak, *Zdrada mnichów*, Kraków 2012; J. Amery, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja. Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007; Z. Kaźmierczak, *Dyskurs o śmierci: jego bezsiła, jego mistyfikacje, jego chwala*; M. Januszkiewicz, *Pożegnanie z metafizyką*; W. Gutowski, *Głosy osobne: z krawędzi unicestwienia / z nicestwienia krawędzi*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, pod red. M. Sokołowskiego i J. Ławskiego, Białystok – Warszawa 2009.

Rozsądek, tylko i wyłącznie on, i życie w myśl jakichś ustalonych z góry reguł przeraża mnie i oburza.

O sensie naszego istnienia stanowi miłość¹⁹.

Wypada dodać: tyczy się to i kobiet, i mężczyzn. Mądrość pisarki wyraża się w jej indywidualizmie, w niewierze w jakiegokolwiek „wiem”. To jest także, by przypomnieć apologię agnostycyzmu pióra Michała Głowińskiego, swoista *Pochwała niewiem’u!*²⁰. I uświadomienie, że problemu starzenia się i starości, a wreszcie śmierci nikt za nas nie załatwi. Żaden Orfeusz, żadna Alcestis nie wyprowadzą nas znad Styksu. Senecjańska mądrość uczy, iż całe życie uczymy się umierać. *Quasi*-mądrość człowieka nowożytnego – faustycznego, hobbesowskiego, machiavellicznego, a nawet russoistycznego – obiecuje mu siłę, moc, seksualną konsumpcję Małgorzatek i Werterów po ostatni dzień żywota, a nadto: władzę, użycie zmysłów, piękno i splendor. O, naiwni! – powie autor *Odpowiedzi Hiobowi*...

„Nasza statystyczna, względna długowieczność jest osiągnięciem naszej kultury. Ludzie pierwotni tylko wyjątkowo osiągają podeszły wiek. W odwiedzanych przeze mnie pierwotnych plemionach Afryki Wschodniej widziałem bardzo niewielu mężczyzn o siwych włosach i w przybliżeniu liczących więcej niż sześćdziesiąt lat. A byli oni rzeczywiście starzy, i to w taki sposób, jakby zawsze byli starzy, tak bardzo bowiem wżyli się w swój wiek. Byli właśnie tym, czym byli, i to pod każdym względem. My tylko w mniejszym lub większym stopniu jesteśmy tym, czym właściwie jesteśmy. Tak, jakby nasza świadomość oderwała się nieco od swej naturalnej podstawy i już nie całkiem orientowała się w swym naturalnym czasie. Wygląda na to, że cierpimy na pewną *hybris* świadomości, która mami nas, że czas naszego życia jest tylko złudzeniem, które można zmienić według upodobania. (Powstaje pytanie, skąd właściwie świadomość czerpie swą zdolność do sprzeciwiania się naturze i co znaczy taka samowola.)²¹”

Dlatego zamiast patrzeć za siebie lub zerkać w śmierć, żyjmy, starzejąc się, żyjmy, tracąc życie, bez lęku...

Jeszcze raz geniusz mądrości Carla Gustawa Junga...

¹⁹ *Rozmowy z Marią Kuncewiczową*, dz. cyt., s. 259.

²⁰ M. Głowiński, *Wyznania agnostyka*, w: tegoż, *Skrzydła i pięta. Nowe szkice na tematy niemitologiczne*, Kraków 2004.

²¹ C. G. Jung, *Dusza i śmierć*, dz. cyt., s. 276. Zob. tegoż, *Odpowiedź Hiobowi*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.

„Odżywcza glebą duszy jest naturalne życie. Kto nie żyje takim życiem, ten pozostaje zawieszony w powietrzu i kostnieje. Dlatego tek wielu ludzi w dojrzałym wieku przestaje się rozwijać; oglądają się wstecz i czepiają się przeszłości, w sercu kryjąc tajemny lęk przed śmiercią. Wymykają się procesowi życia przynajmniej psychicznie i dlatego zmieniają się w słupy soli pamięci, które wprawdzie potrafią jeszcze żywo przypomnieć sobie czas swej młodości, ale nie mogą znaleźć żywego stosunku do terażniejszości. Począwszy od połowy życia, ten tylko pozostaje żywy, kto wraz z życiem gotów jest umrzeć. Albowiem to, co dzieje się w tajemnej godzinie południa życia, jest inwersją krzywej linii jego przebiegu, narodzinami śmierci. Życie w drugiej swej połowie to już nie wzlot, rozwój, pomnożenie, nadmiar życia, lecz śmierć, gdyż jego celem jest kres. Nie chcieć szczytu życia to to samo, co nie chcieć jego kresu. A i jedno, i drugie oznacza tyle, co nie chcieć żyć. Nie chcieć żyć znaczy zaś tyle, co nie chcieć umrzeć. Rozwój i przemijanie leżą na tej samej krzywej”²².

Tymczasem wszystkie rzeczy na niebie i ziemi, wśród ludzi i wśród braci mniejszych zdają się ewangelicznie proste, prostolinijne: jeśli żyjesz, to się starzejesz; gdy godzisz się żyć, to musisz umierać, umierasz – znikasz, znikasz – nie ma cię. Kropka. Zniknięcie jest na zawsze.

Tak, badania nad starością i śmiercią w perspektywie jednostki nie mają żadnych szans – badający podmiot obumiera, eksplorując tajemnicę. Jednak w horyzoncie jedno po drugim następujących pokoleń są nieśmiertelne – jak wiecznie młoda, choć starzejąca się i mrąca w jednostkach ludzkość.

Ta sama krzywa, ta sama krzyw(d)a.

Życie. Nic dodać, nic ująć. Żyć, starzejąc się, umierać, by żyć.

Życie.

²² Tamże, s. 274-275. Por. M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001; M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i egzystencja. Fragmenty niedokończonego dzieła*, Gdańsk 2004; A. Wydrycka, *Między bios a zoe. Poetycka antropologia w liryce Młodej Polski*, Białystok 2012; I. Jokiel, *Ocalić Kartezjusza. W kręgu literatury XX wieku*, Opole 2004; J. Kopania, *Boski sen o stworzeniu świata. Szkice filozoficzno-teologiczne*, Białystok 2003; ks. W. Hryniewicz, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa 2005; A. Nowicka-Jezowa, *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żalobnej*, Warszawa 1992; G. Kowalski, *Duch w osobie. Bohater w dramatach Juliusza Słowackiego*, red. tomu J. Ławski, Białystok 2012.



Julian Fałat, *Modlący się starzec*, 1881.

Elżbieta Wesółowska

(Poznań)

Jarosław Ławski

(Białystok)

ANTYCZNA I ROMANTYCZNA REFLEKSJA NAD STAROŚCIĄ. POSZUKIWANIE ANALOGII I WSPÓLNOTY

Stan badań nad starością antyczną i romantyczną

Projekt ma na celu ukazanie poczucia starości i jej odbicia w literaturze antycznej i romantycznej w sposób sproblematyzowany, który pomoże znaleźć zarówno analogie, jak i kontrasty w obrazowaniu tego etapu ludzkiego życia. Pomysł połączenia jako zagadnienia badawczego tych właśnie epok wziął się z dostrzeżenia szczególnej więzi kulturowo-mentalnej łączącej antyk z romantyzmem, co zaowocowało już kilkoma pracami na gruncie polskim, badającymi antyk w ujęciu twórców romantycznych¹. Chcemy pokazać, jak bardzo silna jest ta więź także w kwestii literackiego podejścia do schyłku ludzkiego życia – przy wszelkich różnicach w świadomości twórców obu formacji.

Mamy świadomość zasadniczej nierównowagi obu epok, a zatem kilkudziesięcioletniego okresu rozwoju romantyzmu wobec długo-wieczności około tysiącletniej formacji antycznej. Naszym wyborem i zadaniem jest więc takie wytyczenie pola badawczego, ażeby obie epoki mogły się spotkać, z jednej strony zachowując swoją autonomię, z drugiej zaś – pragniemy stawiać koło siebie zagadnienia porównywalne, także kontrastujące.

¹ W. Szturc, *Archeologia wyraźni. Studia o Słowackim i Norwidzie*, Kraków 2001; *Antyk romantyków – model europejski i wariant polski. Rekonesans*, red. M. Kalinowska, B. Paprocka-Podlasiak, Toruń 2003; *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w literaturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008; *Siew Dionizosa. Inspiracje Grecji antycznej w teatrze i dramacie XX wieku w Europie Środkowej i Wschodniej*, red. J. Axer, Z. Osiński, opr. M. Borowska, Warszawa 1997.

Jeśli chodzi o antyk, istnieje parę prac przeglądowych, jak choćby Falknera z 1995 roku oraz Minois z 1995 roku². Znaną są także artykuły dotyczące spraw szczegółowych, chociażby o starości w *Metamorfozach* czy w *Hymnie do Demeter*. Mamy również pokaźną liczbę opracowań książkowych i artykułów na temat starości antycznej w ujęciu historycznym lub socjologicznym, które zebrał Wiesław Suder w 1994 roku³. Znacznie skromniej przedstawia się stan badań nad starością romantyczną. Przeglądową pracą jest jedynie *Historia starości* Boisa, znajdziemy też kilka opracowań detalicznych (tu: Marty Piwińskiej *Rozpaczający starzec*)⁴. W ostatnich latach ukazały się natomiast liczne polskie wartościowe prace indywidualne i zbiorowe na temat starości⁵.

Istotnym, choć niełatwym, zagadnieniem będzie możliwie precyzyjne określenie zasadniczego przedmiotu badania, czyli właśnie starości. Pojęcie to bowiem ewoluuje w odczuciu społecznym oraz indywidualnym i jego granice ze swej natury nie są ostre. W zakresie języka greckiego i łacińskiego istotne więc będzie dociekanie wieloznaczności oraz istotnych kontekstów użycia wyrażen dotyczących starości, aby ostatecznie określić tzw. siatkę pojęciową w tym zakresie. Pomocniczo można także posłużyć się kontekstami etnograficzno-filozoficznymi obu epok, by znaleźć, określić takie wyznaczniki starości, jak:

– Symboliczne elementy wizerunku starości: siwizna, postawa, mowa, oczy, ubiór; kulturowo-historyczne uwarunkowania tego typu symboliki.

– Ikonografia starości w sztuce antycznej oraz w malarstwie europejskim i polskim, jej związki z literaturą.

² T. Falkner, *The Poetic of an Old Age in Greek Epic, Lyric and Tragedy*, Oclahoma 1995.

³ W. Suder, *Kloto, Lachesis, Antropos. Studia społeczno-demograficzne i medyczne z historii starożytnego Rzymu*, Wrocław 1994; J.-N. Corvisier, W. Suder, avec la collab. de Christine Diclier, *Pelyanthropia – alianthropia. Bibliographie de la démographie du monde grec*, Wrocław 1996; W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.

⁴ G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, Warszawa 1995; M. Piwińska, *Rozpaczający starzec*, „Teksty” 1979, z. 1.

⁵ Na przykład: *Starość i jej konsekwencje społeczno-rodzinne*, red. S. Rogala, Opole 2010; S. Płóciennik, *Starość, dobrobyt, niepewność. Ewolucja systemu emerytalnego w Niemczech*, Warszawa 2010; *Starość i młodość. Szkice o polityce, społeczeństwie i kulturze*, red. R. Borkowski, Kraków 2007; *Starość i starzenie się jako doświadczenie jednostek i zbiorowości ludzkich*, red. I. T. Kowalski, P. Szczeklacki, Łódź 2006; *Starość i osobowość*, red. K. Obuchowski, Bydgoszcz 2002.

Ważny także, bowiem leżący u podstaw sposobu obrazowania starości w obu epokach, jest stan filozoficznej refleksji nad starością w antyku, traktowany jako archetyp innych, odmiennych poglądów. Jednak i w romantyzmie znajdziemy tego rodzaju refleksję, choć oczywiście każda z obu filozofii starości jest silnie zakorzeniona w swoich czasach. Osobnym zagadnieniem tutaj istotnym jest długowieczność antycznych filozofów i uczonych, w związku z tym interesujące są refleksje filozofów na temat okresów życia ludzkiego (a więc i starości), prezentowane często w formie gnomicznej, aforystycznej czy apoftegmatycznej. Doniosłe stają się także dłuższe teksty antyczne dotyczące wad i zalet starości, w których występuje aspekt pajdeutyczny, obyczajowy, moralny, moralizatorski itp.

Ważny okazuje się tu szczególnie Arystoteles ze swymi rozprawami *O długości i krótkości życia* oraz *O młodości*. Arystoteles ukazuje typowe dla tamtych czasów ujęcie zagadnienia na zasadzie przeciwieństw (młodość – starość), jakkolwiek także w szerszej perspektywie naturalnych procesów⁶. W dialogach Platona natomiast ów temat pozostaje raczej rozproszony.

Część I: *Starzec mityczny i topiczny*

W antyku mityczne postaci starców nie były częste. Świat bogów zaludniały przecież istoty piękne i wiecznie młode. Mamy jednak wśród nich i takich, którzy zestarzelili się drastycznie, jak Tytonios, ukochany mąż Eos, czy równie zgrzybiała Sybilla. Wieczna młodość była atrybutem boskości, a jednak wśród bóstw pomniejszych znajdujemy boskie postacie starców: Proteusza, Sylena, centaura Chejorna czy przede wszystkim Chronosa, jakkolwiek bez „zaplecza” mitycznego, ale ukazwanego na swych wizerunkach jako leciwy starzec. Czasem ta starość jest względna, jak w przypadku Hefajstosa, nieszczęśliwego męża pięknej Afrodyty.

Pojawiają się tu także istotne dla późniejszej tradycji osoby wieszca, wróża, kapłana czy aojda, na ogół leciwego, nierzadko ślepego, ale zawsze w sposób szczególny obdarzonego przez bogów. Istotne są kwestie takie, jak:

⁶ Zob. też: A. Pokulniewicz, *Arystoteles – „O powstawaniu i niszczeniu”*, tekst, przekład, studia, przedmowa M. Gogacz, Warszawa 2008; E. Voegelin, *Arystoteles*, przeł. M. J. Czarnecki, wstęp i red. M. Matyszkiewicz, Warszawa 2011; P. Nowak, *Wydarzenie nihilizmu i „śmierci człowieka”*, w: *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza*, red. K. Korotkich, J. Ławski, t. I, Białystok 2006.

- Postać legendarnego Homera: zawsze starca.
- Czy Sokrates był kiedykolwiek młody?

Po stronie romantyzmu kolei winniśmy rozpatrzyć tematy...

- Starzec antyczny w kulturze romantycznej: na przykład wobec Homera.
 - Biblijne wzorce starości w sztuce romantyków, ich kontaminacja z wzorcami antycznymi. Ale także romantyczne zabiegi mitotwórcze (Guślarz, Wernyhora, słowiański bajarz Mickiewicza) wraz z ich źródłami i „odgałęzieniami”.
 - Starość w kulturze ludowej i jej odbicie w kulturze romantycznej (jako kontekst: kultury archaiczne, pierwotne wobec starości; święto i obrzęd a starość w kulturze ludowej).
 - Starość wobec romantycznej „trójcy”: Miłości, Śmierci, Wiary.
 - Lirnik, wajdelota, dziad, jurodiwyj – starość a poezja, starość a profesja⁷.
 - W publicystyce starzec osądzający przyszłe pokolenia w utopiach pozytywnych i negatywnych.
 - Topos *puer senex* (tu na przykład pacholę w *Marii* Malczewskiego).
 - Starość i romantyczna eschatologia: od wyobrażeń preegzystencji – dzieciństwa – dojrzewania – starości – ku śmierci i wyobrażeniom postmortalnym.

Część II: *Starość poważana – starość lekceważona*

Antyk:

- Konflikt pokoleń na przykładzie komedii Arystofanesa i Plauta.
- Homerowy Nestor i legendarny Katon Starszy jako wzorce godnej starości.
 - Tejrezjasz u Sofoklesa i gdzie indziej: starzec, mędrzec, natchniony wieszcz.
 - Neoterycy jako forma buntu „młodych” przeciw „starym”.
 - Owidiusz i jego twórczość z okresu młodości: starzec w krzywym zwierciadle seksualności.
 - Stary Sokrates: kochany i czczony, ale też znenawidzony. „Bóg w ciele Sylena”⁸.

⁷ Por. S. Makowski, *Wernyhora. Przepowiednie i legenda*, Warszawa 1995; W. Stabryła, *Wernyhora w literaturze polskiej*, Kraków 1996.

⁸ Zob. z tego zakresu tematycznego prace: *Romantyczna antiquitas. Rzymskie inspiracje w teatrze i dramacie XIX wieku z uwzględnieniem mediacji kalderonowskiej*

Romantyzm:

– Przedromantyczne wyobrażenia o starości: Oświecenie, klasycyzm, Wolter, sentymentalizm, gotycyzm, youngizm, libertynizm, wertyzm, osjanizm etc.

– Starcy literatury porobiorowej wobec młodych: *Bard polski* Czartoryskiego, *Treny* Morelowskiego, *Śpiewy historyczne* Niemcewicz, Kajetan Koźmian i Franciszek Morawski; między rozpaczą i heroiczną mądrością.

– Starość jako metafora kultury, starzec jako personifikacja postaw oświeceniowych i postromantycznych.

Wczesny romantyzm jako, z drugiej strony, kultura młodości i poznawczego, gnoseologicznego pluralizmu:

– Starość poważana (Rymwid w *Grażynie*) jako spadek po epoce klasycyzmu – ale przechowana chociażby w publicystyce.

– Starość lekceważona – programowe założenie romantyzmu (*Romantyczność* Mickiewicza) – z drugiej strony: *Pan Tadeusz* (te same wartości w odwróconym układzie pokoleń: Tadeusz – Podkomorzy (zob. prace badaczy takich, jak: Marta Pivińska, Halina Krukowska, Marek Piechota)⁹).

– Para „starzec – młodzieniec” – kształtowanie psychiki młodzieńca, a może wręcz psychiczny terror (Książd – Pustelnik/Gustaw, Halban – Wallenrod, Masynissa – Irydion).

– Starcy-święci i starcy-przekłęci: starość wobec świętości, demonizmu, cudowności, boskości. Faustyczne pokusy wiecznej młodości.

i szekspirowskiej, red. E. Wesołowska, Poznań 2007; E. Wesołowska, *Cycon i Seneka*, wybór i przekład E. Wesołowska, Poznań 2003; J. Czerwińska, *Człowiek Eurypidesa wobec zagrożenia życia, namiętnej miłości i ekstazy religijnej*, Łódź 1999; *Kategorie i funkcje czasu w ujęciu starożytnych*, red. J. Czerwińska, Łódź 2009; T. Aleksandrowicz, *Zainteresowania literackie rzymskiej nobilitas w schyłkowym okresie Republiki*, Katowice 1990.

⁹ M. Pivińska, *Wolny myśliwy. Osiem prób czytania Mickiewicza*, Gdańsk 2003; M. Piechota, „Słowo to cały człowiek” – studia i szkice o twórczości Mickiewicza, Katowice 2011; M. Piechota, „Stary i ślepy harfiarz z wyspy Scio”. Jeszcze o Homerze w twórczości Juliusza Słowackiego, „Prace Historycznoliterackie”, T. XXI, *O literaturze romantycznej*, nr 664, Katowice 1974; Mickiewicz. *W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej, Białystok 2-4 grudnia 1988*, red. H. Krukowska, Białystok 1993; J. Ławski, „...I młode ich lata, i dawne ich miłości...” – „Eidos” Litwy w „Panu Tadeuszu”, w: tegoż, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz – Malczewski – Krasiński*, Białystok 2003; M. Burzka-Janik, *W poszukiwaniu centrum. Dom i bezdomność w życiu i twórczości Adama Mickiewicza*, Opole 2009.

- Starość jako program i projekt egzystencjalny (Norwid).
- Rehabilitacja starości w kulturze późnoromantycznej: biedermeier i odkrycie wartości życia rodzinnego.
- Stary Romantyzm, starość kultury romantycznej po 1864 roku.

Część III: Estetyczne i genologiczne aspekty starości

Antyk: starzec komediowy:

- grający role młodego (ironia, sarkazm, parodia),
- skąpstwo starości w zderzeniu z rozrzutnością młodości,
- różne wizje wychowania – konflikt w ramach starości.
- Starzec tchórz i bohater; *casus* w *Alkestis* i u Liwiusza.
- Starcy w *Metamorfozach* Owidiusza jako epicki portret zbiorowy.
- Tragiczny stary Edyp u Sofoklesa oraz Herakles u Eurypidesa (Seneki) – wzniosłość i dążenie przez cierpienie do mądrości.

Romantyzm:

- Estetyczne uwarunkowania kreacji starości: ironia, tragizm, sarkazm, groteska, wzniosłość, patos. Starość żalosna i komiczna / starość mądra i „posiwiąła”.
- Genologiczne aspekty przedstawień postaci: starzec liryczny, dramatyczny, epicki, epeiczny.
- Starość w romantycznej epice: powieść krajowa i emigracyjna.
- Starcy w gawędzie szlacheckiej epoki romantyzmu (starość i wzorce polskości, patriotyzmu, bohaterstwa).
- Komedia Fredrowska – starcy (Cześniak, Rejent, Papkin) wchodzi w obce im role, co jednak nie służy wywoływaniu efektów komicznych (przynajmniej w warstwie „podpowierzchniowej”).

Część IV: Osobiste widzenie własnej starości

W antyku:

- Cynceron na wygnaniu, Cynceron u schyłku życia¹⁰.
- Traktat Cyncerona *Katon Starszy* – przewrotna apologia starości.
- Stary Seneka i jego refleksje w *Listach moralnych*.
- Przypadek Owidiusza: wygnanie = starość = śmierć.

¹⁰ Marcus Tullius Ciceron, *Rozmowy toskulańskie, O przyjaźni, O starości, O wroźbiarstwie*, przeł. S. Śmigaj, Z. Cierniakowa, W. Kornatowski, Warszawa 2010; M. T. Ciceron, *Katon Starszy o starości*, przeł. W. Klimas, wstęp S. Stabryła, Kraków 1995; L. A. Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998.

– Starość osobista w aspekcie śmierci (jak wyżej) ze szczególnym uwzględnieniem pesymizmu Marka Aureliusza.

W romantyzmie:

– Epistolograficzne portrety starości: listy starych romantyków, starość w tych listach (Norwid, Ujejski, Lenartowicz, Olizarowski etc.).

– Zakład Św. Kazimierza: stary Norwid, T. A. Olizarowski, starczy Romantyzm po 1864 roku.

Część V: Antyczna i romantyczna ikonografia starości

– Estetyczny kanon piękna i widzenie starości w obu epokach.

– Greckie i rzymskie wizerunki starców i ludzi młodych – rzeźba, maki teatralne, realistyczne portrety rzymskie schyłku republiki i cesarstwa.

– Starość w malarstwie romantycznym: Gericault, Delacroix, Ingres i przede wszystkim Goya z obsesją bólu egzystencji.

– Czy można mówić o starości w sztukach plastycznych jako tle dla wszechobecnego kultu młodości i jej atrybutów?

– Przy tym jednak fascynacja romantyzmu antycznymi ruinami, tajemniczą dawnością, a więc starością jako dziedzictwem kultury.

Znaczenie projektu

Starość jest niezwykle ważnym okresem życia ludzkiego w aspekcie społecznym, psychicznym, antropologicznym i kulturowym. Niejednokrotnie już była tematem różnych opracowań przeglądowych lub szczegółowych¹¹. Nie ma jednak jak dotąd żadnego opracowania pokazującego związku starości w antyku i romantyzmie. A przecież jest to niezmiernie ważny element łączący obie epoki – element inspiracji ze strony antyku i wdzięcznego biorcy tejże inspiracji ze strony romantycznych twórców. Ta inspiracja i więź jest w tym przypadku bardzo bogata. Ważny bowiem jest także u podstaw badania starości w obu epokach stan filozoficznej refleksji nad starością w antyku jako archetypem późniejszych poglądów. Refleksja romantyczna jest z jednej strony zakorzeniona w swoich czasach, z drugiej jednak okazuje się swoistym odbiciem myśli antycznej.

¹¹ *Starość w perspektywie studiów pedagogicznych*, red. A. Tokaj, Leszno 2008; *Starość – wiek spełnienia. Funeralia Lednickie*, red. W. Dzieduszycki, J. Wrzesiński, Poznań 2006; I. Cieślak, *Starcy Pustelni Optyńskiej*, Kraków 2005; H. Brandt, *Starcy w demokratycznych Atenach – grupa wykluczona?*, opr. K. Królczyk, „Xenia Posnaniensia Series Altera” 40, Poznań 2012; *Zagrożenia w starości i na jej przedpolu*, red. M. Halicka, J. Halicki, K. Czykier, Białystok 2010; *Starzenie się i starość. Wybór tekstów z gerontologii społecznej*, red. E. Trafiałek, Kielce 2006.

Interesujące są również antyczne refleksje na temat życia ludzkiego, ujęte wraz ze starością w formie gnomicznej, aforystycznej czy apoftegmatycznej. Poza tym nieodzowne będzie uwzględnienie problematyki wieku starczego na podstawie *Corpus Hippocraticum*.

Wiele ciekawych wniosków powinna przynieść analiza porównawcza sztuk plastycznych obu epok i ich sposobów kreowania wizerunku starości. Można więc mówić o interdyscyplinarnym ukierunkowaniu zamierzonego projektu.

Stan badań

Naszym zdaniem, projekt wypełnia lukę badawczą w zakresie refleksji nad starością z następujących powodów:

– Według naszej wiedzy, nie istnieje w literaturze światowej żadne opracowanie problematyki starości na porównawczym tle obu epok romantyzmu i antyku.

– Wiele problemów dotyczących romantycznego obrazowania starości pojawia się tutaj po raz pierwszy.

– Mamy w planach ukazanie starości w możliwie najszerszym spektrum, nie tracąc z pola widzenia zarówno aspektów społecznych, artystycznych, kulturowych, jak i ściśle literackich.

– Kilka zagadnień zaproponowanych w projekcie pojawiło się już w opracowaniach, ale nigdy nie w postaci przekrojowej. Jak sądzimy, skojarzenie tych dwóch epok, co proponujemy, powinno ujawnić zarówno szerszą perspektywę badawczą, jak i głębszy ogląd interesujących elementów związanych ze starością.

Metodyka badań

W skład zespołu badawczego wchodzi filologowie klasyczni, poloniści, filozof oraz historyk sztuki, historyk kultury i kosmetolog. Kierownik projektu oraz kilku wykonawców mają już doświadczenie w pracy badawczej związanej z recepcją antyku w romantyzmie oraz z aspektami starości. Praca została zaplanowana jako zespołowa – przy poszanowaniu indywidualnych preferencji badawczych członków zespołu. Projektowane spotkania zespołu (po 2 w roku) mają służyć wypracowaniu paralelnych założeń oraz wymianie doświadczeń, co nie będzie łatwe ze względu na szeroki, wielostronny i interdyscyplinarny charakter badań i metodologii, z pewnością jednak musi się okazać inspirujące.

Wymierny efekt

Już w maju 2008 urządziliśmy w Poznaniu jednodniową sesję, a w marcu 2009 w Białymstoku – dwudniową konferencję poświęconą zagadnieniami starości w antyku i romantyzmie.

Planujemy kolejne dwa seminaria oraz z udziałem gości zagranicznych dwie konferencje naukowe, na których wygłoszone referaty stanowiąc będą podstawę tomów zbiorowych pod roboczym tytułem *Starość antyczna – starość romantyczna*. Do udziału w tych przedsięwzięciach chcemy zaprosić poznańskich i białostockich pracowników naukowych oraz studentów dla szerszej wymiany poglądów i dyskusji¹². Naczelnym naszym założeniem ma być opracowanie w miarę spójnych i monograficznych ujęć poszczególnych I–V części projektu. Nie zamierzamy bowiem wydawać kilku tomów prac zbiorowych na wybrany temat, ale możliwie całościowe i spójne ujęcie zagadnienia badawczego.

Wykaz najważniejszej literatury dotyczącej problematyki starości

- P. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1989.
- M. Piwińska, *Rozpaczający starzec*, „Teksty” 1979, z. 1.
- *Przygotowanie do starości*, red. M. Dziegielewska, Łódź 1997.
- T. Falkner, *The Poetics of Old Age in Greek and Latin Literature*, Ocklahoma 1995.
- L. Pratt, *The Old Women of Ancient Greece and the Homeric Hymn to Demeter*, TAPA 130, 2000, s. 141-158.
- F. Mencacci, *Donne uomini e vecchiaia nella letteratura latina*, „Storie delle donne”, 2, 2006, s. 141-158.
- G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, Warszawa 1995.
- A. Nawarecki, A. Dziadek (red.), *Starość*, Katowice 1995.
- K. Trybuś, *Stary poeta. Studia o Norwidzie*, Poznań 2000.
- A. Witkowska, *Wspólnota starości*, w: tejże, *Cześć i skandale. O emigracyjnym doświadczeniu Polaków*, Gdańsk 1997.
- S. Kruk, E. Flis-Czerniak (red.), *Dojrzewanie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej*, Lublin 2006.
- P. Ostański, *Historiozbawcza wizja starości w Piśmie św., Studium egzegetyczno-teologiczne*, Poznań 2003.

¹² Jak widać, nie udało się przygotować publikacji tak sprofilowanej, by nosiła powyższy tytuł. W obu tomach niniejszej publikacji znajdziemy jednak wiele prac o antycznej i romantycznej starości.

-
- U. Mattioli (ed.) *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, vol. I: *Grecia*, vol. II: *Roma*, Bologna 1995.
 - T. G. Parkin, *Old Age in Roman World. A Cultural and Social History*, 2004.
 - A. Classen (ed.), *Old Age in the Middle Ages and Renaissance: Interdisciplinary Approaches to a Neglected Topic*, Berlin 2007.
 - M. Harlow, R. Laurence, *Growing up and growing old in Ancient Rome. A life course Approach*, London, New York 2002.
 - M. Janion, M. Żmigrodzka, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.
 - K. Cokayne, *Experiencing Old Age in Ancient Rome*, London, New York 2003.
 - S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore, London 1992.
 - W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.
 - J. Starzyński, *O romantycznej syntezie sztuk: Delacroix, Chopin, Baudelaire*, Warszawa 1965.
 - J. Bois, *Historia starości. Od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, Warszawa 1996.
 - U. Eco (red.), *Historia brzydoty*, Poznań 2007.
 - *Somatotes. Cieleśność w ujęciu historycznym*, red. R. Matuszewski, Warszawa 2012.
 - M. Chołody, *Ciało, dusza, duch. Dyskurs cielesny w romantyzmie polskim. (Fragmenty)*, Poznań 2011.
 - A. Nietresta-Zatoń, *Powołani na bunt. Transgresje poetów polskich XIX wieku*, Kraków 2010.
 - *Noc. Symbol – Temat – Metafora*, t. I, *Wokół „Straży nocnych” Bonawentury*; t. II, *Noce polskie, noce niemieckie*, red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajko, Białystok 2011–2012.
 - *Starzenie się z godnością*, red. S. Steuden, M. Starnawska, K. Janowski, Lublin 2011.
 - *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2006.
 - K. Wiśniewska-Roszkowska, *Starość jako zadanie*, Warszawa 1989.

I.

MOTTA

NAPOMNIENIA

EGZEMPLA



Konrad Krzyżanowski, *Apostołowie Paweł i Piotr*, 1901-1903.

Stanisław Samuel Szemiot*

CZTYRY PUNKTY NIEBEZPIECZNE POŻYCIA LUDZKIEGO

PUNKT 1. *Dzieciństwo albo wiek niemowlęcy*

W niebezpieczeństwie śmiertelny się rodzi,
Z którego życiem ustawicznie chodzi
Przygoda, lubo noc, lubo nastąpi.
Dzień, ona ni swego kroku nie ustąpi.
Zaraz w dzieciństwie któż nie widzi, jako
Na włosku wisi życie leda jako.
Bo ten wiek tylko równy pajęczynie,
Dziś coś, a jutro z ranną rosą ginie.
A jako róża wtenczas zapach daje
I glans, gdy czułość pilna nie ustaje
Ogrodniczego, tak też do wychowania
Dziątek dużego potrzeba starania.
Subtelną witkę snado każdy zerwie,
A już niesadno gruby sznur rozerwie.
Tak prędzej dzieciom maleńkim śmierć szkodzi
Niżeli temu, który lat dochodzi.

PUNKT 2. *Młodość*

Ani w młodości śmiertelny wiekuje,
Owszem, imprezy cięższe na się czuje.
Bo jako nawę o wyniosłe skały
Gruchocą morza pienistego wały,
Tak i ten lekkim wiatrem uniesiony
Ginie mizerny i niepostrzeżony.
A to najbardziej młodości przyczyną
Rzetelnej zguby: kostka, Wenus, wino.

* Cyt. za: S. S. Szemiot, *Sumariusz wierszów*, z rękopisu wydał i opr. M. Korolko, Warszawa 1981, s. 176-178.

Ale ktoś rzecze: To już być grzybowi
Podobnym albo spróchniałemu pniowi
I już młodości utrefione włosy
Śniegiem posypać, a nie pragnąć rosy?
Nie mówię tego, bo jako wesola
W maju godzina, tak i młodość zgoła
Wtenczas zażywa pozornego świata,
Póki nie przydą podstarzałe lata.
Grać w kostki wolno, lecz nie zapalczywie,
Wino nieobronne, tylko nie pić chciwie,
I od Wenery trudno uhamować,
Wolno jej na czas, nie zawsze hołdować.
Boć próżno, jako na wiosnę wylewa
Rzeka i łąki zielone odziewa,
Tak młodzi muszą gorzeć miłościami,
Kiedy i starzy są zuzanistami.
Jednakże którzy nie chowają miary
W tych rzeczach, niechaj patrzą na mary.
A stąd się łatwo domyślić możemy,
Że i w zielonej młodości giniemy.

PUNKT 3. *Wiek męski*

Mówić ktoś może: Wiek męski szczęśliwy,
Bo na przygody takie niełękliwy,
Ani się prędko dojrzały zachwieje,
Chocia przeciwny w oczy Auster wieje.
Ach, ach, ciężko błądzi, kto rozumie,
Że męski sobie wiek poradzić umie.
I owszem, kiedy jest najbezpieczniejszy,
Wtenczas odbiera upadek silniejszy.
Mars nie próżnuje, nie śpi i Bellona,
Ten rany sieje, śmierci niesie ona;
Skąd ani wody tak wiele minęło,
Jak wiele ludzi w bitwach poginęło.
A lubo dobrze, niech się kto nie bije,
Niechaj w pokoju ustawicznym żyje,
Jednak nie ujdzie przygody złośliwej,
Przydzie też kiedy kamień kosie krzywej.
Wszak i dąb twardy, a przecie z korzeniem

Akwilo kruszy oburzonych tchnieniem.
Tak właśnie możem o wieku rokować
Męskim, że musi przygodzie hołdować.

PUNKT 4. *Starość*

O czwartym punkcie ja mowy nie biorę
I już swe żagle z masztu mego zbiorę,
Tylko posłucham poety owego,
Który wiersz złożył ujrawszy starego:
Biedna starości, wszyscy cię żądamy,
A kiedy przyjdiesz, to zaś narzekamy.
I ja przyłożę: Tego byśmy chcieli,
Żebyśmy znowu, jak wąż, odmłodnieli.
Skąd poznać możem starość nieszczęśliwą,
Lubo poważną i dosyć szędziwą.
I rzec, że jeden sposób się urodzić,
Tysiąc zaś zginąć i na śmierć ugodzić.

Antoni Gorecki*

POGRZEB NĘDZARZA

Idźmy muzo, zajęczał głos dzwonka śmiertelny,
Niosą zwłoki nędzarza na cmentarz kościelny,
Niedługa o nim powieść, wyszedł z kmiotków stanu,
Utracił pierwsze siły, orząc ziemię panu;
Potem domy bogaczy zasłaniał przed wrogiem,
Wrócił ranny, i umarł z głodu pod ich progiem.
Patrz, jak krótki jest obchód nędzarza pogrzebu;
Kapłan wiejski pobożne wznosił modły ku niebu,
Przy nim ubóstwo klęcząc; ufne w przodków wierze,
Za grzechy przyjaciela błaga Boga szczerze.
A tymczasem już drudzy kładą w dół głęboki,
Łachmanami okryte, nędzą wyschłe zwłoki.
Przysypali ziemią, ogrzeli westchnieniem,
Ot i wszystko skończone; nie było nacisku,
Stuku karet, dział ryku, lamp tysiąca błysku,
Milczą szumni poeci, milczą kaznodzieje,
Żadna piękność w tyftkach głośnych łez nie leje,
Zamiast słodkiej muzyki, w **BOGU** pozostałe,
Jęczą tylko przy grobie dwie córeczki małe.
„Chodźcie tu miłe dziatki”, woła pleban stary,
„Podzielę z wami chleb mój i naukę wiary.”
Idą wzrok obracając gdzie ojca mogiła,
A tymczasem noc szare skrzydła rozpuściła.

* Cyt. za: A. Gorecki, *Pieśni*, Paryż 1868, s. 53-54.

Ks. Isaak Isakowicz*

KAZANIE NA ZIELONE ŚWIĄTKI

Nareszcie mój chrześcijanie, gdy już szczęśliwie spędzisz dnie do-
czesnego żywota twego, a pasmo życia twego na ziemi przerwać
się musi, patrz, w jak strasznym, niebezpiecznym położeniu znajdziesz
się koniecznie. Oto nagle dotknie cię i uderzy choroba ciężka, niemoc
wszechstronna przykuje cię do łoża twego. Przewidujesz, że już wkrótce
wszystko opuścić musisz. Działki twoje, krewni, przyjaciele, domowni-
cy ze łzami w oczach otaczają łożo twoje, radbym jeszcze dłużej z nimi
pozostać, ale śmierć nielitościwa każe ci żegnać ich na zawsze. Dół
ciemny staje się przed oczyma, w który rychło wrzucą umarłe twe ciało,
a wszystko, coś złego kiedy uczynił w tem życiu, ciśnie się gwałtownie
do głowy i myśli twojej. Wszystkie grzechy twoje, od twej młodości aż
do onej chwili, kiedy cię ostatnia tknęła choroba, przypominają się du-
szy twojej.

Jakież przestach, jakie drżenie, jaka walka opanować zwykłą duszę,
mającą z ciała wychodzić, gdy przystępują do nas mocarstwa niebieskie,
z przeciwnej zaś strony nadchodzą rządcy ciemności, nareszcie duch
zły, ów król śmierci, mściciel, który duszę uciska, który w rozpacz wtrą-
cić cię pragnie, jakąż bojaźnią dusza zostaje przejęta, gdy ujrzy owe
duchy piekielne, bezbożne, nieprzyjacielskie, wściekłe? To widzenie
zatrzuwa więcej, niż wszelkie udęczenie. O jakżesz straszne położenie
człowieka w tej okropnej godzinie! Czyż nie pragnie on gorąco, by i tu
nie opuścił go Bóg, by go nie zostawił samemu sobie, by go wsparł
i pocieszył i umocnił swą łaską do ostatniej walki z nieprzyjaciółmi
zbawienia w tej chwili stanowczej, od której najbardziej zawisł los jego
na całą wieczność?

I oto patrz mój chrześcijaninie, Bóg rzeczywiście i tu nie opuszcza
ciebie. On przykazał kapłanom swoim, ażeby spieszyli do ciebie nie-
bezpieczną chorobą złożonego, ażeby się modlili nad tobą i pomazywali
cię olejem świętym, a modlitwa wiary uzdrowi i umocni duszę twoją

* Cyt. za: Ks. I. Isakowicz, Arcybiskup Metropolita Ormiańsko-Katolicki we Lwo-
wie, *Kazania i nauki świętalne i przygodne*, wyd. 2, t. V, Lwów 1899, s. 141-143.

i doda ci sił do stoczenia tej strasznej, ostatniej walki. Łaską Ducha św. wsparty, zdasz się zupełnie na wolę Boga, a ufny w miłosierdziu jego zaprzestaniesz się lękać sądu strasznego i piekła. Pamiętaj więc chrześcijaninie na tę nieskończoną dobroć Boga dla ciebie, a wdzięczność twoją staraj się twemu Panu dobremu tem okazać, abyś w ostatniej chorobie twojej przy zdrowych jeszcze zmysłach starał się godnie przyjąć ten Sakrament święty ostatniego pomazania.

Nie bądź podobnym tym wyrodnym dzieciom kościoła, które na łożu śmierci odpychają od siebie tę ostatnią pociechę religii naszej świętej. Co za nierozum, bracia mili, lękać się przyjęcia sakramentu Oleju świętego! Wszakże ten sakrament nie jest koniecznym znakiem i przesłāncem śmierci. Nie musi koniecznym umierać ten zaraz, kto go przyjął; i owszem, jeśli jest taka wola Boża, i zbawienie twoje tego wymaga, prędzej on cię do zdrowia i sił przyprowadza. A potem, pomyśl bracie miły, że czy chcesz, czy nie chcesz, koniecznym raz będziesz musiał umrzeć! Czyż więc nie lepiej zawczasu, póki jeszcze pamięć ciebie nie opuści, przyjąć z wdzięcznością ten dar niewymowny Ducha Bożego? Niech pomną, jak ciężko grzeszą owi krewni, przyjaciele, dzieci, rodzice, którzy jak się wymawiać zwykli, nie chcąc przerazić chorego, oddalają ciągle od niego obraz śmierci, odwlekają udzielenie mu św. Sakramentów, i tak dopuszczają choremu bez wezwania łaski i pomocy Boga, bez pojednania się z Bogiem zejść z tego świata! Niech pomną, że z rąk ich dusze ich krewnych Bóg poszukiwać będzie. Chrześcianie, czyż mielibyśmy lękać się wezwać Boga do siebie i prosić go o miłosierdzie dla duszy naszej w ten czas, gdy go nam najwięcej będzie potrzeba? O, raczej z najczulszą wdzięcznością, z ucałowaniem ręki jego ojcowskiej przyjmujemy w niebezpiecznych chorobach naszych święte sakramenta, i dziękujemy przyjmując je stokrotnie Bogu, że i na łożu śmierci nas nie opuszcza, ale swą łaską w pomoc nam przychodzi.

Słodko więc i wdzięcznie prowadzi i wspiera Bóg swoją łaską człowieka w tem życiu od dnia narodzenia jego aż do śmierci jego. Gdy się narodzi, uwalnia go od grzechu i przyjmuje za swe dziecko we chrzcie świętym; w doczesnej walce żywota uzbraja go Duchem św. w bierzmowaniu; po chrzcie upadłego w grzechy przyjmuje znowu do siebie w sakramencie pokuty; schorzałą po grzechach duszę jego umacnia i zasila ciałem i krwią swoją; małżeństwo jego błogosławi, kapłanów mu poświęca, nie opuszcza go wreszcie i na łożu śmierci, ale go umacnia łaską Ducha świętego w sakramencie ostatniego pomazania. Słodko więc i wdzięcznie prowadzi Bóg człowieka od kolebki jego aż do grobu.

W każdej potrzebie duszy jego łaską Ducha świętego wspiera go i ratuje. Jako na Apostołów swoich w postaci ognistych języków wylał dziś Ducha swego świętego, tak i na nas zlewa tegoż samego Ducha swego, Pocieszyciela, w każdym z siedmiu sakramentów świętych, które nam w kościele zostawić raczył. Obyśmy je tylko godnie przyjmowali! Obyśmy zawsze za natchnieniem i radą Ducha świętego szli wiernie i statecznie; słuchając jego głosu nie zbłądzimy pewnie, i dojdziemy tam, gdzie On wraz z Bogiem Ojcem i Synem, od których pochodzi, jedną i tą samą cześć i chwałę odbiera na wieki. Amen.

Maria Grossek-Korycka*

GWIAZDY

I.

Gdy noc już z wirchu zorza pod głowę podwinie,
Snu szyldwach niemiejące obejdzie zaścianki.
Wychodzą patrzeć na swe królewskie krużganki
Gwiazdy, prawdziwe świata tego gospodynie!
Nam tu przejezdnym, na czas jednego noclegu
Dają gospodę. Bał jest z wieczora, śpiew, róże,
Północny sen miłości... Lecz po pierwszym kurze
Rży koń... i prom już czeka do „tamtego brzegu”.
Gościu, będziesz daleko, gdy się kwiat rozwinie
W ogrodzie, który twoim był na kilka godzin,
Gdy nowy gość zajedzie z wiwatem narodzin,
Objąć dom, który wymiółł po tobie poranek
I wyjdą patrzeć na swój królewski krużganek
Gwiazdy, prawdziwe świata tego gospodynie!

II.

Nad tym amfiteatrem, na otwartej bezdni
Zapalają się co noc kaganki gwiazdowe
Na jeden nocleg w świata gospodzie przyjezdni
Raz ku gwiazdom do góry podnosimy głowę.
Gest ten jest wieczny! Wszyscy wieczności podróżni
Tak podniosą czoło... To jest schadzka niema,
Tam ostrzem w cel wrazone i urwane w próżni
Wiszą wzroki tych wszystkich ócz, których już nie ma...
Nieskończonych pokoleń coraz nowa rota,
Przechodząc pod tem niebem, zostawia mu w dani
U lamp wieczystych spojrzeń zawieszona vota.
Gdy noc... gdy sen zamyka ruch życia i wrzawę,
Słyszysz nad głową złoty ten szmer? To z otchłani
Ich Ave!

* Cyt. za: M. Grossek-Korycka, *Pamiętnik liryczny*, wstęp A. Górski, Warszawa 1928, s. 20-21.

Beata Obertyńska*

GRUDKI KADZIDŁA

XV

„Nie dziś tylko świat zgiełkiem własny zgiełk zagłusza.
Cisza – to stan skupienia, odświętny i rzadki.
Przez cały ziemski żywot szukałem go w duszach.
Ciszę znalazłem tylko w sercu Mojej Matki”.

XIX

„Masz przyjąć chłód i półmrok, nijakość i przyziemność.
Miłość ma być cierpliwa nawet tam, gdzie jej ciemno.
Pod podłogą – w piwnicy – pod kamieniem – pod ziemią...
Ciemność sprzyja miłości, tak jak cisza korzeniom...”

XXIV

„Nie przysiądzie ptak nawet, choćby leciał z dala,
Wśród gałęzi, co szumnie z wiatrem się szamoczą...
Krzyż był cichy... Mnie cisza woła i zniewala.
Jakże chcesz więc bym przyszedł, został i – odpoczął?”

XXV

„Nie wymagam od ciebie wzlotów ani głębi...
Czekam tylko, czy dla Mnie zdobędziesz się na ciszę?
Spróbuj świat wywiać z oczu i tam, gdzie się on kłębił,
zrób w pustce puste miejsce, milcz i chciej, bym przyszedł”.

* Cyt. za: B. Obertyńska, *Grudki kadzidla*, przedmowa Z. E. Wałaszewski, Londyn 1987, s. 34-37.

XXVII

„Czemu się nędzą twoja wszystkim naprzód troska?
Tak blahe, jak największe w Mojej mieści się garści...
Czyż nie wiesz, że – jak gniazdo bezpieczna – dłoń Boska
jest też zawsze dnem każdej, najczarniejszej przepaści?”

XXVIII

„Choćby cię gwał ku ziemi młyński kamień win,
ufaj Mi! I gdy świtem przyjdę nad jezioro,
owiń nagość twej nędzy skruchą i pokorą,
krzyknij: Pan jest! – skocz z łodzi na głębię i płyn!”

XXIX

„Co ci o to, że sosna igły w słońcu złoci,
bliższa niebu – mchom leśnym na urągowisko?
Niech mech o wzrost się trudzi w cieniu i wilgoci...
Kto s w ó j poziom osiągnie, niebo ma już blisko”.

XXX

„Nie składaj nigdy winy na twą skażoną naturę.
Nie mów: „To cudze jabłko obciąża tak moją szalę”.
Bez winy nosisz piętno, lecz bez zasługi też wcale
za łaski przeciwwagą możesz – wbrew niemu – iść w górę”.

XXXII

„Pozornie czystą wodę nalewasz mi w stągwie.
Pozornie dnie i lata przeżywasz przykładnie...
A więcej niżli rzeka mułu tai na dnie,
widzę w tobie win, błędów nędz i niedociągnięć...”

XXXIII

„Znam twoje kruche skruchy i samooskarżenia!
W zadawnionych słabości wciąż powracasz zaciszę...
Żal bez trwałej poprawy – wodorost bez korzenia!
Tak się ty na powierzchni dobrej woli kołysziesz...”

Maria Kuncewiczowa*

O ŻYCIU, MIŁOŚCI, PRZYJAŹNI

– *Kiedy właściwie w życiu kobiety zaczyna się starość?*

– Nie wiem. Nie można chyba powiedzieć, że ten dzień czy ten rok jest początkiem starości. Lekarze mają na to jakieś poglądy. Według mnie, to sprawa absolutnie indywidualna. Niektórych dopada to wcześniej, niektórych później. Starość fizyczna nie jest przecież starością psychiczną. Starość na ogół przeszkadza w czynnościach codziennych, prostych, najłatwiejszych. Natomiast to, co stanowi treść życia kobiety, jeżeli oczywiście żyła twórczo, nie starzeje się nigdy. Pojęcia twórczości nie ograniczam jedynie do spraw artystycznych. Widzę je znacznie szerzej. Twórcze może być życia matki, babki, sąsiadki. Tej, co smaży konfitury, robi na drutach, haftuje, wymyśla nowe potrawy lub świetnie szyje. Jeżeli więc kobieta żyła twórczo, nie starzeje się szybko. To również wynika z moich obserwacji. Znam owe młode staruszki poddawane operacjom plastycznym. Kobiety o gładkich, ściągniętych za uszami skórach. Budzą politowanie. Są śmieszne i naprawdę stare. Znam również inne kobiety o twarzach pokrytych zmarszczkami i włosach niekniętych farbą. Są młode! Młodością nigdy nie przemijającą, istniejącą we wnętrzu człowieka, w jego psychice.

– *Jakie więc kobiety są naprawdę stare?*

– Te, którym sprzyrzyło się życie. Wiecznie młode pozostają te, które reagują na pory roku, na smak potraw, na różnorodność losu. Na zakończenie stwierdzę, że uważam siebie za bardzo szczęśliwą staruszkę. Nie zaobserwowałam u siebie jakichś przerażających symptomów starzenia. Z jednym zastrzeżeniem. Obawiam się, że przestały mnie uszczęśliwiać podróże. To mój mąż, zresztą o kilka lat starszy, wciąż lubi podróżować. Ja się opieram. Potem jadę i dochodzą do wniosku, że jednak z każdego wojażu wynoszę pożytki. Moje samopoczucie obywatelki świata zawsze wzbogacają kontakty z innymi ludźmi, żyjącymi w innych warunkach społecznych i politycznych.

* Wywiad Wiesławy Czapińskiej, „Uroda” 1980, nr 5, cyt. za: *Rozmowy z Marią Kuncewiczową*, opr. H. Zaworska, Warszawa 1985, s. 257-259.

Tak, to właśnie złożyło się na pełnię mego życia. Pakowanie, wyjazdy, podróże, a potem powroty do własnego gniazda. Do domu w Kazimierzu nad Wisłą.

Dziś męczą mnie owe zmiany, które kiedyś były takie ekscytujące. Pokoje hotelowe. Nie umiem mieszkać obojętnie. Wszędzie, gdziekolwiek jestem, jem, śpię, myślę, czuwam, zaznaczam swoją obecność. „Obsiaduję” miejsce – przedmiotami, roślinami, drobiazgami. Jak dzikie zwierzę swoje terytorium. Zaznaczam obecność, robie dom. Chociaż ten jedyny, najważniejszy jest właśnie w Polsce, w Kazimierzu. Przetrwał wojnę i trwa.

Podczas długiej wojennej tułaczki w najśmielszych nawet marzeniach nie przypuszczałam, że po powrocie do kraju zastanę mój dom. Moje jabłonie, wierzby i jaśminy.

To nie jest dom odziedziczony. To jest gniazdo, które wybudowaliśmy sami z mężem w latach trzydziestych. Przetrwał i jest i do tej małej ludzkiej sprawy powracam z uczuciem szczęścia i wiary w sen życia.

Artur Ilgner*

PIEŚNI TRIESTEŃSKIE

PIEŚŃ I

z Triestu
z Triestu należało wyjść w morze
nocą
bo podobno nocą z morza najpiękniejszy widok
Pizza Unita d'Italia Teatr Verdi iluminowany światłem
tu także widziano samotne delfiny
i ratusz gdzie Mussolini potem głową w dół
ogłaszał ustawę rasową
z Triestu na Rodos
powietrze i płomień
bryza przy dziobie za sterem kil w cieniu
październik to taki dziwny miesiąc strzelano z Aurory
doba co najwyżej do rzucenia cum
olbrzym pchnie falę
na końcu Istrii sto mil w prawo Maggiore¹
śpi staruch bez klęski
w jakimś obcym dla niego języku
można by uciąć miłą pogawędkę
dług spłacić
zbyt wiele było między nami
i woltaż czułą miał energię
cyt
cisza
na ustach pieczęcie
co czyni się czy myśli nie musi być lubiane
kpi życie z ruchu dławi się łkaniem
ten staruch wiedział o czym pisał i szanował słowo

* Pierwodruk utworu.

¹ San Giorgio Maggiore – wyspa w pobliżu Wenecji, na której jest pochowany Ezra Pound.

a teraz mnie przyszło – daj Boże
kurz z niego ścierać i czyścić powłokę
zatem z Triestu
między biodrami miasta port
miejsce przyjemne
przybysz dewiator już dotyka stopą
wchodzi z radością jak w ciało kobiety
tu dzielą chleb z połowu
na targ ryby jeszcze miękkie jak dziecięce dłonie
przy łodzi córka
blady owoc poranka obrączkę rodzi na palcu
zdolna do każdej miłości
łabędzia szyja
ciało już prawie gotowe
dumna jak wola cezara
puste skrzynie układa w stopy
ojciec tego dnia jakby trochę łaskawszy
skryte słońce
chmura i kamień nabiera wartości
zatem z Triestu
bez greki przy słabej łacinie
nagi chłopiec z Voltery jak sztylet
kopia etruskiej rzeźby
można popaść w platońskie upojenie
właściwe bardziej obytym i kształconym w sztuce
wytrysk z uśpionej skały
piękno antyku nie gejowska łaźnia
smukłość chłopięcia także kolor patyny
dla niego niedoszła kochanka przy łodzi
zatem z Triestu
za górami Tyrol jodłowanie kogutów
łajdactwa w tych górach było niemało
potomek Zeusa
jemu wolno potęgować władzę
skrzydłem omiata miasto
ubi tu Gaius, ibi ego Gaia²

² *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia* – łac. – gdzie ty jesteś Gajuszu, tam i ja Gaja – formuła antycznej przysięgi małżeńskiej.

przysięę tu składam
gdzie zachwyt wyrywa się z korzenia
i przebija światło
sole³
w rozwarty czas wkłada czule palce
zatem z Triestu
w zapachu palonej kawy
powietrze wyssało czarne ziarna
i oczywiście to wszystko o czym piszą w bedekerach
wpływa na wyobraźnię albowiem
poza wiadomo
Rzymem
mało kto interesował się tu bronią
za to z radością przyjmowano obcych
Słoweńców Żydów austriackie damy
Kupców
także innych ze świata
umysły niepospolite kawiarniani gawędziarze
bez końca rozprawiający o tajemnicy bytu
zatem z Triestu
tylko czekać jak steward odbierze bagaż
ręczny hamulec z pewnością nakażą zaciągnąć
mam siłę w dłoni i zapalczywość w charakterze
zakotwiczony lewą nogą roslęm
(lewa lewa lewa⁴
o poecie decyduje pamięć
i kobiety
to ważne
by kobiety patrzyły z miłością

³ *Sole* – wł. – słońce.

⁴ Cytat z wiersza Majakowskiego *Lewą marsz*.



Andrea del Sarto, *Ofiara Abrahama*, 1527-1530.

II.
POŻYTKI
STRATY
FORMY STAROŚCI



Maurycy (Moses) Gottlieb, *Portret staruszki w czepcu*, 1877.

ks. Tadeusz Kasabula
(Białystok)

„CZŁOWIEK STARY” W SPOŁECZEŃSTWIE POLSKI PRZEDROZBIOROWEJ. JEDNEGO TEMATU ODSŁON KILKA

Wprowadzenie

Jakkolwiek starość jest zjawiskiem zarówno jednostkowym, jak i społecznym, to jednak w sensie pierwotnym można mówić o starzeniu się określonego człowieka jako istoty społecznej. To człowiek, jednostka, przeżywa cienie i blaski starzenia się oraz starości. To konkretny człowiek indywidualnie przeżywa dramaty, bóle, sytuacje trudne (samotność, chorobę, utratę sprawności) z jednej strony, a z drugiej jego doświadczeniem są indywidualnie postrzegane pozytywy tego stanu: radość, satysfakcja z życia, z owoców dokonań życiowych¹. W takim świetle jawi się przeżywanie wieku podeszłego dzisiaj, nie inaczej było w przeszłości, czego dowodem są pamiętniki, dzienniki, wspomnienia, zachowana korespondencja, a także wszelkiego rodzaju i proveniencji materiał źródłowy, archiwalny.

Nie sposób stwierdzić, kiedy obiektywnie rozpoczyna się okres w życiu człowieka określany mianem starości. Jej początek i przeżywanie są zależne od indywidualnie przyjętych kryteriów i jako taka starość podlega też samoocenie².

Wydaje się, że nasi przodkowie mieli jaśniejszy pogląd na te sprawy. W okresie staropolskim generalnie *człowiek stary* to ten, który z racji na wiek zrzekał się bezpośredniej odpowiedzialności za rodzinę, dom, gospodarstwo czy zakład pracy poprzez przekazanie swej władzy następcy. Wyjątek stanowiły dwór królewski i dwory magnackie, gdzie głowa rodziny

¹ Zob. G. Minois, *Historia starości: od antyku do renesansu*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1995, s. 5-7.

² H. Thomae, *Motivationsberichte und Motivationstheorien*, Göttingen 1983, passim; *Aktywność ludzi starszych na przykładzie polskich i francuskich stowarzyszeń społecznych*, red. M. Dziegielewska, O. Czerniawska, Łódź 2000.

stanowiła niejako instytucję i dysponowała środkami, by zapewnić sobie prawo wyrokowania we wszystkich sprawach aż do grobowej deski.

Odsłona 1. W rodzinie wielopokoleniowej

U ludów słowiańskich rodzina miała charakter patriarchalny, a przewodził jej ojciec. Co więcej, we wczesnym średniowieczu traktowano go nie tylko jako zwierzchnika, lecz również jako posiadacza rodziny i to w sensie dosłownym, jako że zgodnie ze słowiańskim obyczajem to on decydował o losach jej członków (w okresie przedchrześcijańskim miał nawet prawo decydowania o ich życiu i śmierci), a swą żonę kupował od jej rodziców i – mimo narzucanych przez chrześcijaństwo norm i rodzących się przemian społeczno-prawnych, z „właściciela” rodziny ojciec stawał się jej „głową” – nadal należało mu się szczególne traktowanie³. Normą obyczajową był wymóg posłuszeństwa synowskiego, którego niedotrzymanie spotykało się z powszechnym potępieniem, a często i dotkliwą karą – z karą chłosty włącznie⁴.

Kronikarz Helmold – obcokrajowiec gdzieś z kraju germańskiego – zauważył, że wśród Słowian: „skoro [...] ktoś z nich staje się niedołężny wskutek choroby lub starości, porucza się go spadkobiercy, który winien go otaczać najtroskliwszą opieką”⁵.

Okazywany na każdym kroku szacunek ojcu-patriarsze wpisany był w szerszy kontekst obyczajowy, mianowicie poważanie, jakim cieszyli się ludzie starsi. Choć zazwyczaj nie brali oni aktywnego udziału w życiu gospodarczym, spełniali ważną rolę społeczną jako znawcy zwyczaju, przekazujący tradycję. Pamięć przodków – w sensie świadomości przeszłości – integrowała rodzinę, ród, społeczność plemienną. Do szczególnego traktowania dziadów i pradziadów znacznie przyczyniła się w późniejszych stuleciach nauka Kościoła z czwartym przykazaniem, jak też i dwór szlachecki wspomagany przez system prawa polskiego, który podkreślał znaczenie przodków nie tylko w sprawach dziedziczenia, ale w ogóle we wszystkich dziedzinach życia⁶.

³ J. Kostrzewski, *Kultura prapolska*, Warszawa 1962, s. 23-25.

⁴ T. Kasabuła, *Pozycja społeczna dziecka w Polsce w XVIII wieku*, w: *Dziecko, etyka, ekonomia*, red. E. Ozorowski, R. Horodeński, Białystok 2008, s. 72.

⁵ *Helmolda Kronika Słowian*, oprac. J. Strzelczyk, Warszawa 1974, s. 411.

⁶ Studia znawcy zagadnienia R. Sprandela dowodzą jednak, że sama starość nie była w społeczeństwie średniowiecznym traktowana jako atut. R. Sprandel, *Altersschicksal und Altersmoral. Die Geschichte der Einstellungen zum Altern nach der Pariser Bibelexegese des 12-16 Jahrhunderts*, Stuttgart 1981.

Rodzina wielopokoleniowa nie ograniczała się do prostego układu: dziadkowie, rodzice plus dzieci. Pod jednym dachem mieszkało znacznie więcej osób i to niekoniecznie członków rodziny. Do ścisłego grona rodzinnego zaliczali się wszyscy krewni i powinowaci, zwłaszcza samotni. Ich pozycja w domu zależała w dużej mierze od możliwości finansowych, pozycji społecznej czy cech osobistych. Jeśli nie mogli łożyć na swoje utrzymanie, zwyczajową rekompensatą był ich udział w pracy rodziny i wszelka pomoc w domu⁷.

Taki układ stał się normą w rodzinie szlacheckiej i można zauważyć, że jego podstawą była solidarność stanowa braci szlachty. Nie do pomyślenia było, by szlachetnie urodzony musiał szukać miejsca na starość gdzie indziej, niż w dworku szlacheckim. Jednym z aspektów solidarności stanowej było święte prawo, a w zasadzie obowiązek, gościnności. Etykieta nakazywała witać dobrze każdego gościa, oczywiście szlachcica. Niezależnie od etykiety witano go chętnie, gdyż przynosił on wiadomości z szerszego świata, opowiadał, skąd i dokąd jedzie, w jakich sprawach, informował o swych stronach. Zdarzało się, że gość przypadkowy, na przykład przez defekt w wozie, zawieję śnieżną lub z innego powodu zatrzymany w drodze i ugoszczony w najbliższym dworze, zostawał tam przez dłuższy czas. Gościowi nie żałowano niczego. Dlaczego? – bo to gość i szlachcic. Czasami gość taki na stałe przywiązywał się do domu, w którym mu dobrze było, i w którym czuł się jakby członkiem rodziny, a także był traktowany jak członek rodziny.

Zwłaszcza ludzie samotni, z różnych powodów pozbawieni własnej siedziby i rodziny, chętnie osiadali gdzieś w przyjacielskim domu jako tzw. rezydenci. Sytuacja ich była ściśle towarzyska; byli oni stałymi gośćmi, bez określonych obowiązków, zazwyczaj jednak pełnili rolę mistrzów ceremonii przy większych uroczystościach – znali się na tym, zabawiali kompanię, zaprawiali młodzież do sztuk rycerskich i uczyli ją wiedzy o świecie, czasem też języka obcego i innych dziedzin, w których czuli się kompetentni. Niektórzy bardziej niespokojni rezydenci co pewien czas zmieniali miejsce pobytu, inni pozostawali na stałe, jak gdyby adoptowani członkowie rodziny. Tutaj dożywali późnej starości, tutaj też umierali i byli oplakiwani jak członkowie rodziny⁸.

⁷ M. Koczerska, *Rodzina szlachecka w Polsce późnego średniowiecza*, Warszawa 1975, passim.

⁸ J. S. Bystróż, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wiek XVI-XVIII*, Warszawa 1994, t. 2, s. 152-153; I. Gieysztorowa, *Rodzina staropolska w świetle badań demograficznych*, w: *Społeczeństwo staropolskie*, t. 2, red. A. Wyczański, Warszawa 1979.

Zgoła odmiennie sytuacja kształtowała się w rodzinie włościańskiej i w środowiskach większych miast. Wieś wypracowała system prawnego przekazywania gospodarstwa synowi, gdy ojciec nie był w stanie samodzielnie go prowadzić, w zamian za co uzyskiwał dożywotnie utrzymanie. Mimo tego typu zawarowań, sytuacja seniora nie była godna pozazdroszczenia. W chwili, gdy stawał się „bezużytecznym darmozjadem”, jego pozycja w hierarchii rodzinnej drastycznie spadała. Z tego względu wielu byłych gospodarzy zasilalo szeregi wędrowców szukających wsparcia i oparcia poza domem. W podobnej sytuacji znajdowali się starcy w mieście, ci, którzy nie byli już zdolni do pracy i stanowili obciążenie dla rodzin robotniczych⁹.

Odsłona 2. Z dziadowską torbą

W okresie staropolskim sytuacja życiowa i pozycja społeczna ludzi starszych, którzy decydowali się zasilić szeregi żebrzących, z chwilą opuszczenia domu rodzinnego zmieniała się diametralnie, co nie znaczy, że zawsze zmieniała się na gorsze. Wchodzili oni do nowej społeczności, która w praktyce stanowiła niemalże osobny stan. Ludzie żebrzący to nie była wspólnota *stricto* dziadowska, gdyż niekoniecznie musieli to być starcy – to po pierwsze. Nie byli to też żebracy w naszym tego pojęcia rozumieniu, gdyż, choć żyli na łaskawym chlebie, to jednak generalnie cieszyli się wysokim poważaniem w społeczeństwie wiejskim i wszelakie wsparcie materialne im udzielane uważane było raczej za spełnienie obowiązku wobec szanowanego powszechnie wędrowca, aniżeli za akt miłosierdzia czy litości. Tak czy owak, było to towarzystwo osobliwe. Wprawdzie bywali tu rozmaitego pokroju wykołajeńcy, ale przecież byli też i gospodarze, którzy oddawszy gospodarstwo dzieciom, szli na wędrowkę z różnych powodów: braku środków do życia przy egzystującej na granicy głodu rodzinie lub, i to nierzadko, pragnąc użyć nieco swobody i być bliżej kościoła¹⁰.

W każdym razie różnorodność typów była tu bardzo duża. W osobliwej tej czeredzie nie brakło więc jednostek niepospolitych, mądrych, przebiegłych, artystycznie uzdolnionych. Niektórzy z nich zasmakowali już nieco nauki w szkołach, tyle tylko, że wskutek lenistwa albo nazbyt skwapliwego korzystania z uciech studenckiego żywota niejedna karier-

⁹ A. Mączak, *Zur Grundeigentumsstruktur in Polen im 16. bis 18. Jahrhundert*, „Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte” 1967, nr 4, s. 111-163.

¹⁰ B. Baranowski, *Ludzie gościńca w XVII-XVIII w.*, Łódź 1986, s. 51-55.

ra, zaczęta pomyślnie w kolegium, prowadziła do torby dziadowskiej¹¹. Dziad zresztą musiał mieć pewne przygotowanie do swego zawodu, a ten wcale taki łatwy nie był.

Jest więc taki dziad przede wszystkim jakby sługą kościelnym, pobożnym człowiekiem, co niejedną pielgrzymkę odbył i o rzeczach świętych dużo wiedział, znał rozmaite, skuteczne w takich czy innych wypadkach modlitwy, opowiadał legendy, nauczał i moralizował, śpiewał pieśni religijne (repertuar miał zwykle całkiem bogaty). Ponadto w dobie braku środków masowego przekazu dziadowie wypełniali zadania massmediów: roznosili rozmaite wiadomości o świecie, snuli opowieści o ludziach i miejscach, od których przeciętny włościanin był odcięty¹². Doświadczony dziad był nierzadko pośrednikiem, wywiadowcą, załatwiał rozmaite polecenia, sprawował nieraz i tajne misje do tego stopnia, że czasem wprost tego wywiadu się obawiano¹³. Zaprawiony w dziadowskim fachu człowiek bywał też lekarzem i czarownikiem, znał rozmaite leki, wiedział wiele o mocy różnych ziół, umiał się też posłużyć zaklęciem i sztuką magiczną. Musiał więc dziad taki niejedno wiedzieć i zebrać całkiem niemało doświadczenia życiowego, by móc uczyć, pocieszać, zabawiać, doradzać, leczyć, pośredniczyć¹⁴.

Bywali też, zwłaszcza na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej, zawodowi wędrowcy, tworzący zresztą korporację cieszącą się znacznym uznaniem, do której dostęp otwierało jedynie pochodzenie z dziadowskiej, lirniczej rodziny. Na Rusi, gdzie organizacja dziadowska była bardzo silna i gdzie pozycja społeczna lirnika czy kobziarza była mocno umocowana w tradycji, istniały szkoły dla adeptów tego intratnego, bądź co bądź, zawodu. Młody kandydat przechodził kilkuletni staż u lirnika, któremu posługiwał i pomagał, przyswajając przy okazji rozmaite wiadomości i ucząc się pewnych umiejętności po to, by następnie zostać formalnie wyzwolonym, otrzymać dziadowski patent i mieć pra-

¹¹ K. Sulińska-Rostocka, *Zagadnienie walki z żebractwem w publicystyce epoki stanisławowskiej*, „Praca i Opieka Społeczna”, 21(1947), nr 4, s. 305-311.

¹² *Peregrynacja dziadowska zwłaszcza owych jarmarcznych trzęsигłowów, w który sposób zwykli bywać na miejscach świętych, nie tykając tych, którzy sprawiedliwym karaniem Bożym nawiedzeni, przy kościele albo w szpitalach siedzą*, w: *Literatura mieszczańska w Polsce od końca XVI do końca XVII wieku*, wyd. K. Budzyk, H. Budzykowa, J. Lewański, t. 2, Warszawa 1954, s. 241-273.

¹³ Z. Turska, *Z rontem marszałkowskim po Warszawie. (Zeznania oskarżonych z lat 1787-1794)*, Warszawa 1961, s. 166-169; B. Baranowski, dz. cyt., s. 129.

¹⁴ J. S. Bystróż, dz. cyt., t. 1, s. 270-272.

wo samodzielnej praktyki. W literaturze z echem tego zawodu spotykamy się choćby w powieści *Ogniem i mieczem* Henryka Sienkiewicza¹⁵.

Podobny zakres działania miały też baby wędrowne. Te operowały przede wszystkim wśród kobiet. Nierzadko dysponowały znaczną wiedzą i całkiem biegłą praktyką znachorsko-lekarską, zwłaszcza położniczą¹⁶.

Społeczność dziadowska była bardzo liczna. Dziadów spotkać można było najczęściej, gdy siedzieli przy kościołach, na cmentarzach, przy figurach przydrożnych; zbierali się tłumnie w miejscach pielgrzymkowych, w sanktuariach, na odpustach lub jarmarkach. Mieli oni własne organizacje, czasami bardzo sprawne, na przykład założony w XVI stuleciu formalny cech ubogich w Wilnie przetrwał z powodzeniem trzy wieki. Cech ubogich zaistniał tu w momencie, gdy magistrat Wilna, zebrawszy z ulic, szpitali i gospód ok. 350 ubogich i ułożywszy dla nich, zaaprobowany przez władzę kościelną i potwierdzony w 1636 roku przez króla Władysława IV z dodaniem do niego przywilejów, statut, wtłoczył ich w ramy regularnej, posiadającej swe prawa i obowiązki instytucji. Członkowie cechu, tzw. żebracy rejestrowi, mieli zagwarantowane przywileje i zapewnioną opiekę prawną, czego nie mogło zapewnić im istniejące dotąd luźne stowarzyszenie o charakterze bractwa. Tak powstała korporację umieszczono przy kościele farnym św. Jana i przypisano do ołtarza Najświętszej Maryi Panny Śnieżnej.

W rzeczy samej była to organizacja cechowa, co dowodzi, że „dziadowanie”, tak chyba trzeba by nazwać ten fach, uznawane było za swoisty zawód, którego jednym tylko z aspektów, było żebractwo. Mieli oni swój własny, zatwierdzony przez władze miejskie statut, mieli zarząd, hierarchię, nieformalną szkołę, gdzie adepci do stanu dziadowskiego zdobywali odpowiednie umiejętności potrzebne do uprawiania tego fachu. Dysponowali własną policją dziadowską, a nawet przez pewien czas mieli swego przedstawiciela w radzie miasta. Ich statut przewidywał istnienie *sui generis* parlamentu. Ów „dziadowski sejm” wyłaniał ze swego grona elektorów wybierających następnie zarząd, a ten z kolei powoływał przewodniczącego, w slangu miejskim Wilna zwanego „królem dziadów”. Zadziwia dzisiaj sprawność organizacyjna owej – rzec by można – „Rzeczypospolitej dziadowskiej”¹⁷.

¹⁵ *Peregrynacja dziadowska*, s. 261-268; B. Baranowski, dz. cyt., s. 123.

¹⁶ Z. Turska, *Oskarżenia oskarżają. Wieś osiemnastowieczna w mrokach kronik sądowych*, Warszawa 1960, s. 109.

¹⁷ J. Kurczewski, *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*, Wilno 1912, s. 364-366.

Według statutu, na czele zarządu cechu stał przełożony, zwany starszym. Był nim zawsze jeden z mieszczan wileńskich, posiadający własny dom oraz czterech członków wybieranych spośród ubogich. Członkowie zarządu odbywali swoje posiedzenia w domu przełożonego, wszelkie zaś zapadające w ich trakcie uchwały zapisywano w osobnej księdze. Odpowiedzialni za prawidłowe funkcjonowanie korporacji mieli obowiązek wyznaczyć spośród ubogich odpowiednią liczbę osób, tzw. biczowników, najmniej czterech, z zadaniem badania wśród proszących o jałmużnę rodzaju ich chorób i stopnia okaleczenia. Wykryci w ten sposób młodzi i zdrowi próżniacy wysyłani byli na służbę, opornych zaś karano chłostą bądź karcerem i wypędzano z miasta. Cóż biczownicy posiadali niejako władzę wykonawczą. Do nich należał obowiązek denuncjacji u zarządu cechu zdolnych do pracy żebraków, ich powinnością było baczyć, by na ulicach i w gospodach panował wśród żebrzących porządek, karane były wszelkie przejawy warcholstwa, pijaństwa i niesubordynacji wobec zarządzeń starszych. W sytuacji, gdy owe wewnętrzne siły porządkowe okazywały się niewystarczające dla poskromienia krewkich jałmużników, ściągano posiłki w postaci miejskich sił porządkowych, które wyłapywały co bardziej aktywnych uczestników zająć i wymierzały im od wieków wypróbowaną i jak na owe czasy bardzo skuteczną karę, mianowicie publiczną chłostę. O wysokiej prewencyjnej wartości tej kary świadczy fakt, że interwencje policji miejskiej należały do rzadkości, najczęściej miały miejsce w soboty, gdy żebrzący próbowali przy pomocy argumentacji odwołującej się rzadziej do rozumu, częściej do siły mięśni, udowodnić swe prawo do zajmowanego, korzystnie usytuowanego miejsca, co w niedzielę, rzecz jasna, przynosiło wymierne korzyści.

Obowiązkiem biczowników było również wyszukiwanie zalegających ulice bezdomnych chorych i umieszczanie ich w szpitalu św. Nikodema. Nowo przybyli do miasta żebracy, zaopatrzeni przez swoich proboszczów w odpowiednie *testimonia*, winni najpierw zameldować się w siedzibie cechu, tzw. gospodzie, gdzie po przesłuchaniu wpisywano ich do *Rejestru wszystkich ubogich ulicznych*, co dawało im uprawnienia do zbierania jałmużny. W przypadku stwierdzenia oszustwa delikwenta, nieraz brutalnie, usuwano z miasta bez prawa powrotu. Statut dawał też szczegółowe przepisy regulujące sposoby zachowania proszących o jałmużnę członków cechu. Niedopuszczalne było na przykład, by chorzy eksponowali publicznie swe dolegliwości, zwłaszcza wszelkiego rodzaju okaleczenia, blizny i ropiejące rany, kobietom z małymi dziećmi

zabroniono pozostawać na ulicy w pozycji leżącej. Prawa do jałmużny odmawiano garnącym się w tym celu ze wsi do miasta dzieciom, nawet tym, które przychodziły tu jako przewodnicy ociemniałych. Statut cechu wyraźnie stwierdzał, że przewodnikiem ślepeca może być tylko osoba również kwalifikująca się do zbierania jałmużny – „niech chromy, a widzący ślepego prowadzi”. Zarząd zobowiązany był na czas zarazy lub głodu zadbać o wyżywienie żebraków.

Statut chronił też członków cechu przed konkurencją z zewnątrz. Tak więc pensjonariusze szpitali, czyli przytułków dla ubogich, mieli prawo zbierać jałmużnę jedynie w okresie Wielkiego Postu, w czasie Świąt Wielkanocy, w tygodniu poprzedzającym uroczystość Wszystkich Świętych i na Boże Narodzenie. Poza tymi okresami winni utrzymywać się z dochodów pochodzących z funduszu szpitala. Pielgrzymi przybyli do Wilna mieli prawo do jałmużny w zasadzie jedynie przez trzy dni, z rzadka dłużej, zawsze jednak po uprzednim otrzymaniu pisemnego pozwolenia udzielanego każdorazowo przez magistrat. Po upływie tego terminu winni opuścić miasto. Nad wykonaniem tych poleceń czuwali biczownicy. Wszelkie pojawiające się wśród żebrzących spory i nieporozumienia rozstrzygał zarząd cechu.

W przypadku ciężkiej choroby któregoś z tzw. żebraków rejestrowych, czyli uprawnionych do żebractwa po wpisaniu do rejestru ubogich, współbracia mieli zadbać o zaspokojenie jego potrzeb duchowych poprzez umożliwienie mu skorzystania z posługi sakramentalnej. Najczęściej był to już tylko wiatyk. Lżej chorzy na czas choroby mieli zapewnioną opiekę, o którą winni zatroszczyć się członkowie zarządu, nie skąpiąc na ten cel wspólnego grosza. Z tych samych środków pokrywano też wydatki związane z pogrzebem członków cechu. Do udziału w ostatniej posłudze zobowiązani byli wszyscy żebracy rejestrowi i to pod sankcją kar pieniężnych. Na niesubordynowanego w tym względzie współbrata nakładano karę, zobowiązując go do zakupu na własny koszt pół funta wosku na ołtarz bracki¹⁸.

Nic zatem dziwnego, że fach dziadowski przyciągał wielu. Praca od strony fizycznej nie była ciężka, na pewno lżejsza niż chłopa pańszczyźnianego, zawód cieszył się dość dużym uznaniem, istniała możliwość awansu, a zatem i karierę w dziadowskim fachu i na dziadowskim chlebie też można było zrobić.

¹⁸ T. Kasabuła, *Cech ubogich czyli Bractwo Miłosierdzia w Wilnie*, „Studia Teologiczne. Białystok, Drohiczyn, Łomża” 20 (2002), s. 367-369.

Odslona 3. Na szpitalnym wikcie

Człowiek w podeszłym wieku, który cenił sobie zacisze domowe i nie w smak mu był dziadowski fach oraz związana z tym ciągła wędrowka, lub któremu stan zdrowia na wędrowanie nie pozwalał, a nie miał możliwości, bądź nie chciał dożywać kresu dni swoich przy rodzinie, miał alternatywę w postaci zasilenia grona pensjonariuszy szpitala. Do roli szpitalnika przygotowywano się nierzadko już wcześniej, kiedy człowiek był jeszcze samodzielny i swobodnie dysponował swoim majątkiem. Odkładał wówczas jakąś jego część na starość, a gdy ta przychodziła, zabierał nagromadzony kapitał i szedł do szpitala, gdzie z racji na wiano, jakie wnosił, był już szczególnie mile widziany.

Szpitali w okresie staropolskim było dużo. Oczywiście, nie były to szpitale we współczesnym tego słowa znaczeniu. Inne były intencje ich fundatorów i inną też, niż dziś, pełniły funkcję. Podstawą ideową dawnego szpitalnictwa było miłosierdzie chrześcijańskie. Człowiek stary i ubogi winien być otoczony opieką, odziany i nakarmiony. *Res sacra miser*, to było hasło pod którym funkcjonowały owe instytucje. Zajmowały się one bardziej opieką nad bezdomnymi niż leczeniem chorych. Zresztą samą nazwą „szpital” (łac. *hospitium* lub *xenodochium*) w pierwotnym znaczeniu określano zajazd, dom gościnny, dom pielgrzyma, potem przytułek dla ubogich. Szpitale średniowieczne były właśnie takimi przytułkami, które fundowane były z przeznaczeniem na nocleg i posiłek dla podróżujących, zwłaszcza pielgrzymów, a także dla bezdomnych nędzarzy, dla opuszczonych dzieci, wreszcie dla chorych, którzy nie mieli domowej opieki¹⁹.

Najbardziej znane średniowieczne zakony rycerskie wyłoniły się spośród zarządu tychże właśnie szpitali, co widać nawet w pełnych oficjalnych ich nazwach: joannici to „Zakon Rycerski Świętego Jana Chrzciciela Szpitala Jerozolimskiego”, krzyżacy, których wszak trudno nam skojarzyć z miłosierdziem chrześcijańskim, też u swych początków zajmowali się opieką nad pielgrzymami w Ziemi Świętej. Wszak ich oficjalna nazwa, funkcjonująca do dziś, to „Bracia Szpitalni Najświętszej Maryi Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie”. Zakonami rycerskimi wspólnoty te stały się z konieczności, jako że do podstawowo-

¹⁹ K. Dola, *Szpitali w średniowiecznej Polsce pod zarządem kościelnym*, w: *Studia i materiały* [Instytutu Studiów Kościelnych w Rzymie], Rzym 1972, s. 173; T. Glemma, *Z dziejów szpitalnictwa kościelnego w dawnej Polsce*, „Caritas” 2(1946), nr 7, s. 5.

wych funkcji opiekunów pielgrzymów i schronisk dla nich była obrona ich przed najazdami muzułmanów i rabunkiem ze strony wszelkiego rodzaju elementu zbójczego.

We wczesnym średniowieczu szpitale istniały głównie przy klasztorach, z czasem pojawiły się przy parafiach i w XVII-XVIII wieku tak się tu rozpowszechniły, że trudno było znaleźć w diecezji parafię, gdzie instytucja szpitala byłaby nieznana. Opiekunowie tych przytułków mogli nieść pomoc lekarską chorym, ale nie to było ich głównym celem. Do rzadkości należały przypadki, by przy tych hospicjach był jakikolwiek lekarz. Jedynie w razie potrzeby, o ile fundusze zakładu na to pozwalały, wzywano cyrulika. Taki stan przetrwał wieki całe²⁰.

Jako dzieło miłosierdzia chrześcijańskiego szpital był instytucją związaną ściśle z Kościołem. W wielu wypadkach samo powstanie szpitala było zasługą czynników kościelnych, ale nawet tam, gdzie szpital powstał z inicjatywy ludzi świeckich: fundatora prywatnego lub też publicznego (choćby miasta), lokowano go przy kościele lub klasztorze i oddawano pod opiekę proboszcza lub zakonu. Szpital łączył się ściśle z budynkiem kościelnym. Bardzo często zabudowania szpitalne przybudowane były wprost do świątyni, czasem nawet wejście doń prowadziło przez kościół²¹.

Generalnie obowiązkiem pensjonariuszy szpitalnych było asystowanie przy nabożeństwach, spełnianie praktyk religijnych i ogólnie rozumiana służba przy kościele²². Warto podkreślić, że niemal wszystkie synody diecezjalne i wizytatorzy parafialni pilnowali, by pleban nie zapędzał ich do pracy w swym gospodarstwie. W kościele – tak, w fol-

²⁰ T. Kasabuła, *Ignacy Massalski biskup wileński*, Lublin 1998, s. 536-542.

²¹ S. Litak, *Szpitalne w Polsce przedrozbiorowej. Rozwój i problematyka*, w: *Szpitalnictwo w dawnej Polsce*, red. M. Dąbrowska, J. Kruppé, Warszawa 1998, s. 13-31.

²² Do stałych zadań pensjonariuszy przytułku, niezależnie od jego wielkości i uposażenia, należała postęga w świątyni parafialnej. Przez pojęcie to rozumiano zarówno udział w nabożeństwach, odmawianie bądź śpiewanie różańca i koronek oraz obowiązkowych modlitw za dobrodziejów szpitala, jak też pomoc w obrzędach liturgicznych, zwłaszcza dzwonicie na nabożeństwa, asysta przy pogrzebach i towarzyszenie duchownemu podczas wizyt u chorych. Ubodzy szpitalni wykonywali też prace czysto porządkowe przy kościele, do nich należała troska o czystość parafialnej świątyni i jej dekorację. Rzadziej natomiast zatrudniano ich do pracy na plebanii i w plebańskim folwarku, zwłaszcza do pielienia ogrodów i zbioru płodów oraz do roznoszenia okolicznym plebanom rozporządzeń władz kościelnych i świeckich. Centralne Archiwum Historyczne Litwy w Wilnie, fond 694, opis I, nr 3465, Statystyczne wiadomości o parafiach dekanatu kupiskiego 1775, *passim*.

warku – nie²³. Jeżeli, co czasem się zdarzało, byli oni oporni i nie chcieli spełniać swych obowiązków i praktyk religijnych, przymuszano ich do tego groźbą kary lub usunięcia ze szpitala. Na przykład biskup wileński, Ignacy Massalski, w odezwie do duchownych swej diecezji przestrzegał ich: „W przyjęciu do szpitalów macie zachować tę roztropną i przezorną miłość, abyście takich nie przyjmowali, którzy prawdziwie nie są ubogimi”²⁴. Za takich zaś biskup uznał tych, którzy mimo pozorów ubóstwa i choroby mieli dość zdrowia, sił i zdolności, by na swoje utrzymanie zapracować. Tym samym zobowiązał plebanów, żeby ci pilnie baczyl, by „[...] lenistwo się nie krzewiło, a próżniak zdrowy chleba nie zjadał niedołącznemu przeznaczonemu”²⁵.

Zarządcą szpitala był duchowny zwany prowizorem przytułku lub hospitalariuszem. On decydował o przyjęciu do przytułku, on prowadził rejestry chorych, chrzczył podrzutków, pilnował porządku, dbał o integralność funduszu, upominał się o świadczenia parafian na potrzeby szpitala, wreszcie grzebał zmarłych na osobnym cmentarzu usytuowanym tuż przy kościele parafialnym lub prepozyturalnym – szpitalnym²⁶.

Fundusze szpitalne, ich rodzaj i wysokość była ogromnie zróżnicowana. Generalnie szpitale w większych miastach były lepiej uposażone, zatem posiadały więcej pensjonariuszy niż analogiczne instytucje przy wiejskich kościołach parafialnych. Bywały szpitale administrowane rzetelnie, z poczuciem obowiązku względem ubogich, nawet z poświęceniem. Wielu proboszczów, w diecezji wileńskiej – bardzo wielu, utrzymywało szpitale własnym sumptem ze środków własnych, prywatnych. Z drugiej strony zdarzały się przypadki, że prowizorowie traktowali szpitale jako źródło osobistych dochodów, a zakony zabierały fundusze szpitalne na rzecz konwentu. Jeżeli do tego dochodziły jeszcze klęski elementarne, a więc dewastacje wojenne, pożary, dewaluacja zapisów, na pensjonariuszy nastawał czas niedostatku, a nawet nędzy. W mniejszych szpitalach ubodzy korzystali jedynie z dachu nad głową, a wyżywić się musieli z tego co uzebrali, gdyż drobne fundacje

²³ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, fond 43, nr 3641, Skrócony raport o szpitalach wileńskich, 1790, k. 4-4v.

²⁴ I. J. Massalski, *Catemu duchowieństwu tak świeckiemu, jako też zakonnemu i wszystkim wiernym Chrystusowym...*, 1792 [list pasterski], s.nlb.

²⁵ Tamże.

²⁶ S. Litak, *Struktura i funkcje parafii w Polsce*, w: *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 2: *Wiek XVI-XVIII*, Kraków 1969, s. 420-434.

najłatwiej ulegały rozproszeniu, albo też po prostu topniały wskutek dewaluacji pieniądza²⁷.

Kto mógł być przyjęty do szpitala? To zależało tylko od uznania zarządcy. Zasadniczo szpital był otwarty dla ludzi starszych i niedołężnych, z tym, że pewny przyjęcia był ten, kto do uposażenia szpitala wnosił jakiś, choćby niewielki, fundusz. Rzecz oczywista, że tam, gdzie zakład był dobrze urządzony, jadło obfite, rygor niezbyt srogi, a selekcja pensjonariuszy nie dość staranna, napływ kandydatów do wygodnego bytowania w liczonym towarzystwie i bez trosk codziennych był znaczny. Tym sposobem schronisko dla ludzi starszych i schorowanych stawało się czasami przytułkiem dla niechcących pracować. Bywały więc szpitale, rzec by można, ludyczne. Znać to w relacjach ich prowizorów narzekających generalnie na panujące tam „*aliqua scandala, ebrietas, clamores, potus cremati vini*”, a więc pijaństwo i hałasy, nie licujące ze świętością miejsca.

Hospitalariusz jednego ze szpitali wileńskich problemy z dyscypliną wśród jego podopiecznych zobrazował jednym z wielu przykładów. W roku 1792 o pewnej pensjonariuszce zrezygnowany pisał: „[...] ledwo drugi dzień, jak ta w szpitalu kaduczna kobieta fatalna zasłużone baby dawne najniegodziwiej łajac, porwała za gardło babę Brzozowską i dusząc otworzyła paszczkę i oczerniać publicznie prowizora z pogardzeniem całego szpitala poczęła”. Relacjonując natomiast szerzej problem braku jakiegokolwiek posłuchu dla jego rozporządzeń, o jednym z przyprowadzających go do pasji pensjonariuszu w tonie rezygnacji donosił: „[...] podobneż razy otrzymywałem od innych, jak choćby od Sarnawskiego, pełnego pychy i hardości, któremu przeciw kazano ustąpić, mającemu żonę i żyć z czego, siedzi jednak i nie dba na nic”²⁸.

Ponieważ starość zazwyczaj wiąże się chorobą i kalectwem, więc szpitale, przeznaczone zasadniczo dla ludzi starszych i ubogich, stawały się tym samym przytułkiem chorych, których należało pielęgnować i leczyć. Leczone się rzadko. Nie ufano po prostu sztuce lekarskiej. Ponadto przywiązanie do życia i jego wartościowanie w atmosferze religijnej, ukierunkowującej na życie wieczne, nie było wielkie. Nie dziw zatem, że w ogromnej większości szpitali nie było w ogóle lekarzy. Poza tym wykwalifikowanych medyków było w ogóle niewielu, a zatem i usługi ich były nadzwyczaj kosztowne. Jeśli więc któryś z lekarzy nie

²⁷ T. Kasabuła, *Ignacy Massalski*, s. 535-552.

²⁸ Centralne Archiwum Historyczne Litwy w Wilnie, fond 694, opis I, nr 60, Raporty o stanie szpitali diecezji wileńskiej, 1775–1790, k. 44.

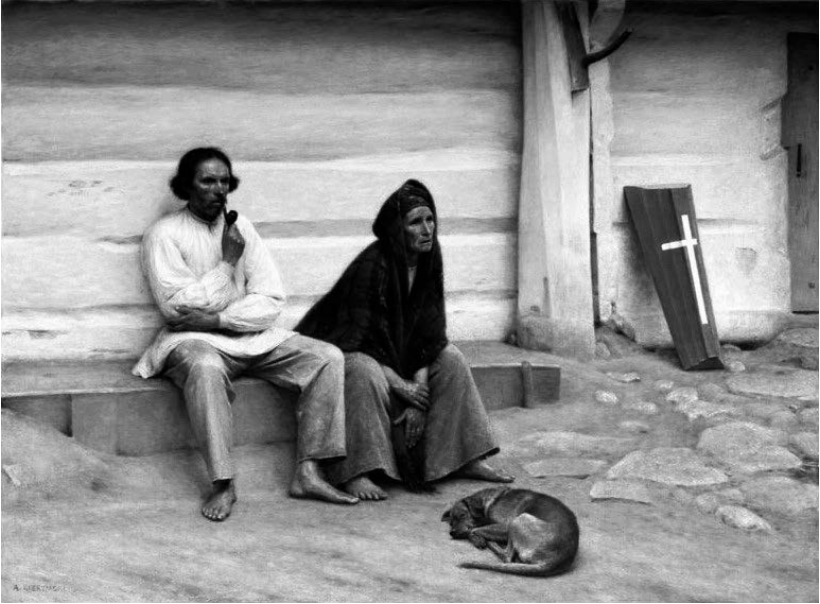
pomagał chorym z poczucia obowiązku chrześcijańskiego, to opieki lekarskiej po prostu – z braku funduszków – nie było.

Z charakterystycznym apelem do poczucia miłosierdzia chrześcijańskiego medyków odwoływali się biskupi, jak choćby biskup krakowski Zadzik. W roku 1638, przy okazji wizytacji szpitala Św. Ducha w Krakowie, zaapelował tak: „Wzywamy ojcowskie Collegium P. P. (Panów) Medyków, aby *ex pietate et officio Christiani ergo proximam charitatis* uczynili między sobą porządek, żeby *statis diebus* szpital ten nawiedzali, chorym radę w przypadkach dawali, chorych od zdrowych na inne miejsca przenosili i *dictum* im ordynowany, dawać kazali. Nie wątpimy, że dla przysługi u Pana Boga, *sine mercede* (ponieważ szpital nie ma tak wiele prewentów) *pium hoc opus* [bez zapłaty owego zbożnego dzieła – T. K.] ochotnie się podejmą”²⁹. Jaki był odzew „Panów Medyków” – nie wiemy.

Problematyka opieki nad ludźmi starszymi w Najjaśniejszej Rzeczypospolitej okresu przedrozbiorowego jest tak obszerna, że z konieczności zdobyłem się tu jedynie na jej szkic, a w zasadzie na szkic szkicu. Nawet jednak ten pobieżny rzut oka na problematykę przeżywania starości w minionych stuleciach każe porzucić myślowy, utrwalony przez dziewiętnastowieczną historiografię i lansowany przez literaturę powojenną stereotyp, jakoby starość, zwłaszcza w przypadku tzw. warstw społecznie upośledzonych, była jedną wielką gehenną i przekleństwem. Mentalność ludzi średniowiecza i wieków XVI-XVIII przyjmująca nieuchronność odejścia określała sposób postrzegania jesieni życia i tłumaczyła jej przeżywanie nie czym innym, jak oczywistym prawem naturalnego przemijania. Ono determinowało samoświadomość „człowieka starego” i generowało postawy jego afirmacji.

Tego zaś człowiek XXI wieku, przykładający współczesną mu miarę kultu młodości i lęku przed przemijaniem do epok minionych, póki co, zrozumieć nie potrafi. Nie dziw zatem, że naturalny wszak upływ czasu i zmiany z nim związane jawią się dzisiaj jako jeden z największych jego dramatów i zdają się traumą bez wyjścia.

²⁹ Cyt. za: J. S. Bystron, dz. cyt., t. 1, s. 464.



Aleksander Gierymski, *Trumna chłopska*, 1894-1895.

Kamila Pawelczyk
(Częstochowa)

STAROŚĆ W CZASIE I PRZESTRZENI. MODELE STAROŚCI NA WYBRANYCH PRZYKŁADACH KULTUROWYCH

Począwszy od pierwszego egipskiego skryby, który pisał o własnej starości, poprzez wszystkie epoki, aż do dnia dzisiejszego włącznie, mamy do czynienia z ewolucją obrazu starości i jej statusu. Ewolucją, która z całą pewnością nie przebiega w sposób liniowy. Historia starości tworzy bowiem sinusoidę, której wierzchołki kształtowały różne czynniki, między nimi zaś zachodziły rozmaite, mniej lub bardziej skomplikowane, powiązania. Można jednak wyróżnić pewną cechę charakterystyczną: epoki, a przede wszystkim ludzie tworzyli (i tworzą) pewien abstrakcyjny model starości, osądzali (i osądzają) starych ludzi – w odniesieniu do owego teoretycznego wizerunku.

Spółeczność ludzka starała się w różny sposób wyjaśnić ułomności natury człowieczej, zmierzającej nieuniknienie do śmiertelnego końca. Wielkie kręgi kulturowe i poszczególne epoki tworzyły pewne modele. Przede wszystkim tworzyły je jednak dwie pochodne – czas i przestrzeń. Zawsze starano się dobierać przy tym wyszukaną frazeologię i komplikować zarazem przedstawianie tajemniczego problemu starości. Najogólniej refleksja filozoficzna łączyła się w jedną całość z panującymi w danym okresie przekonaniem religijnymi. Nauki szczegółowe, jak medycyna, demografia i prawo, dopełniały obrazu. Korzystając z powyższych ustaleń, literatura tworzyła jeszcze swe własne spojrzenie na zjawisko starości.

Starcy – oczywiście! – istnieli zawsze. Odnaleźć ich możemy w starożytności (zarówno w Egipcie, Palestynie, Grecji i Rzymie), w wiekach średnich, a tym bardziej w lepiej udokumentowanych epokach późniejszych. Jakże trudno jednak odszukać ich w dokumentach z tych najodleglejszych epok. Wiadomości, jakie przekazali nam przodkowie, tworzą w pewnym sensie stereotypowe wyobrażenia na temat zjawiska starości. Fakt, iż dla tych najstarszych okresów nie posiadamy

źródeł potwierdzających położenie starców, nie oznacza wcale, że stanowili niezauważalną mniejszość w społeczeństwie. Owa lakoniczność przekazów związana jest z tym, że utożsamia się ich z ogółem dorosłych. Z tego stwierdzenia wynika jeszcze jedna, niezwykle ważna dla naszych rozważań, nauka – dawne społeczeństwa nie dzieliły życia na odcinki, jak to robimy dzisiaj. Nawet teorie „okresów życia”, które bujnie rozwijały się w średniowieczu, uważać należy za abstrakcyjne rozprawy, igraszki intelektualistów. Nie kryje się za nimi żaden praktyczny podział. Starzy ludzie po prostu wtopili się w tłum nieuchwytnych jednostkowych przypadków.

Pierwszym starcem, który o sobie coś powiedział, był pewien pisarz egipski. „Jak nieznośny jest los starca! Słabnie on z każdym dniem; wzrok mu się pogarsza, uszy przestają słyszeć, opuszczają go siły (...), nie może sobie przypomnieć tego, co było wczoraj”¹. Tak skarżył się Ptah-hotep cztery i pół tysiąca lat temu². Jest to najstarszy z zachowanych zapisów powtarzanej przez miliardy istnień skargi – krzyku rozpacz. Krzyk ten stanowi zarazem świadectwo, że pomiędzy epoką faraonów a wiekiem XIX dramat bezlitosnego starzenia się pozostał niezmienny.

Ale wracając do naszego bohatera. Czegoż dalej dowiadujemy się o jego postaci, a właściwie – cóż wiemy o kulturze starożytnych Egipcjan? Na początku stwierdzenie – u wszystkich starożytnych społeczeństwach zjawisko starości stykało się ze sferą sacrum³. W starcu tkwił pewien pierwiastek nadprzyrodzony – błogosławieństwo bogów⁴. Zauważa to także Ptah-hotep, który po wspomnianych skargach podkreśla, iż to właśnie bogowie obdarzyli go łaską długiego życia. Jednocześnie wyraża on życzenie, aby i jego syn osiągnął tak podeszły wiek. „Obyś mógł żyć tak długo jak ja”⁵ – pisze.

Z powyższego jednoznacznie wynika, że już na etapie społeczeństwa pierwotnego zarysowywał się problem dwoistej natury wieku

¹ G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1995, s. 26.

² Ptah-hotep – wezyr władcy starożytnego Egiptu Dzedkare z V dynastii, pisarz i filozof, tradycyjnie uznawany za autora *Maksym*. Zob. N. Grimal, *Dzieje starożytnego Egiptu*, przeł. A. Łukaszewicz, Warszawa 2004, s. 87-88.

³ E. Wipszycka, *O starożytności polemicznie*, Warszawa 1994, s. 31-36.

⁴ Zob. szerzej: A. Niwiński, *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Warszawa 1984; J. Lipińska, M. Marciniak, *Mitologia Starożytnego Egiptu*, Warszawa 2006; P. Johnson, *Cywilizacja starożytnego Egiptu*, Warszawa 1997; E. Hornung, *Jeden czy wielu? Koncepcja Boga w starożytnym Egipcie*, Warszawa 1991.

⁵ G. Minois, dz. cyt., s. 32.

starczego. Z jednej strony jest on źródłem mądrości, z drugiej bolesnego fizycznego niedołęstwa. Podnosi autorytet, jednocześnie przysparzając cierpień. W ten sposób tworzy się swoisty model starości.

We wszystkich najstarszych cywilizacjach – przynajmniej w początkowej fazie rozwoju – podkreślano szlachetność, mądrość, dostojęństwo starców, którzy im są starsi, tym bardziej czcigodni. Patronowali im patriarchowie, których zdumiewająco długie życie było uważane za oznakę błogosławieństwa Bożego. Także mitycznym przywódcom żydowskim sprzed potopu przypisuje się, podobnie jak u Inków⁶, nadwyzczajną długowieczność. Oto przykłady zaczerpnięte z Pisma Świętego:

„I umarł Noe w wieku lat dziewięciuset pięćdziesięciu” (Rdz 9,29); „Gdy Sem miał sto lat, urodził mu się syn, Arpachszad, w dwa lata po potopie. Po urodzeniu się Arpachszada Sem żył pięćset lat i miał synów i córki. Arpachszad, przeżywszy trzydzieści pięć lat, miał syna Szelacha. A po urodzeniu się Szelacha Arpachszad żył czterysta trzy lata i miał synów i córki. Szelach, przeżywszy trzydzieści lat, miał syna Ebera; po urodzeniu się Ebera żył Szelach czterysta trzy lata i miał synów i córki. Gdy Eber miał trzydzieści cztery lata, urodził mu się syn, Peleg; a po urodzeniu się Pelega żył Eber czterysta trzydzieści lat i miał synów i córki. Gdy Peleg miał trzydzieści lat, urodził mu się Reu; a po urodzeniu się Reu żył Peleg dwieście dziewięć lat i miał synów i córki. Gdy Reu miał trzydzieści dwa lata, urodził mu się syn, Serug; a po urodzeniu się Seruga żył Reu dwieście siedem lat i miał synów i córki. Gdy Serug miał trzydzieści lat, urodził mu się Nachor; a po urodzeniu się Nachora żył Serug dwieście lat i miał synów i córki. Gdy Nachor miał dwadzieścia dziewięć lat, urodził mu się Terach; a po urodzeniu się Teracha Nachor żył sto dziewiętnaście lat i miał synów i córki. Gdy Terach miał siedemdziesiąt lat, urodzili mu się synowie: Abram, Nachor i Haran. Terach doczekał dwustu i pięciu lat życia i zmarł w Charanie” (Rdz 11,10b-26.32); „Sara doczekała się stu dwudziestu siedmiu lat życia. Zmarła ona w Kiriat-Arba, czyli w Hebronie, w kraju Kanaan” (Rdz 23,1-2); „A gdy Abraham dożył lat stu siedemdziesięciu pięciu, zbliżył się kres jego życia i zmarł w późnej, lecz szczęśliwej starości, syt życia, i połączył się ze swoimi przodkami” (Rdz 25,7-8); „Izaak, doszedłszy do kresu swego życia, zmarł w późnej starości. I pochowali go jego synowie Ezaw i Jakub” (Rdz 35,29)⁷.

⁶ W czerwcu 2007 roku odbyła się pionierska wyprawa Q'ero Expedition Peru 2007, której celem było dotarcie do siedzib indiańskiego plemienia Q'ero, zamieszkującego w najwyższych partiach peruwiańskich Andów. Celem ekspedycji było fotograficzne i filmowe udokumentowanie dnia codziennego tej unikatowej wspólnoty oraz próba udzielenia odpowiedzi na pytanie: Dlaczego Indianie Ci żyją tak długo. Owocem tej wyprawy jest książka R. Warszawskiego, *Q'ero długowieczność na zamówienie*, Sopot 2009.

⁷ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, opr. zespół biblistów polskich, red. A. Jankowski, L. Stachowiak, K. Romaniuk, przedmowa kard. S. Wyszyński, wyd. 4, Poznań 1984.

Długie życie jest więc po raz kolejny oznaką przychylności Bożej. *Pięcioksiąg* eksponuje rolę starszyny w życiu koczowniczych klanów hebrajskich. Taki bowiem obraz odnajdziemy w Biblii: patriarchowie są długowieczni, starsi składają ofiary, kierują, radzą, sądzą. Są także świadkami przeszłości i stróżami tradycji⁸. W epoce królów natomiast stają się ich doradcami. Społeczne poważanie dla seniorów, honorowanie ich zdania, uznawanie pierwszeństwa poświadczane zostało na wielu kartach wcześniejszych ksiąg Starego Testamentu. Ograniczenia związane z wiekiem opisano tam bez podkreślania ich goryczy⁹.

W V w. przed Chrystusem¹⁰ już jest inaczej: w bardziej złożonej organizacji społeczeństwa słabnie polityczne i sądownicze znaczenie starszych, a długość życia przestaje być podstawą autorytetu i znakiem błogosławieństwa Bożego¹¹. Przede wszystkim zaś starość traci swój charakter sakralny i staje się czymś pospolitym. Pod wpływem mądrości sąsiednich narodów, a zwłaszcza hellenizmu, myśl hebrajska nie widzi już w starcu nic ponad cierpiącego staruszka, podupadłego i oczekującego śmierci¹². Jego długowieczność – dawne źródło autorytetu – teraz powiększa tylko jego winę, gdy grzeszy. Gdy starzec zostaje sprowadzony jedynie do ludzkiego wymiaru, pozostaje mu tylko słabość: musi zrzec się wszelkich funkcji i usunąć się, jak chociażby Szymon (Mch 13,53). Wyparty z rady starszych przez mężczyznę w sile wieku rozpoczyna żywot bezużytecznego członka społeczeństwa. Umacnianie się instytucji i wzrastająca rola słowa pisanego sprawiają, że traci pozycję przewodnika i przestaje uosabiać tradycję. Starcy odchodzą powoli w bolesną strefę cienia, do której usuwa ich każde rozwinięte społeczeństwo.

Tylko słowo pozostaje szacowne, gdyż wciąż jeszcze tradycyjnie mówi się o mądrości starców. Jest to jednak już tylko obraz, symbol: „Nie odsuwaj od siebie opowiadania starców, albowiem i oni nauczyli

⁸ M. Konik-Korn, *Problemy ze starością*, „Tygodnik Katolicki Niedziela”, Częstochowa 2009, nr 7, s. 14; Z. Sobolewski, *Godność starości*, „Nasz Dziennik”, Warszawa 2007, nr 137, s. 6.

⁹ K. Romaniuk, *Lata podeszłe i starość według Biblii*, Warszawa 1993, s. 77-81.

¹⁰ Wydarzeniem, które zmieniło sposób postrzegania starości w kulturze żydowskiej, miało być wyjście z niewoli babilońskiej. Tezę tę szerzej wyjaśnia G. Minois, dz. cyt., s. 44-50.

¹¹ K. Romaniuk, dz. cyt., s. 41-48.

¹² J. Wołoszka, *Biblijny obraz starości*, „Tygodnik Katolicki Niedziela”, Częstochowa 2009, nr 4, s. 12-13.

się go od swoich ojców; od nich i ty nauczysz się rozumu, by w czasie potrzeby dać odpowiedź” (Syr 8, 9).

I wreszcie wizerunek starca doznaje najwyższego uświęcenia: porównawszy od Daniela (połowa II wieku przed Chrystusem), sam Bóg jest starcem, i obraz ten, powielony w sztuce chrześcijańskiej, pozostał po dziś dzień głęboko zakorzeniony w zbiorowej wyobraźni¹³.

Właśnie tutaj dochodzimy do paradoksu – w tym samym czasie, kiedy starzec utracił znaczenie w społeczeństwie ludzkim, w postaci symbolu wkroczył do wieczności jako uosobienie mądrości i wieczności Bożej. Nie było to najpośledniejsze wcielenie tego okresu, któremu przeznaczone jest wiekuiste rozdwojenie.

Również w greckiej filozofii starość jest dwoista. Najwięksi filozofowie starożytności zajmowali wobec tego problemu, jak i wobec innych, diametralnie przeciwstawne stanowiska: w procesie starca Platon¹⁴ był głównym obrońcą, natomiast Arystoteles¹⁵ przewodził stronie oskarżającej.

Ujęcie platońskie¹⁶ jest niezwykle interesujące – nie wychodzi on bowiem od opisu rzeczywistości, ale zajmuje się starcami takimi, jakimi mogliby lub nawet powinni być. Jego wzorcowy starzec – Kefalos, bogaty kupiec z Pireusu, ma idealne warunki życia: mimo podeszłego wieku jest krzepki, wykształcony, żyje mu się dostatnio. Pewnie, że jego fizyczna sprawność słabnie z czasem. Nie martwi go to jednak, bo jak sam stwierdza „im bardziej wędzną inne przyjemności cielesne, tym bardziej rosną pożądania i rozkosze związane z inteligentną rozmową”¹⁷. Fragment, w którym opiewa korzyści płynące z osiągnięcia sędziwego wieku, stanowi jeden z bardziej plastycznych i niezwykle rzadkich tekstów – rozważań starożytnych o „pięknej starości”.

¹³ Najbardziej znanym przedstawieniem Boga-starca jest z całą pewnością fresk *Stworzenie Ewy* Michała Anioła. W tej scenie z Kaplicy Sykstyńskiej widzimy Go w szarej szacie, jako mężczyznę w podeszłym wieku. Świadczą o tym Jego długie włosy i broda. Wzrok Stworzyciela w skupiony jest na Adamie i Ewie. Bóg Ojciec wyciąga rękę w stronę Ewy, która kłaniając się podnosi dłonie do Pana, niemal stykając się z Nim palcami. Twarz Ewy wyraża pokorę i hołd dla Pana. Bóg emanuje ciepłem i spokojem. Zob. szerzej: R. Richmond, *Michał Anioł i freski Kaplicy Sykstyńskiej*, przeł. D. Stefańska-Szewczuk, Warszawa 2005.

¹⁴ Platon – żył w latach od ok. 437 do 347 r. p.n.e. Zob. D. Leszczyński, *Filozofowie i ich filozofie. Opowieści dla niewtajemniczonych*, Wrocław 2002, s. 53; Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1988, s. 160-210.

¹⁵ Arystoteles – ur. 384 p.n.e., zm. 7 marca 322 p.n.e.

¹⁶ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. 1, ks. 1, Warszawa 1990, *passim*.

¹⁷ M. Radgowski, *Ruch jest wszystkim*, „Rzeczpospolita”, Warszawa 2000, nr 34, s. 12.

Główna idea argumentacji Kefalosa, podjęta potem przez Cycerona, polega na powiązaniu szczęścia doznawanego w starości z cnotą. Przyzwoity człowiek, którego ukształtowało cnotliwe życie, zazna szczęśliwych dni w starości. To właśnie ona będzie spełnieniem i swoistym ukoronowaniem jego żywota¹⁸. Należy im się więc zaszczytne miejsce w społeczeństwie. Platońska utopia – idealne państwo – wyznacza starcom ważną rolę. „Ci, co rządzą, powinni być starsi, a rządzeni młodszy, to jasne” – mówi Kefalos¹⁹. Wizja supremacji starców otrzymała jednak swój ostateczny kształt dopiero w ostatnim marzeniu Platona – w *Prawach*²⁰. Typ władzy, jaki przedstawia, posiadał wszelkie cechy gerontokracji – nawołuje do posłuchu, szacunku wobec starszych. Pieczętowanie wymienia także uprawnienia, jakie miałyby przysługiwać podeszłemu wiekowi. Mężczyźni mający ponad sześćdziesiąt lat będą przewodzili biesiadom; jeśli ktoś nie troszczy się o rodziców, zostanie oskarżony przed trzema najstarszymi strażnikami praw i trzema najstarszymi niewiastami spośród tych, które sprawują nadzór nad parami małżeńskimi, i będzie przez nich ukarany; jeśli ktoś znęca się nad swymi rodzicami, zostanie osądzony przez trybunał złożony ze stu najstarszych obywateli²¹.

Arystoteles przyjął już jednak całkiem odmienną postawę – nie równoważył starości z mądrością i zdolnością do pełnienia funkcji politycznych. Uważał, że doświadczenie życiowe to nagromadzenie błędów w umyśle o horyzoncie zawężonym przez wiek, gdzie osłabienie jednego składnika nieuchronnie upośledza drugi, a władza starców powinna się ograniczyć do pełnienia funkcji religijnych. Osądzając starość z etycznego punktu widzenia Arystoteles jest nieubłagany²². W *Etyce nikomachejskiej*²³ buduje następujący obraz starszych ludzi – są zbyt ostrożni, niezdecydowani, podejrzliwi, skąpi, trwożliwi, bojaźliwi, samolubni, są pesymistami, gadułami, są wyrachowani i skłonni do płaczu, nieżyczliwi, są niezdolni ani do namiętnej miłości, ani do nienawiści, są skąpi, są oziębli i mocno przywiązani do życia, nadmiernie samolubni, nastawieni na korzyści, pobawieni wstydu, nie pokładają niczego w nadziei, żyją tylko wspomnieniami...

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1999, s. 102-104.

¹⁹ Platon, dz. cyt., s. 545-551.

²⁰ Platon, *Prawa*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1960.

²¹ Tamże, s. 545-551.

²² Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Wrocław 1953, s. 48-50.

²³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007, passim.

Wydaje się, że opinia ta była jednak znacznie bliższa spojrzeniu większości Greków²⁴ na starych ludzi, niż poglądy Platona. Nie jest zapewne bez znaczenia fakt, iż Platon pisał *Prawa* mając lat osiemdziesiąt, podczas gdy Arystoteles liczył sobie zaledwie pięćdziesiątkę, kiedy mówił o starości²⁵. Ale zasadnicza przyczyna sprzeczności ich poglądów tkwi gdzie indziej: Platon, który przyjmuje za punkt widzenia ideał, odwraca w wielu punktach rzeczywistą sytuację, podczas gdy Arystoteles, który opisuje jedynie to, co widzi i słyszy, przedstawia zarazem obiektywne położenie i przesady własnej epoki i własnej kultury, wyraźnie nieprzyjaznej wobec starców.

Ta wielka dyskusja na temat zasług starców i ich miejsca w życiu politycznym, podjęta przez Platona i Arystotelesa, znajduje swoje przedłużenie w rozważaniach Plutarcha²⁶. Nie jest to jednak tok myślenia wyłącznie grecki. Tekst *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*²⁷ stworzony został czterysta lat po Arystotelesie, a więc Plutarch mógł zapoznać się z tym, co mówi na ten temat nacja łacińska. Plutarch jako historyk przedstawia bardzo liczne fakty, które objaśnić mogą grecko-łacińską postawę wobec starości.

Czas udzielić, na podstawie wykładni Plutarcha, odpowiedzi na postawione pytanie. Filozof pojawił się na tym najpiękniejszym ze światów przed pierwszym półwieczem nowej ery i odpowiedź na jego pytanie to właściwie dysputa na temat przemijania naszego życia, nieustannej wojny młodości ze starością, a w końcu tego, jak sprawdzają się w naszej najnowszej historii ideały wolności i demokracji, jaki praktyczny wymiar znajdują prawa człowieka²⁸.

W kwestii aktywności starców Plutarch stoi na następującym stanowisku: starcy nie powinni wycofywać się z życia politycznego, po-

²⁴ W tak fantastycznej cywilizacji jednak nie było godnego miejsca dla starości. Była przekleństwem bogów. Starość była córką Nocy, bogini ciemności, wnuczką Chaosu, a jej rodzeństwem było Przeznaczenie, Śmierć, Nędza, Sen i Pożądliwość. Jej siedzibą był przedsionek Piekieł, gdzie za sąsiadów miała Trwogę, Głód, Chorobę, Nędzę, Znużenie i Śmierć. Tak starość opisał Hezjod: *Prace i dnie*, przeł. W. Steffen, Wrocław 1952, s. XIII-XVI, s. 14.

²⁵ Zob. szerzej: H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty 2002, passim.

²⁶ Plutarch – ur. ok. 50 n.e., zm. ok. 125 n.e.

²⁷ Plutarch, *Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?*, tłum. A. Twardecki, w: Cyceron, Plutarch: *Pochwała starości*, Warszawa 1996, passim.

²⁸ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1996, s. 490-500.

winni w nim uczestniczyć do końca. Dla potwierdzenia tej tezy sypie nazwiskami starców, którzy nigdy nie przestawali być czynni: wymienia Katona, Filemona, Aleksisa, Agezilaosa. Obecność starców u władzy – podług filozofa – sprzyja także właściwemu funkcjonowaniu wszelkich instytucji²⁹. I w tej kwestii nie pozostaje on gołosłowny – starzy ludzie rzadziej są przedmiotem zawiści czy ślepej krytyki. Co więcej – starzy ludzie odznaczają się cenną zaletą, dzięki której w polityce są niezastąpieni: a mianowicie ostrożnością. Cieszą się też poważaniem³⁰. Tu Plutarch przypomina, że Grecji utworzono niegdyś radę starszych pod przewodnictwem starego Nestora, że w Sparcie starsi byli doradcami monarchów, że w Rzymie „senat” oznacza zgromadzenie starszych i że słowo *geras* znaczy też „zaszczyt” i „zadośćuczynienie”. Starzy politycy mogą udzielić młodym swego doświadczenia, są niezbędni państwu. Ich bezinteresowność sprawia, że będą bardziej oddani wspólnej sprawie aniżeli młodzi, którzy pragną tylko osobistej sławy³¹.

Plutarch jest gorliwym rzecznikiem gerontokracji, lecz radzi jednak unikać przesady. Starcy, którzy dążą do zajmowania jak największej liczby stanowisk, którzy chcą zagarnąć wszelkie urzędy, kandydować w każdym wyborach, stają się śmieszni i budzą nienawiść w młodych, którym niczego nie zostawiają. Powinni zajmować się tylko najważniejszymi sprawami, zaś pomniejsze funkcje ustąpić młodszym. Plutarch dotyka tu niezmiernie czułego punktu, który jest na przestrzeni dziejów jedną z głównych przyczyn konfliktu między pokoleniami: im bardziej starzy monopolizują władzę, tym bardziej niecierpliwłość młodszych pokoleń wzrasta i przeraża w nienawiść i pogardę wobec starości.

Jest to rozsądny pogląd, głoszony przez mędrca dokonującego własnych doświadczeń i licznych przykładów, jakie dała mu erudycja. Plutarch, choć jest spadkobiercą trzech kultur – helleńskiej, hellenistycznej i rzymskiej – nie może być uznany za dobrego świadka żadnej z nich, jego dzieła mówią nam przede wszystkim o nim samym. Warto jednak chyba zastanowić się nad tym, jakie wnioski wyciągnął z historii starożytnej. Czyż nie należał do tych, co znali ją najlepiej, nawet jeśli patrzył na nią głównie ze strony anegdotycznej? Otóż po tym wszystkim, co mógł ujrzeć, usłyszeć i przeczytać, odnosi się do starości dość przyjaźnie, zajmując stanowisko pośrednie pomiędzy apologetyczną postawą

²⁹ Czy stary człowiek powinien zajmować się polityką?, dz. cyt., s. 91.

³⁰ Tamże, s. 97.

³¹ Tamże, s. 103.

Platona i niechętnymi poglądami Arystotelesa. Czy równowaga, do jakiej dochodzi, odzwierciedla klimat jego czasów?

Starożytność zostawiła także inne ślady. Grecy, podobnie jak Żydzi do okresu niewoli babilońskiej, uważali starość za synonim mądrości. Greckimi polis rządziły, podobnie jak w społeczności żydowskiej, rady starszych. Nie inaczej sytuacja przedstawiała się u Rzymian³². Wiadomo, iż jeden z państwowych urzędów – senat – był u zarania właśnie radą starców. Starca uważano za mędrca. Jednak Grecy szanowali starość do czasu, kiedy człowiek w swojej starości radził sobie sam, dopóki miał siłę nosić pelkę i miecz (u Spartan) lub uczyć młodzież (w Atenach). Starcy spełniali ważną rolę pedagogiczną – byli wychowawcami³³. Ci, którzy nie mogli pełnić już żadnych pożytecznych ról społecznych, byli odrzucani i często kończyli jako żebracy i bezdomni. Obywatele rzymscy cieszyli się z reguły dużym stanem posiadania, toteż nie spotykał ich los chylących się ku ziemi Greków. Tę warstwę społeczną, szczególnie w ostatnich wiekach istnienia imperium rzymskiego, trapiła jednak dekadencja.

Kultura starożytnego Rzymu wydała zadziwiająco i pod wieloma względami wyjątkową apologię starości. Ze względu na swoje miejsce w literaturze, zalety stylu i argumentację dzieło Marcusa Tullusa Cicerona uważać można za miłowy kamień w historii starszych ludzi. *Katon Starszy*, gdyż o tym dziele mowa, powstał w szczególnym dla Cicerona okresie. 62-letni podówczas Ciceron (i jak na stosunki rzymskie był już istotnie człowiekiem starym), zmuszony do wycofania się z życia publicznego po zwycięstwie Juliusza Cezara w wojnie domowej, próbuje odeprzeć atak starości i przygnębienia siłą charakteru oraz jasnością myśli.

Akcję dialogu umieścił rzymski myśliciel w II wieku p.n.e., a głównym bohaterem utworu uczynił tytułowego Katona Starszego. Wybór postaci nie był przypadkowy. Marcus Porcius Cato – z jednej strony symbol rzymskich cnót, a z drugiej człowiek sprawny fizycznie i umysłowo aż do końca swoich dni (osiągnął on magiczny wiek 84 lat). I właśnie w jego usta wkłada Ciceron swoje własne poglądy na temat starości. Nie można bowiem zapominać, że Katon jest we wszystkich wypowiedziach wyrazicielem poglądów i myśli samego Cicerona³⁴.

W jaki sposób stara się odeprzeć bezwzględność czasu?

³² T. Maciejewski, *Historia powszechna ustroju i prawa*, Warszawa 2007, s. 34.

³³ A. Orczyk, *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008, s. 14-32.

³⁴ Ciceron, *Katon Straszny o starości*, tłum. W. Klimas, Kraków 1995, s. 19.

W swoim dialogu Katon wylicza cztery przyczyny, z powodu których starość jest zazwyczaj uważana za nieszczęście:

- oddala ona od czynnego życia;
- osłabia siły organizmu;
- pozbawia zmysłowych przyjemności;
- oznacza zbliżanie się śmierci³⁵.

Z pierwszym zarzutem Katon rozprawia się bez trudu, wspominając słynnych w owym czasie Rzymian, prowadzących aktywne życie, pomimo podeszłego wieku. Starzec nie może popisywać się siłą fizyczną, ale z wiekiem rosną jego zdolności rozumnego osądu rzeczy:

Mówić zatem, że ludzie starzy nie mogą brać udziału w czynnym życiu to tak, jakby twierdzić, że na okręcie sternik jest bezczynny, gdyż siedzi spokojnie na rufie, trzymając ster w ręce, podczas gdy inni są w ruchu, biegają na wszystkie strony, wspinają się na maszty, czerpią wodę. Starzec, oczywiście, nie robi tego, co robić mogą tylko ludzie młodzi – ale to, co robi, jest o wiele ważniejsze i lepsze. Rzeczy bowiem prawdziwie wielkich nie dokonuje się siłą fizyczną, szybkością czy zręcznością – wymagają one rozwagi i poważnej, dojrzałej decyzji. A starość zwykle posiada te wszystkie zalety³⁶.

Obalenie drugiego zarzutu (że starość oznacza niedołęstwo i brak sił) też nie nastąpiło Katonowi trudności. Odpór tej uciążliwości został przez Cyncerona skonstruowany na wzór poprzedniego argumentu – należy korzystać z takich sił, jakie się w danym okresie posiada i podejmować się tylko tego, co tych sił nie przerasta. A zatem trzeba korzystać z tego, co jest atutem na danym etapie ludzkiej wędrówki³⁷.

³⁵ Tamże, s. 23. Traktat ma formę rozmowy. Prócz Katona biorą w niej udział: Scypion zwany Afrykańskim (znakomity mówca, człowiek wykształcony, wielbiciel kultury i nauki greckiej; w ocenie późniejszych pisarzy, a przede wszystkim samego Cyncerona był Scypion Młodszy pewnego rodzaju ideałem polityka, wodza i animatora życia literackiego i kulturalnego) oraz Gajusz Lelusz (najbliższy przyjaciel Scypiona Młodszego, wybitny mówca i dowódca wojskowy, polityk i intelektualista; jego wykształcenie filozoficzne i retoryczne zjednało mu przydomek „Sapiens”).

³⁶ Tamże, s. 45.

³⁷ Tamże, s. 53. „Raczej miły niż obmierzły. Bo podobnie jak mądrzy starcy lubią młodzieńców bystrych i pojętych, a także jak lżejszą jest starość tych, których młodzież szanuje i ceni, tak też i młodzi ludzie chętnie lgną do starców, którzy dzielą się z nimi swoim doświadczeniem i ukazują im wartość cnót. Dlatego śmiej się przypuszczać, że wy lubicie mnie mniej, niż ja was. Widzicie więc, że człowiek stary wcale nie musi być niedołężny i gnuśny, lecz przeciwnie – może pracować, być zawsze pełen energii i czynny, najlepiej naturalnie w tej dziedzinie, którą się zajmował w młodszym wieku”.

Trzeci zarzut jest bardziej kłopotliwy: starość odbiera człowiekowi rozkosze zmysłowe. Lecz czy to na pewno nieszczęście? Gdy gasną namiętności, znika przecież przyczyna wielu występków. Zmysłowość tumani rozum, w królestwie przyjemności próżno jest szukać cnoty. Zresztą – tłumaczy Ciceron – przykrość jest iluzoryczna, jako że w starości zanika samo pożądanie. A skoro nie ma pragnienia, nie smuci niemożność zaspokojenia. Pozbawiony zmysłowych żądz starzec może, jak powiada Katon, „należeć do siebie samego” i skupić się na ważniejszych rzeczach, takich jak wiedza czy twórczość³⁸.

Na koniec zarzut najpoważniejszy: nadejście starości oznacza bliskość śmierci. By go odeprzeć, Katon sięga do filozoficznego arsenału rzymskiego stoicyzmu: „Jest tylko jedno z dwojga: albo śmierć całkowicie gasi życie duszy albo prowadzi ją tam, gdzie żyć będzie wiecznie. W pierwszym przypadku jest ona czymś obojętnym, w drugim zaś jest nawet pożądania godna”³⁹. Mądrze przeżywane życie uczy gardzić śmiercią. Nie zwiastuje ona bowiem żadnego nieszczęścia, wręcz przeciwnie – zapowiada kres bólu lub początek nowego istnienia. Ciceron skłaniał się ku drugiej opcji, wyrażał platońską wiarę w nieśmiertelność duszy, która po opuszczeniu ciała odzyskuje pierwotną czystość i piękno. Nie jest też zbyt rozsądne – przekonywał – łączenie śmierci ze starością. Umierają bowiem ludzie w każdym wieku⁴⁰.

W ten właśnie sposób przedstawiona zostaje przez Cicerona antyczna pochwała starości, sztuka męznego zmagania się z losem. W tej heroicznej, pozytywnej w gruncie rzeczy i racjonalnej konstrukcji dekretniej fantasmagoryczność obaw człowieka starszego brzmi jednak jakaś fałszywa nuta. Wysiłki Cicerona wyglądają na próbę zaklinalnia rzeczywistości. Filozofowi zależało więc bardziej na stworzeniu skierowanej do siebie samej konsolacji – wobec zupełnie beznadziejnego położenia osobistego i politycznego – na podjęciu próby przezwyciężenia przy pomocy tego pięknego traktatu własnej apatii i poczucia osamotnienia po śmierci córki – Tulli, powiększonego jeszcze naddciągającą czy już obecną starością. Pochwała późnego wieku zmienia się więc w pocieszenie...

Gdy z poziomu kultury, filozofii i literatury zejdziemy do poziomu demografii, natkniemy się oczywiście na problem źródeł. Jak przedstawiała się liczebność starców w średniowiecznej Europie i jaka była długość ich życia? Są to dwa pytania, które często wywołują uśmiech na

³⁸ Tamże, s. 65-72.

³⁹ Tamże, s. 87.

⁴⁰ Tamże, s. 100-107.

twarzach demografów z racji zupełnego braku wiarygodnych dokumentów zawierających dane liczbowe dla tego okresu⁴¹.

Ludzie kolejnej epoki nie umierali tak młodo, jak mogłoby się wydawać. Przeciętna długość życia w średniowieczu wynosiła ok. 30-35 lat⁴² (niewiele mniej niż w pierwszej połowie XIX wieku), jednakże trzeba pamiętać, że na tę przeciętną wpływała ogromna śmiertelność wśród dzieci⁴³. W ten sposób dokonywała się naturalna selekcja i ci, którzy przeżyli, mieli szansę osiągnąć wiek stosunkowo podeszły. W Anglii XIII stulecia na „1 000 dzieci urodzonych w danym roku tylko 560 osiągnęło wiek 10 lat, 550 dożywało trzydziestki, 300 – pięćdziesiątki, a 75 – nawet siedemdziesiątki”⁴⁴.

Są to jednak tylko dane przykładowe i ogólnikowe, warto zatem przedstawić to zjawisko na konkretnych przykładach. Niestety wszystkie są wybrane z kręgu władców lub książąt Kościoła, ponieważ znane są daty urodzenia i zgonu jedynie tak dostojnych osobistości. Przy czym analizując także to zagadnienie mediewista napotyka trudności. Okazuje się bowiem, że w XII wieku wielu ludzi nie wiedziało dokładnie, ile mają lat. Nie potrafili oni bowiem określić daty swego urodzenia.

⁴¹ Szacunki statystyczne i liczbowe dotyczące np. śmiertelności i w ogóle liczby ludności są bardzo fragmentaryczne i dostępne dopiero od schyłku średniowiecza. Nie prowadzono przecież wówczas „roczników statystycznych”. Za najwcześniejsze źródło statystyczne uchodzi *Domesday Book* z 1086 roku – napisany w łacinie rodzaj katastrof gruntowego sporządzonego na żądanie Wilhelma Zdobywcy w podbitej przez niego Anglii. J. Maroń, J. Piotrowski, M. Czapliński, S. Rosik, Z. Frasz, *Historia. Słownik Encyklopedyczny*, Wrocław 1999, s. 34.

⁴² Z. Wojtański, *Wiecznie młodzi do 2150 roku*, Warszawa 2005, nr 51/52 (1203), s. 118.

⁴³ Uderza jednak znaczna różnica uśrednionego wieku na niekorzyść kobiet, która jest odwrotnością sytuacji obserwowanej obecnie. Przyczyn średniowiecznej nadumieralności kobiet upatrywać należy przede wszystkim w ich wczesnym rozpoczynaniu życia płciowego, bezustannym rodzeniu dzieci oraz niezwykle wysokiej śmiertelności okołoporodowej. Na przykład obliczony na podstawie list dynastycznych średni wiek zakonnic był jak na ówczesne warunki nadzwyczaj wysoki i sięgał 53 lat, przewyższając o 18 lat średni wiek księżniczek zamężnych i o 12 lat średni wiek książąt. Można zatem przyjąć, iż w średniowieczu kobiety były jednak bardziej predestynowane do długowieczności (pamiętajmy, iż nie uczestniczyły one w wojnach), a ich nadumieralność wynikała przede wszystkim z braku odpowiedniej opieki okołoporodowej. Zob. J. Jankowski, *Monarsze sekrety*, Wrocław 1995, s. 73.

⁴⁴ M. Pastoureau, *Życie codzienne we Francji i Anglii w czasach rycerzy Okragłego Stołu (XII-XIII wiek)*, przeł. M. Skibniewska, Warszawa 1983, s. 16.

Ale już do konkretów... Ludwik VII⁴⁵ zmarł mając 60 lat, Filip August⁴⁶ przeżył lat 58, Ingeborga duńska⁴⁷ – 60; Ludwik VIII⁴⁸ żył tylko 39 lat, lecz jego żona Blanka Kastyljska⁴⁹ – 65; cesarz Fryderyk Barbarossa⁵⁰ umierając miał lat 88, Wilhelm Lew⁵¹, król Szkocji – 71, Henryk II Plantagenet⁵² – 56, jego synowie, Ryszard Lwie Serce⁵³ i Jan Bez Ziemi⁵⁴, dożyli tylko do 42 i 49 lat, natomiast ich matka Alienor doczekała osiemdziesiątego trzeciego roku życia i przeżyła ośmioro ze swoich dziesięciorga dzieci⁵⁵.

Częściej niż inni osiągnęli dostojny wiek duchowni: święty Bernard przeżył lat 63; tyleż co Abelard, mimo swoich nieszczęść; Wilhelm o Białych Rękach, arcybiskup Reims, żył lat 67, Hugues z Puiset, biskup Durham – 70; Robert Wielkogłowy, biskup Lincolnu – 78; Gilbert Foliot, biskup Londynu – 79, papież Grzegorz VIII – 87, a następca jego następcy, Celestyn III – 92 lata. Wiek XII pozostawił nam pamięć o pewnym stulaku: był nim święty Gilbert z Sempringham, założyciel zakonu gilbertynów, urodzony w 1083, zmarły w 1189 roku!⁵⁶

Widać zatem, że w kręgach arystokratycznych ludzie nierzadko przekraczali wiek sześćdziesięciu lat, a i życie po siedemdziesiątce nie

⁴⁵ Ludwik VII Młody – ur. 1120 r., zm. 1180 r. – król Francji w latach 1137-1180.

⁴⁶ Filip II August – ur. 1165 r., zm. 1223 r. – król Francji w latach 1180 – 1223, syn Ludwika VII.

⁴⁷ Ingeborga Duńska – ur. 1175 r. – zm. 1236 r. – córka króla Danii, Królowa Francji jako druga żona Filipa II Augusta.

⁴⁸ Ludwik VIII Lew – ur. 1187 r., zm. 1226 r. – król Francji w latach 1223-1226.

⁴⁹ Blanka Kastyljska – ur. 1188 r. – zm. 1252 r.

⁵⁰ Fryderyk I Barbarossa (Rudobrody) – ur. ok. 1125 r., zm. 1190 r. – książę Szwabii, 4 marca 1152 roku został koronowany na króla niemieckiego, a 18 czerwca 1155 roku koronowany cesarzem Świętego Cesarstwa Rzymskiego. W latach 1154-1186 był również królem Włoch.

⁵¹ Wilhelm I Lew – ur. 1142/1143 r. – zm. 1214 r. – król Szkocji w latach 1165–1214.

⁵² Henryk II Plantagenet – ur. 1133 r., zm. 1189 r. – od 1151 roku hrabia Andegawenii, od 1154 roku król Anglii, w różnych czasach kontrolował także część Walii, Szkocji, północną Irlandię i zachodnią Francję.

⁵³ Ryszard I Lwie Serce – ur. 1157 r., zm. 1199 r. – król Anglii od 1189 roku.

⁵⁴ Jan bez Ziemi – ur. 1167 r. – zm. 1216 r. – król Anglii od 1199 roku.

⁵⁵ Oto polskie przykłady – Mieszko I (62), Władysław Herman (59), Mieszko III Stary (76), Władysław Laskonogi (70), Henryk Brodaty (73), Konrad I Mazowiecki (60), Władysław I Łokietek (73), Kazimierz III Wielki (60), Władysław II Jagiełło (83), Kazimierz Jagiellończyk (65), Zygmunt I Stary (81), Anna Jagiellonka (73), Zygmunt III Waza (66), Jan II Kazimierz Waza (63), Jan III Sobieski (67), August II Mocny (63), Stanisław Leszczyński (89), August III Sas (67), Stanisław August Poniatowski (66).

⁵⁶ M. Pastoureau, dz. cyt., s. 17.

uchodziło za zjawisko wyjątkowe. Na podstawie przytoczonych informacji trzeba wszakże przyznać, że długowieczność była przywilejem pewnych warstw społecznych. Wśród pospółstwa szansa przeżycia zmniejszała się dramatycznie wskutek klęsk głodowych i pomorów, a w niektórych okolicach wskutek chorób epidemicznych⁵⁷.

Wobec braku danych liczbowych i na podstawie analizy średniowiecznych warunków higienicznych, sytuacji żywnościowej⁵⁸ i medycznej⁵⁹ niektórzy historycy przyjmowali, że starzec był w średniowieczu zjawiskiem wyjątkowym⁶⁰. Celem niniejszego elaboratu nie jest przekreślenie powszechnie panującej opinii, podzielanej przez znakomitych mediewistów, warto jednak wysunąć kilka zastrzeżeń. Przede wszystkim, abstrahując od jakichkolwiek przesądów czy niejasnej intuicji, poważne badania naukowe oparte na analizie szkieletów odnalezionych na średniowiecznych cmentarzach dowodzą, że bardzo wiele osób umierało mając ponad sześćdziesiąt lat. J.C. Russell w *Gospodarczej historii Europy* podaje dane statystyczne dotyczące 6529 szkieletów osób zmarłych w wieku co najmniej 14 lat. Wynika z tego, że 719 osób (414 mężczyzn i 305 kobiet), czyli 11% ogólnej liczby, przekroczyło sześćdziesiątkę⁶¹.

Statystyka demograficzna analizuje dane opisujące zjawiska, głównie masowe. Traktuje zatem ludzi starszych jako pewną grupę, zbiorowisko. Starość jako cechę indywidualną, właściwą każdemu człowiekowi, odnajdujemy natomiast w sztuce renesansu. Zaproponowana przez renesans troistość ujęcia starości: realizacja szyderczego stereotypu (także o moralizatorskim, wanitatywnym charakterze), idealizacja

⁵⁷ Zob. szerzej: C. Duncan, S. Scott, *Czarna Śmierć. Epidemie w Europie od starożytności do czasów współczesnych*, Warszawa 2008; S. Wrzesiński, *Oddech Śmierci. Życie codzienne w czasach epidemii*, Kraków 2008; W. Naphy, A. Spicer, *Czarna śmierć*, Warszawa 2004.

⁵⁸ W klasycznym już dziele J. Le Goffa, *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Warszawa 2005 autor prezentuje fatalny stan odżywiania się ludności wieśniaczej, częstokroć posilającej się chlebem zmieszany z piaskiem i trawą, żyjących w mrocznych lepiankach, wykopanych w ziemi, chodzących w zgrzebnym przyodziewku. Dzięki permanentnemu niedożywieniu kościec takich osób nie mógł od najwcześniejszych lat prawidłowo się rozwijać i stąd mamy do czynienia z niskim wzrostem ludności.

⁵⁹ S. Kwiatkowski, *Średniowieczne dzieje Europy*, Warszawa 2006, s. 116. Dość powszechnym zjawiskiem były gruźlica płuc, ospa, zakaźne choroby układu pokarmowego, stany zapalne oczu i uszu, choroby uzębienia i dziąseł, zatrucia pokarmowe.

⁶⁰ Tamże, s.108.

⁶¹ G. Minois, dz. cyt., s. 192.

i wreszcie realizm, była obecna w sztuce przez kolejne stulecia. I tak dzieła malarskie przedstawiają świętych ascetów, ich zniszczone ciała i uduchowione oblicza, władcy emanują dostojnością i rysami, których czas się nie ima, staruszki przedstawiające zepsucie w kompozycjach ukazujących „przemijanie” odstraszaają obnażoną, karykaturalną szpetotą (chętniej eksponowane było tu ciało kobiece niż męskie, może jako przekształcające się bardziej skrajnie, na pewno nie bez całego zwyczajowego mizoginizmu).

Brzydota starych kobiet (gdyż ewidentnie brzydotę starości, nie samą starość, często chciano ukazać) zawsze była tematem, nad którym pastwili się twórcy wszelkiego rodzaju. Warto zwrócić tutaj uwagę na *Ikonologię* Cezarego Ripy. Jest to dzieło sporządzone na użytek przede wszystkim artystów, stanowi coś w rodzaju antologii personifikacji pojęć. Wraz bowiem z renesansem wzrastało nieustannie zainteresowanie sposobem wizualizacji tego, co niewidzialne, co zrodzone z ludzkiego umysłu. Zresztą po co tłumaczyć własnymi słowami, skoro wystarczy podać – w polskim przekładzie – pełny tytuł dzieła: *Ikonologia albo Opis Wizerunków uniwersalnych, wydobytych z zabytków starożytności i z innych miejsc (...). Dzieło tyleż przydatne, co i niezbędne Poetom, Malarzom i Rzeźbiarzom przy przedstawianiu cnót, przywar, afektów i namiętności ludzkich*⁶².

W podręczniku znajdujemy interesujący opis modelu starości: „Niewiasta pomarszczona i siwowłosa, z prostotą odziana na czarno, z gałązką senesu, jako że kwiaty tej rośliny są blade, w górnej zaś swej części jakby siwieją, po czym opadają”⁶³. Model ten często był powielany. Wspomnijmy prosty obraz *La vecchia*⁶⁴, będący raczej archetypicznym wyobrażeniem starości, godnym sklasyfikowania jako ikonograficzny: wizerunek zanie-

⁶² Tytuł oryginalny: *Iconologia overo Descrittione dell'Imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi Da Cesare Ripa Perugino. Opera non meno utile, che necessaria á Poeti, Pittori & Scultori, per rappresentate le virtù, vitij, affetti, & passioni humane. In Roma, Per gli Heredi di Gio. Giliotti.*

⁶³ C. Ripa, *Ikonologia*, tłum. I. Kania, Kraków 2009, s. 34.

⁶⁴ *La Vecchia* – „Stara” – tak po prostu zatytułowany jest obraz Giorgione, który nie wiadomo, kogo przedstawia, i zważywszy na podłą kondycję kobiety, raczej nie jest portretem. Obraz jest zaskakującym zgrzytem w przerwanej przedwcześnie śmiercią twórczości renesansowego weneckiego malarza, twórczości tchnącej harmonią, pięknem, zachwytem dla urody świata i młodzieńczej urody ludzkich ciał i twarzy. M. Poprzęka, *Stara*, „Wysokie Obcasy”, nr 1, s. 31.

dbanej starej kobiety utrwalony przez zawsze młodego Giorgiona⁶⁵. Bolesne spojrzenie odkrywa słabość, uchylone usta tchną niemocą, podobnie jak kosmyk włosów, nad którym właścicielka już nie panuje i dlatego wyslizguje się on spod czepka... Dodatkowo kobieta między palcami trzyma karteczkę z dwoma słowami – *col tempo* – „z czasem...”⁶⁶. Nikt przed Giorgionem nie namalował starości równie realistycznie.

Szczególnie bezwzględna jest wizja starości jako wieku brzydoty i nędzy. W tej interpretacji starość stanowi karę, przestrożę, czasem obiekt kpin i pogardy. Co znamienne – takie definiowanie starości powoduje kolejne konsekwencje w traktowaniu tematu, starzenie ciała ukazywane jest wtedy nie tylko jako proces fizjologiczny, ale towarzyszy mu niejednokrotnie erozja duszy i intelektu. Starość staje się synonimem naiwności, pazerności, a nawet głupoty. Do tego typu wzorów sięga w cyklu obrazów Lucas Cranach⁶⁷. Dwa jego dzieła – *Zakochana staruszka i młodzieniec* (1520–1522) oraz *Zakochany starzec*⁶⁸ (1531) ukazują osoby w podeszłym wieku, które za czułość młodych muszą płacić... dosłownie płacić. Oba, podobne pod względem kompozycji i tematu, obrazy pokazują różnorakie emocje towarzyszące obu sytuacjom. Starsza kobieta wydaje się być pogodzona ze swym losem (sama wkłada monetę w ręce obejmującego ją młodzieńca). Staruszek nato-

⁶⁵ Giorgione – ur. 1477– zm. 1510 – malarz włoski, który ożywił wenecką szkołę malarstwa. Prawdopodobnie nazywał się Giorgio Barbarelli. Szczegóły jego życia i kariery nie są dostatecznie zbadane z braku materiału biograficznego. Wiadomo, że urodził się w Castelfranco i że studiował pod kierunkiem weneckiego malarza Giovanniego Belliniego. Żadne podpisane i datowane prace Giorgione nie zachowały się. Uczeni przyjmują zgodnie zaledwie niewielką ilość prac jego autorstwa – w tym: Ołtarz Castelfranco (1504, Castelfranco Veneto), *Trzej Filozofowie* (Kunsthistorisches Muzeum, Wiedeń), czy *Burza* (Accademia, Wenecja). Szereg innych prac przypisuje się mu na podstawie dowodów pośrednich, jakkolwiek trwają w ich kwestii dyskusje. G. Basek, *Historia nie-jednego obrazu: Giorgione i jego fałszerz*, „Dwutygodnik”, Warszawa 2009, nr 8, s.14-16.

⁶⁶ Zob. szerzej: *Giorgione*, red. E. Dołowska, Kraków 1999, nr 47.

⁶⁷ Lucas Cranach Starszy – ur. 1472, zm. 1553 – niemiecki malarz i grafik epoki Odrodzenia, który tworzył na dworze elektora saskiego, Fryderyka Mądrego. W swojej twórczości łączył także elementy gotyku i manieryzmu. Cranach był uznawany za oficjalnego artystę reformacji. Był również przyjacielem Lutra. W jego twórczości znajdujemy obrazy religijne, mitologiczne, portrety (między innymi Marcina Lutra). I. Chilvers, H. Osborne, *Oksfordzki leksykon sztuki*, Warszawa 2002, s. 169-170.

⁶⁸ Zob. szerzej: *Lucas Cranach*, red. E. Dołowska, Kraków 1999, nr 54, s. 26-27.

miast, zajęty swoją młodą przyjaciółką, wydaje się nie dostrzegać jej wyrachowania, jego oczy i twarz wyrażają smutek⁶⁹.

Umberto Eco w *Historii brzydoty*, za Patrizią Bettellą, zwraca uwagę, że w okresie średniowiecza często posługiwano się wizerunkiem starych kobiet jako symbolem upadku fizycznego i moralnego. W renesansie z kolei brzydota kobieca była przedmiotem ironii i żartobliwej rozrywki⁷⁰. Co szczególnie ciekawe – średniowieczna i renesansowa krytyka starości zamienia się w baroku i okresie manieryzmu w wyrozumiałość, a nawet pochwałę piękna starego człowieka.

Oprócz tych wyobrażeń czy też interpretacji starości dość liczną grupę stanowią te obrazy, w których twórcy wręcz podnoszą rangę i godność osób starych. Nie trzeba było samoświadomości Leonarda, by ukazywać starców nobliwych i mądrych albo też pełnych ciepła lub, ewentualnie, siły i sprytu (zawsze zaś przenikliwości), jacy wychodzili spod pędzla Dürera, Tycjana, Rafaela, Velazqueza, Rubensa, Halsa i masy innych. Portrety zamawiali sędziwi wielmoże – trudno przedstawić papieża, księcia lub choćby starszego cechu według ówczesnych negatywnych stereotypów starca... Nie były to oczywiście standardy charakterystyczne dla tej epoki. W wiekach późniejszych również odnaleźć można tego typu przedstawienia. Można tu wspomnieć chociażby obraz Wojciecha Gersona *Babcia idzie!* z 1897 roku. Tytułowa babcia uwieczniona jest z wnuczką, której słowa wydają się jednak tylko tłem obrazu. Okazuje się jednak, że jedynie laska w ręku starszej kobiety sugeruje jej wiek. Tymczasem jej wzrok i postawa, a nawet strój są pełne godności, zaś gest wnuczki, która ręką toruje w tłumie miejsce dla babci, powoduje, że słowo „babcia” z tytułu obrazu można by zamienić na „dama, królowa”⁷¹.

Tymczasem czas biegł nieubłaganie. Pojawiały się nowe modele starości, a przede wszystkim nowe spojrzenia na starców.

W XIX wieku wytyczono nowy kierunek dociekań, a starość stała się ciekawym obiektem badań medycznych. Świadczą o tym monografie dotyczące chorób wieku starczego. Wśród badaczy tego zjawiska wymienić należy Niemca Canstatta⁷², lekarza i profesora wydziału anatomo-

⁶⁹ U. Tabor, *Metafory starości – interpretacja tematu starości w dziełach malarstwa*, w: *Edukacja wobec starości – tradycja i współczesność*, pod red. A. Stopińskiej-Pająk, Katowice 2009, s. 42.

⁷⁰ U. Eco, *Historia brzydoty*, Poznań 2007, s. 159.

⁷¹ U. Tabor, dz. cyt., s. 37.

⁷² K. F. Canstatt, *Krankheiten des höheren Alters und ihre Heilung*, Erlangen 1839. Reprint: K. F. Canstatt, *Krankheiten des höheren Alters und ihre Heilung*, Nowy Jork 1979.

mii na uniwersytecie w Erlangen w Bawarii i jego dogmatyczny traktat o chorobach starych ludzi. Pierwszy traktat medycyny klinicznej chorób wieku starczego, który ukazał się w roku 1860, był także dziełem Bawarczyka – doktora Geista⁷³. Istniała już wówczas niemiecka szkoła medycyny starości, która zawdzięczała swój rozgłos także pracom doktora Mettenheimera⁷⁴ z przytułku dla starców we Frankfurcie. W ślad za badaczami niemieckimi poszła szkoła francuska, choć ze znacznym już opóźnieniem. Francuz Prus⁷⁵ na przykład przedstawił w Akademii Medycznej i wydał swoje *Badania nad chorobami wieku starczego* (*Recherches sur les maladies de la vieillesse*) w roku 1840, a jeszcze później ukazał się *Traktat medycyny klinicznej chorób starych ludzi* (*Traite clinique des maladies des vieillards*) DurandaFardela⁷⁶. Wszystkie te dzieła łączy wspólna wypadkowa, a mianowicie tendencja do ukazywania jak najściślejszych związków między szczególnymi cechami wyróżniającymi choroby wieku starczego a zmianami anatomicznymi lub fizjologicznymi, jakim organizm podlega z upływem wieku⁷⁷.

Przemiany te związane są z ogólną atrofią całej postaci. Atrofii u starców towarzyszą jej zmiany zwyrodnieniowe. Gdy owe zmiany osiągną duże nasilenie, powodują zaburzenia funkcjonalne. Taki właśnie bilans przedstawił swoim studentom Jean-Martin Charcot, rozpoczynając w 1867 roku *Wykłady medycyny klinicznej chorób starców*⁷⁸. Później miał on nadać patologii wieku starczego jeszcze szerszy wymiar. W miejscowości Salpêtrière⁷⁹ stworzył on imponującą kolekcję dogodnych do obserwacji przypadków klinicznych – dwa czy trzy tysiące starszych kobiet (w wieku powyżej siedemdziesięciu lat), których ogólny stan zdrowia był zazwyczaj dobry, a w przytułku tym zostały umieszczone przez opiekę społeczną z racji ubóstwa lub samotności. Uzupełniające obserwacje przeprowadził Charcot na starcach ze szpitala

⁷³ L. Geist, *Klinik der Greisenkrankheiten*, Erlangen 1860.

⁷⁴ C. Mettenheimer, *Nosologische und anatomische Beiträge zu der Lehre von den Greisenkrankheiten. Eine Sammlung von Krankengeschichten und Nekroskopien eigner Beobachtung*, Lipsk 1863.

⁷⁵ L. R. Prus, *Recherches sur les maladies de la vieillesse*, Paryż 1840.

⁷⁶ M. Durand-Fardel, *Traité clinique et pratique des maladies des vieillards*, Paryż 1854.

⁷⁷ J.-P. Bois, *Historia starości: od Montaigne'a do pierwszych emerytur*, Warszawa 1996, s. 250.

⁷⁸ J.-M. Charcot, *Leçons cliniques sur les maladies des vieillards et les maladies chroniques*, Paryż 1868.

⁷⁹ Ciekawostką może być fakt, iż właśnie w tej klinice paryskiej pracował, pod kierunkiem samego J.-M. Charcota, Zygmunt Freud.

Bicêtre; wystawiali oni swe ciała na spojrzenia lekarzy, otrzymując w zamian pomoc lekarską i materialną – tak wyglądała akceptowana przez obie strony wymiana, w której odnosili korzyści zarówno starcy, jak i szpitalni lekarze. W swych wykładach, ogłoszonych drukiem w roku 1868, Charcot przedstawiał wyniki prowadzonych obserwacji. Z jednej strony pisał on o chorobach właściwych dla wieku starczego, czyli marazmie starczym, zaniku mózgu, miażdżycy tętnic, z drugiej zaś strony zwracał uwagę na choroby właściwe wszelkim okresom życia, które w przypadku podeszłego wieku nabierają tylko specyficznych cech czy wreszcie na patologiczne reakcje odpornościowe, wytwarzane na starość, które powodują, że w tym okresie życia pewne choroby, takie jak tyfus, gruźlica, choroby objawiające się wysoką gorączką i wysypką, należą do rzadkości⁸⁰.

Nie można tu omawiać wszystkich wykładów mistrza. Można natomiast wskazać pewną prawidłowość – wszystkie jego badania zawsze przebiegały w dwóch kierunkach, które do dziś uznawane są w naukach medycznych za właściwe. Z jednej strony poszukiwał on bowiem przyczyn starzenia się, z drugiej zaś opisywał jego przejawy. Warto jednak podkreślić, iż Charcot nie wierzył w cudowne przepisy zapobiegające starości. Przedstawiane przezeń kuracje miały chronić starych ludzi przed chorobami właściwymi dla tego wieku, nie twierdził jednak, że zapewniają długowieczność⁸¹. Wystarczyło jednak i tego, aby odżyły dawne mity o wiecznej młodości. Ogromny rozmach, jakiego nabrała medycyna, stał u źródeł dziwacznych form niezbyt przemyślanego optymizmu, a ludzie korzystający z jej dobrodziejstw pragnęli wciąż jeszcze wierzyć w olbrzymie możliwości złudnych kuracji.

Nędza i starość, starzenie się i ubóstwo – nierozdzielnie związane pojęcia – w drugiej połowie XIX stulecia nabrały nowego wymiaru. W epoce rewolucji przemysłowej ukazywały jednak nagłą potrzebę. Wraz z rozwojem przemysłu przestała bowiem wystarczać indywidualna przeczność, gdyż równocześnie zaczęły słabnąć więzy rodzinne i lokalne. Problem nędzy wśród niepracujących robotników, tym bardziej w podeszłym wieku i fizycznie niesprawnych, spowodował, że wiele warstw społeczeństwa zaczęło interesować się losem swoich starców⁸². Zanim problemem starości zajęły się rządy, które w pierwszym

⁸⁰ J.-P. Bois, dz. cyt., s. 251.

⁸¹ Tamże, s. 252.

⁸² Przykładowo w roku 1706 założono Amicable Society, w ślad za nim pojawiły się inne towarzystwa. Towarzystwa ubezpieczeniowe, na których działalność pod pa-

rzędzie realizowały politykę gospodarczą, w drugim zaś dopiero społeczną, i zanim przyjęto pogląd o konieczności wprowadzenia powszechnych emerytur, których źródłem byłyby oszczędności i dotacje, rozmaite stowarzyszenia wzajemnej pomocy i instytucje ubezpieczeniowe próbowały wprowadzać własne rozwiązania. Nie były to jednak ubezpieczenia na starość w dzisiejszym tego słowa znaczeniu. Należy je bowiem rozumieć jako swego rodzaju ubezpieczenia na dożycie⁸³. Prym w tym zakresie wiodła Anglia⁸⁴.

Niezależnie od początków ubezpieczenia społecznego robotników powstało zabezpieczenie na starość dla funkcjonariuszy państwowych zawodowej służby cywilnej i wojskowej. Już w 1775 roku w Prusach utworzono dla urzędników obowiązkowe tak zwane kasy zabezpieczenia wdów. Od 1805 roku w Bawarii, a od 1825 roku w Prusach wypłacano renty po odpowiedniej wysłudze lat, w razie niezdolności do służby oraz dla wdów i sierot. Na poczet tych świadczeń potrącane były składki z uposażeń. Podobne kasy składkowe zaczęły funkcjonować we Francji od 1811 roku, w Rosji od 1827 roku, a w Austrii od 1866 roku. Wpłaty dla emerytowanych urzędników państwowych były zróżnicowane i zależały od lat służby oraz od przynależności do odpowiedniej grupy urzędników⁸⁵. Dotyczyły one jednak tylko wąskiej grupy społecznej, potrzeba było natomiast wprowadzenia systemu ogólnospołecznego.

Przykład dały Niemcy, a zapisać go należy na konto Bismarcka. Począwszy od lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIX stulecia w Prusach, a następnie w Cesarstwie coraz szerszego zasięgu nabierał ruch robotniczy, wysuwający bardzo rozległe żądania. W związku z niepowodzeniem zastosowania środków represyjnych wobec ruchów socjalistycznych, sze-

tronatem skarbu państwa zezwolono we Francji w roku 1787, zaczęto zakładać po przychylnym orzeczeniu Rady Państwa wydanym w roku 1818. Spółki zobowiązywały się do wypłacenia określonej z góry kwoty wdowie lub wdowcowi w zamian za składki, których wysokość stanowiła pośrednią wartość między składkami płaconymi przez ludzi młodych a składkami płaconymi przez ludzi starszych, ponieważ prawdopodobieństwo zgonu rośnie wraz z wiekiem. Ubezpieczali się oczywiście tylko ci, którzy chcieli i mogli sobie na to pozwolić, a nie było ich wielu. Tamże, s. 305

⁸³ Tamże, s. 303.

⁸⁴ E. Гайдар, *Становление и кризис системы социальной защиты в современном мире*, „Вестник Европы”, Moskwa 2003, nr 10, s. 16-19.

⁸⁵ W. Muszalski, *Ubezpieczenie społeczne*, Warszawa 2004, s. 35-36.

rzących się wśród robotników niemieckich (na przykład ustawy represyjne z 1878 roku⁸⁶) kanclerz Bismarck zdecydował się na reformy.

W 1881 roku cesarz Wilhelm I wygłosił orędzie zapowiadające utworzenie systemu ubezpieczenia społecznego. Powyższą datę uważa się za zwrotną w powstaniu ubezpieczenia społecznego, a także w zaangażowaniu państwa w aktywną politykę społeczną.

Uchwalono tak zwane ustawy bismarckowskie, wprowadzające świadczenia gwarantowane przez państwo na wypadek choroby (1883), wypadków przy pracy (1884) oraz ubezpieczenie emerytalne związane z ryzykiem inwalidztwa, starości i śmierci (1889). Powyższe ustawy zostały następnie skodyfikowane w ordynacji ubezpieczeniowej (1891).

Spośród wymienionych aktów prawnych najważniejsze znaczenie miało jednak wprowadzenie w 1889 roku ubezpieczenia emerytalno-rentowego. Gwarantowało ono emeryturę po 30 latach opłacania składek i osiągnięciu 70-ciu lat. Ubezpieczenie obejmowało również wypłatę rent z tytułu inwalidztwa (po 5-ciu latach opłacania składek), którego przyczyną nie był wypadek przy pracy. Zakres podmiotowy obejmował robotników i nisko zarabiających pracowników umysłowych. Od 1899 roku systemem objęto również pracowników zatrudnionych w rolnictwie.

Całość wprowadzonych w Niemczech ustaw po raz pierwszy nazwano ubezpieczeniem społecznym. W ślad za nimi poszły i inne państwa europejskie⁸⁷.

⁸⁶ Chodzi o bismarckowską ustawę antysocjalistyczną z dnia 21 października 1878 (dokładne brzmienie: *Ustawa przeciw zagrażającym porządkowi publicznemu dążeniom socjaldemokracji*). Ustawa ta postawiła partię socjaldemokratyczną poza prawem. Działalność socjalistyczna, zarówno organizacyjna, jak i agitacyjna, została zakazana. Jednakże partia socjaldemokratyczna, mimo represji, działała nielegalnie nadal, a jej wpływ na masy robotnicze coraz bardziej wzrastał. Pod naciskiem masowego ruchu robotniczego ustawa przeciw socjalistom została zniesiona. Por. S. Kubiak, *Ruch socjalistyczny w Poznaniu 1872–1890*, Warszawa 1961, s. 50-54.

⁸⁷ Na ziemiach polskich system emerytalny utworzono po raz pierwszy w 1816 roku w Królestwie Polskim. Obowiązywał on urzędników państwowych. W początkowym okresie potrącano z uposażenia czteroprocentową składkę. Emerytura była wypłacana po 40 latach służby państwowej. Renta przysługiwała w razie niezdolności do pracy stwierdzonej przez radę lekarską oraz wdowom i sierotom. Od 1850 roku prawo do świadczenia traciła osoba, która odeszła ze służby państwowej przed ukończeniem 50 roku życia. Powyższy system, korzystniejszy od systemu emerytalnego dla urzędników w Rosji carskiej, przetrwał aż do odzyskania niepodległości przez Polskę. Por. M. Świącicki, *Instytucje polskiego prawa pracy w latach 1918–1939*, Warszawa 1960.

W każdej epoce starość rodziła paradoksalne reakcje, sprzeczne i przeciwstawne zachowania. Wygodnie, choć nieco sztucznie byłoby stwierdzić, że po XIX wieku coś się zmieni. Nikogo to współcześnie nie dziwi. Starość tkwi w samym sercu zasadniczej dwuznaczności ludzkiego losu: u kresu starości znajduje się zawsze śmierć. Co do tego panuje powszechna zgodność. Od pierwszego skryby, który pisał o własnej starości, do dnia dzisiejszego cała historia jasno sygnalizuje: starość to wrota do nicości lub do wieczności.

W rzeczywistości starość jest jednak przede wszystkim osobistym przeżyciem każdego człowieka, a dopiero później wytworem określonego społeczeństwa czy też kultury.

Agnieszka Czyżak
(Poznań)

STRZĘP TEMATU – UWAGI O STARYM ORFEUSZU

Mit o Orfeuszu i Eurydyce, rekonstruowany w dzisiejszych czasach, jest opowieścią o Poecie zmuszonym przekroczyć bramę śmierci, Proroku tajemnej wiedzy o zaświatach, Śmiertelniku, który – na własną zgubę – zgłębił tajniki bytu¹. Po katastrofie europejskiej cywilizacji, która stała się przyczyną dokonywania przewartościowań i przeformułowań tkwiących u jej podstaw wspólnotowych mitów, koniecznością okazało się również postawienie diagnozy literaturze i sztuce – instancjom niewładnym już zmieniać losów ani jednostek, ani tym bardziej zbiorowości.

Jednym z pierwszych twórców, który wyartykułował to powszechne przekonanie, był Józef Wittlin. Jego ukończony w czasie II wojny zbiór esejów *Orfeusz w piekle XX wieku*, przesycony pesymizmem i zwątpieniem, zawierał opisanie kondycji poezji i poetów – cicho brzmiających, niezdolnych wpływać na rzeczywistość pieśni oraz bezradnych śpiewaków skazanych na bytowanie w piekle na ziemi. Mit orficki – funkcjonujący niezmiennie jako tradycyjny model rozpoznawania roli poezji i namysłu nad sensem tworzenia – nie stracił na znaczeniu, lecz jego renarracje cięży zaczęły ku rozważaniom o wymiarach śmierci. Katabaza i poniesiona przez Orfeusza klęska – nie zaś skala i zasięg oddziaływania jego kunsztu – stały się najistotniejszym, węzłowym problemem w powrotach do mitycznego źródła.

Aleksander Wat od początku swej twórczej drogi niezwykle często ponawiał gesty autokreacji, świadomie kształtował obraz siebie i swojej biografii w tekstach zarówno poetyckich, jak i prozatorskich: autobiograficznych i eseistycznych. Powojenna przemiana poety-buntownika w Orfeusza cierpiącego wynikała z potrzeby zamknięcia w nowym wizerunku trudnych doświadczeń – dręczącego poczucia winy wywołanego przez komunistyczną przeszłość oraz nieustannego zmagania się z chorobą bólową, traktowaną zresztą jak rodzaj swoistej kary za ideologiczny akces. Portretom Oli Watowej – niezmiennie ukazywanej jako

¹ Zob. Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 353-361.

istota czysta, nietknięta grzechem, ani rozpadem, jako Eurydyka nie zagrożona starością i śmiercią² – zaczęły towarzyszyć autoportrety starzejącego się, walczącego z cierpieniem Orfeusza, tęskniącego do kresu, traktowanego jako wyzwolenie z ziemskiego bytowania.

Jednym z najbardziej znanych przykładów tej strategii są *Wiersze somatyczne*, impresja wywołana widokiem „słynnej neapolitańskiej płaskorzeźby” przedstawiającej Orfeusza, Eurydykę i Hermesa³. Tu właśnie nicłość okazuje się sferą uwolnienia z pęt materii, wiecznym snem:

Jak piękna może być nicłość Orfeuszu
 Ile dobroci ile czułości ile słodyczy w nicości Orfeuszu
 Dobranoc Orfeuszu
 Dobra jest noc Orfeuszu
 Orfeuszu
 Orfeuszu
 Dobranoc.⁴

Wat w autoportretach zwykł przedstawiać siebie w swoistym rozdwojeniu – zawsze niepodległy wobec zewnętrznych okoliczności duch orficki był w nich ukazany jako byt uwięziony w cierpiącym ciele, przyrównywanym do cierpiącego ciała Chrystusa.

Najbardziej przykuwające uwagę jest zamknięcie serii Orfeuszowych wcieleń, *Wiersz ostatni*, zgodnie z wolą autora zamykający tom *Ciemne świeciddo*. Powstały w czasie podejmowania decyzji o samobójczej śmierci zdaje się jednoznacznym krzykiem rozpaczy, jak ujął to Jacek Brzozowski: „Tak, jak gdyby w chwili, kiedy ostatecznie zapadła decyzja o odejściu, kiedy stawało się ono bliskie i realne, ów Orfeusz tracił mistyczne złudzenia i tęsknoty, gubił swoją „orficką” mistykę i eschatologię, i tym samym otwierał się na nagą rzeczywistość ostatniej

² W twórczości Wata dochodzi do odwrócenia kanonicznej wersji mitu – Eurydyka pozostając sobą, o tyle, o ile trwa niezłomnie przy Orfeuszu jako wierna żona, wymyka się groźbie śmierci, z którą nieustannie zmuszony jest obcować Orfeusz, zaznajomiony z jej grozą i wszechobecnością, tak w perspektywie egzystencjalnej, jak i dziejowej.

³ Zygmunt Kubiak zamieścił w swojej książce taki jej opis: „Na zadziwiającej, choć znanej nam tylko z rzymskiej kopii w Neapolu, płaskorzeźby greckiej z kręgu Fidiasza, Euridike stoi między Orfeuszem a Hermesem, który według owej attyckiej wersji towarzyszył jej jako *Psychopompos*. Orfeusz i Euridike chcieliby zostać razem, patrzą ku sobie, ona opiera rękę na ramieniu męża. Daremnie. Drugą jej rękę trzyma Hermes. Orfeusz wróci sam na ziemię” (tamże, s. 359).

⁴ A. Wat, *Wybór wierszy*, oprac. A. Dziadek, BN I 300, Wrocław 2008, s. 207.

drogi”⁵. Piekło przypomina tu rzeczywistość paryskiego metra, to podziemia ostatecznie pozbawione wymiaru sakralnego, po których można jedynie błąkać się bez celu i bez nadziei:

I gdzie ja się zabłąkałem?
 Eurydyce? Eurydyce!
 Schodzenie
 Schodzenie
 ciągle schodzenie
 ciągle w dół
 schodzenie
 a jutro stwierdzą
 to tylko trzy łokcie pod ziemią⁶

Krystyna Pietrych uznała, iż wówczas, w przestrzeni wiersza pożegnania, już nie Orfeusz, lecz gotowy na śmierć człowiek: „żegna kreowaną rzeczywistość mitu [...]. Wszelka wywiedziona z mitu pośmiertna perspektywa odrzucona zostaje jako uzurpacja i fałsz, ostatecznie pozostaje przerażająco konkretna, dokładnie wymierzona prawda o kresie ludzkiej egzystencji”⁷. Istnieje jednak – pozostawiona przez Wata – możliwość innej interpretacji: jeżeli Orfeusz jedynie zabłąkał się swojej Eurydyce w podziemiach śmierci, to może „trzy łokcie pod ziemią” zostanie złożone wyzwolone z bólu Chrystusowe ciało. Duch Orfeusza tymczasem odnajdzie drogę do Eurydyki w innej, niemożliwej do określenia z ziemskiej perspektywy, sferze wiecznego trwania.

W inny sposób nawiązał do przesłania antycznego mitu Zbigniew Herbert, w krótkim poemacie prozą, zatytułowanym *H.E.O.*, ogłoszonym w „Zeszytach Literackich” w 1991 roku – choć w tym przypadku równie ważny był polemiczny namysł poety nad utworem Rainera Marii Rilkego *Orfeusz, Eurydyka, Hermes*. Ta realizacja tematu (dedykowana *Kasi*) nie jest bowiem reakcją na realne doświadczenie biograficzne, lecz swoistą projekcją przyszłości, wyobrażeniem rozmowy, jaką mógłby prowadzić Hermes z powracającą do świata żywych Eurydyką. Bohaterka nie potrafi cieszyć się z tego powrotu:

– Czy to naprawdę konieczne? – pyta Eurydyka. – Orfeusz jest stary – mówi – więc niedługo będę z nim żyła. Zapomniałam zupełnie z jakich ziół

⁵ J. Brzozowski, *Notatki do „Wiersza ostatniego”*, w: *Szkice o poezji Aleksandra Wata*, pod red. J. Brzozowskiego i K. Pietrych, Warszawa 1999, s. 160.

⁶ A. Wat, dz. cyt., s. 260.

⁷ K. Pietrych, *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009, s. 102.

robi się napar, który leczy jego obolałe od śpiewu gardło. Co znaczący wstawianie o świcie, i czego chce mężczyzna, kiedy dotyka mego brzucha.⁸

Eurydyka, centralna postać utworu, nie jest milczącym cieniem. Przemawia i poucza, nade wszystko przekonuje, że nie chce po raz drugi przebywać drogi od młodości do starości, nie chce po raz kolejny podlegać prawom przemijania. Katarzyna Kuczyńska-Koschany, która dokonała analizy porównawczej utworów Rilkego i Herberta przekonywała:

Orfeusz Rilkego to byt-ku-miłości, Eurydyka to byt-w-śmierci: niknie w swoim stanie, nie istnieje ku Orfeuszowi [...] Eurydyka Herberta rezygnuje z wyznania zwanego miłością, bo jej nową konfesją stała się mądrość. Patrzy więc na Orfeusza bez miłości. Dominującym stanem ducha Eurydyki jest sceptycyzm, mądrość przeciwności, poddana z wątpieniu, mądrość „bycia umarłą”.⁹

Orfeusz ponosi klęskę – jak zawsze nie jest władny zmienić wyroków losu, poznaje ostateczność wyroku śmierci. Odkrycie nowej odmiany poezji jest jedynym skutkiem przeżytych doświadczeń: „Orfeusz wychodzi na światło dnia. rozpiera go radosna дума, że doznał objawienia i odkrył nowy rodzaj literatury, zwany odtąd liryką zadumy i mroku”¹⁰. To ironiczny portret Poety, niezdolnego odczuwać prawdziwego żalu z powodu utraty Eurydyki, a oddanego tak naprawdę tylko swojej twórczości: śmierć żony wzbogaci tematykę i nada jej nowy kształt artystyczny¹¹. Czyżby więc prawdą było i dla Herberta, twierdzenie Miłosza z jego *Orfeusza i Eurydyki*¹², iż: „Liryczni poeci / Mają zwykle, jak wiedział, zimne serca / To niemal warunek”?

W tryptyku elegijnym, jaki tworzą trzy ostatnie tomy poezji Herberta, dochodzi do rzeczywistego, bo opartego na doświadczeniu choroby i cierpienia, mierzenia się twórcy z tematem kresu. Tu powstaje po-

⁸ Z. Herbert, *H.E.O.*, „Zeszyty Literackie” 1991, nr 33, s. 9.

⁹ K. Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*, Wrocław 2004, s. 255. Z kolei w interpretacji badaczki: „Orfeusz Herberta odwraca się porażony tym, co usłyszał, z patetycznym okrzykiem <Mam>. Nie widzi nawet znikających cieni Hermesa i Eurydyki, bo ma już tylko wypalone mrokiem mądrości oczodoły. To ta sama mądrość, której kiełkowanie dostrzegł Herbert w oczach zabitego Minotaura” (tamże, s. 156).

¹⁰ Z. Herbert, dz. cyt., s. 10.

¹¹ Zygmunt Kubiak zwrócił uwagę, iż starożytnym nie była znana poezja o randze i sile pieśni Orfeusza, zdolnej poruszać bogów i Naturę: „Była to poezja na pewno odmienna epiki Homerowej. Być może Grecy nieraz rozmyślali o różnicy między obiektywną sztuką epicką, a tamtą, nieznaną zresztą w epoce historycznej, poezją” (Kubiak, dz. cyt., s. 361).

¹² Cz. Miłosz, *Orfeusz i Eurydyka*, Kraków 2002, s. 5.

etycka „dykcja przeciw śmierci” i osobiście nacechowany projekt przezwyciężenia strachu przed jej nadejściem. Zdaniem Anny Legeżyńskiej, w późnych utworach Herberta zawarty został specyficzny model *ars moriendi*: „Mężne umieranie nie polega na tym, by poddać się wyrokom natury, która jest nierozumna i okrutna [...] Mężne umieranie okazuje się sztuką właściwego zastosowania wobec kwestii ostatecznych strategii autoironii, drwiny i żartu”¹³. Jeśli czasem autoironii towarzyszy patos to jednak proporcje między nimi pozwalają w obrębie tekstu zarazem zachować powagę tematu odchodzenia ze świata żywych, i budować dystans wobec wywoływanej przezeń rozpacz.

Czesław Miłosz swój poemat *Orfeusz i Eurydyka* napisał w 2002 roku, a bezpośrednim impulsem do jego powstania była śmierć drugiej żony Carol (utwór zadedykowany został *In memoriam Carol*). Już pierwsze wersy szkicują przestrzeń drogi – Hadesem okazuje się zwycięzajny, współczesny szpital, zmieniający się w trakcie wędrówki w naznaczony obcością i mrokiem labirynt korytarzy i wind. Stary Orfeusz, kuląc się z zimna, niepewny, czy sprostą zadaniu, rusza na wyprawę, bowiem gdzieś czeka na niego Eurydyka, a on: „Nie mógł jej zawieść teraz, kiedy umarła”¹⁴. Konieczność zmierzenia się z odejściem bliskiej osoby jest koniecznością wejścia w nieskończoną i niemożliwą do oswojenia przestrzeń śmierci:

Marzył. Miał świadomość, że znalazł się w Nigdzie.
Pod tysiącami zastygłych stuleci,
Na grochowisku zetłałych pokoleń,
To królestwo zdawało się nie mieć kresu.¹⁵

Ten Orfeusz jednak nie wyrusza do królestwa zmarłych po to, by wyprowadzić z niego Eurydykę – stary Poeta wie, że to niemożliwe. Podjęta wyprawa służy sprawdzeniu siły poezji w obliczu kresu, lecz nie jej mocy odwracającej śmierć, lecz zdolności wypowiedzania sprzeciwu wobec nicości. Dlatego Orfeusz śpiewa Persefonie pieśń – pochwałę radości życia:

O rozkoszy pływania w morzu koło marmurowych skał.
O ucztowaniu na tarasie nad zgiełkiem rybackiego portu.
O smaku wina, soli, oliwy, gorczycy, migdałów.
[...]

¹³ A. Legeżyńska, *Gest pożegnania. Szkice o poetyckiej świadomości elegijno-ironicznej*, Poznań 1999, s. 125.

¹⁴ Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 6.

¹⁵ Tamże, s. 6.

O tym, że swoje słowa układał przeciw śmierci
I żadnym swoim rymem nie słał nicości.¹⁶

Stary Orfeusz pozornie zwycięża – jednak obietnica powrotu Eurydyki z krainy zmarłych jest jedynie powtórzeniem wywiedzionych z wielu wyobrażeń zbiorowych, ale i z orfickiego mitu „ludzkich nadziei na z martwych powstanie”¹⁷, jest więc zaledwie ulotnym i krótkotrwałym złudzeniem zwycięstwa poezji nad śmiercią, podobnie jak złudzeniem – poetycką kreacją – jest: „Stukanie jego sandałów i drobny tupot / Jej nóg spleśniętych suknią jak całunem”.

Zaskakujące zakończenie poematu, odzyskana po wyjściu z podziemi harmonia ze światem, z naturą, swoiste z nią zespolenie w spokojnym śnie na rozgrzanej ziemi, nie jest zaprzeczeniem ludzkiej rozpaczycy po śmierci bliskich, lecz wypełnieniem misji Poety. Piotr Śliwiński tak ujął to przekonanie: „Miłosz jest nie tyle przeciwny poezji ciemnej, wypływającej z wnętrza chorej duszy, ile retoryce ciemności, przemysłanej strategii lirycznej, polegającej na zaczernianiu obrazu świata i funeralizacji ludzkiej kondycji”¹⁸. Tym samym Stary Mistrz po raz kolejny udowadnia, że pozostaje wierny poezji, która w żadnych, nawet najtrudniejszych okolicznościach nie może poddać się nicości.

Kilka miesięcy później, w 2003 roku, Andrzej Mandalian, blisko osiemdziesięcioletni wówczas twórca, znany z podręczników historii literatury jako jeden z przedstawicieli „pokolenia pryszczatych”, wydał tomik *Strzep całunu*. Zbiór powstał po śmierci żony poety, Joanny Rapackiej. Wiele w nim rozliczeń z przeszłością, testamentowych stylizacji, pożegnalnych konwencji na przykład w wierszach *Zapis*, *Wniebo-głosy*, *Jakże nam było do twarzy...*, w których poeta, przemawiając bez masek i kreacji, diagnozuje (z perspektywy jednostkowej i zbiorowej) trudną przeszłość i nieznośną terażniejszość.

Najważniejszym jednak tematem zbioru pozostaje śmierć żony i wszelkie konsekwencje, jakie z niej wynikają. W otwierającym tom utworze bez tytułu, zadedykowanym *Joannie*, zarysowana została wizja przyszłości, wyznaczonej przez już zbliżający się kres:

Krzyż przydrożny jak drogowy znak,
Znak rozstajny... O ten szlak donikąd!

¹⁶ Tamże, s. 8.

¹⁷ Tamże, s. 10.

¹⁸ P. Śliwiński, *Przygody z wolnością. Uwagi o poezji współczesnej*, Kraków 2002, s. 125.

Dzień po dniu widuję go w snach,
W których idę w ślad za Eurydyką.¹⁹

Świadomość konwencjonalności słów, motywów, kulturowych odwołań, w których zwykło się zamykać rozpacz, nie usuwa wewnętrznego przymusu ich powtarzania:

Bracie mój, Orfeuszu – nam
Słowa-klucze od lat grzęzną w gardłach...
Długoż czekać u czyścowych bram?
Czyż się kochać można tylko w zmarłych!...

Kolejne utwory to swoiste „ćwiczenia z rozpaczy”, jednak wykorzystywanie tradycji nie umniejsza odczucia szczerości ich przekazu. W utworze *Idę za Tobą* wybrzmiewa jakże typowy wyrzut wobec zmarłej: „Zawsze o krok przede mną, / o ten właśnie pospieszny krok”²⁰. Inna skarga, z wiersza *Stary człowiek szuka swojej Umarłej*, to zarazem rozpoznawalna konwencja, wyrażenie niepewności, czy „w dolinie umarłych” można będzie się wzajemnie rozpoznać.

W *Strzépie calunu* autentyzm doświadczanej rozpaczy, wywołanej bezradnością wobec śmierci, nie tworzy dysonansu z wywiedzionymi z tradycji sposobami jej wyrażania. Te zdają się ją nawet w swoisty sposób wzmacniać, jak w wierszu zatytułowanym *Która byłaś*:

Która byłaś mi żarem i światłem –
błąkasz się w ślepych ciemnościach.
Która byłaś mi stałym łodem –
toniesz w wodach niebytu.²¹

Wypowiedzi zmarłej (w wierszach *Mówi Joanna, Umarła szuka we wspólnocie żywych swego człowieka*) nie są próbą spojrzenia na świat żywych „z tamtego brzegu”, lecz podtrzymywaniem złudy niemożliwego już kontaktu z wciąż żywą w pamięci osobą. Mistyfikowane dialogi z żoną – *Sen-mara*, *W czyścicu*, *Bez słów*, *Echo* – służą z kolei tworzeniu iluzji jej stałej obecności.

Wdowiec staje się w utworach Mandaliana figurą „zmarłego za życia”, jednocześnie jego bytowanie we wspólnocie staje się udręką. Nie do pozazdrosczenia jest też sama kondycja pozostałych przy życiu małżonków, bowiem, co dostrzegł już pół wieku wcześniej Philippe Aries: „Nowa konwencja każe ukrywać to samo cierpienie, które daw-

¹⁹ A. Mandalian, *Strzép calunu*, Warszawa 2003, s. 5.

²⁰ Tamże, s. 20.

²¹ Tamże, s. 22.

niej należało ukrywać albo udawać²². Wiersz *Krażę z kołatką* zawiera przejmującą diagnozę:

Nas, rozplątanych za życia bez użycia narkozy,
nas, wciąż głoszących swoją złą nowinę,
nas, krażących z kołatką,
nas, zarażonych śmiercią –
omijają z daleka.²³

Chociaż utwór kończy się zgodą na takie traktowanie – „I mają świętą rację” – jest tak naprawdę protestem wobec zobojętnienia na cudzy ból utraty, który jest po prostu powszechnie akceptowaną, lecz nieudolną próbą usuwania śmierci z życia zbiorowego, zrodzoną z ostatecznie rozpoznanej niemożności jej oswojenia. O samej śmierci, o jej istocie jako bezwarunkowego i bezwyjątkowego wyroku traktuje utwór, pozbawiony tytułu:

Noc otrząsa się z gwiazd,
W snach kolebie się nów,
Śmierć wybiera nas z gniazd
Jeszcze ciepłych od snów
[...]
Przez zaświaty na skos,
W gwiezdny miał! – ludzki szmelc –
Splugawieni przez los,
Odkupieni przez śmierć.²⁴

Śmierć może więc ponownie okazać swą moc wyzwalającą i oczyszczającą. Jeśli człowiek – poeta, stary Orfeusz – zdoła pogodzić się z jej nieuchronną koniecznością dostrzec w niej może zawsze wyzwolenie z materii, oczyszczenie z grzechu, obietnicę spokoju.

Przywoływanie zakorzenionych w tradycji mitów i konwencji może wydawać się dziś gestem twórczej rezygnacji z artystycznych poszukiwań²⁵ – nawet, jeśli zyskują nowy wymiar poprzez przełamywanie ich

²² P. Aries, *Rozważania o historii śmierci*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 2007, s. 278. Badacz tak wyjaśnia to zjawisko: „Dzieci przestały się już rodzić w kapuście, teraz zmarli znikają wśród kwiatów. Bliscy zmarłych są zmuszeni udawać obojętność. Społeczeństwo wymaga od nich opanowania, współgrającego z poprawnym lub godnym zachowaniem, jakie narzuca konającym” (s. 282).

²³ A. Mandalian, dz. cyt., s. 24.

²⁴ Tamże, s. 46.

²⁵ Tadeusz Różewicz, na przykład, wśród tytułów jakoby gotowych scenariuszy, które pełnym sarkazmu gestem chce „ofiarować” innym twórcom, wymienia *Ba-*

ironią czy groteską. Może też zostać uznany po prostu za gest anachroniczny – nawet jeśli jest gestem celowo anachronicznym czy jawnie demystyfikowanym jako staroświecki. Z kolei Cezary Rowiński, autor zestawienia literackich realizacji mitu Orfeusza, stawia jeszcze inny – nie do końca przemyślany – zarzut wobec tego typu nawiązań. Zdaniem badacza, współczesna odmiana renarracji antycznego mitu bywa najczęściej jego zubożeniem:

Próby przystosowania starożytnych mitów do problematyki naszych czasów kończą się zazwyczaj pesymistycznymi akordami. Być może nie jest to pesymizm absolutny, ale jest to na pewno ten rodzaj pesymizmu, który obcy był pierwotnej wymowie mitu.²⁶

Rowiński zdaje się twierdzić, iż istnieje „prawdziwa”, a zarazem jedyna „wartościowa” wersja mitu, która powinna pozostać niezmienna, mimo upływu wieków (każda zmiana „odcina go od życiodajnych źródeł, z których dawniej czerpał swoją siłę”, a nawet „podkopuje wiarę w człowieka”²⁷). Tymczasem uznać trzeba, że takim pozostaje zazwyczaj jedynie najbardziej podstawowe znaczenie mitycznej opowieści – w przypadku Orfeusza byłaby to klęska człowieka w starciu ze śmiercią, która nadchodzi nieuchronnie, nawet wtedy, gdy jest on genialnym poetą.

To nie przesunięcia znaczeń mitu dokonywane przez twórców „podkopują wiarę w moce humanistycznej cywilizacji” (jak chciałby Rowiński), ale to przemiany kultury determinują ewoluowanie mitycznych wzorców. Warto przywołać w tym miejscu stwierdzenia Janiny Abramowskiej:

Jądrem świadomości dwudziestowiecznej – wbrew zbiorowym kataklizmom, a po części właśnie za ich sprawą, wydają się problemy jednostki – psychologiczne, egzystencjalne, także moralne, choć traktowane zupełnie inaczej niż dawniej [...] tradycyjne tematy imienne pomagają dwudziestowiecznym pisarzom uogólnić dylematy życiowe, w których gubi się pozbawiony dawnych niewzruszonych Autorytetów człowiek współczesny.²⁸

Mit Orfeusza poświadczalby zatem przede wszystkim przemianę zaszłą w sferze prób osławiania śmierci – wykluczone z przestrzeni do-

chantki z Pacanowa czyli Orfeusz w dziąsło szarpany (*Kichnięcie*, w: *Kup kota w worku*, Wrocław 2008, s. 52).

²⁶ C. Rowiński, *Orfeusz i Eurydyka*, w: *Mit, człowiek, literatura*, pod red. S. Stabryły, Warszawa 1992, s. 130.

²⁷ Tamże.

²⁸ J. Abramowska, *Odys współczesny*, w: *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 344.

świadczenia zbiorowego, zostały przesunięte w domenę jednostkowego wysiłku poszukiwania sensu egzystencji.

Kreacje postaci starego Orfeusza dowodzą, iż w wieku podeszłym, w bliskości własnego kresu, pisanie o śmierci bywa przede wszystkim świadomym gestem jej osławiania, czynionym na własny użytek. Staje się też aktem rozliczania konwencji z ich przydatności w sytuacjach ostatecznych, testowaniem słów i ich zdolności „wyrażania niewyrażalnego”, sprawdzaniem przydatności dawnych mitów do przekuwania w kształt artystyczny doświadczenia granicznego.

Halina Krukowska
(Białystok)

STAROŚĆ I MIŁOŚĆ

1.

W książce Artura Schopenhauera *Aforyzmy o mądrości życia* ostatni z rozdziałów nosi tytuł *O różnicach wieku*. W wielu jej fragmentach, bo nie tylko w tym rozdziale, autor poddał rozważaniu problemy, jakie niosą ze sobą różne jakościowo fazy życia ludzkiego. Niektóre myśli, uwagi, refleksje filozofa, dotyczące starości, są szczególnie zasnucające, a nawet wyrażają skrajnie negatywną ocenę tego wieku:

Koniec życia przypomina koniec maskarady, kiedy wszyscy zdejmują maski. Teraz widać, kim byli naprawdę... Charaktery ukazały się w pełnym świetle..., a wszystkie złudzenia przysły.¹

Tak nieprzychylna starości opinia Schopenhauera nie jest odosobniona. W niektórych dziełach sztuki malarskiej czy w utworach literackich, przedstawiających kres życia ludzkiego, „zdjęcie masek” okazuje się równie nieprzyjemne, a nawet czasami odslania w naturze ludzkiej coś przerażającego. Trudno z tego względu nie zwrócić uwagi na obraz siedemnastowieczny *Regentki Domu Starców w Harlemie*, namalowany, co należy przypomnieć, przez ponad osiemdziesięcioletniego Fransa Halsa. Obraz ten został oceniony „jako jedno z największych malowideł świata: zarówno ze względu na swą doskonałość techniczną, jak jako objawienie tajemnic ludzkiego serca”². Według Mieczysława Wallisa, autora książki *Późna starość wielkich artystów*, rzadkie są obrazy, które aktywują tak przerażające oblicze starości, jakie pokazał w swym dziele Hals. *Regentki Domu Starców*, zdaniem Wallisa, powodują u widza „silny wstrząs przy pierwszym zetknięciu..., mrożą krew w żyłach i tak obsesyjnie powracają we wspomnieniach”³. Obraz Halsa, co podkreślają

¹ A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przekł., wstęp i przypisy J. Garewicz, Warszawa 1974, s. 269-270.

² Cyt. za: M. Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, Warszawa 1975, s. 63.

³ Tamże, s. 59.

znawcy, został zaliczony „do najbardziej ludzkich i najbardziej fascynujących dzieł, wykonanych kiedykolwiek pędzlem i farbami olejnymi”⁴.

Tak wysokie oceny dzieła są jednocześnie potwierdzeniem przedstawionej na nim prawdy o starości, prawdy niepokojącej, ponieważ Hals dokonał okrutnej, niezwykle surowej charakterystyki moralnej starych regentek. Jak okrutnej, świadczą zgodne wypowiedzi historyków sztuki. Najpierw zacytujmy sąd autora *Późnej starości wielkich artystów*:

Mamy tu przed nami jakiś ponury trybunał sądzący niewidoczne ofiary. Regentka z lewej strony, przemawia, jej prawa ręka czyni gest, który zdaje się mówić: od tego wyroku nie ma apelacji. Znajdująca się po środku przewodnicząca... uśmiecha się głupkowato. Jej sąsiadka po lewej stronie, o głowie przypominającej trupa czaszkę, zaciska pięści, a w jej oczach tli się przebiegłość i małpia złośliwość. Sąsiadka po drugiej stronie z... zaciśniętymi ustami, mierzy nas twardym spojrzeniem. Jej lewa ręka... podobna bardziej do ręki szkieletu... Czas... obszedł się bezlitośnie z tymi kobietami, odarł je ze wszelkiego powabu i uroku, wy dobył natomiast na jaw wszystko, co w ich duszach było pospolite lub niskie: błogie zadowolenie z siebie, obojętność lub złośliwość.⁵

Równie bezlitosna prawda o starości została wyrażona w książce poświęconej obrazowi, a zatytułowanej *Frans Hals in Haarlem* (1908). Jej autor, Fryderyk Schmid-Degener, dostrzegł w twarzach i gestach regentek wprost szatański ich upadek w zło:

Okolicznościowy półuśmiech dookoła grubych, nadąsanych warg przewodniczącej... nie ukrywa nic z jej fanaberycznego charakteru. Jej sąsiadka, zaciskająca pięści, jest „skąpą niebezpieczną megierą”. Młodszą od niej regentkę z lewej strony cechuje głupota, zadowolenie z siebie i pewna przebiegłość, widoczna w jej zezującym spojrzeniu. Najbardziej nienawistną ze wszystkich, niemal szatańską kreaturą, kobietą o twardym i władczym charakterze jest regentka z prawej strony o zimnym, prawie okrutnym spojrzeniu.⁶

Parę sugestywnych stron poświęcił obrazowi Halsa wielki poeta francuski, Paul Claudel. Zwrócił on uwagę na „silnie upiorny, halucynacyjny charakter” tego dzieła ze względu na ujęcie starości:

⁴ Tamże, s. 63.

⁵ Tamże, s. 59, podkr. moje – H. K.

⁶ Tamże, s. 62-63, podkr. moje – H. K.

Ani u Goyi, ani u El Greca nie ma czegoś równie mistrzowskiego i również przerażającego, ponieważ samo piekło ma mniej grozy niż strefa pośrednia... jak oddać tę emanację fosforyzującą, tę aurę wampiryczną, która wydziela się z tych pięciu postaci, jakby z ciała i, miałbym pokusę powiedzieć, gdyby to było możliwe, jakby z duszy, która gnije.⁷

Claudel dostrzegł mistrzostwo Halsa w odsłonięciu, środkami malarzkimi, daleko posuniętego rozkładu człowieczeństwa starych regentek. Autor odniósł wrażenie, że rozkład jest tak przerażający, ponieważ dotyczy „nie tyle ich ciał, co ich dusz, które *gniją*”. Charakterystyczne jest użyte przez poetę słownictwo, jakby zaczerpnięte z literatury niesamowitej: upiorny, halucynacyjny, piekło, groza, emanacja fosforyzująca, aura wampiryczna. Nie należy także pominąć pytania Claudela, dotyczącego trudności w oddaniu tej niesamowitej aury zła starości. Wypowiadający się o obrazie Halsa zgodnie zauważyli, że przedstawiona na nim starość jest jednoznacznie negatywna. Stare kobiety są tu, jak widać z zacytowanych opinii, bezmyślne, okrutne, złośliwe, skąpe, przebiegłe, pospolite. Jest to więc wizerunek starości, która osunęła się w sataniczny biegun egzystencji, w jakąś wampiryczną zastygłość, a nawet upodobanie w złu.

Wspomniany tutaj wyżej holenderski historyk sztuki Schmid-Degener stwierdził bez osłonek, że stare kobiety Halsa mają nie tylko „zwiądłą skórę”, ale i „oschłe serca”⁸.

Prawda o moralnym upadku bohaterki malarza odsłania się szczególnie jaskrawo w kontekście biblijnej wiedzy na temat serca. W tej wielkiej Księdze serce jest nie tylko siedliskiem uczuć, ale i miejscem zmagania się w człowieku duchowego dobra ze złem⁹. Hals w duszach starych kobiet tego zmagania już nie dostrzegł, a wprost przeciwnie pokazał w całej prawdzie ich dusze zawłaszczone, w najdosłowniejszym sensie, przez piekło. Byt regentek został przedstawiony właśnie jako już nieludzki, ponieważ ich serca uschły, to znaczy, że zerwały one więzi z duchowym centrum człowieka, czyli właśnie z sercem. Według Pisma Świętego, a także teologów, to w tajemniczej głębi serca dokonuje się proces integracji lub upadku, rozkładu, „gnicia” człowieczeństwa¹⁰. W tym kontekście „oschłość serca” starych regentek oznacza ich

⁷ Tamże, s. 63, podkr. moje – H. K.

⁸ Tamże, s. 63, podkr. moje – H. K.

⁹ Por. W. Hryniewicz, *Między ortodoksją a doksologią. Refleksje nad dogmatycznym dziedzictwem bizantyjsko-słowiańskim*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyjsko-słowiańskie. VI Kongres teologów polskich*, Lublin 12-14 IX 1989, red. ks. A. Kubis, ks. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 72, 73-74.

¹⁰ Por. tamże.

skrajne oddalenie od duchowego bieguna egzystencji ludzkiej, czyli ich duchową śmierć. Hals, aby wyrazić ten stan, namalował swój obraz w tonacji posepnej, złożonej z czerni, bieli, szarości.

Wallis, dokonując rekapitulacji przytoczonych w swej książce wypowiedzi znawców sztuki o duchowym wizerunku starych regentek, stwierdził, że Hals „w sposób przejmujący przedstawił ohydę starości nieuduchowionej”¹¹. Jeżeli więc do przerażających swym złem kobiet odniesiemy biblijną miarę serca, to zadziwiająco trafna wyda się powyższa konstatacja Wallisa. Piętnem ohydy jest gnicie duchowe starych regentek. One są już tylko martwymi kreaturami.

Książka Wallisa *Późna twórczość wielkich artystów* została przywołana w tym szkicu nie tylko ze względu na zaprezentowane w niej opinie o starych bohaterkach Hals'a. Sama w sobie jest cenna dla podjętego tematu, ponieważ zawiera bogaty materiał, dotyczący w ogóle starości jako jednego z najistotniejszych problemów ludzkiej egzystencji. Obok Hals'a autor przypomniał tu wielkich starców, takich jak Michał Anioł, Tycjan, El Greco, Rembrandt, Goethe, Beethoven, Tolstoj, Tomasz Mann czy nasz Leopold Staff. W rozdziale *Nastroje starości w dziełach późnych* autor zauważył, że dyspozycje psychiczne wielkich artystów w starości nie są jednolite. Jednakże najczęstszą z nich jest rezygnacja, objawiająca się w różnych przejawach¹².

2.

Spśród utworów literackich, podejmujących temat starości, wybrałam powieść Marii Kuncewiczowej: *Cudzoziemka*. O takim wyborze zdecydowały pewne podobne szczegóły ubioru starych regentek Hals'a i bohaterki tej powieści. Na obrazie holenderskiego malarza widzimy pięć siedzących postaci kobiecych, które mają w swoim ubiorze – i to wszystkie – białe, sztywno nakrochmalone kołnierze i podobne mankiety¹³. Czy jest to tylko przypadkowa zbieżność, że sweter, którego nabycie proponuje bohaterce *Cudzoziemki* jej córka, przypomina szczegóły ubioru starych regentek:

¹¹ M. Wallis, *Późna twórczość wielkich artystów*, s. 59, podkr. moje – H. K.

¹² Por. tamże, s. 172-176.

¹³ Por. tamże, s. 58.

Jest czarny, jak gdyby przyprószony szronem z przepysznym białym kołnierzem i takimiż mankietami. Zapinał się surowo na jeden rząd.¹⁴

Sądę, że jest to celowy zamysł autorki *Cudzoziemki*. Wprowadziła ona do powieści obraz, który ma w sobie coś z powtarzalności, gdyż wyraziście, jednoznacznie kojarzy się ze starością. Córka bohaterki Kuncewiczowej wyraża zdroworozsądkowe przekonanie, że sześćdziesięcioletniej matce przystoi nosić tylko czarny sweter. Na obrazie Halsy regentki mają zwiędłą skórę, wydają się bardziej upiorami, niż żywymi kobietami. Nic innego nie przychodzi na myśl bohaterce Kuncewiczowej na widok czarnego swetra z białym kołnierzem i takimiż mankietami – tylko starość, którą skojarzyła z obrzydliwym stworem. Tę obrzydliwość oddała autorka zwłaszcza przez użycie czasowników, uwydatniających skrajnie negatywne aspekty tej fazy życia: „podpełza”, „obdziera”, naznacza „piętnem ohydy”, „włóczy”. Człowiek stary nie żyje już jako świadomy podmiot, ale jest, jak mówi tekst *Cudzoziemki*, gwałtem włóczony jako śmieszna, zniekształcona mara po „najparszywszych zaułkach człowieczeństwa”¹⁵. Starość tu, tak jak u Halsy, nie uszlachetnia wyglądu fizycznego człowieka, ale naznacza go piętnem swojej ohydy. Bohaterce *Cudzoziemki* nawet śmierć wydaje się „triumfem nad przymusami życia”¹⁶. Starość – wprost przeciwnie – jest zadawanym człowiekowi przez upływ czasu gwałtem. Taką starość symbolizuje i na obrazie Halsy, i w powieści Kuncewiczowej „biały kołnierz z takimiż mankietami”. W oby tych tekstach kultury zatrzymanie się przy starości jest przejawem gorzkiej zadumy nad istotą egzystencji człowieka.

Autorka *Cudzoziemki* porzuca czarny kolor starości. Jej bohaterka manifestacyjnie odrzuca czerń, wybiera w sklepie „obcisły żakiecik w purpurowe skrzydła”¹⁷. To czerwień okazuje się wbrew czasowi kołorem życia, kolorem niezaspokojonej tęsknoty do miłości, do szczęścia, do pełni. Sześćdziesięcioletnia bohaterka Kuncewiczowej wciąż żyje opłakiwaniem strat swego serca i patrzy po Mickiewiczowsku w serce. Pisarka przekazuje w *Cudzoziemce* artystycznie przekonująco myśl, że człowiek swego serca nie oszuka, że tak czy inaczej upomni się ono o swoje racje. Bohaterka Kuncewiczowej w dzień swojej śmierci wypowiada

¹⁴ M. Kuncewiczowa, *Cudzoziemka*, Warszawa 1962, s. 11, podr. – H. K. Następne cytaty powieści z tegoż wydania.

¹⁵ Tamże, s. 12.

¹⁶ Por. s. 11.

¹⁷ Por. s. 13.

(mocno akcentowane w tekście) zdania skierowane do córki, o której piszą w gazetach, że jest śpiewaczką kulturalną, ale nie fascynującą:

(...) udajesz tylko człowieka, pustkę zapchać usiłujesz... Serca nie oszukasz!!! (...) idź, szczęścia twojego, póki czas, szukaj; inaczej w śmierci nie zaznasz spokoju, upiorem tu powrócisz, kobieto!!!¹⁸

Nie fascynującą, bo jej śpiew, zdaniem matki, nie płynie tutaj z „sytego”, pełnego serca.

3.

Nie tylko twórcy literatury, poeci, muzycy, ale także filozofowie, poczynając od wielkiego Blaise'a Pascala, usiłowali przekonywać, że „serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹⁹. Po Pascalu tacy filozofowie, jak Max Scheler i Dietrich von Hildebrand, wyrażali przeświadczenie, że czas najwyższy zdjąć ze sfery uczuć, ciężącą na niej długie wieki, kłętwe i wzywali do głębszego zrozumienia miejsca, jakie zajmuje serce w życiu człowieka. Oto fragment z książeczki Hildebranda *Serce*:

Jeśli chcemy zrozumieć rangę i rolę serca oraz sfery uczuciowej w ich najwyższych świadectwach, musimy przyjrzeć się egzystencji człowieka, jego poszukiwaniom szczęścia na ziemi.²⁰

Literatura, a w tym wypadku *Cudzoziemka*, jest, co nie ulega wątpliwości, także „przyglądaniem się” egzystencji człowieka. Uwaga twórców skierowana zostaje przeciw na te „najwyższe świadectwa” uniesień ludzkiego serca, na to, co „trafia człowieka w samo serce”, jak to prawdziwie oddaje istotę takich silnych uczuć język potoczny. Czy można pominąć, pyta Hildebrand, najbardziej uczuciową spośród wszystkich odpowiedzi uczuciowych – miłość jako najgłębsze źródło szczęścia na ziemi, prawdziwą wzajemną miłość. To przekonanie autor wzmacnia charakterystyczną refleksją:

...gdybyśmy nawet ślepi byli na rolę miłości w życiu człowieka, głównych źródeł szczęścia na ziemi upatrując w pięknie, poznaniu i tworzeniu to i tak szczęście pozostaje przeżyciem uczuciowym. To serce kosztuje s z c z ę ś c i a , a nie rozum i nie wola.²¹

¹⁸ M. Kuncewiczowa, *Cudzoziemka*, s. 316.

¹⁹ B. Pascal, *Mysł*, przekł. T. Żeleński-Boy, wyd. 3, (b. r.), s. 253.

²⁰ D. von Hildebrand, *Serce*, przekł. J. Koźbiał, Poznań 1987, s. 42.

²¹ Tamże, s. 42-43, podkr. – H. K.

Literatura ze swej istoty wyłamuje się z tego, czego chcą „rozum i wola”, wykracza poza codzienność bliższa jest temu, ku czemu kieruje się nasze serce, czego pragnie nasze marzenie. Wznosi się tym samym ponad życie wbrew wszelkim jego linearnym przebiegom i to pozostaje niekwestionowaną racją jej istnienia. Mówi przede wszystkim, jakie ono być powinno, według miary ideału. Jest tak, jakby nosiła w sobie zrozumienie – przekażmy je słowami Gastona Bachelarda – że „męskość i kobiecość, kiedy się je idealizuje, stają się wartościami. I odwrotnie, kiedy się ich nie idealizuje, czyż nie są wówczas jedynie niewolnikami biologii”²².

Ta intuicja, że treść życia trzeba mierzyć ideałami, charakteryzuje również twórczość Marii Kuncewiczowej. Autorka w swoich książkach często wyznawała, że choć trochę trzeba „jechać księżycowi”, a więc trochę trzeba być poetą. To „trzeba” stanowi również zauważalne piętno *Cudzoziemki*. Można przypuszczać, że w jakimś stopniu jest ona inspirowana tym, co o powieści sądzili romantycy niemieccy. Zwłaszcza kojarzy się ze słynnym zdaniem Novalisa, że powieść musi być cała poezją²³.

W tomie *Natura* Kuncewiczowa nazwała poezję nieustającym protestem przeciw wszystkiemu, co jest, na rzecz tego, co być może lub tylko się zdaje²⁴. Jej bohaterka jest wcieleniem tego poetyckiego protestu.

Przez całe życie pozostawała ona we władzy miłosnego wspomnienia, które „jak płomień tli się długo, męcząco, by znieacka wybuchnąć” wbrew oczywistościom²⁵. Kuncewiczowa w *Cudzoziemce* z całą stylistyczną trafnością wyraziła zmaganie ludzkiego serca, które mimo wszystko „chce kosztować szczęścia” i doznać „jasności w środku nocy”. Na pierwszy plan powieści zostało przez autorkę wysunięte pytanie o miejsce miłości w życiu człowieka. Waga tego pytania jest tym istotniejsza, że udziela nań odpowiedzi właśnie starość. Ostentacyjna kobiecość bohaterki Kuncewiczowej, jej nieposkromiona, zbuntowana indywidualność nabiera wyższego sensu, gdy spojrzymy na *Cudzoziemkę* jako na powieść symboliczną.

²² G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, przekł. i opr., posłowie L. Brogowski, Gdańsk 1998, s. 99.

²³ Por. F. Schlegel, *List o powieści*, tłum. K. Krzemieniowa, w: *Manifesty romantyzmu*, wybór tekstów i oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1995. Zob. także: C. Rowiński, *Jean Paul i romantyzm*, w: *Zapomniane wielkości romantyzmu. Pokłosie sesji*, pod red. Z. Trojanowiczowej i Z. Przychodniaka, Poznań 1995.

²⁴ Por. M. Kuncewiczowa, *Natura*, Warszawa 1975, s. 47.

²⁵ M. Dąbrowska, *Noce i dni*, w: *Pisma wybrane*, t. III, Warszawa 1956, s. 737.

4.

Krytycy i historycy literatury zgodnie przyznali, że *Cudzoziemka* jest najlepszym utworem Kuncewiczowej. To wyróżnienie niekoniecznie oznacza, że głębsza, właśnie symboliczna warstwa powieści została rozpoznana. Budzi sprzeciw jednostronność interpretacyjna wielu prac poświęconych *Cudzoziemce*, czyli sprowadzenie jej wymowy tylko do wymiaru psychologicznego. Co więcej, niektórzy krytycy sądzili nawet, że powieść Kuncewiczowej zmusza wprost do zastosowania psychoanalitycznych metod interpretacji i to o proveniencji freudowskiej²⁶.

W *Cudzoziemce* nie jest jednak najważniejsza jej warstwa psychologiczna, anegdotyczna, linearna. Kuncewiczowa, co należy podkreślić, nie napisała kolejnej historii miłosnej. Przeczy takiemu ujęciu powieści jej wyrazista symbolika róży, jej najistotniejsze słowo-klucz, czyli harmonia. Bohaterka *Cudzoziemki* ma imię symboliczne: Róża. Autorka w powieści wielokrotnie nawiązuje do symboliki róży i tym samym pośrednio przekazuje czytelnikowi sugestię interpretacyjną, dotyczącą jej właściwego przesłania. Kwiat róży, choćby tylko w świetle wybranych utworów poetyckich mu poświęconych, jest symbolem obarczonym wielością znaczeń. Jednakże „róża” jest szczególnie poetycko waloryzowana jako „królowa kwiatów” – symbol miłości, kobiecości, piękna, czaru, tajemnicy, doskonałości, harmonii itd. Sięgnijmy po przykłady z *Cudzoziemki*, a jest ich sporo i ten fakt świadczy o świadomym literackim zamiarze jej autorki:

„M – elle Rose belle comme une rose”,

„Róża cała jaśniała swoim niedobrym pięknem”,

„Różyczko, skarbie mojej duszy”,

„Różo moja... Różo mego życia”,

„Róża znowu była piękna”,

„ledwie rozkwitającą porzucił”,

„Roży już nie ma, jest uschnięty badył”.

„Dwa imiona – dwa życia: pierwsze krótkie i prawdziwe: drugie – wymyślone, drugie... Pierwsze kwiat, miłość i nieszczęście. Drugie szacunek ludzki, honor, powolna śmierć duszy”,

„Myśląc o zmarłej – myśleli *Roża*. I tym imieniem rozgrzeszali zło, chwalili dobro”.²⁷

²⁶ Por. A. Szałagan, „*Cudzoziemka*” Marii Kuncewiczowej. Powstanie, dzieje wydawnicze, recepcja, „Pamiętnik Literacki” 1986, z. 3.

²⁷ M. Kuncewiczowa, *Cudzoziemka*, s. 19, 20, 25, 50, 56, 313, 334.

W przedśmiertnym śnie, bardzo ważnym w powieści, bohaterka „staje” przed Bogiem i przedstawia siebie słowami „A to ja Róża, twoja wierna sługa”. Mając dwa imiona: Róża i Ewelina, utożsamia się tylko z pierwszym. Kiedy mówi o sobie, zawsze używa porównań z kwiatem róży, bo tylko to pierwsze imię wyraża jej prawdziwe, głębokie „ja” i dlatego oburza się na tych, którzy nazywają ją Eweliną:

Elciu, Elciu – przedrzeźniała Róża, syczała aż chrypla z szydliwości. Zdawało się, że tym imieniem chce ubiczować sprawców wszystkiego, co w jej życiu nastąpiło, gdy dla świata przestała być Różą.²⁸

Symboliczne przesłanie *Cudzoziemki* autorka zasugerowała zwłaszcza w wyznaniu, jakie Michał czyni Róży: „Rózo moja... R ó z o m e - g o ż y c i a”. W świetle całego utworu to wyznanie nabiera mocy uogólnienia. Róża nie jest tylko „różą” Michała, ale w ogóle symbolizuje „różę życia”, jako życia, jego wyższą jakość, a więc tę jego stronę, która jest w nim miłością, pięknem, artyzmem, czarem, jego wrażliwością, jego harmonią. A więc tym wszystkim, co unosi życie wzwyż.

Odnotujmy, że w początkowych fragmentach utworu bohaterka została nazwana „Różyczką”. Imię to autorka ujęła w cudzysłów. Można więc uważać, że Kuncewiczowa tym samym nawiązała do powszechnie znanej baśni braci Grimm, w której piękna królewna, właśnie Różyczka, śpiąca, jak to w baśni, od stu lat, została obudzona pocałunkiem królewicza²⁹. Młoda dziewczyna Kuncewiczowej została najpierw „zbudzona” do miłości przez Michała, a po jego zdradzie znalazła się w stanie uśpienia, by znów się „obudzić” i w końcu swoją piękną, zbuntowaną głowę uchylić światu.

Bohaterka Kuncewiczowej należy do wielkich literackich miłośnic, poddanych przez całe życie sile jednego, nieszczęśliwego uczucia. Słowa wypowiedziane przez nią, a odniesione do swego życia: „Róża – kwiat, miłość, nieszczęście”, są potwierdzeniem tego poddania. To uczucie zdradzone sprawia, że nie może ona wejść „w konfidencję z życiem”.

Obok symboliki róży istotną rolę w powieści pełni symbolika skrzydeł. Zbyt widocznie jest tu eksponowana, by można było ją pominąć przy opracowaniu tematu „starość i miłość”. Autorka daje wyraziste sygnały, że swoją bohaterkę wyposażała w duchowe walory postaci skrzydlatych³⁰. Zna-

²⁸ Tamże, s. 50.

²⁹ Por. *Śpiąca królewna*, w: *Baśnie braci Grimm*, t. 1, przekł. E. Bielicka, M. Tarnowski, posł. H. Kapeluś, Warszawa 1989, s. 238-241.

³⁰ Por. J. Borowski, *Filozoficzne treści symbolu człowieka-ptaka: mit i sztuka*, „Konteksty” 1995, nr 3-4, s. 45-61.

czenie tej skrzydlatej symboliki odsłonięte zostało w powieści wprost w wypowiedziach Róży: „Udajesz tylko kreta, żeby mnie zamęczyć”, „Rób z niej kreta”, „Lepiejże kretem życie przeżyć niż ptakiem”³¹.

Zamiast czarnego swetra Róża kupiła w sklepie „wdzianko w srebrne i pąsowe skrzydła”, ma też sweter w pąsowe i srebrne skrzydła, a także parasolkę o rączce w kształcie ptasiego dzioba. Przeciwwstawienie kreta i ptaka jest w powieści świadectwem wysoce pozytywnej waloryzacji postaci skrzydlatych. Kuncewiczowa w tomie *Natura* wyraziła przeświadczenie, że takie postacie są posłańcami do stref nadziemskich – „to tłum zadziera głowy, by podziwiać ich skrzydła”³². Podkreślmy istotę tej symboliki, przywołując znamiennej refleksję z *Filozofii dramatu* Józefa Tischnera: „Wzlecieć w górę znaczy nie tylko widzieć to, co najważniejsze. Wzlot w górę daje udział w mądrości”³³.

Za to buntownicze „wzlatywanie”, za ten upór, by żyć tym, „co najważniejsze”, Róża płaciła wysoką cenę. Przez całe życie była świadomie „cudzoziemką”, a więc kimś, kto nie mógł zaakceptować jego toczenia się siłą ciężenia prozaicznej codzienności. Bohaterka Kuncewiczowej „niedorzecznie” nosiła w sobie wrażliwość na wartość miłości w życiu ludzkim. Wartość jej poznała w krótkim, jedynym szczęściu, a także w doświadczeniu bolesnym jego straty. Róża, podobnie jak bohater *Miłosnego w tajemniczenia* Oskara Miłosza, może o sobie powiedzieć: „Kochałem głęboką miłością, mam prawo mówić”³⁴.

5.

Prawda głębokiej miłości została przekazana Róży w szczególnej mowie. W powieści Kuncewiczowej tą mową jest sen. Należy zauważyć, że w miarę zbliżania się ku końcowi utworu powtarza się motyw snu bohaterki:

„... Senność otulała głowę”, „zdrzemnę się” „Róża budził się z jękiem”, „A? co? spałam”, „najpierw coś się śniło pięknego”, „sen się przysnił”, „Róża drzemała”³⁵.

³¹ M. Kuncewiczowa, *Cudzoziemka*, s. 242, 240.

³² M. Kuncewiczowa, *Natura*, s. 47.

³³ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 87.

³⁴ O. Miłosz, *Miłosne w tajemniczenia*. Fragment pamiętnika kawalera Waldemara de L..., przekł. i posłowie A. Międzyrzecki, Kraków 1994, s. 164.

³⁵ M. Kuncewiczowa, *Cudzoziemka*, s. 320, 322.

Róża w ostatnich fragmentach powieści pogrążyła się coraz głębiej we „własne czeluście”. W stanie przedśmiernej ciszy doznała „oddechu nieskończoności”, czyli „kropli zza świata”, przynoszącej wiedzę z tej drugiej strony.

Głęboko artystycznie uzasadniona jest decyzja Kuncewiczowej, by bohaterkę przedstawić właśnie w ostatnich momentach jej życia. Autorka *Cudzoziemki* tym samym odwołała się do powszechnego przekonania, że to właśnie w chwilach, które poeci nazywają wielkimi, człowiek „mówi”, przekazuje duchowy testament, a więc to, co zawsze pozostaje istotowe w każdym życiu, to jest jego mądrość: prawdy już oczyszczone przez zbliżającą się śmierć. Kiedy serce Róży śpieszy do kresu, jej życie ma „wielką godzinę”, którą wypełnia uczucie miłości. To właśnie miłość „mówi” przez „śpiące” usta Róży. Doniosłość tej mowy podnosi spojrzenie na to uczucie z perspektywy, jaką wyznacza kres, a więc życia poddanego szczególnemu wartościowaniu, już jakby według miar pozaziemskich. Róża przed śmiercią doznaje „miłosnego wtajemniczenia”. Jej wielki sen objawia piękno i prawdę oraz dobro nieracjonalnych racji człowieczeństwa, czyli nieprzepartej potrzeby miłości, tkwiącej w duszy ludzkiej, potrzeby mającej swe źródło w Bogu, bo do Niego zwraca się Róża w swym, dalekim od świadomości, akcie duchowym, który może być porównany do modlitwy:

Pelnia, pełnia... jest wszystko! Michale, *ich grolle nicht*, mój jedyny. Och, nie tylko Adagio! I *Allegro giocoso* dla naszej miłości za mało, serce mam pełne uśmiechu...

... Boże, nasz Stworzycielu, władco całego świata – to jest Michał mój najukochańszy, któremu przykazałeś być dobrym. To ten, który w rozłączeniu pamiętał. Który nie złamał przysięgi. Boże sprawiedliwy – to Michał, z którym być mi pozwoliłeś do śmierci. A to ja – Róża, twoja wierna służka.

... posłuchajcie, Władysiu i Kaziu, szczęśliwi synowie Michała, jak gra wasza matka szczęśliwa... Nic nie przemilczam, niczego nie kradnę, każda nuta brzmi, jak pełnia księżycy. Świadcze za mną przed Bogiem, że nie skałczyłam harmonii!³⁶

Bohaterka Kuncewiczowej rozpaczliwie poszukiwała w życiu pełni, symbolizowanej w powieści przez kwiat róży. W cytowanym fragmencie nie dziwi powtarzalność słów *pełnia*, *pełne*, *wszystko* przywołanych jako synonim pełni.

W śnie Róży „każda nuta brzmi jak pełnia księżycy”. Pismo Święte wymienia kwiat róży „pośród aromatycznych roślin”, z którymi porów-

³⁶ Tamże, s. 321.

nuje wieczną Mądrość, czyli Boskie miary życia. Życie, jeśli ma być życiem Bożym, powinno kwitnąć jak róża³⁷. Zwróćmy uwagę na wyznaczenie senne bohaterki: „A to ja – Róża, twoja wierna służa”. Przez czterdzieści lat małżeństwa z Adamem odwrócona od świata i ludzi, uwięziona w sobie, także mająca pretensje do Boga za zdradę Michała, „teraz” stanęła przed Nim jako jego wierna służa, czyli nieprzejednana strażniczka wszystkiego, co symbolizuje jej imię. Sądzić można na podstawie cytowanego fragmentu, że Kuncewiczowa podnosi miłość do rangi metafizycznej. Róża wbrew wszelkim oczywistościom i ugorom życia odkrywa miłość w jej znaczeniu idealnym, sakralnym, Boskim.

Ze snu bohaterki można wyczytać, że tylko taka miłość jest etycznie usprawiedliwiona, jest przejawem Dobra, i tylko taka, jako doznanie pełni szczęścia, może uskrzydlać życie. Róża w śnie jest właśnie szczęśliwa jako doświadczająca miłości i wierności Michała, jako artystka i jako szczęśliwa matka. W śnie Róży nie możemy pominąć zwłaszcza ostatniego jej zdania: „Świadczyć za mną przed Bogiem, że nie skaleczyłam harmonii”.

6.

Bronisława Ostrowska w jednym z liryków dała wyraz pięknemu, ludzkiemu marzeniu: „Stworzyć dzieło tak pełne harmonii jak róża”³⁸.

Nie będzie chyba nadużyciem, jeżeli tę wspaniałą poetycką frazę odniesiemy do *Cudzoziemki* i odczytamy jako wyraz intencji kierującej piórem jej autorki. Harmonia należy do najistotniejszych słów-kluczy w tej powieści. O sile jej artystycznego oddziaływania, co nie ulega wątpliwości, stanowią w dużej mierze te momenty, w których Róża manifestuje z pasją swoją tęsknotę do harmonii. Zachciało się harmonii ze mną, mówi Róża o swoim mężu Adamie z ironią. Czyż można, pyta bohaterka Kuncewiczowej, wymodlić sonatę, pieśń, symfonię? Jest przekonana, że one rodzą się same, jak wszystko w naturze i jak miłość w ludzkim sercu, z jego uczuciowej sytości. I dlatego Róża, zraniona przez zdradę Michała, nie mogła zagrać upragnionego koncertu Brahmsa, symbolizującego wdług niej „wszystko”, czyli pełnię. Jednocześnie nie zdradziła siebie, gdyż nosiła w sobie, jak to „róża”, niezaspokojoną tęsknotę do harmonii, do

³⁷ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, tłum. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa 1990, s. 192 i inne.

³⁸ B. Ostrowska, *Biała godzina. Wybór poezji*, wybór i wstęp St. Lichański, Warszawa 1969, s. 149.

pełni i doznała jej w swym pięknym śnie. Harmonia to właśnie Michał, miłość, szczęście, uśmiech, noc księżycowa, w której jest „wszystko”. W muzyce wyrazem tej pełni jest dla bohaterki właśnie koncert D-dur Brahmsa, koncert z tego względu doskonały.

Miłość w *Cudzoziemce* nie może być potraktowana tylko jako uczucie ziemskie. To uczucie, poprzez które manifestuje się harmonia wszechświata. Jako przejaw Boskiej harmonii podniesiona została przez Kuncewiczową do sfery metafizyki. Autorka *Cudzoziemki* poszła za bardzo starą, długowiekową tradycją, uznającą harmonię za najwyższą wartość bytu, a nie za subiektywne odczucie człowieka³⁹.

Wtajemniczenie, jakiego doznaje Róża w wielkiej chwili odchodzenia „na drugą stronę”, jest głosem jej wewnętrznej, pozawerbalnej głębi. Można tę głębię nazwać nieświadomością, w którą, jak sądzi wielu, serce ludzkie wnika głębiej niż racjonalne poznanie. To w tej pozawerbalnej głębi, w którą prowadzi sen Róży, dusza ludzka odnajduje więź z harmonią całego bytu, z jego Boskim Ładem, najwspanialej wyrażonym przez muzykę. W śnie Róży muzyka i miłość połączone, zintegrowane zostały, podniesione do rangi przeżycia religijnego jako wyrazu afirmacji pełni, którą obdarowuje człowieka „Bóg Sprawiedliwy”.

Bohaterka *Cudzoziemki* w „ostatniej godzinie” życia wchodzi w inny niż ziemski wymiar istnienia, w którym doświadcza uszczęśliwiającego spełnienia jej racji serca, jego miłosego wypełnienia. Dopowiedzmy: i d e a l n e g o d o p e ł n i e n i a . Popelnilibyśmy grzech przeciwko muzycznej i poetyckiej zarazem intencji *Cudzoziemki*, gdybyśmy tę i d e a l n o ś ć odczytali jako senną iluzję, senną kompensację neurotyczki. Sen Róży, na którym skupiliśmy tu główną uwagę, nie może być potraktowany jako rekompensata za życie, ale jako ekspansja jej serca, jako wzlot uczuciowy, jako wyjście z siebie w nadmiar, jakby to powiedział Leopold Staff, w otwartość, jako doświadczenie pełni duszy wyzwolonej z przymusów życia. Kiedy Róża dosięga własnej esencji, kiedy dotyka prawdy o sobie, doznaje wprost religijnego wzruszenia. Jej piękny sen pozostaje daleki od skażeń jakiegokolwiek konceptualizacji. Należy zatrzymać się przy słowie umierającej Róży: „w r ó c i ł a m” i wnikać w jego głęboki sens.

³⁹ Por. Św. Augustyna traktat „o muzyce”, wstęp i przekład L. Witkowski, red. R. Popowski SDB, Lublin 1999. *Muzyka sfer. O muzyce, nauce i naturalnym porządku wszechświata*, przeł. M. Godyn, Kraków 1996. B. Pocięj, *Muzyka kosmiczna i metafizyka muzyki*, „Cantor” nr 36 (2003), tenże, *Harmonia świata*, „Znak” 1994, nr 5.

Wróciłam, to znaczy odnalazłam siebie, swoje głębokie „ja”, wypełnione miłością, muzyką, Bogiem i szczęściem harmonii.

Róża nie popełniła najgorszego grzechu, czyli nie skaleczyła harmonii. Ta konstatacja stanowi finalny akord jej sennego marzenia.

W *Cudzoziemce* Kuncewiczowa powierza starej Różzie opowieść o miłości. Z tej starszej perspektywy spojrzenie na to uczucie przydaje mu poetyckiego światła, przydaje „muzyki”. Jest w tym sensie potwierdzeniem racji ludzkiego serca, której z życia nie da się usunąć. To serce „kosztuje szczęścia”. Miłość z istoty swej jest harmonią, współbrzmieniem, wznoszącym kochających się w dziedzinę metafizyki. Niezauważanie tego faktu sprowadza piękną narrację Kuncewiczowej do rzędu takich sobie historii miłosnych.

7.

Musiało to być w roku 1986. Otworzyłam pewnego dnia telewizor i ze zdziwieniem zobaczyłam rozmawiające ze sobą Marię Kuncewiczową i aktorkę Ewę Wiśniewską, która w filmie wyreżyserowanym przez Ryszarda Bera zagrała Różę. Premiera tego filmu odbyła się na trzy lata przed śmiercią pisarki. Na pytanie aktorki: *Czy dobrze zagrałam Pani matkę?* Kuncewiczowa podniosła dumnie głowę i powiedziała:

Róża to nie moja matka, Róża to ja.

Jak widać, autorka *Cudzoziemki* „powtórzyła” słynne słowa z powieści Flauberta i w tym sensie uwiarygodniła swoją narrację miłosną. Nie chodziło jej przecież w tym wyznaniu: „Róża to ja” o poziom empirii, o tzw. biografię linearną, jej czy jej matki, ale o uwiarygodnienie „ja” idealnego, „ja” marzącego, o biografię głęboką, ukrytą, wewnętrzną, którą nosi w sobie każda co wrażliwsza jednostka ludzka. Oczywiście, jesteśmy jakby obdarzeni przez naturę skłonnością do idealizowania, mitologizowania tego najtajniejszego rdzenia życia i w tym jesteśmy zgodni z pragnieniami naszego serca, które nie daje się oszukać, chce nas wybawiać z prozy codzienności „z Adamem”. *Cudzoziemka* jest narracją w tym sensie, jaki według Cezarego Rowińskiego eksponował niemiecki pisarz romantyk, Jean-Paul: „Poeta artysta, który nie jest zdolny brać ze źródła marzenia sennego, nie jest prawdziwym poetą, artystą. Praca poety, artysty, pisarza polega na rozwijaniu treści wzię-

tych ze snów, na przenoszeniu obrazów marzenia sennego w świat jawy, na formowaniu tych treści w kształt artystyczny”⁴⁰.

8.

Jest coś z prawdy uczuć ludzkich w fakcie, że w tak wielkich powieściach, jak *Lalka* Bolesława Prusa czy *Noce i dni* Marii Dąbrowskiej, myśli o miłości przekazują stare kobiety. Na ostatnich kartach swej wspaniałej powieści Dąbrowska rozwija treści wzięte ze snu, ze stanu drzemania. Podobnie jak Kuncewiczowa *Cudzoziemkę*, kończy *Noce i dni* onirycznym finałem, którego przedmiotem jest miłosne marzenie. Dąbrowska „bierze z sennego źródła”, otwiera w sercu starej swej bohaterki, w jej pamięci wewnętrznej głębinową sferę miłości i to w kontekście szczególnej, wyrazistej symboliki nocy. Bohaterka Dąbrowskiej, uchodząc przed zawieruchą wojenną, jedzie na furmance z Żydem Szymszelem w bardzo ciemną noc i jeszcze głębszą czarność – w las⁴¹. W tej kosmicznej i dantejskiej scenerii „Pani Barbara zaczęła z lekka drzemać. Zbudziły ją jakieś słowa, które jej własne usta wypowiadały szeptem. Były to słowa nie z potocznej rozmowy, były to wiersze”⁴². liryk *Do M****. Wiersz napisany w roku 1823.

Najpierw jego pojedynczych słów nie rozpoznawała, przychodziły one z jakiejś nieświadomej jej głębi wewnętrznej, gdzie mimo wszystkich oczywistości tzw. życia potocznego tkwiły ukryte w jej sercu. Teraz, w tym szczególnym momencie, wytrysły z niepamięci „jak płomień”, wybuchły znienacka wierszem⁴³ Mickiewicza, z owym słynnym „precz”, „precz”, „precz”, bezsilnym jednak wobec pamięci, która „nie posłucha” i mówi poezją, potwierdzając tym samym autentyczność i prawdę uczucia, które wróciło do Pani Barbary jak niezagojona rana. To puszczone samopas uczucie wezbrało i jak burzliwy strumień porwało Mickiewiczowską strofę, którą Pani Barbara zaczęła jakby nucić. To nucenie przeszło w miarowy, rytmiczny, żaloszny jęk „urodzony z boleści”, jęk, który zamienił się jakby w zawodzenie właściwe człowiekowi pierwotnemu.

W *Cudzoziemce* miłość została wyrażona przez burzliwe *Allegro giocoso*, „nie tylko przez Adagio!”. W *Nocach i dniach* żaloszny, smutny, pełen rozpaczony jęk miłosny przypomina jakąś pramelodię życia, jest

⁴⁰ Por. C. Rowiński, *Jean-Paul i romantyzm*, w: *Zapomniane wielkości romantyzmu. Pokłosie sesji*, red. Z. Trojanowiczowa i Z. Przychodniak, Poznań 1995.

⁴¹ Por. M. Dąbrowska, *Noce i dni*, s. 737.

⁴² Tamże, podkr. – H. K.

⁴³ Tamże.

najbardziej bezpośrednim wyrazem uczuć, tak bezpośrednim, jakby Pani Barbara była tylko medium, co wyraźnie sugeruje autorka. W nokturnowym finale *Nocy i dni*, a raczej, należałoby powiedzieć, nokturnowej zadumie bohaterki miłość, bolesna, nieszczęśliwa została podniesiona do jednego z najbardziej tragicznych doświadczeń egzystencji ludzkiej. I chociaż gorzka jest zaduma Pani Barbary, to jednak powrót w latach jej starości miłosnego bólu świadczy, że serca nigdy nie da się oszukać.

Prus w *Lalce* wprowadził wątek miłości staruszki, prezesowej Zalsławskiej, która kazała wyryć na kamieniu wiersze:

Na każdym miejscu i o każdej dobie,
Gdziem z tobą płakał, gdziem się z tobą bawił,
Wszędzie i zawsze będę ja przy tobie,
Bom wszędzie cząstkę mej duszy zostawił.

Panna Izabela zaczęła czytać tę strofę Mickiewicza z kartki, jaką podał jej Wokulski, zaczęła czytać półgłosem, dokończyła szeptem. „Usta jej drżały, oczy zaszczyły łzami...”⁴⁴.

Stare bohaterki trzech powieści polskich nie skłamałyby, powtarzając pierwszy wers z innego wiersza Mickiewicza: *Do***. Na Alpach w Splügen 1829*:

Nigdy, więc nigdy z tobą rozstać się nie mogę!

I to jest wyznanie, które pokazuje, jak życie przechodzi w poezję, czyli odzyskuje wyższy sens.

⁴⁴ B. Prus, *Lalka*, oprac. J. Bachórz, t. II, Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 256. O romantycznym rozumieniu miłości w sensie duchowym zob. tomy: *Miłość romantyczna jako figura wyobraźni*, red. B. Płonka-Syroka, E. Rudolf, Wrocław 2009; M. Chołody, *Ciało – dusza – duch. Dyskurs cielesny w romantyzmie polskim (fragmenty)*, Poznań 2011; Cz. Mykita-Glensk, *Heinrich von Kleist i Giacomo Leopardi – determinanty poczucia tragiczności losu*, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, pod red. H. Krukowskiej i J. Ławskiego, Białystok 2005.

Wanda Supa
(Białystok)

SENILIA PISARZY ROSYJSKICH

Wrosyjskiej biografistyce literaturoznawczej nader często znajdujemy informacje o przedwczesnej śmierci wybitnych pisarzy. Zjawisko to ma swe przyczyny w dramatyzmie rosyjskiej historii, przede wszystkim w bezwzględności polityki kulturalnej, podporządkowywanej zarówno w okresie przed- jak i porewolucyjnym utylitarnym celom, ale niekiedy także w niezależnym od czynników politycznych tragizmie ludzkich losów. Przypomnijmy, że spośród najwybitniejszych przedstawicieli literatury rosyjskiej młodo zginęli: Aleksander Puszkina, Michaił Lermontow, Aleksander Gribojedow, zmarli Wielimir Chlebnikow, Aleksander Błok, Władimir Wysocki, Wasilij Szukszyn, popełnili samobójstwo Siergiej Jesienin, Władimir Majakowski, Marina Cwietajewa. Do tej listy należy jeszcze dopisać ofiary represji stalinowskich, a wśród nich Izaaka Babła, Borysa Pilniaka, Osipa Mandelsztama oraz ofiary drugiej wojny światowej. Nie dożyli też metrykalnej starości sterani chorobami bądź stresami Nikołaj Gogol, Nikołaj Niekrasow, Iwan Turgieniew, Fiodor Dostojewski, Aleksander Grin, Jurij Olesza, Zygmunt Krzyżanowski, Ilja Ilf, Michaił Bułhakow, Wieniedikt Jerofiejew, Josif Brodski. Weszli natomiast w jesień, a w niektórych przypadkach i w „zimę”¹ życia: Fiodor Tiutczew, Lew Tołstoj², Aleksiej Żemczużnikow, Iwan Bunin, Anna Achmatowa, Leonid Leonow, Walentin Katajew, Aleksander Sołżenicyn i inni.

Tylko nieliczni spośród wymienionych pozostawili literackie świadectwa doświadczenia starości; najbardziej wyraziste i zarazem oryginalne *senilia* stworzyli, jak się wydaje, Turgieniew, Katajew i Sołżenicyn i to one będą przedmiotem analizy w niniejszym szkicu. Jak wia-

¹ Określenie to wprowadzamy w nawiązaniu do publikacji: R. Przybylski, *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 1998.

² Lew Tołstoj, który przeżył 82 lata, pozostał w pamięci potomnych jako „wulkan energii”. W ostatnich latach życia wiele pisał (opowiadania, powieści *Zmartywychwstanie* i *Hadzi Murat*) i kontynuował poszukiwania ideowo-artystyczne. Kilka miesięcy przed śmiercią zapisał on w notatniku, iż „wartość życia jest odwrotnie proporcjonalna do kwadratów odległości od śmierci”. Zob.: <http://www/vodokavkaza.ru/17.html>.

domo, nurt twórczości senilnej zapoczątkował w literaturze rosyjskiej Iwan Turgieniew (1818–1883), autor realistycznych powieści psychologiczno-obyczajowych oraz opowiadań, podejmujących „kardynalne problemy rzeczywistości rosyjskiej”³, jak relacje między szlachtą a chłopstwem w epoce prawa pańszczyźnianego i tuż po reformie, zjawisko „ludzi zbędnych”, a następnie „ludzi nowych” w społeczeństwie rosyjskim. W ostatnich latach życia stworzył on cykl krótkich utworów, zebranych w tom zatytułowany *Senilia. Wiersze prozą (Senilia. Cмухотворения в прозе)*⁴, inicjujący w Rosji nową⁵, żywotną do dzisiaj⁶ odmianę gatunkową, określaną również jako prozopoetycka miniatura

³ R. Śliwowski, *Żart Turgieniewa*, w: *Twórczość Iwana Turgieniewa a problemy literatury wczoraj i dzisiaj*, red. A. Bartoszewicz, A. Semczuk, T. Szyszko, Warszawa 1990, s.41.

⁴ Użyte przez autora słowo *Senilia* figuruje w tytule tylko niektórych wydań. Na język polski tytuł tłumaczono też jako *Poematy prozą* lub *Poezje prozą*. Turgieniew nie cenił tego utworu wysoko, obawiał się braku zrozumienia ze strony czytelników i sugerował, by wydać go dopiero po jego śmierci, jednak pod koniec życia wydał na łamach „Więstnika Jewropy” 50 wierszy. Pozostałe 33 znaleziono w papierach ukochanej i zarazem długoletniej przyjaciółki pisarza Pauliny Viardot i wydano dopiero w 1930 roku. W dziełach zebranych Turgieniewa wiersze z obu wydań traktowane są jako jeden utwór. Kwestie edytorskie, kompozycję, specyfikę gatunkową, związki z tradycją kulturową, sens wpisanych w tekst licznych aluzji oraz przesłanie wierszy omawiano w licznych pracach badawczych. Dla przykładu wymienimy kilka z nich: С. Шаталов, *Стихотворения в прозе И. С. Тургенева*, Арзамас 1961; Н. Балашов, *Ритмический принцип стихотворений в прозе Тургенева и творческая индивидуальность писателя*, «Известия Академии Наук СССР», Серия литературы и языка, т. 38, Москва 1979, с. 530 и след.; Ю. Орлицкий, *Большие претензии малого жанра*, «Новое литературное обозрение» 1999/38, <http://magazines.russ.ru/nlo/1999/38/orlickhtml>.

⁵ Turgieniew przeniósł na grunt literatury rosyjskiej osiągnięcia poetów francuskich Baudelaire’a i Remboud’a. Wprawdzie w Rosji wiersz prozą pojawił się wcześniej, ale to dzięki Turgieniewowi zyskał wysoką rangę artystyczną. Zob. Ю. Орлицкий, *Большие претензии малого жанра*; P. Hertz, *Uwagi o „Poezjach prozą” Turgieniewa*, w: I. Turgieniew, *Poezje prozą*, przetł. i szkicem objaśniającym oraz notami opatrzył P. Hertz, Kraków – Wrocław 1985, s. 205 i nast.

⁶ Nawiązują do tej formy wypowiedzi literackiej pisarze rosyjscy: Bunin, Lichonosow, Solżenicyn, ale także przedstawiciele innych literatur, np. w białoruskiej Janka Bryl czy Sokrat Janowicz, w polskiej Aleksander Wat. Zob. W. Ligeża, *Worek strachów. O upływności czasu w twórczości Aleksandra Wata*, „Dekada Literacka” 2001, nr 7/8, <http://dekadaliteracka.pl/index.php?id=2308>; tenże, *Używający ubytkiem w klepsydrze. Starość i starzec w pisarstwie Aleksandra Wata*, <http://www.Utoronto.ca/tsq/03/ligeza.shtml>.

liryczna⁷. Turgieniew rozpoczął pisanie senilnych wierszy w wieku zaledwie 59 lat (w roku 1877), ale już w przeczuciu zbliżającej się śmierci i kontynuował ich tworzenie do roku 1882. W przypadku tego pisarza można mówić o pojawieniu się w jego późnej twórczości stylu osobnego, wyrosłego jednak z syntezy rozwiązań artystycznych wprowadzanych we wcześniejszych utworach.

Jak już zauważono, łaciński tytuł sytuuje utwór w tradycji literatury rzymskiej i jej kontynuacjach⁸ (*Seniles* Petrarcki). Poza tym w poszczególnych wierszach znajdujemy liczne odwołania do literatury śródziemnomorskiej, zachodniej i rosyjskiej. Składający się z 83 różnej długości utworów – od paru linijek do 2 stron – tom to twór synkretyczny, w którym wykorzystano możliwości liryki i epiki, wiersza i prozy, poetyki opowiadania opartego na zdarzeniowości (*Żegluga*, „*Powiesić go*”), opisu poetyckiego, dialogu (*Wyrobnik i białoreki*) i wyznania liryczno-filozoficznego (*O czym będę myślał?*, „*Jak piękne i jak świeże były róże.*”). Poszczególne miniatury, metaforycznie przez potomnych określane jako „diamenty różnej wielkości”, aktywizują szereg odmian gatunkowych spod znaku krótkiej formy literackiej, które w formach większych funkcjonują zazwyczaj jako fragmenty, zaś w *Seniliach* zyskały status utworów samodzielnych. Są to scenki rodzajowe (*Człowiek zadowolony*, *Korespondent*), pejzaże (*Wieś*, *Moje drzewa*), wzmiankowane wyżej wyznania, a także elegie, płacze, skargi czy lamentsy (*Żal mi...*, *Uzaliłeś się*, *Klepsydra*), poetyckie testamenty (*Kiedy mnie nie będzie*), modlitwy (*Modlitwa*, *Stój!*), pożegnania (*Wstałem nocą...*, *Ostatnie spotkanie*), nekrologi (*Pamięci J. P. Wrewskiej*), przypowieści (*Sfinks*, *Istota wszechrzeczy i prawda*), legendy (*Legenda wschodnia*), pouczenia (*Głupiec*, *Prawidłó życiowe*), obrazy oniryczne (*Przyroda*, *Spotkanie*), przywidzenia (*Dwaj bracia*), hymny (*Mowa rosyjska*, *Prostota*) i inne.

W całość artystyczną łączy je strategia narracyjna (bliżej nieokreślony, ale bliski realnemu autorowi bohater-narrator, zarazem podmiot liryczny, iluzja bezpośredniego kontaktu z odbiorcą i szczerości abso-

⁷ O tej formie wypowiedzi literackiej zob. A. Wieszorek, *Лирическая миниатюра в русской литературе XX века*, w: *Wokół badań i nauczania literatury rosyjskiej*, pod red. M. Dobrogoszczy, T. Kołakowskiego, A. Semczuka, Warszawa 1986, s. 95 i nast.; W. Supa, *Poetyka współczesnej prozy rosyjskiej. Mimetyzm oraz formy utowne*, Białystok 1989, s. 161 i nast.; też, *Жанр прозаической миниатюры в русской и белорусской литературах*, w: *Взаимодействие литератур в мировом литературном процессе*, Гродно 1997, ред. Т. Автухович, с. 177 – 183.

⁸ R. Niedzielko, *Uwagi o poetyce „Seniliów” Turgieniewa*, w: *Twórczość Iwana Turgieniewa a problemy literatury wczoraj i dziś...*, s. 159.

lutnej), sytuacja życiowa podmiotu (starość) i dwudzielna kompozycja, eksponująca zabieg komentowania przedstawionych zdarzeń, rozmyślań, snów bądź przywidzeń w formie aforystycznych sentencji lub point przypominających bajkowe morały.

W zależności od dominujących cech gatunkowych dość rozległa jest w nich też skala nastrojów i emocji – od gorzkich bądź melancholijnych, ale spokojnych medytacji, poprzez krótkotrwałe przebłyski radości, sygnalizujące wiarę w możliwość uchylenia rąbek tajemnicy transcendencji i aprobaty tego, co nieuniknione, po sygnały buntu i rozpacz. Ponadto liryzm i smutek przeplatają się w nich z ironią i sarkazmem jako elementami satyry na zjawiska naganne, na przykład na postawy tych członków społeczeństwa, którzy nie odróżniają wartości prawdziwych od pozornych i trwonią życie w pogoni za mirażami oraz chimerami.

Materię ewokacyjną tworzą w większości wierszy wspomnienia, sny, echa dawnych przemyśleń, gra wyobraźni i odgłosy wydarzeń bieżących (choćby wojna turecko-rosyjska, śmierć przyjaciół), na które nakładają się wrażenia ze świata zewnętrznego odbierane przy pomocy zmysłów i przeżycia duchowe, doznawane jak gdyby na bieżąco, w trakcie pisanie i uświadamiania sobie przez podmiot procesu postępującej gerontologii. Bogata i różnorodna, wręcz trudna do ogarnięcia jest też poruszana w nich problematyka, na którą składają się rozmyślania o pięknie świata, bogactwie i doskonałości przyrody oraz krótkości, przemijalności ludzkiego życia, nieuchronności śmierci, o wykładni starości i młodości, piękna i brzydoty, szczęścia i cierpienia, siły i słabości, mądrości i lekkomyślności, dobra i zła. Nie stroni też pisarz od motywów metafizycznych i eschatologicznych. Jego bohater od czasu do czasu przeżywa chwile szczęścia i radości, głównie dzięki dostrzeganiu różnych form piękna w samej przyrodzie (*Drozd I*, *Gołębie*), ale są one wypierane przez cierpienie, melancholię, niepokój (*Drozd II*). Ponadto autor często „zajmuje stanowisko sceptyczne wobec wszelkich autorytetów i powszechnie uznawanych wartości”⁹, ujawnia sprzeczności tkwiące w powszechnych sądach o zjawiskach i faktach.

W zbiorze dominuje charakterystyka pewnego typu sytuacji i świadomości w nowym dla podmiotu okresie życia, przekaz wiedzy i doznań towarzyszących odosobnionemu i intymnemu doświadczeniu starości, próba przełożenia tego, co psychologiczne, filozoficzne, społeczne oraz egzystencjalne na poetykę tekstu. W zestawieniu z panoramicznymi

⁹ Tamże, s. 160.

powieściami, które ugruntowały wcześniej miejsce tego pisarza w literaturze, część wierszy w prozie przypomina formę zapisu elementarnego. Ich bohater, który zachował jasność i bystrość umysłu, ale któremu dręczone przez choroby ciała odmawia posłuszeństwa, kontynuuje wysiłek samopoznania i samowyrażenia.

Nawet kilkudzaniowe utwory z tego tomu są maksymalnie nasycone treścią, pogłębianą przez obecność w nich niezliczonej ilości symboli i archetypów, aforyzmów oraz „złoty myśli”. Większość wierszy zawiera refleksje koncentrujące się na sytuacjach zaczerpniętych z przeżyć bohatera, z przeszłości i otaczającej go w czasie teraźniejszym w stosunku do pisania rzeczywistości, ale autor *Widm* nie stronił też od elementów fantastyki i akcji metaforycznej. Tekstowe „ja” z psychofizycznym autorem oprócz wieku łączy imponująca erudycja, przejawiająca się zwłaszcza w doskonałej znajomości rosyjskiej i zachodniej literatury, muzyki i filozofii¹⁰, równie doskonała pamięć i umiejętność obserwacji oraz sposób życia, ale wymienione wskaźniki tożsamości sygnalizowane są bardzo dyskretnie, z pomijaniem nazwisk znajomych i przyjaciół ze świata sztuki czy przywoływania ważnych faktów z własnej biografii. Bohater-narrator jawi się czytelnikowi zgodnie z klasycznym archetypem starca jako postać pełna dostojności i mądrości, ciesząca się szacunkiem i autorytetem, ale boleśnie odczuwająca postępującą degradację ciała, spadek energii życiowej oraz konieczność rezygnacji z wielu wcześniejszych przyzwyczajzeń i z trudem akceptująca rolę przewidziane przez społeczeństwo dla osób w wieku senioralnym.

Późne piarstwo jest dla Turgieniewa próbą filozoficznego podsumowania przeżytego życia, własnego losu, ustosunkowania się do tego, co pozostanie na ziemi, gdy jego już nie będzie, oraz oswojenia tajemnicy kresu, nieuchronności zmiany ostatecznej i zamknięcia w obrazach oraz aforyzmach spostrzeżeń na temat mechanizmów życia i kryteriów aksjologicznych; autor tropi w postawach różnych ludzi z jednej strony przejawy prawdziwego człowieczeństwa, z drugiej zaś zezwierzczenia. Starość jawi się tu jako szczególny rodzaj doświadczenia egzystencjalnego i intelektualnego, jako stan nieomal osiągniętej pełni samopoznania, okupionej bliskością śmierci, upoważniający zarówno do oceniania siebie i innych,

¹⁰ Biografowie Turgieniewa, który większą część życia spędził nie w Rosji, lecz w Europie Zachodniej, odnotowują jego przyjaźnie i znajomości z najwybitniejszymi przedstawicielami francuskiej, angielskiej i niemieckiej inteligencji twórczej (G. Flaubert, E. Zola, T. Carlyle, W. Thackeray, niemiecki malarz A. Menzel, kompozytor E. Dessauere). Zob. J. Trochimiak, *Turgieniew*, Warszawa 1985, s. 41.

jak i do podejmowania prób wyrażania tego, co niewyraźalne i sygnalizowania ogromu tego, co niepoznawalne, nie wolny jednak od świadomości niedopoznania i bezsilności wobec tajemnicy kresu.

Bohater-narrator *Seniliów* podejmuje się zatem generalizowania mechanizmów (jak pisze autor – prawideł) życia i ludzkich postaw wobec niego głównie w miniaturach *Człowiek zadowolony*, *Głupiec*, *Wróg i przyjaciel*, *Prawidło życiowe*. Przez zbiór przepływa galeria kreowanych przy pomocy liryczno-epickich środków postaci-archetypów, uosabiających cechy pożądane, bądź naganne, wyśmiewane. Wciele niem tych ostatnich jest anonimowy bohater *Człowieka zadowolonego*, wymyślający i rozpowszechniający oszczerstwa, w które sam po pewnym czasie zaczyna wierzyć, głupiec, któremu udaje się udawać mądrego (*Głupiec*) dzięki unicestwiającej krytyce wszystkiego, co chwala inni, niszczący utalentowanych twórców krytyk (*Pisarz i krytyk*), zadowolony z własnego egoizmu egoista (*Egoista*), ziemianin, naiwnie przenoszący prawo własności na reprezentujące moc przyrody odwieczne dęby (*Moje drzewa*), czy wreszcie goniąca za sensacją i wartościami pozornymi gawieź (*Dwa czterowersze*, *Wyrobnik i białoreki*).

Postawy godne najwyższego podziwu i szacunku zostały zaprezentowane w wierszu *Dwaj bogacze*, w którym porównano uczynki milionerów, przeznaczających niewielką część swoich olbrzymich zysków na działalność charytatywną i ubogiej rodziny chłopskiej, przygarniającej sierotę; wiersz kończy pointa: „Gdzie tam Rothschildowi do tego chłopca”¹¹. Zachwył bohatera-narratora budzi wróbel broniący swojego pisklęcia przed wielkim psem (*Wróbel*), okazujące sobie nawzajem miłość i troskę gołębie (*Gołębie*), czy umiejący dostrzec w żebrakach braci anonimowy bohater miniatury *Żebrak*.

Wartości cenione i pożądane przez bohatera u kresu życia to cisza, spokój, obcowanie z przyrodą, a więc widok drzew, śpiew ptaków jako źródło naturalnego piękna, dostatnie życie ludzi z niższych warstw społecznych, poezja, urok kobiet („O, poezjo! Młodości! Kobiectwo, dziewicze piękno! Wy tylko na mgnienie możecie mi zabłysnąć – wczesnym rankiem wczesnej wiosny!”; *Odwiedziny*, s. 67), wreszcie nieśmiertelność, bądź przynajmniej długie, szczęśliwe życie. Nieśmiertelność jest złudzeniem, które można odczuć tylko chwilowo między innymi dzięki sztuce

¹¹ I. Turgieniew, *Poezje prozą*, przetł. i szkicem objaśniającym oraz notami opatrzył P. Hertz, Kraków – Wrocław 1985, s. 79.

oraz miłości. W wierszu *Stój!* zachwyt doskonałością kobiety-śpiewaczki (identyfikowanej z Pauliną Viardot) przechodzi w wyznanie – epifanię:

To ona – odkryta tajemnica, tajemnica poezji, życia, miłości! To ona, to ona – nieśmiertelność! Innej nieśmiertelności nie ma – i nie trzeba. W tej jednej chwili jesteś nieśmiertelna./ Ta chwila minie – i znów będziesz tylko garstką popiołu, kobietą, dzieckiem... Ale co to ciebie obchodzi! W tej chwili stałaś się wyższa, wyrosłaś ponad wszystko, co mija, jest nietrwałe. Ta twoja chwila nigdy się nie skończy./ Stój! I pozwól mi być uczestnikiem twojej nieśmiertelności, niech spłynie w moją duszę odbłask twojego wiecznego trwania! (s. 123).

Nieliczne wzmianki o Bogu, najwyraźniej skonkretyzowane w wierszu *Modlitwa*, rzucają światło na rozumienie przez podmiot powszechnego w społeczeństwie europejskim fenomenu wiary. Bohater twierdzi, iż każda modlitwa jest prośbą o cud i tylko taka jest modlitwą prawdziwą, gdyż stawia człowieka oko w oko z Bogiem. Chociaż światopogląd Turgieniewa balansował na granicy wiary i niewiary, nie przeszkadzało mu to dostrzegać znaczenia religii dla większości ludzi i podejmować próby określenia istoty religijności. Pisarz podbudowuje swoje rozmyślenia cytatami i z *Biblii*, i ze znanych dzieł literackich oraz filozoficznych („Cóż to jest prawda?”):

Modlitwa do Ducha Świata, do Istoty Najwyższej, do abstrakcyjnego, bezkształtnego Boga Kanta czy Hegla – jest niemożliwa i nie do pomyślenia./ Ale czy nawet Bóg żywy, obleczony w kształty, może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery?! Każdy człowiek wierzący ma obowiązek odpowiedzieć: może – i musi się w tym mniemaniu utwierdzać (s. 129).

Dodajmy, że *Biblię* i inne źródła religijne Turgieniew traktuje przede wszystkim jako atrybuty kultury, podobnie jak mity oraz arcydzieła literackie.

Obok bohaterów „zwyčajnych” występuje też w *Seniliach* szereg postaci alegorycznych, uosabiających ludzki los, wartości uniwersalne i samą śmierć. Są to wspominane już kobiece personifikacje śmierci, żebracy jako upostaciowanie nieprzewidywalnego losu, nigdy nie spotykające się cnoty Dobroczynność i Wdzięczność (*Uczta u Istoty Najwyższej*), dwaj rodzeni bracia Miłość i Głód – „dwie podstawowe przyczyny wszelkiego życia” (s. 85) z miniatury *Dwaj bracia*, alpejskie szczyty Jungfrau i Finsteraarhorn – symbole pięknej, wzniosłej i trwałej natury, broniącej się przed zapędami nowoczesnej cywilizacji i górującej nad słabym, ale dokuczliwym człowiekiem (*Rozmowa*), czy lekko-

myślnie „wskreszone” na chwilę boginie, nimfy, driady i bachantki, usunięte w niebyt przez religię chrześcijańską (*Nimfy*).

Z kolei w wierszach „*Usłyszysz głupca sąd...*”, *Odwiedziny*, *Kamień*, *My jeszcze powojujemy!* obok innych treści pojawia się motyw buntu przeciw uprzedmiotowianiu ludzi starych, niezgoda na oddzielenie ich od ludzkiej wspólnoty. Zwroty w rodzaju „młode głosy”, „młody śmiech”, „młoda, miła twarz (*Czyja wina?*)” komentują podział społeczeństwa na świat ludzi starych i świat, do którego wstęp ograniczają im i same wyznaczniki starości, ale jeszcze w większym stopniu zwyczaj i konwenanse towarzyskie. Nawet bogini fantazji starego pisarza odwiedza tylko przypadkiem i szybko odlatuje do młodych poetów (*Odwiedziny*). Starość jest więc konkretyzowana w tych utworach jako brak młodości, tęsknota za utraconą witalnością, przygaszenie atrakcyjności bohatera – bywalca europejskich salonów i „duszy towarzystwa”, stępienie siły zmysłów, niemożność angażowania się w miłość, chociaż serce jest do niej jeszcze zdolne. Młodość to energia, ruch i działanie, piękno, urok osobisty, natomiast starość to utrata energii i bezruch, stąd wielokrotnie podejmowane motywy bezsenności, przygnębienia, niepokoju, kontemplowania przyrody, rozmyślań metafizycznych.

Turgieniew pisze głównie o starości zabezpieczonej materialnie (wyjątek stanowią wiersze poświęcone rosyjskim chłopom na przykład *Kapuśniak*), mądrej, którą ominęła otchłań nędzy i poniżenia, ale mimo tego przemieniającej życie w powolną wegetację, starości tęskniącej za utraconą młodością i nie wolnej od uciążliwości choroby¹², złe samopoczucie, lęk przed nieznanym. Tylko w kilku wierszach, w których występują postaci epickie, rozwijany jest motyw starości bezsilnej i okrutnej, zdominowanej przez nieuleczalne choroby i trudne do zniesienia cierpienie, kiedy śmierć wydaje się wybawieniem. Do takich utworów należy *Ostanie spotkanie*, mówiące o pojednaniu w obliczu śmierci z byłym przyjacielem, identyfikowanym przez badaczy z chorem na raka jelit znanym poetą Nikołajem Niekrasowem¹³.

W każdym wierszu z osobna na różne sposoby pisarz próbuje zgłębić poetycko istotę starości i sens życia w okresie granicznym, wyznaczanym przez nieuniknioną perspektywę przekroczenia progu, za któ-

¹² Turgieniew zmarł w męczarniach na raka rdzenia kręgowego, ale ostatnia faza choroby nie została przez niego przedstawiona.

¹³ Zob. J. Orłowski, *Poetycka spowiedź Mikołaja Niekrasowa u kresu życia, w: Dojrzwianie do pełni życia. Starość w literaturze polskiej i obcej*, red. S. Kruk, E. Flis-Czeraniak, Lublin 2006, s. 216.

rym nie będzie dotychczasowego bytu ani oswojonego, znanego świata, traktując własną świadomość jako swojego rodzaju laboratorium, dostarczające nieraz zaskakujących informacji na temat reakcji na proces starzenia się i co za tym idzie – umierania. Świadomość kresu nie eliminuje poszukiwań równowagi ducha w ramach ograniczonych szans i możliwości, jak w wierszach *My jeszcze powojujemy!*, kiedy nastrój zmienia się pod wpływem widoku odważnego wróbla, innym razem dzięki przepięknej i wiecznej, jak sama przyroda nocnej pieśni drozda (*Drozd I*), czy własnych wspomnień i rozmyślań (*O, moja młodości!, o moja świeżości!*). Przyroda jest tu traktowana jako skarbnica zjawisk wspaniałych i doskonałych, których obecność wzbogaca i leczy udręczoną przez samą egzystencję ludzką psychikę, ale autor dostrzega też jej bezwzględność. W wierszu *Przyroda* tytułowe zjawisko zostało spersonifikowane w obrazie „majestatycznej kobiety w faldzistym stroju barwy zielonej” (s. 107), która nie zna człowieczych słów „dobro”, „rozum”, „sprawiedliwość”, jednakowo troszczy się o wszystkie swoje dzieci i jednakowo je także tępi.

W kilku utworach są ewokowane stany duchowe wywoływane odwołaniem bliskości śmierci, gdy bohater słyszy jej „wołanie” (rozwiniecie metafory „zew śmierci” w wierszu *Wstałem nocą...*), bądź widzi ją w postaciach prześladowających go starych żebraczek (*Staruszka*) czy kobiet z zagadkowymi oczyma, wabiących go w przestrzeń funeralną, gdzie ma miejsce przenikanie się świata żywych i świata umarłych (*Sportkanie, Sen*). Jednym ze sposobów osvajania tego, co nieuniknione jest śmierć przeżywana w wyobraźni dzięki eschatologicznej empatii (*Sportkanie*) bądź w doznaniach onirycznych, aktywizujących zdarzenia i obrazy alegoryczne, jak w *Końcu świata*, gdzie zapadająca się ziemia w atmosferze apokaliptycznej grozy pochłania wszystkich przypadkowo zebranych przedstawicieli rodzaju ludzkiego w domu nad morzem, co symbolizuje powszechność mechanizmu przechodzenia w niebyt, powrót do chaosu sprzed aktu stworzenia. Wzmianki o śmierci w wodzie pojawiają się i w innych utworach omawianego tomu, choćby w *Bez gniazda* (I czy nie czas, abym i ja runął w morze? /s. 151/).

Bohaterowi śmierć często kojarzy się z zanurzeniem w niezgłębioną toń, w głębię akwatywną, będącą prapoczątkiem wszechrzeczy, z powrotem do prabytu¹⁴, do jedności z naturą. Przypomnijmy, że we-

¹⁴ Turgieniewowskie wyobrażenie o śmierci wodnej korespondują z rozważaniami: L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Rozważania teologiczne*, przeł. B. Białecki, Warszawa 1971, s. 120.

dług Gastona Bachelarda woda to zarówno życie, jak i śmierć¹⁵. Powrót do niej nie oznacza zbawienia i szczęścia wiecznego, lecz tylko przemianę, znikanie, roztopienie się w naturze i dalsze istnienie w zmienionej, pierwiastkowej postaci. Dla Turgieniewa to jeden ze sposobów sygnalizowania metafizycznej nadziei na rozwikłanie tajemnicy przejścia od życia ku śmierci.

Oswoić czy raczej odczuć tajemnicę stanu granicznego pozwalają również różne składniki samej przyrody, jej pojedyncze egzemplarze, będące jednocześnie nośnikami tego, co powszechne, wręcz kosmiczne, i tego, co konkretne, jednostkowe, odzwierciedlające mechanizmy dotyczące także jednostek ludzkich i całego społeczeństwa. Jak już sygnalizowaliśmy, bohaterami miniatur Turgieniewa bywają kamienie, kwiaty (róże), drzewa, szczyty górskie, morze, wróble, drozdy, gołębie i kuropatwy, ale najważniejsze i najbliższe podmiotowi z ostatniej grupy istnień są psy, które niewiele rozumieją, ale wiele czują i przez to przybliżają człowieka do obszaru tajemnicy. W wierszu *Pies* pisarz analizuje zachowanie psa i człowieka podczas „okropnej, wścieklej burzy”, przyjmując ponadgatunkowe analogie za wyznaczniki tożsamości natury i człowieka:

Rozumiem, że w tej chwili i mnie, i jego ożywia to samo uczucie, że między nami nie ma żadnej różnicy. Jesteśmy jednakowi: w każdym z nas tli się i świeci ten sam nikły płomyk./ Nadleci śmierć, machnie chłodnym, szerokim skrzydłem.../ I koniec! Kto potem rozróżni, jaki właściwie w każdym z nas tlił się płomyk?/ Nie! To nie zwierzę i człowiek na siebie spoglądają.../ to dwie pary jednakowych oczu wpatrują się w siebie./ I w każdej z nich – w zwierzęciu i w człowieku – to samo życie trwoźnie garnie się jedno do drugiego (s. 21).

Natomiast w utworze *Lazurowe cesarstwo* zostały przedstawione wyobrażenia na temat życia pośmiertnego, zawierające nadzieję na doznanie „po drugiej stronie bytu” pełni szczęścia. Mamy tu do czynienia z oniryczną, świecką wizją raju jako przestrzeni zdominowanej przez piękno, błogą miłość, kwiaty, przyjemne dźwięki, „wiersze pełne niezwykłej piękności i natchnionej siły” (s. 77), spełnione marzenia, co w sumie przypomina Danteską ekwiwalentyzację nieba.

Motyw kondycji człowieka starego, nękanego przez dolegliwości i ponure nastroje, bezbronny wobec losu najpełniej został rozwinięty w wierszach *Starzec* i *O czym będę myślał*. W pierwszym z nich czytamy:

¹⁵ G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka*, przeł. H. Chudak, A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 163.

Nastały ciemne, trudne dni.../ Własne choroby, choroby bliskich, chłód i mrok starości... Wszystko, co kochałeś, co cię porywało – niknie i obraca się w proch. Droga wiedzie teraz na dół./ Cóż począć? Żalować? Biadać? Nie pomożesz tym ani sobie, ani innym./ Na schnącym, popękany drzewie listowie jest drobniejsze i rzadsze, ale zielone tak samo jak dawniej./ Zegnij się wpół, wejdź w siebie, w swoje wspomnienia, a tam, głęboko, na samym dnie skupionej duszy, twoje dawne, tobie tylko dostępne życie zabłyśnie ci wonną, wciąż jeszcze świeżą zielenią i radością, i siłą wiosny./ Ale bądź ostrożny... Nie patrz przed siebie, biedny starcze! (s. 81).

Mówiąc o zjawiskach i doznaniach odczuwanych przez wielu ludzi w obliczu starości i śmierci, Turgieniew niezauważalnie poetyzuje prawdy oczywiste poprzez przywołanie pojęć biblijnych (proch), rozpowszechnionych symboli (góra i dół, światło i mrok czy ciemność) i analogii do świata przyrody (schnące drzewo, wonna świeża zieleń, siła wiosny). Elegijną ekspresję potęguje powolny, skłaniający do zadumy rytm wiersza, wyznaczany przez trzykropki, znaki zapytania i myślniki.

Z podobnie pozorną prostotą i oczywistością mamy do czynienia w wierszu *O czym będę myślał?*

O czy będę myślał, gdy mi wypadnie umierać – jeśli tylko będę mógł wtedy myśleć?/ Czy będę myślał, że źle użyłem życia, że je przespałem, że je przedrzemałem, że nie potrafiłem smakować jego darów?/ „Jak to, więc to już śmierć? Tak prędko? To niemożliwe! Przecież nic jeszcze nie zdążyłem zrobić... Dopiero zamierzałem!"/ Czy będę wspominał przeszłość, zatrzymywał się w myślach na niewielu jasnych chwilach, jakie przeżyłem, na drogich mi widokach i twarzach?/ Czy może przypomnę sobie moje złe uczynki – i ogarnie mnie palący żal późnej skruchy?/ Czy będę myślał o tym, co mnie czeka za grobem... i czy w ogóle coś mnie tam czeka?/ Nie... Zdaje mi się, że będę się starał nie myśleć – i zmuszę się do zajęcia jakimś bądź głupstwem, byle tylko odciągnąć uwagę od groźnego mroku, który czernieje przede mną (s. 113).

Śmierć w utworach Turgieniewa nie jest ani straszna, ani radosna, lecz tylko nieunikniona, a wieczność po prostu obojętna. Jako granica bytu i niebytu musi pozostać tajemnicą wykraczającą poza doświadczenie, powinna być postrzegana z jednej strony jako zjawisko zwyczajne, funkcjonujące w jedności ze światem zarówno ludzkim, jak i przyrodniczym, z drugiej zaś bezwymiarowe i niepojęte. Nie jest dla bohatera *Seniliów* nicością czy bezsensem, lecz tylko kresem istnienia i inicjacją w mgliście przedstawianą ostateczność, rozpostartą między wiecznością a nicością i nawet nie ocierającą się o chrześcijańskie kategorie nieśmiertelności, zbawienia czy potępienia duszy, raju czy piekła.

Pod wpływem arcydzieła Turgieniewa w literaturze rosyjskiej pojawiło się wiele wypowiedzi poetyckich na temat starości i śmierci, ale w gruncie rzeczy stanowią one tylko tło dla jego miniatur, uwydatniając ich wielopoziomową głębię, maestrię artystyczną, ponadczasową aktualność i otwartość na różne interpretacje. Niechaj przypomnimy poświęcone starości wiersze Aleksieja Żemczużnikowa (1821–1908), który trawestował ten motyw prawie na przestrzeni 30 lat. Wiersze ze zbiorów *Pieśni starości (Песни старости)* i *Pieśni pożegnalne (Прощальные песни)* w porównaniu z miniaturami autora *Szlacheckiego gniazda* wydają się jednowymiarowe, ale nie pozbawione uroku, pewnej odkrywczości poznawczej i ekspresji. Znany satyryk pisał o starości mądrej, ceniącej i kochającej życie, podkreślał siłę ducha i umysłu w sytuacji, gdy ciało traci siły (*Starość*, 1877). Główny motyw tej twórczości senioralnej to eksponowanie dualizmu ciała i ducha, przeciwstawianie ograniczonych możliwości fizycznych i wręcz nieograniczonych duchowych. Podmiot liryczny często skarży się, że czuje chłód śmierci i mrok niebytu, chociaż zachował młodą duszę, pogodę ducha i gorące serce.

W wierszu *Mojej muzie* (1888) stykamy się z potępieniem elegijności i płacziwości, jako zjawisk niegodnych zarówno człowieka jak i poezji. Przez wiele wierszy Żemczużnikowa przewija się konstatacja, że życie przeminęło bardzo szybko, ale i w wieku podeszłym bywa ono interesujące i przyjemne – bohater, któremu objawia się nowa, wcześniej niedostrzegana „filozofia rzeczy” i małych przyjemności (*O życiu*, 1896) dziękuje Bogu za „każdą kolejną wiosnę”.

Na przeciwnym biegunie emocjonalno-aksjologicznym plasują się utwory wspomnianego już Nikołaja Niekrasowa (1821–1877), który w stworzonym w ciągu dwu ostatnich lat życia zbiorze *Ostatnie pieśni (Последние песни)* w tonacji elegijno-spowiedniczej pisał „o ciężkich cierpieniach fizycznych podmiotu lirycznego, o nieuchronności bliskiego rozstania ze światem, o przebytej drodze życiowej, błędach młodości i o losie poety bojownika w Rosji”¹⁶, prosząc o śmierć, która przerwie męczarnie umierania.

Interesujące, jak wolno sądzić, świadectwa spożytkowania typowych atrybutów starości znajdziemy też w rosyjskiej literaturze radzieckiej, zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku, między innymi w późnej twórczości Walentina Katajewa i Leonida Leonowa. Przypomnijmy, że w okresie porewolucyjnym zachłyśnięcie się nowymi, jak sądzono wte-

¹⁶ J. Orłowski, *Poetycka spowieź Nikołaja Niekrasowa u kresu życia*, s. 217.

dy prawie nieograniczonymi możliwościami człowieka, nachalnie lansowanymi przez oficjalną propagandę, dawało złudne nadzieje nie tylko na zbudowanie rajy na ziemi, spotęgowanie siły ludzkich umysłów i mięśni (produkcyjne i sportowe rekordy), zwalczanie chorób, ale także na zapanowanie nad przyrodą i nawet nad samą śmiercią („wiecznie żywy Lenin”). Ceniono siłę, potencjał intelektualny i produkcyjny, zaangażowanie w budowę komunizmu. Kult młodości i nowości przeciwstawiany deprecjonowanym wartościom sprzed rewolucji powodował, iż starości nie dostrzegano, że była ona czymś nie tyle wstydliwym, ile niewygodnym, nie pasującym do ideału „nowego człowieka”. W utworach literackich znacznie częściej pisano o śmierci na wojnie czy miejscu pracy w sile wieku, niż z powodu chorób wieku podeszłego.

Jeżeli interesowano się rewolucjonistami¹⁷ czy bohaterami pracy, którym udało się dożyć starości (a z powodu czystek i represji nie było ich wielu), to prawie wyłącznie ze względu na ich wcześniejsze dokonania. Los większości ludzi starych w byłym ZSRR nadal pozostawał okrutny, ale nie dotyczyło to sporej grupy wybrańców z radzieckiej nomenklatury, w tym oficjalnie uznanych pisarzy. Temat starości powrócił na stronie literatury rosyjskiej w zasadzie dopiero w latach 70. XX wieku, gdy w jesień życia zaczęli wchodzić ci, którzy tworzyli zręby literatury radzieckiej. W niektórych przypadkach takie cechy starości, jak nagromadzone doświadczenie, wiedza i mądrość zostały spożytkowane w celu przewartościowania wyznawanego światopoglądu i rewizji własnych wyborów, co niekiedy przeradzało się w bunt przeciw sytuacji literatury i pisarza w państwie totalitarnym – tak się rzecz miała z Katajewem, Leonowem, Wasilijem Grossmanem, Władimirem Tiendriakowem i innymi.

Pierwszy z wymienionych powyżej Walentin Katajew (1897–1986) w młodości i w wieku średnim osiągnął w zasadzie wszystko, co mógł osiągnąć pisarz aprobujący ideologię radziecką (popularność, mierzone pochwałami i nagrodami państwowymi uznanie władz i krytyki, dostatnie życie w biednym kraju), ale w latach 60., gdy zbliżał się do siedemdziesiątki, „debiutował po raz drugi”, a właściwie powrócił do swojej techniki pisarskiej z lat 20., kiedy w warunkach względnej swobody twórczej mógł eksperymentować i prezentować własne widzenie świata, postrzeganego oczyma satyryka i ironisty. Z perspektywy czasu ten „powtórny debiut” należy interpretować jako

¹⁷ Według W. Lenina, rewolucjonistów, którzy ukończyli 50, lat należy „wysłać do proajców”. Jego następca Stalin w dużej mierze zrealizował ów postulat. Por. Э. Радзинский, *Сталин. Жизнь и смерть*, Москва 2007, s. 405.

bunt przeciwko ograniczeniom swobody twórczej, wypaczeniom idei socjalizmu, zakłamaniam historii oraz próbę wypracowania własnego programu estetycznego, określanego przez samego Katajewa jako literacki „mowizm”, to jest pisanie celowo źle w stosunku do obowiązujących pisarzy radzieckich norm. W praktyce pisarskiej bycie „mowistą” oznaczało dążenie do wyzwiania się z mocy myśli zreifikowanych, narzuconych przez wszechobecną ideologię, a w wymiarze prywatnym próbę nadania sankcji ostatecznej własnemu życiu i własnej twórczości, konfrontowania własnych racji z racjami innych i ideą prawdy absolutnej.

Nowa forma literacka zrodziła się w tym przypadku z przekształcania, miksowania i ponownego scalania gotowych rozwiązań, w pierwszej kolejności sposobów przedstawiania wypracowanych przez modernizm i wielki rosyjski realizm dziewiętnastowieczny. Katajew posługiwał się swobodną narracją asocjacyjną z różnymi wariantami strumienia świadomości, zrezygnował z chronologii i kauzalności w przedstawianiu wydarzeń, tematyzował sny i przywidzenia, obficie cytował klasyków i współczesnych, posługując się techniką kolażu i syntetyzując możliwości epiki i liryki, prozy i poezji, autentyku i wymysłu. W okresie „mowistycznym” uprawiał średnie i duże gatunki literackie, ale każdy z nich cechuje się fragmentarycznością, stroficznością, przypominającą dzięki podziałowi na akapity z pręświtami niezapisanych miejsc stroficzność poezji. I w tym przypadku można mówić o wykorzystaniu poetyki fragmentu, szkicu, opisu poetyckiego, refleksji filozoficznej i publicystycznej, zapisu stylizowanego na mechaniczny, tyle że zebranych w większą całość.

Z perspektywy dziesięcioleci „mowizm”, z którym udało mu się przebić do druku w sytuacji, gdy cenzura blokowała nawet bardzo nieśmiało eksperymenty formalne można uznać za jedno z pierwszych w Rosji oswojenie poetyki postmodernizmu¹⁸, z tym wszakże, że pluralizmowi estetycznemu nie towarzyszył jeszcze równie śmiały pluralizm ideologiczny, ponieważ Katajew pozostał wierny podstawowym ideałom socjalizmu.

Eksperyment autora *Kwadratury koła* został dostrzeżony przez współczesnych, zarówno w ZSRR, jak i na Zachodzie wywołał duże zainteresowanie czytelników oraz badaczy z ośrodków akademickich¹⁹. Jego

¹⁸ Zob. В. Супа, «Мовизм» Валентина Катаева в контексте термина «пост-модернизм», в: *Русский постмодернизм*, Ставрополь 1999, с. 34.

¹⁹ W Polsce jako jeden z pierwszych dostrzegł to zjawisko A. Drawicz: *Katajew – pisarz najmłodszy*, w: tenże, *Zaproszenie do podróży*, Kraków 1974, s. 217, a w Rosji: Н. Лейдерман, *Взаимодействие жанровой и стилиевой структур*

opowieści i powieści²⁰ z lat 60. – 80. (*Święta studnia, Trawa zapomnienia, Klocek, Cmentarz w Skulanach, Z diamentów wieniec, Już został napisany Werter, Śpiący* i inne) są dowodem na to, iż takie walory wieku podeszłego, jak życiowa mądrość i zdobyte doświadczenie, chociażby dzięki otarciu się o śmierć (pisarz został ranny na froncie w czasie I wojny światowej, a tuż przed „powtórny debiutem” przeżył śmierć kliniczną w trakcie operacji chirurgicznej), zostały wykorzystane nie tylko w celu krytyki niektórych poczynań władzy, lecz przede wszystkim w celu rozrachunku z samym sobą, z ciemną stroną swojej duszy (rosyjski archetyp sobowtóra), z własnymi błędami, określanymi metaforycznie w *Świętej studni* jako duchowa „niemota i głuchota”, co można utożsamiać ze służalczością wobec ideologicznego programu władzy radzieckiej, z powodu czego spora część życia, przypadająca na lata 30 – 50. została zmarnowana. Obudzenie się „z niemoty” i decyzja o pisaniu inaczej miała poszerzyć możliwości literackiej penetracji poprzez stworzenie takiego języka, który byłby w stanie w miarę wyczerpująco określić zarówno realność, jak i ostateczną postać bytu, „jedność rzeczy i tkwiącą w tej jedności wieczną śmierć”²¹, przenikanie się bytu i niebytu.

Starość to w tym przypadku czas wzmoczonego wysiłku intelektualnego, przyływ weny twórczej i mobilizacji odwagi, stymulowanej przez świadomość nieuchronności „odejścia na zawsze”²². Nowy stan świadomości przejawia się w próbach przewartościowania wielu obiegowych w społeczeństwie radzieckim sądów, w tym ocen własnej, cieszącej się uznaniem twórczości z lat 30. – 50., potępienia błędnych wyborów, nadrobienia strat, naprawienia pomyłek i błędów, wreszcie wewnętrzznego oczyszczania się, świeckiej pokuty i odkupienia, ocalenia ludzkiej i pisarskiej godności oraz pojednania ze światem.

в лирической прозе (В. Катаев «Святой колодец») (в:) *взаимодействие стиля и жанра в советской литературе*, Свердловск 1985, с. 75.

²⁰ Wymienione utwory w kontekście całej twórczości Katajewa omawiałam w monografii *Twórczość Walentina Katajewa*, Białystok 1996, ale problematyka starości nie stanowiła w niej przedmiotu badań.

²¹ Te poświęcone prozie Stasiuka słowa P. Czaplńskiego wydają się przystawalne i do poetyki Katajewa. Zob. P. Czaplński, *Rzecz w literaturze albo proza lat dziewięćdziesiątych wobec „mimesis”*, w: *Człowiek i rzecz. O problemach reifikacji w literaturze, filozofii i sztuce*, red. S. Wysłouch i B. Kaniewska, Poznań 1999, s. 216.

²² Пор. М. Литовская, *Социхудожественный феномен В. П. Катаева* (автореферат докторской диссертации), Екатеринбург 2000, <http://elar.usu.ru/bit.stream/1234.56789/s.pdt>.

Katajew – podobnie jak Turgieniew – proponuje czytelnikowi iluzję bezpośredniego kontaktu ze świadomością i podświadomością komunikującego się z nim nadawcy – podmiotu sylleptycznego, tożsamego do pewnego stopnia z realnym pisarzem (bohater-narrator nosi nazwisko autora), który posiada rozległą wiedzę o życiu i literaturze, był świadkiem wielu przełomowych wydarzeń historycznych, dostrzega antynomie podzielonego na dwa wrogie obozy polityczne świata, wielkość i ułomności ludzkiej natury, możliwości i ograniczenia sztuki wobec spraw ostatecznych. Zatomizowanemu przedstawianiu epickiemu różnych sytuacji realnych bądź prawdopodobnych towarzyszą w jego późnej prozie refleksje uniwersalizowane, połączone z konkluzją antropologiczną na temat życia jednostek i społeczeństw. W nawrotach do spraw już tematyzowanych wcześniej dominuje palinodyjność, czyli chęć ukazania tych samych kwestii w sposób odideologizowany, za to z wykorzystaniem możliwości pogłębionego psychologizmu i historyzmu²³.

Specyficznym „gestem pożegnalnym” z własnym życiem i przeszłością jest w dorobku Katajewa opowieść *Z diamentów wieniec* – „swobodny lot fantazji” stylizowany na autentyczne wspomnienia o początkach drogi twórczej autora i jego kontaktach ze środowiskiem pisarskim Moskwy i Odessy, o przyjaciółach i znajomych tworzących dziwną republikę „geniuszy, proroków, autentycznych poetów i miernych wierszorobów, rzemieślników i nieudaczników”, którzy już „prawie wszyscy odeszli do krainy wiecznej wiosny, z której nie ma powrotu...”²⁴. Odeszli, ale na zawsze pozostali w pamięci pisarza. W tym utworze podsumowanie życia i rozliczanie samego siebie zostało zrealizowane poprzez literackie wskrzeszenie i złożenie hołdu tym, którzy wybrali inną, niż on sam postawę życiową i zapłacili za to bardzo wysoką, nieraz wręcz najwyższą cenę.

Wspomnienia o dawno zmarłych przyjaciółach-literatach i o sobie samym – świadku sukcesów i dramatów, świadku ich „odejść”, są punktem wyjścia do rewizji wartości długo uznawanych za fundamentalne, a także do poszukiwań odpowiedzi na pytania: jaka jest tajemnica poezji, jaka ma być i czemu ma służyć sztuka, czy „musi służyć”, jaki los

²³ Wiarygodność interpretacji wycinków historii przedstawianej w poszczególnych utworach Katajewa z perspektywy współczesnej wiedzy potwierdza artykuł: О. Капчинский, *Герой Катаева закончил свои дни в СИБЛАГе*, «Вечерняя Москва» 1997, 20 декабря.

²⁴ W. Katajew, *Z diamentów wieniec*, przeł. K. Gałczyńska, posłowie J. Szymak-Reiferowa, Warszawa 1989, s. 21.

można uznać za spełniony, jaki za zmarnowany, co to jest sława i nieśmiertelność? W warstwy głębokie utworu zostały wpisane rozważania o wartościach uniwersalnych, świadomość, że sukces spektakularny, jaki odniósł sam Katajew, ustępuje dokonaniom innych twórców, mniej podatnych na polityczne naciski.

Wśród postaci ukrytych za wymyślonymi przez autora pseudonimami rozpoznajemy przedstawicieli rosyjskiego literackiego panteonu lat 10. i 20. XX, a także poetów mniej znanych. Tragizm dotknął nie tylko tych spośród nich, którzy dokonywali suwerennych wyborów i odważyli się na własne zapasy z historią, ale i tych, którzy podobnie jak Katajew z oddaniem służyli systemowi. Pisarz wielokrotnie podkreśla, iż życie obeszło się z nimi bezwzględnie i okrutnie. Nie pisze wprost, iż w wielu przypadkach winę za to ponosi system totalitarny, ale poprzez szczegóły sugeruje czytelnikowi taki właśnie wniosek. Proces wspomniania konstytuuje elegijność i patos przemijania, przejawiający się w postrzeganiu ludzkiego życia jako momentu w długim czasie historii i w nieograniczonym czasie natury, ale sama treść poszczególnych epizodów retrospekcyjnych nasycona jest witalnością i energią przywoływanej w nich młodości.

Narracja skojarzeniowa pozwala na częste przeskoki od „wtedy” do „teraz” i na zmiany nastroju. Fakt, że wszyscy towarzysze młodości bohatera już przeszli na „drugą stronę bytu” rodzi w nim poczucie osamotnienia i jednocześnie dążenie do przedłużenia ich życia i unieśmiertelnienia dokonań dzięki własnej twórczości. W tekście podkreśla się, iż żyją oni w pozostawianych dziełach i legendach oraz w jego w pamięci, która „nabierała wiele cudzych wierszy w ciągu całego długiego życia” i to właśnie z cytowanych fragmentów poetyckich utkany został w dużej mierze urokliwy obraz epoki szalonych lat 20. XX wieku, która obiecywała tak wiele, a okazała się wstępnym etapem budowy totalitaryzmu w wersji radzieckiej. Katajew wspomina wspólną młodość, która przypadła na lata wojny domowej, wojennego komunizmu a później względnej nepowskiej stabilizacji i skończyła się z narodzinami kultu Stalina na początku lat 30. Wspomina w pierwszej kolejności to, co uznaje za fascynujące i piękne, ale szybko i bezpowrotnie przemijające: dowcipne rozmowy z kolegami po piórze, flirty, błyskotliwe ćwiczenia literackie w tworzeniu oryginalnych metafor. Konstatacja przemijania nie zawsze rodzi akceptację tego faktu, stąd zjawisko metafizycznego smutku i niepokoju, który w wielu fragmentach przychodzi na zmianę wesołości.

Sam przetwarzany w utwory literackie proces wspomnień to jakby przeżywanie, w myśl sentencji Epikura, życia po raz drugi, ożywianie

minionych chwil i ponowne doznawanie radości oraz szczęścia²⁵. Powtórne czy raczej wielokrotne przeżywanie fragmentów przeszłości i przetapianie wspomnień w utwory literackie to właśnie sposób ucieczki przed starością, sposób na „duchowe zwielokrotnienie”, na pokonanie poczucia niespełnienia według zasady – „tworzę (piszę), więc jestem i będę”, na odsunięcie myśli o śmierci, wprawdzie nie w sposób ostateczny, ale taki, który jest w stanie nadać sens życiu w okresie senioralnym, uczynić je znośnym, a nawet dać nadzieję na literacką nieśmiertelność.

Motyw starości w analizowanym utworze spontanicznie wdziera się w potok wspomnień. Metaforyczną pogoń za „wieczną wiosną” – symbolem nieskończoności i wieczności, utożsamianą z „wieczną sławą” i nieśmiertelnością można interpretować jako próbę pokonania czasu, mechanizmów starzenia się, osiągnięcia zwycięstwa ducha i intelektu nad ciałem i prawami natury. Tak jak w młodości bohater-narrator próbuje przekonać siebie i innych, że czas nie istnieje, że „czas to cyfry, to stosunek bytu do niebytu” (cytat z Dostojewskiego), zignorować zjawisko starości i nieodłącznej od niej śmierci. Wieczna wiosna jest bowiem ewokowana jako stan pośredni między bytem a niebytem, jako wieczne odnawianie się życia, a więc zwycięstwo bytu nad niebytem. Fenomen pamięci pozwala po proustowsku wskrzeszać przeszłość, zatrzymywać czas, a nawet przemieniać go w wieczność, jednak „nieuznawanie istnienia czasu” nie powstrzymuje oznak starości – wymóg realistycznego obiektywizmu nakazuje bohaterowi narratorowi informować o towarzyszących wspomnieniom łzom („...coś stałem się sentymentalny na stare lata...”; s. 12), o „usypianiu pamięci”, z której wypadają czarodziejskie linijki, a fakty płaczą się i mieszają. Dochodzą też do głosu wzmianki o chorobach, słabości ciała, żal, że nie można żyć pełnią życia, tak jak w młodości. W późnych utworach Katajewa nie ma wyraźnego buntu przeciw śmierci, wielokrotnie natomiast sygnalizowana jest pokusa oswojenia nieskończoności, zerknięcia na „drugą stronę bytu”, która w *Świętej studni* została zobrazowana jako przestrzeń oczyszczona z wszelkich cierpień, ale nudna, mniej interesująca niż realna ziemiska rzeczywistość drugiej połowy XX wieku.

Dla Katajewa i pewnie dla wielu innych pisarzy radzieckich wyznających świecki światopogląd, znających tylko nieśmiertelność w formie

²⁵ O tym, że Katajew był szczęśliwy tworząc swoją „nową prozę” pisze: С. Беляков, *Одинокий парус Остана Бендера*, «Новый мир» 2005, № 12, <http://magazines.russ.ru/novymir/2005/12/be8.html>.

przemiany materii, pozwalającej na uczestniczenie w wiecznym procesie rozpadu i jednoczenia się bytu, czynnikiem ratującym przed „piekłem zapomnienia” i jednocześnie furtką do „nieba pamięci” (świecka nieśmiertelność) jest właśnie twórczość literacka i towarzysząca jej nadzieja, że wydrukowane słowo może wygrać z materią. Dlatego pod koniec utworu bohater-autor stawia każdemu z przyjaciół zaprojektowane przez własną wyobraźnię pomniki z kosmicznego tworzywa, nie zapominając też o sobie samym i aktywizując w ten sposób znany topos pomnika (Horacy, Puszkina) jako symbolu pamięci, chwały, piękna i swoiście rozumianej nieśmiertelności.

Katajew rozstawał się z życiem u progu wielkich przemian (na początku gorbaczowowskiej przebudowy), w otoczeniu kochających go bliskich i atmosferze oficjalnego szacunku. Jego ostatnie utwory są dowodem niezwykłości dokonań i świadczą o tym, że w wieku podeszłym można nadrobić stracony wcześniej czas i nadać nowy sens całemu życiu.

W podobny sposób wykorzystał okres senioralny Leonid Leonow (1899–1994), który przez ponad 40 lat, aż do samej śmierci pracował nad dziełem swojego życia – powieścią *Piramida* (1994), będącą próbą ogarnięcia całokształtu własnego i ogólnoludzkiego doświadczenia. Z perspektywy syntezy osiągnięć i mankamentów naszej cywilizacji poddał on ostrej krytyce radziecki program polityczny, zwłaszcza te jego założenia, które realizowano w latach 30. XX wieku, a więc powszechną ateizację, kolektywizację i rozkułaczanie²⁶. Dzieło to nie traktuje o starości bezpośrednio, ale stanowi kolejny dowód, iż trzeci wiek w dobie dzisiejszej, analogicznie jak w starożytności, bywa niekiedy niezwykle kumulacją mądrości, energii twórczej i odwagi intelektualnej.

Inne interesujące świadectwo przeżywania starości pozostawił w literaturze rosyjskiej jej najbardziej znany w drugiej połowie XX wieku przedstawiciel, laureat nagrody Nobla z 1970 roku, Aleksander Sołżenicyn (1918–2008). Przypomnijmy, że pisarz ten przeżył długie, pracowite i nasycone dramatyzmem życie jak gdyby na przekór wszelkim przeciwnościom losu. Do końca swoich dni pozostał bezkompromisowym bojownikiem o uznawane za słuszne racje, przy czym jego zaangażowanie niekiedy przeradzało się w fanatyzm; najpierw walczył – i jak się dziś ocenia – skutecznie²⁷ z radzieckim totalitaryzmem, później

²⁶ Analizie tego utworu poświęciłam szereg artykułów i fragment monografii: W. Supa, *Biblia a współczesna proza rosyjska*, Białystok 2006, s. 230 i nast.

²⁷ Niektórzy badacze twórczości Sołżenicyna np. austriacki pisarz D. Kelman twierdzą, że od czasów Woltera nikt nie wywarł tak dużego wpływu na polityczno-

z bezdusznym konsumeryzmem świata zachodniego, zaś pod koniec życia z drapieżnym rosyjskim kapitalizmem. Los nie oszczędził mu przeżyć traumatycznych; jeszcze częściej niż Katajew ocierał się o śmierć, gdyż stykał się z nią zarówno podczas walk na frontach drugiej wojny światowej, jak i w więzieniu, a następnie w obozie stalinowskim, gdzie w zasadzie każdy dzień był walką o przetrwanie. W dodatku w czasie ostatniego roku pobytu w obozie i później na zesłaniu musiał się zmagać z najstraszniejszą chorobą naszych czasów – z rakiem.

Od momentu graniczącego z cudem wyzdrowienia²⁸ traktował on swoje życie z perspektywy religii chrześcijańskiej jako dar Boży i misję do wypełnienia: misję „dawania świadectwa prawdzie” w dobie powszechnego zakłamania, walki o demokrację i w ogóle o naprawę świata oraz człowieka. Nie spodziewał się, że będzie miał do dyspozycji jeszcze wiele dziesiątków lat życia, dlatego każdy dzień starał się wykorzystywać maksymalnie i na starość mógł swoje życie uznać za spełnione.

Jak wiadomo, zdobył on wielki rozgłos i uznanie na Zachodzie i we własnym kraju, gdzie przez pewien czas istotnie „sprawował rząd dusz i umysłów”, gdzie nazywano go „sumieniem Rosji”. Jednak zarówno na polu działalności pisarskiej, jak i w życiu prywatnym przeżywał nie tylko sukcesy, lecz i porażki. Porażką artystyczną okazał się napisany na emigracji historiozoficzny cykl powieściowy *Czerwone koło* (*Красное колесо*), a polityczną jego program naprawy Rosji, czy szerzej – Słowiańszczyzny. Ukraińcy i w pewnym stopniu Białorusini ostro skrytykowali jego wizję wspólnego dla Słowian Wschodnich państwa, w ostatnich latach zarzucano mu też „wielkorosyjski nacjonalizm” i „religijno-patriarchalny romantyzm”.

Po okresie wielkiej popularności, której ostatni wzlot mógł śledzić podczas tryumfalnego przejazdu przez Rosję z Władywostoku do Moskwy po powrocie z emigracji, fascynacja pisarzem-prorokiem zaczęła wygasać. Niezależnie od tego do końca życia pozostał on wierny same-mu sobie (zmarł w wieku 90 lat) i wypełniając swoją misję naprawiania świata pieczołowicie zapelniał białe plamy radzieckiej historii (na przy-

sojalną sferę życia, jak autor *Archipelagu GULag*. Zob. А. Солженицын, *Мы творим свою историю сами...*, интервью Д. Кельману, <http://izvestija.ru/person/article3123451>.

²⁸ Ten epizod szczegółowo przedstawili biografowie Solżenicyna, w tym G. Nivat. Sam Solżenicyn spożytkował go literacko w opowieści *Korpus chorych na raka* (*Раковый корпус*), nadając chorobie znaczenie i konkretne i metaforyczne (rak to także choroba trawiąca Rosję, czyli totalitaryzm).

kład odzwierciedlając historię chłopskich powstań przeciwko kolektywizacji na Tambowszczyźnie), docierając często do prawd głęboko ukrywanych bądź sfalszowanych przez władzę różnych szczebli. Drugi nurt jego późnej twórczości to interpretacja niepokojącej go teraźniejszości epoki wolnego rynku. Ponadto sędziwy twórca uprawiał też esystrykę literaturoznawczą, analizował chociażby twórczość współczesnych pisarzy spod znaku prozy wiejskiej – Wiktora Astafjewa i Wasilija Bielowa. Wprawdzie męczyły go choroby (stenokardia, bóle kręgosłupa), to jednak każdy nowy dzień nadal traktował jako dar Boży i przynajmniej kilka godzin dziennie poświęcał na pracę²⁹. Powrócił do uprawiania krótkiej formy, do wątków fabularnych, których nie wykorzystał w latach 50. i do prozy lirycznej. Już na początku swojej drogi twórczej wprowadził on w obieg literacki nową odmianę tej prozy, tzw. „drobiazgi” (ros. крохотки), przypominające w aspekcie gatunkowym Turgieniewowskie wiersze prozą.

Sołżenicyn należy do tych pisarzy rosyjskich, którzy nie pominęli tragicznej sytuacji ludzi starych zarówno w ZSRR (opowiadania *Zagroda Matrony* oraz *Zachar Kalita*), jak i w Rosji postsowieckiej. Z jego utrzymanych w konwencji realizmu opowiadań z lat 90. niezbitnie wynika, iż chłopska starość w warunkach radzieckich była równie straszna, jak za czasów prawa pańszczyźnianego. Radziecka polityka rodzinna³⁰ (właściwie antyrodzinna) i mieszkaniowa powodowała zrywanie więzi międzyludzkich i zwalniała niejako z poczucia odpowiedzialności za los postarzałych krewnych (również kalek i sierot), gdyż opiekę nad nimi miało sprawować państwo. Nie wywiązywało się ono jednak z opieki nad najsłabszymi należycie i rzeczywistość rosyjskich domów starców czy domów dziecka³¹ porażała swym okrucieństwem. Nie brakowało też i nie brakuje w Rosji starców i staruszek pozostawionych samym sobie, zwłaszcza na wsi, gdzie po przepracowaniu kilkudziesięciu lat kołchoż-

²⁹ Zob. wywiad z żoną pisarza: *Долгий путь Солженицына*. Беседа Е. Черных с Натальей Солженицыной, <http://www.kp.ru/daily/23174/25258>.

³⁰ Zob. na ten temat art. z pracy zbiorowej *Ku antropologii rodziny*, red. L. Rożek, Częstochowa 2009; K. Duda, *Rodzina w okowach totalitaryzmu*, s. 39 i nast.; M. Kowalska, *Kobieta radziecka – wartościową matką?*, s. 149; L. Mięśowska, *Rozpad etosu rodziny tradycyjnej w najnowszej dramaturgii rosyjskiej*; W. Supa, *Obraz rodziny w rosyjskich sagach XX wieku*, s. 351.

³¹ Rzeczywistość placówek opiekuńczych w ZSRR należała do tematów tabu, dopiero od okresu „przebudowy” poczynając przybliżyli ją Anatolij Pristawkin w powieści *Nocowała ongiś złota chmurka*, Olga Wasilenko w opowieści *Gluptasek* oraz Ruben Gallego w opowieściach autobiograficznych.

nicy otrzymywali groszowe emerytury, nie wystarczające na zaspokojenie elementarnych bytowych potrzeb. Istnieją w byłym ZSRR tysiące wsi, z których młodszy wynieśli się do ośrodków przemysłowych w poszukiwaniu leższego życia, a starzy czekają na śmierć w opuszczeniu, nędzy i beznadziei. Taką właśnie sytuację przedstawił Sołżenicyn w opowiadaniu *Wysiolki Żelabudzkie* (*Желабудские Выселки*): kilkoro starych kobiet i mężczyzn – weteranów drugiej wojny światowej żyje w oddalonej od centrum rejonowego wsi. Są schorowani, ubierają się w łachmany i przedstawiciela władzy proszą jedynie o dowożenie im chleba chociażby raz w tygodniu, ale i to ze względu na bezdroża i duże odległości między wioskami stanowi problem trudny do rozwiązania, tym bardziej, że władza interesuje się nim tylko wtedy, kiedy musi.

Motywy przeżywania własnej starości Sołżenicyn podjął w drugiej części cyklu *Drobiazgi* (1996–1999, część pierwsza powstała w latach 1958 – 1960). Nie rejestrował on procesu własnego umierania³², dotknął jedynie paru zjawisk związanych ze starzeniem się, nie dochodząc do momentu utraty samodzielności i rezygnacji z własnej podmiotowości. W odróżnieniu od przedstawianej w utworach starości zwykłych Rosjan, jego starość (podobnie jak starość Katajewa oraz Leonowa) była pogodna i szczęśliwa. Analogicznie jak wielu jego poprzedników, choćby Turgieniew czy Jarosław Iwaszkiewicz, autor *Jednego dnia Iwana Denisowicza* określa starość, traktowaną jako niezwykle cenne doświadczenie egzystencjalne, poprzez analogie ze światem przyrody, eksponując jedność człowieka i natury oraz traktując ziemskie formy materialne jak znaki utajonego sensu, w który człowiek żyjący nie może przeniknąć. Opis roślin, przypomnienie różnych stadiów ich wegetacji stanowi punkt wyjścia do uogólnień, przybierających najczęściej formę bezpośrednich lirycznych wyznań senilnych. Autor często stosuje zabieg interioryzacji czyli prawie niezauważalnego przejścia od przedstawiania elementów przyrody do rozważań na temat czynnika ludzkiego³³, jakby wychodząc z założenia, że w przyrodzie można znaleźć wyjaśnienie wszelkich zagadek ludzkiej egzystencji. Przy czym o ile w seniliach Turgieniewa, a zwłaszcza Katajewa mamy do czynienia ze „szczerością

³² W literaturze polskiej za takie rejestry można uznać *Przygody Robinsona* K. Brandysa czy ostatnie utwory M. Białoszewskiego. Zob. J. Abramowska, *Podmiot – osoba – autor, w: Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, red. W. Bolecki i R. Nycz, Warszawa 2002, s. 109.

³³ Гаспаров М., *О стихах. Избранные труды*, Москва 1997, т. 2, с. 79.

jako sprawą konwencji” (Roman Jakobson), o tyle w drobiazgach Sołżenicyna ze szczerością i prostotą zbliżonej do naturalnej.

W otwierającym cykl utworze *Modrzew* czytamy o drzewie, które traci swe igły dopiero późną jesienią, na znak solidarności z już „gołymi” drzewami liściastymi. Podziw podmiotu lirycznego wzbudza twardość tkanki drzewnej, od której odskakuje topór, oraz fakt, że w wodzie modrzewiowe drewno nie gnije, lecz hartuje się, kamienieje. I co roku otrzymuje dar zazieleniania się, powrotu do „swoich”. Nietrudno dostrzec tu aluzję do własnego losu Sołżenicyna i jego towarzyszy wojennej, a później obozowej gehenny, tym bardziej, że utwór kończy konkluzja: „i są też tacy ludzie”, zahartowani przez przeciwności losu i podnoszący się po kolejnych ciężkich próbach. Konstatacji przemijalności i krótkotrwałości wszystkiego towarzyszy próba zaakcentowania powtarzalności, odnawialności pewnych zjawisk, co stanowi znak ocierania się o wieczność. Podobny motyw został rozwinięty w miniaturze *Dzielne ziele* (*Лухое зелье*). Z kolei w *Błyskawicy* (*Молния*) widok drzewa rozciętego przez piorun inspirowane do rozważań o karze za czyny niegodne i o fenomenie sumienia. Nie każdy człowiek jest w stanie przeżyć silny cios i zachować człowieczeństwo. Przykład dopełnia alegoryczna konstatacja: prawo natury (всемирный закон) przejawia się w tym, że dobre rośliny zawsze są słabsze od pozostałych. Podobnie jest z ludźmi – każdy ma do dyspozycji tylko swoją pracę i swoją duszę³⁴.

Bezpośrednio o starości i śmierci traktuje miniatura *Starzenie się* (*Старение*). Autor przypomina, że wiele napisano o okropności śmierci, ale odchodzenie z tego świata z przyczyn naturalnych jest normalnym zjawiskiem, osadzonym w porządku wszechrzeczy, kończącym proces życia i zasługującym na całkowitą afirmację, gdyż śmierć doczesna to wstęp do życia wiecznego. Bliski, prawie tożsamy z autorem realnym bohater-narrator przypomina, iż miał okazję widzieć śmierć wielu ludzi. W obozie spotykał skazańców nie bojących się śmierci, gotowych w każdej chwili do odejścia z ziemskiego piekła. I sam bohater również odczuł taką gotowość:

«Всего год прошел, тогда и я испытал все это на себе сам, в мои тридцать четыре. Месяц за месяцем, неделя за неделей клонясь к смерти, свыкаясь, – я в своей готовности, **смирности** опередил тело. Легче, если к смерти медленно подводит нас преклонный возраст» (с. 353).

³⁴ С. Солженицын, *Абрикосовое варенье*, Санкт-Петербург 2008, с. 357. Dalej numer strony podaje po cytacie.

I wiele faktów z biografii Solżenicyna potwierdza obecność owej gotowości na spotkanie ze śmiercią, co jednak nie zabiło chęci i radości życia kolejno w postawie etycznej więźnia, zesłańca, dysydenta, sławnego pisarza-emigranta, wreszcie szacownego starca. Z miniatur autora *Archipelagu* emanuje aprobatą istnienia z całkowitą akceptacją jego zalet i niedostatków. Solżenicyn podkreśla, iż starość ma własną miarę rzeczy i może być szczególną formą twórczej inspiracji, przy czym wyciszenie i spowolnienie tempa pracy nie ogranicza zainteresowania wszystkim, co dzieje się wokół, nie eliminuje niepokoju o innych, o przyszłość ludzkości i Rosji w szczególności. W wielu miniaturach spotykamy też deklaracje zgody na wszystko to, co niesie z sobą życie, akcenty opiewania istnienia we wszelkich jego stadiach i przejawach.

Z takiej właśnie pozycji rozpatrywany jest przez Solżenicyna stosunek do zjawiska starzenia się:

«Старенье – вовсе не наказание Божье, в нем своя **благодать** и свои теплые краски» (с. 353).

Przeniesienie jednej z podstawowych kategorii prawosławia, jaką jest pojęcie łaski (ros. благодать), na zjawisko starzenia się jest swoistą współczesną nobilitacją tego, co wzbudza powszechny lęk i niepokój. Starość i śmierć na przekór rozpowszechnionym sądom zostają w swym wymiarze religijno-eschatologicznym w pełni zaakceptowane. Solżenicyn w waloryzacji stanu starości wykorzystuje podobne motywy i chwyt, co Turgieniew, ale dochodzi do innych wniosków, które potraktować należy jako elementy ukrytej polemiki z klasykiem. Według autora *Zagrody Matryony*, to, co nieuniknione, nie może czy raczej nie powinno być powodem do zmartwień i cierpień. Dlatego jego bohater aprobuje nawet taką zmurę starych ludzi, jak bezsenność. Pisarz przekonuje, że utratę sił fizycznych rekompensuje skarbnica wspomnień (s.354), że od chwilowego zamroczenia świadomości ważniejsza jest radość z odzyskania przytomności i lepszego samopoczucia, umożliwiającego doznawanie zachwyty i radości podczas obserwacji stworzonego przez Boga świata:

«И тонкий голосок синиц в еще оснеженном полувесеннем лесу – двойне милее от того, что скоро ты их не услышишь, наслушивайся!»;

«Ясное старение – это путь не вниз, а вверх. Только не пошли, Бог, старости в нищете и холоде».

Starość traktowana jest więc jako wyższy stan spełnienia, jako swojego rodzaju ewolucja, przejawiająca się w potędze ducha i intelektu, w wewnętrznej pogodzie na przekór wszystkiemu. Z kolei w miniaturze

Zasłona (*Zawesa*) czytamy o reakcji podmiotu na choroby – przy ostrym stadium niewydolności serca śmierć może przyjść w każdej chwili, chory ma powody czuć się jak więzień w celi śmierci, nasłuchujący czy nie słychać kroków kata. Ale i tej świadomości towarzyszy pełna akceptacja naturalnego porządku rzeczy, stawiająca w innym świetle sprawy doczesne i ostateczne, gdyż każdy nowy ranek po bezsennej i pełnej niepokoju nocy znowu przynosi wielką radość i wdzięczność za jeszcze jeden darowany dzień i daje siły psychiczne do działania:

«Сколько, сколько можно прожить и сделать за один-единственный только день!» (s. 359).

Jako praktykujący chrześcijanin pisarz podkreśla w jednym z utworów rolę modlitwy za zmarłych, „zapoczątkowanej przez ludzi świętych”. Wyraża przekonanie, że zmarli przodkowie nie odeszli, nadzieję, że żywi posyłają im ziemskie ciepło, które może im pomóc, wierzy w możliwość spotkania. Cykl kończy modlitwa o pomyślność Rosji, stanowiąca kolejny przejaw nawrotu do sacrum w dobie dość powszechnej desakralizacji. W kontekście Solżenicynowskiego rozumienia sacrum starość i śmierć mają jednoznacznie pozytywne konotacje.

Porównanie seniliów rosyjskich z późnymi utworami³⁵ chociażby przedstawicieli literatury polskiej każe mówić z jednej strony o podobieństwie kondycji emocjonalnej twórców, należących do różnych epok i różnych narodowości, ale ze strony drugiej o odmiennych, uwarunkowanych kulturowo, religijnie i historycznie waloryzacjach zjawiska starości i śmierci.

³⁵ Zob. T. Wójcik, *Późna twórczość wielkich poetów. Dramat formy*, Warszawa 2005; A. Legeżyńska, *Gest pożegnania w liryce lat ostatnich*, w: *Z perspektywy końca wieku. Studia o literaturze i jej kontekstach*, red. J. Abramowska i A. Brodzka, Poznań 1997, s. 233 i nast.; V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, w: *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, Warszawa 1993, wybór i tł. S. Cichowicz i J. Gadzinowski, Warszawa 1993, s. 44 i nast.



James McNeill Whistler,
Aranżacja szarości i czerni nr 1: matka artysty, 1871.

Joanna Maleszyńska
(Poznań)

PIOSENKA WOBEC STAROŚCI

*Bo starzy są tu, na tej ziemi.
Jak grosz, co wyszedł już z obiegu.*

Francois Villon

Dobrze być starszym.

John Lennon

Starość nie jest częstym ani ulubionym tematem piosenki; nie była nim ani dawniej, nie jest nim obecnie, szczególnie w XX wieku, zdominowanym przez juvenizm, a także w wieku XXI, rozmywającym odwieczną i ostrą niegdyś opozycję „młodość – starość”. Nasz czas jest wobec tych wartości zorientowany zasadniczo na, by tak rzec, młodą dojrzałość; na przedłużenie młodości. Obecnie wszyscy „są” lub „chcą być” młodzi – refleksja nad upływem czasu/ przemijaniem natomiast dotyczy raczej „zjawiska” niż pojedynczej osoby. Ma w tym swój ogromny udział kultura popularna¹ i jej najdoskonalsza – jak sądzę – wyrazicielka: piosenka.

Namysł nad upływem lat stosunkowo rzadko dotyczy tematu utworu, a już szczególnie nie dotyczy podmiotu wypowiedawczego. Charakterystycznym sposobem ominięcia problemu starzenia się i przemijania jest nienazywanie go wprost i przeniesienie refleksji nad zjawiskiem z poziomu odczucia jednostkowego na poziom uogólnienia o „nieuniknionym losie zbiorowości”, tj. każdego człowieka. Wszyscy się zestarzejemy, i już. Piosenka ze słowami Franciszka Leśniaka do melodii skomponowanej prawdopodobnie przez Stefana Surzyńskiego z 1910 roku jest tego doskonałym przykładem:

Upływa szybko życie,
Jak potok płynie czas,

¹ Socjolog Zygmunt Bauman mówi o tym zjawisku z prostotą: „...wszyscyśmy w niej zanurzeni”. Zob. M. Halawa, P. Wróbel, *Bauman o popkulturze. Wypisy*, Warszawa 2008, s. 10.

Za rok, za dzień, za chwilę,
 Razem nie będzie nas.
 I nasze młode lata
 Popłyną szybko w dal,
 A w sercu pozostanie
 Tęsknota, smutek, żal.
 Więc póki młode lata,
 Póki wiosenne sny,
 Niech nam przynajmniej teraz
 Nie płyną z oczu łzy².

A przecież w dawnych czasach i dawnych tekstach recytowanych i śpiewanych *canzon* stary poeta odważnie spoglądał w lustro; czasem zaś dobitnie stwierdzał:

Często powtarza mi wiernie zwierciadło
 Nie tylko ono, także zgięte bary,
 Duch umęczony i sterane ciało:
 Nie łudź się dłużej, bo jesteś już stary³.

Francesco Petrarca pisał tak – według wyznawców biograficznej genezy sonetów – najpewniej o sobie, około roku 1370; miał już wtedy prawie siedemdziesiąt lat i poczucie zmarnowanego życia⁴.

Pół wieku później francuski poeta-złodziej, Francois Villon, oddawał ze współczuciem głos kobiecie, która – znów przed lustrem! – przyglądała się swemu coraz brzydszemu ciału, ze smutkiem dostrzegając na nim ślady upływającego czasu:

Żale piękney płatnerki, dobrze iuż sięgniętej przez starość

XLVII Ha, ty starości, coś tak wczesnie
 Z nóg mnie zwała, ty niedobra?
 Cóż dłoń mą trzyma, bych boleśnie
 Wnet się nie pchnęła między ziobra?
 (...)
 LI Gdy wspomnę, w oney szczęsney dobie
 Czem byłam, a czem dziś się stałam,
 Gdy w wieczór naga się oglądam

² Z. Adrjański, *Złota księga pieśni polskich. Pieśni, gawędy, opowieści*, Warszawa 2002, s. 367.

³ F. Petrarca, *Sonet 361*, przeł. J. Kurek, w: *Wybór pism*, oprac. K. Morawski, Wrocław 1982.

⁴ Zob. *Wstęp* Kaliksta Morawskiego do *Sonetów* Petrarki, tamże.

- Y widzę się tak odmienioną,
 Nędzną, wyschniętą – śmierci żądam,
 Taka mi wściekłość szarpie łono.
 (...)
- LIV Czoło zmarszczone, włosy siwe,
 Brwi oszedziałe, oczy szkliste,
 Nigdy wesołe, rozkoszliwe,
 Niecące w krąg szaleństwa czyste;
 Nos zakrzywiony, szpetny zgoła,
 Uszy kosmate y pobladle,
 Gardziel obwisła iak u woła,
 Broda i usta w głąb zapadle –
- LV Otoć piekności kres człowieczy!⁵

Podczas gdy Petrarca⁶, zapewne z pamięcią o meliczności liryki, pisał „wiersze”, przeznaczone do cichego czytania lub recytowania – bliższy ludu (wywodzący się z niego przecież) Villon tworzył popularne ballady, z możliwym (potencjalnym) wyobrażeniem ich śpiewanego, solowego wykonania muzycznego. Dziś nazwalibyśmy tego typu utwór „poezją śpiewaną”, a jego publiczne zaistnienie zapewne przykładem „piosenki aktorskiej”⁷.

Treści, podane przez drastyczny w swej szczerości i trudny do zniesienia fragment wyznań Pięknej Płatnerki, odpychające i przykre⁸, nie są „tym-o-czym-chcielibyśmy-słuchać”. To dręczące pytania, na które nie ma satysfakcjonującej odpowiedzi. A brzmią one tak: Gdzie się podziała młodość? Co się z nią stało? Jak bardzo „czas, skażca rzeczy” niszczy nie tylko przedmioty, ale i żywy dom naszego ducha – ciało, które kie-

⁵ F. Villon: *Wielki testament*, przeł. T. Boy-Żeleński, w: *Arcydziela francuskiego średniowiecza*, wybór: M. Żurowski, wstęp: Z. Czerny, Warszawa 1968, s. 680-682.

⁶ Nazywany „śpiewakiem Laury” bardziej ze względu na to, że „opiewał” (tj. sławił) swoją wybraną, głosił jej chwałę, a w mniejszym stopniu przez zaklęty w tekstach *Il Canzoniere* „śpiewany” charakter sonetów.

⁷ „Pierwszy dekadent poezji francuskiej”, ten który „dał klucz do bram nocy” (Czerny, s. 644) pisał ballady, ronda, piosenki („lai”); zarówno użyte przezeń formy gatunkowe, oparte na technice muzycznej (np. powtórzenia, refreny, itp.), jak i konkretna tematyka utworów prowokowały do połączenia ich z melodią. Wśród artystów *śpiewających* te średniowieczne ballady warto wymienić Georges Brassensa, Wolfa Biermana czy Petera Rohlanda, a wśród naszych wykonawców – Hannę Banaszak, Mirosława Czyżykiewicza oraz Macieja Maleńczuka (który ostatnio nagrał *Balladę pięknej płatnerki do dziewcząt lekkiego obyczaju*, z własną muzyką).

⁸ Czerny, charakteryzując *Żale...*, nazywa poetę „sutenerem”, a bohaterkę ballady – wykonującą niegdyś „haniebną proceder” – „staruchą”. *Arcydziela*, s. 641.

dyś tak pożądane, teraz staje się wstętne i dla innych, i dla nas samych... Gdzież jest choć jeden z atrybutów młodości – dobra samoocena, „bezmysłne” zdrowie czy bezrefleksyjne poczucie szczęścia?

Starożytny topos *ubi sunt*⁹ – gdzież są, gdzie się podziały, dokąd odeszły: minione lata, piękne kobiety, wielcy wodzowie, krótkie chwile radości – wyraża niezależne od epoki, uniwersalne, ludzkie, „pojedyncze” zdziwienie przemijaniem. Wiemy o nim, ale dopiero gdy go osobiście doświadczymy, odczuwamy ból. Przeżycie losu ludzkiego może być zatem tylko „wyrażone”, bo nie da się go przekonująco przekazać, w artystycznej formie „podać dalej”.

Starość jest więc w tych utworach – i napisanych jako poezje (choć potencjalnie, a z czasem i realnie – śpiewanych), i jako „zwykłe” piosenki – smutną konstatacją stanu rzeczy, stwierdzeniem nieuniknionej logiki życia; punktem tego życia dojścia; jego niechcianą pointą.

Starości się nie opiewa.

„Wszyscy chcą żyć długo, ale nikt nie chce być starym” – pisał La Bruyere w *Charakterach*, komentując w ten sposób odwieczny mit o nieśmiertelności. Bogowie greccy zapewniali ją sobie, spożywając nektar i ambrozię, które dawały im także nieprzemijającą młodość. Jak ważna jest ona podczas trwającego bez końca istnienia, przypomina opowieść o kochanku Jutrzenki, pięknym Tironosie: bogini poranka wyprosiła dla niego u ojca Zeusa nieśmiertelność, ale zapomniała (w przeciwieństwie do zapobiegliwej Selene, zakochanej w Endymionie) o darze wiecznej młodości. Trojański książę żył więc długo, ale starzał się jak każdy człowiek: marniał, sechł na wiór, i w końcu został z niego tylko – skrzekliwy – głos. Zrozpaczona bogini przemieniła sędziwego lubego w cykadę¹⁰.

Wątek konfrontacji wiecznego życia z nieubłaganą starością, ze starzeniem się, jest jednym z wzruszających tematów filmu *Nieśmiertelny* Russella Mulcahy’ego z 1986 roku¹¹. Ścieżkę dźwiękową do obrazu

⁹ „Przystępnie” i „błyskotliwie” (wedle jego własnych słów, s. 86) przedstawia ten obszar retoryki E.R. Curtius w książce: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. i oprac. A. Borowski, Kraków 1997.

¹⁰ R. Graves: *Mity greckie*, przeł. H. Krzeczkowski, Warszawa 1974, s. 150; por. też przyp. 3 na tejże stronie.

¹¹ Woryginalne film nazywał się *Highlander* (szkocki góral), ale w Polsce przyjął się tytuł, nawiązujący wprost do specyficznej egzystencji głównego bohatera. obja-

napisali muzycy z grupy Queen – płyta *Kind of Magic* zawiera piosenkę *Who wants to live forever*. Dobiega ona z offu, podczas gdy obraz w skrótowy sposób przedstawia wysiłki tytułowego bohatera, Connora – ukrywającego się w górach przed swym prześladowcą Kurganem – by żyć jak normalny człowiek. Kilka ujęć pokazuje, jak cieszy się on bliskością pięknej Heather, pracuje zwyczajnie jako kowal, bywa na targu, dba o ubogie domostwo i o swoją kobietę. Czas jednak mija nieubłaganie, przechodzą kolejne pory roku, a dziewczyna Connora nie jest ani nieśmiertelna, ani wiecznie młoda. Gdy pewnego jesienno-go dnia bohater wraca konno z miasta, zza przełęczy wyłania się jej drobna postać niosąca na ręku baranka; jej włosy są tak białe jak runo małego przyjaciel. Dziewczynę o imieniu Wrzos sięgnęła bowiem starość, a wkrótce dopadnie ją też i śmierć.

To nie czas dla nas,
 To nie miejsce dla nas.
 (...)
 Nie ma dla nas szansy
 Wszystkie decyzje podjęto za nas.
 Ten świat ma dla nas
 Tylko jedną, słodką chwilę.
 Kto chce żyć wiecznie?
 Kto śmie kochać wiecznie,
 Skoro miłość musi umrzeć?

Nie dostrzeżemy w tych słowach nic poza żalem i tęsknotą; brak tu śladów „dekonstrukcji nieśmiertelności”, charakterystycznej, zdaniem Zygmunta Baumana, dla kultury postmodernistycznej, kultury, która w zaświaty już, po prostu, nie wierzy¹².

Póki „trwała miłość”, sens życia Connora był oczywisty – szczęście u boku żony. Kiedy jednak miłość odeszła razem ze śmiercią Heather, nieśmiertelność, która nie zna też starości, stała się dla górala nieznośnym brzemieniem. Życie ma bowiem swój smak i wartość tylko, gdy odmierza je realny czas¹³. Może dlatego umierająca, „stara Heather” prosi swojego wciąż młodego męża, by zapalał świeczkę w każde jej kolejne urodziny? Aby co roku choć jeden dzień przypominał Nieśmier-

śnia ją on sam w jednej z sekwencji filmu dziejącej się współcześnie: „Nazywam się Connor MacLeod, pochodzę z klanu MacLeod. Mam ponad trzysta lat i nie mogę umrzeć”.

¹² Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, *passim*.

¹³ Tamże, s. 28.

telnemu o śmiertelnej dziewczynie i, by tak patetycznie rzec – nieśmier-
telnej miłości? Aby poradzić sobie jakoś ze starością postaci (bardzo
zresztą litościwie potraktowanej w filmie przez charakteryzatorów)
i metafizycznym problemem zaświatów, które – czy są, czy ich nie ma –
nie dają gwarancji spotkania tak niedobranej parze; nawet za trzysta lat.

Ale dotknij moich łez ustami
Dotknij mego świata opuszkami palców,
I będziemy mieć wieczność,
I będziemy kochać się wiecznie.
Wieczność jest nasza dzisiaj.
Kto chce żyć wiecznie?
I, czy ktoś będzie czekał wiecznie? (Brian May)

Komentując topos *puer senex*, topos, „który wyrósł z sytuacji psy-
chologicznej późnego antyku”, E.R. Curtius zanotował:

Wszystkie wczesne i dojrzałe okresy w kulturze wychwalają młodość i
równocześnie oddają cześć starości. Jedynie późne okresy rozwijają ideał
człowieka, w którym polaryzacja „młodość – starość” dąży do osiągnięcia
równowagi¹⁴.

Z myślą starożytną koresponduje mądrość biblijna – w Starym Te-
stamencie wiek dojrzały otoczony jest ogólnym szacunkiem, a długie
życie dowodzi szczególnej Bożej łaski. W *Księdze Psalmów*, będącej
w końcu najstarszym europejskim śpiewnikiem¹⁵, nie znajdziemy utwo-
rów specjalnie poświęconych starości. Wynika to z owego naturalnego (tj.
niepiętnującego) stosunku do wieku sędziwego, który najczęściej obrazo-
wany jest przez – znamionującą doświadczenie i mądrość – siwiznę.

Młody byłem i zestarzałem się,
a nie widziałem, żeby sprawiedliwy był opuszczony
ani żeby jego potomstwo zebrało chleba.
Przez cały dzień szciodry jest i rozpozycza,
a potomstwo jest mu dane na błogosławieństwo¹⁶. (Ps. 37; 25-26)

Autorzy zarówno pieśni błagalnych, dziękczynnych jak i pochwal-
nych często używają słowa „brzemie”, nie odnosi się ono jednak do
ciężaru lat, ale do – grzechu.

¹⁴ E. R. Curtius, *Literatura...*, s. 107.

¹⁵ Wedle autocharakterystyki gatunkowej to zbiór „pieśni wielbiących Boga”, Ps. 149; 6.

¹⁶ *Księga Psalmów*, przeł. z hebrajskiego Cz. Miłosz, wstęp, J. Sadzik, Paris 1981, s. 116.

(...) nie ma odpoczynku moim kościom
w obliczu mego grzechu.
Bo winy moje przewyższają głowę moją,
jak ciężkie brzemię gniotą mnie.
(...) Osłabłem i połamany jestem bardzo,
jęczę ze zgrzyoty mojego serca¹⁷. (Ps. 38; 4-5, 9)

Przemijanie, owszem – jego świadomość jest obecna w wielu tekstach, ale pobożny przyjmuje jego nieuchronność z pokorą:

Objaw mi, Panie, jaki jest koniec mój,
jaka jest miara dni moich.
abym poznał, jak jestem znikomy.
Oto piędziesiąt wymierzyłeś dni moje,
a mój wiek jak nicomość przed Tobą.
Marność jest każdy człowiek istniejący.
(...) Odwróć oczy ode mnie, abym zaznał wytchnienia,
Zanim odejdę i nie będzie mnie¹⁸. (Ps. 39; 5-6, 14)

Charakterystyczny dla tej postawy jest Psalm 102 (błagalny), zatytułowany *Modlitwa biednego człowieka, który upadł na duchu i żal swój wylewa przed Panem*. „Biedny człowiek” skarży się:

(...) niszczeją jak dym dni moje,
a kości moje są jak rozpalona głownia.
(...) Dni moje są jak chylący się cień,
jak trawa usycham.

Ale powodem tego stanu nie jest podeszły wiek, skoro bohater mówi:

I rzekłem: „Boże mój, nie zabieraj mnie w połowie dni moich”.
Na pokolenia i pokolenia są lata Twoje¹⁹. (Ps. 102; 4, 12, 25)

Zatem – starość, jako nieuchronna, nie podlega tu wątpliwościom, a jej uciążliwości nie prowokują do żadnej dyskusji z Bogiem.

Laskawy Pan (...) nasycy dobrem twój wiek,
odnawia, jakbyś był orłem, twoją młodość²⁰. (Ps. 103; 5)

Tak dzieje się sprawiedliwym – żyją długo w zdrowiu, by w naznaczonym czasie zgasnąć. Psalmista zaś deklaruje:

Śpiewać będę Panu, póki żywota,

¹⁷ Tamże, s. 118.

¹⁸ Tamże, s. 120-121.

¹⁹ Tamże, s. 231-232.

²⁰ Tamże, s. 234.

sławić będę Boga mego, póki dni moich²¹.

(Ps. 104; 33)

Współczesnym nawiązaniem do psalmów pochwalnych jest śpiewana przez artystów z krakowskiej Piwnicy pod Baranami kompozycja Zygmunta Koniecznego do słów Agnieszki Osieckiej *Grajmy Panu*²². Anna Szalapak z zespołem wykonuje ten utwór od ponad dwóch dekad z wielkim powodzeniem. Bez względu bowiem na konfesyjny czy agnostyczny charakter twórców oraz na czasy, w których powstają, psalmy pobudzają do adoracji Boga i/lub jego stworzeń; głoszą radość życia ponad smutek zamierania; krzepią.

Starożytni, Grecy i Izraelici, uznawali szacunek wobec zaawansowanego wieku za rzecz naturalną; stąd zapewne wynikała ich dyskrecja w ukazywaniu starców oraz niechęć do roztrząsania ich problemów. Pogodzeni z koniecznością buntowali się przeciw nieszczęściom, nie zaś przeciw kresowi, który i tak musi nadejść. Dlatego psalmista zapewnia Wielkiego Adresata:

Dla Ciebie moja pieśń pochwalna zawsze²³.

(Ps. 71; 6)

W tekstach piosenkowych, podobnie jak i w literaturze oraz całej kulturze, „starość” jest w okresie doromantycznym stanem opisywanym, zazwyczaj neutralnie, i słowem opisowym. Jako rozbudowany problem pojawia się raczej rzadko, i to w ujęciu satyrycznym.

Józef Ignacy Kraszewski, pisząc balladę *Był sobie dziad i baba (bardzo starzy oboje)*²⁴ w 1842 roku, nawiązywał do ludowej tradycji

²¹ Tamże, s. 238.

²² „Grajmy Panu/ na harfie,
Grajmy Panu/ na cytrze.
Chwalmy śpiewem i tańcem
Cuda te fantastyczne.

Grajmy Panu/ w niebiosach,
Grajmy Panu/ w dolinach.
Z Jego światłem we włosach
Każdy życie zaczyna”.

²³ *Księga Psalmów*, s. 174.

²⁴ „(...) Żyli bardzo szczęśliwie,
Spokojnie jak w niebie,
Czemu ja się nie dziwię,
Bo przywykli do siebie.
Tylko smutno im było,
Że umierać musieli,
Że się kiedyś mogiła
Długie życie rozdzieli.

ukazywania bohaterów w zaawansowanym wieku jako nieskomplikowanych psychicznie, za to podległych daleko idącej stereotypizacji osobników. Dziad – jak to dziad, niczym szczególnym się nie wyróżnia; baba – jak to baba, po prostu baba i już. Są z sobą wiele lat i przez to sprawiają wrażenie (ale też i werbalnie to deklarują) bardzo sobie oddanych. Kiedy jednak przyjdzie moment próby i do ich skromnego domku zapuka śmierć, w zapomnienie pójdą wcześniejsze zapewnienia; starzy ludzie, którzy jeszcze niedawno obiecywali sobie „zastępstwo” przed majestatem ostatecznym, teraz wypychają się wzajemnie do spełnienia przykrego obowiązku: obowiązku odejścia z tego świata.

Każdy chce żyć – skomentujemy to dziś. Każdy chce żyć jak najdłużej – zdaje się stwierdzać dziewiętnastowieczny autor, ale czyni to bez współczucia i z nieukrywaną ironią. Jest przekonany, jak pewnie i większość jego potencjalnych czytelników, że „starzy” już się „nażyli”, i teraz te ich spory są bezprzedmiotowe.

Muzyka, którą napisał Stanisław Moniuszko (i zamieścił w swych *Śpiewnikach domowych*), jeszcze dodatkowo podkreśla groteskowość całej sytuacji, i potwierdza wcześniej rozpoznany stosunek do starości ludzi XIX wieku: ten, kto dożyje słusznych lat, powinien być pogodzony z perspektywą odejścia i nie trzymać się życia pazurami. Ma z pokorą przyjąć wyrok losu, Opatrzności, niebios, Boga. Nie powinien buntować się i wzdragać przed śmiercią, wierzgać, uciekać – w przeciwnym razie stanie się śmieszny, tak jak Moniuszkowscy Dziad i Baba. Bardzo przecież starzy oboje. Tak starzy, że można się z ich strachu przed śmiercią (i z upartego instynktu życia) tylko śmiać.

W tekście piosenkowym wielkiego powieściopisarza rysuje się wyraźnie, nadszarpnięty wraz z romantyzmem i jego kultem młodości, zdobywający coraz szersze uznanie pogląd, że starość jest czymś gorszym. Od przynajmniej połowy XIX wieku młodość traktowana jest jako zaleta, a starość – jako grzech. Jej przywary są wyolbrzymiane i absolutyzowane na kształt bezwyjątkowej formy; nie – obiektywny i nieunikniony proces, kolej rzeczy, ale zbiór niepożądanych cech, obciążających ich „nosiciela”. Osoba w starszym wieku nie stanowi „problemu psychologicznego”, jej rozterki czy obawy nikogo specjalnie nie interesują. „Sta-

I modlili się szczerze,
Aby Bożym rozkazem,
Kiedy śmierć ich zabierze,
Brała oboje razem. (...)”

W: Z. Adrjański: *Złota księga pieśni polskich...*, s. 116.

ry” funkcjonuje na przykład w opowieści ludowej jako element komiczny – stary, więc można go oszukać, stary, a ośmiesza się związkami z osobą młodą, stary, a jeszcze chce żyć.

Charakterystyczna dla tego poglądu jest ballada Adama Mickiewicza *Czaty*, do której muzykę również napisał Stanisław Moniuszko, w cztery lata po *Był sobie...*, czyli w roku 1846. Tu „wojewoda zdyszany”, starszy mąż młodej żony zostaje – bez żalu opowiadającego, a i za milczącym przyzwoleniem stojących murem po stronie „młodości” czytelników – poświęcony niejako na ołtarzu miłości: dziewczyny i jej (prawdopodobnego) kochanka. Pewnie wydano ją za starego bez jej zgody, pewnie nie jest ona z nim szczęśliwa, to prawda. Ale trudno oprzeć się wrażeniu, że scenie, w której Kozak, poganiany przez szlachcica, by wycelował w serce kochanka-natręta, kieruje swą strzelbą „prosto w łeb wojewody” – towarzyszy (zamierzona jak sądzę) złośliwa satysfakcja poety-narratora ballady. Zresztą, wzmocniona przez projektowaną (i bardzo możliwą) satysfakcję ogółu odbiorców. W czworokącie: dziewczyna – młodzieniec i Kozak – wojewoda, cała niechęć do przeszkody na drodze do szczęścia młodych skupia się na starym mężu – zawalidrodze²⁵.

Ten ściskając kolana
 Mówił do niej: „Kochana!
 Więc już wszystko, jam wszystko utracił?
 Nawet twoje spojrzenie,
 Nawet ręki ściśnięcie
 Wojewoda już z góry zapłacił?
 Ja, choć z takim zapalem,
 Tyle lat cię kochałem,
 Będę kochał i jęczał daleki;
 On nie kochał, nie jęczał,
 Tylko trzosem zabrzączał,
 Tyś mu wszystko oddała na wieki.
 Co wieczora on będzie,
 Tonąc w puchy łabędzie
 Stary łeb na twym łonie kołysał
 I z twych liców rumianych,
 I z twych ustek różanych
 Mnie wzbronione rozkosze wysysał!”²⁶

²⁵ Zgodnie z Owidiuszowym *turpe senilis amor* (*Miłości*, 1, 9, 4) – tj. „szkaradna jest miłość starca”.

²⁶ Z. Adrjański, *Złota księga pieśni polskich...*, s. 123.

Wiek wojewody nie jest tu co prawda głównym zagadnieniem, ale jest wystarczającym argumentem, by poprzeć miłość młodych i skrytobójstwo popełnione przez Kozaka – niespodziewanego protektora „zakazanego szczęścia”. Zdradzany (czy raczej spodziewający się zdrady) mąż nie jest śmieszny z powodu możliwości zostania „rogaczem” – jest śmieszny, bo jest stary. Uczucia w pewnym wieku już nie obowiązują! Albo – nie powinny być eksponowane, bo – w przekonaniu większości – nie są już, nie powinny być odczuwane. Tak jest w powszechnym mniemaniu, póki młody nie stanie się stary; ale wtedy – wtedy już nie będzie mu wypadało się przyznać, że pod „dobrze już sięgniętym przez starość” ciałem kryje się wciąż czujące, młode serce.

Tak więc działanie: starość plus miłość daje w efekcie wynik komiczny²⁷. Ludowa piosenka w rytmie dziarskiego poloneza przynosi taką oto obserwację:

Tam gdzie majster stary
A majstrowa młoda
Tam się czeladnikom
Robota podoba....,

– co, najwyraźniej jak można, potwierdza ogólne społeczne przekonanie o nieatrakcyjności osoby starej (tu: majstra) i jego, by tak rzec, „niekonkurencyjności” wobec młodych (tu: czeladników, uczniów). Złośliwy uśmiech – oto co najpewniej towarzyszyło wykonaniu i wysłuchaniu tej, typowej przecież, przyśpiewki.

W podobnym duchu utrzymany jest wtęret do *Ballady o trzech trubadurach* Wojciecha Młynarskiego (z 1967 roku, z muzyką Marka Sarta); oto dziwaczny konkurs na rozśmieszenie władcy ogłosił on sam – jak w opowieści o okrutnej księżniczce chińskiej Turandot czy w greckim micie o Sfinksie, startujących zawodników czeka albo nagroda, albo – śmierć.

Chcąc by brzmiał na zamczysku śmiech,
Przed oblicze swe raz
Trubadurów przywołał trzech

²⁷ Odwiecznym tematem komedii np. dell’arte był kochliwy staruch, pretendent do ręki lub mąż (Pantalon) i młoda panna na wydaniu, narzeczona lub żona; sympatia widzów była zawsze, prawem scenariusza komedii „charakterów” oraz prawem obyczaju – po stronie młodego amanta, np. nauczyciela śpiewu, który kochał dziewczynę, i usilnie – *per fas et nefas* – o nią się starał. O uczucie starego nikt nie pytał, a czasem nawet – nie podejrzewał. Kochali się w sobie Arlekin i Kolombina – młodzi, piękni i naiwni.

możny książ.
 Gdy zdołają rozbawić go
 Da im worek dukatów,
 Jeśli się nie uda to
 czeka ich topór kata.

Śpiewacy sięgają po wypróbowane chwytły:

Pierwszy, pierwszy przy lutni swej
 Opowiedział więc jak
 W starej mieście zakochał się
 młody żak.
 Cały dwór bawił się do łez
 Od wasala do ciury,
 Lecz po chwili ucichł śmiech –
 Książę siedział ponury...
 I nim przebrzmiał ostatni dźwięk
 Cały dwór widział jak,
 Do śpiewaka przybliżył się
 z wolna kat.

Kolejny artysta też opowie banalną historię i też zostanie zdekapitowany. Książę rozbawi dopiero śmiały koncept trubadura, który oświadczy:

Panie, rzekł, wiem jak zrobić to
 Żebyś z nudów nie ziewał
 Najpierw głowę każ mi ściąć
 Potem będę ci śpiewał!
 Cały dwór nagle wstrzymał dech
 A trubadur ten zaś
 Złota wór dostał bo do łez
 Śmiał się książ.

Automatyczna zatem, piosenkowa opowieść o piosence – która pozbawia życia, ale też czasem je ratuje – naucza, że banał (choćby kpina z groteskowej, i uznawanej za nienormalną, sytuacji, w której student zakochuje się w starej kobiecie) nie zawsze popłaca. Dwuznaczna jest jednak wymowa całości: z jednej strony to wnioski, że artysta powinien być zawsze bezkompromisowy, wtedy się obroni i uratuje; ale z drugiej – potwierdzenie reguły, że „ogół” („cały dwór”) zawsze reaguje przewidywalnie, rutynowo na (przewidywalne i rutynowe) pieśni i zawarte w nich dowcipy, natomiast prawdziwie docenić śmiały koncept będzie umiał tylko... okrutny satrapa!

Intencjonalnie zapewne utwór był pochwałą artystycznej niezależności – tu zaś pokazał, jaki efekt może dać konfrontacja tego, co wtórne, z tym, co nowoczesne i odważne w artystycznym działaniu. Oczywiście, dla Wojciecha Młynarskiego problem starości nie był w tym tekście najważniejszy, jednak autor nieświadomie obnażył pewną regułę jej postrzegania. Stempel starości, przydany bohaterowi/bohaterce opowieści czy anegdoty o miłości – natychmiast ośmiesza, zarówno osobę, jak i uczucie. A ponieważ tematem piosenek jest zazwyczaj miłość, cóż – jej „niekompatybilność” z wiekiem „bardzo dojrzałym” automatycznie niemal eliminuje ten temat z obszaru popularnej twórczości.

Zaawansowany wiek doskonale zaś mieści się – jako inspiracja, zjawisko i temat – w obrębie tekstów satyrycznych, kabaretowych, czyli – tych „mniej serio”. Oddzielony jest wtedy bezpieczną barierą formy od powagi czy empatii, a konwencja pozwala się śmiać bez wstydu z takich, jak ten, klasycznych już utworów z repertuaru Kabaretu Starszych Panów:

Jeszcze tylko parę wiosen
 Jeszcze parę przygód z losem
 Jeszcze tylko parę zim
 I refrenem zabrzmisz tym:
 Wesołe jest życie staruszka
 Wesołe jak piosenka jest ta
 Gdzie spojrzy zakwita mu dróżka
 I świat doń się śmieje: cha cha!
 Może będzie się dotknętym
 Przez dla płci indyferentyzm
 To nie znaczy jeszcze że-ć
 Miłych wrażeń nie da płęć!
 (...)
 Płoniesz więc z niecierpliwości
 Żeby dożyć tych radości
 Guzik wiesz i wdzianko mniesz
 Tak już być staruszkciem chcesz!²⁸

Znamienne, że numer ten wykonał pierwotnie (i nadal jest to tej piosenki najzabawniejsza interpretacja) Wiesław Michnikowski, który miał wtedy zaledwie... 39 lat! Jednak co innego – naśladowanie, aktorska parodia głosu osoby starszej, a co innego – ewentualne, potencjalnie możliwe, ale realnie chyba nie – zaśpiewanie tego utworu przez kogoś, kto naprawdę

²⁸ Piosenkę tę napisali Starsi Panowie: Jerzy Wasowski i Jeremi Przybora w 1959 roku, a na antenie telewizyjnej „opublikowali” ją w 1961 roku, w programie *Kaloryferia*.

ma, powiedzmy, osiemdziesiąt lat²⁹. Wtedy tekst okazałby się okrutny, zbyt realistyczny, a może nawet – niesmaczny. Ze starości też trzeba się umieć naśmiewać, tak, by ranić jak najpłycej. Bo nie ranić nikogo, o, tak się nie da, nawet w piosence, uznawanej przez wielu za gatunek „z natury” swej łagodny, który raczej nie szarpie serca, tylko je uspokaja³⁰.

Do kabaretowego nurtu przyjdzie zaliczyć autorską piosenkę Jacquesa Breła³¹, pod tytułem *Les Vieux – Starzy ludzie* bądź *Staruszkowie*. Tekst będący niemal beznamiętnym opisem życia starych ludzi, taką paranaukową obserwacją, jest poważny; ale skomponowana muzyka i sposób wykonania, mocno zdystansowany i jakby odrobinę bezwzględny wobec bohaterów opowieści, sugeruje „odbiór satyryczny”. Breł śpiewa o mieszczańach, a to przecież im wypowiedział kiedyś wojnę swoimi bezkompromisowymi tekstami. To artysta śpiewa o filistrach, choć na koniec przypomni jednak – nam wszystkim i samemu sobie – o wspólnocie ludzkiego losu.

Nie mówią prawie nic,
bezzadnie patrzą w krąg
wyblakłym wzrokiem swym.
Choć mogą forsę mieć,
to przecież biedni są,
bo marzeń braknie im.
W ich domach zapach ziół
i zapach dawnych słów
wśród smutnych ścian się zbiegł.
W Paryżu żyje się
jak na prowincji, gdy
ktoś przeżył życia wiek.
A gdy wpadają w śmiech,
głos pęka im gdy o
swych świetnych piszcza dniach.

²⁹ Jeremi Przybora zwrócił kiedyś uwagę na to, że telewizyjny kabaret założył z Jerzym Wasowskim, kiedy mieli obaj odpowiednio – 43 i 45 lat! Grali Starszych Panów o nazwiskach „A” i „B”. Była to pewna prowokacja, ale i świadectwo głębszego namysłu: schowanie za nobliwym wyglądem i staroświeckim strojem dawało duetowi autorów większe pole manewru i przyzwolenie na swobodę wypowiedzi. Skoro już jesteśmy w starszym wieku to nam wolno... Zob. D. Subbotko, *Starsi Panowie mają pół wieku*, „Gazeta Wyborcza” 15.10.2008 r.

³⁰ Pisałam o tym szerzej w artykule zatytułowanym *O pocieszeniu, jakie daje piosenka*, w: *W teatrze piosenki*, pod red. I. Kiec i M. Traczyka, Poznań 2005, s. 26-35.

³¹ Breł skomponował *Les Vieux* w 1964 roku i był utworem pierwszym wykonawcą. Słowa napisali wspólnie z nim Jean Corti i Gerard Jouannest.

A gdy wpadają w płacz,
ich zmarszczek gęsta sieć
perliście lśni we łzach.

A jeśli trochę drżą
– drżą słysząc zegar co
w salonie mierzy czas.
I gada noce dnie
swe „tak” i swoje „nie”
i gada „czekam was”.

Nie mają złudzeń już,
ich książki dawno śpią,
pianino w kącie śpi.
I kot już dawno zdechl,
niedzielne kółko zaś
już nie rozgrzewa krwi.

Tak skurczył się ich świat,
że nie ruszają się
za wiele zwłaszcza że
przy oknie zaśnie się,
w fotelu zaśnie się,
spać mogą byle gdzie.

Jeśli wychodzą to
wychodzą wbici w czerń
i człapią resztką sił.

Pochować kogoś kto
był jeszcze starszy i
kto jeszcze brzydszy był.

I oplakując go
zapomnieć chwilę chcą
o tamtych myślach złych,
Że zegar noce, dnie
swe „tak” i swoje „nie”
gadając – czeka ich.

Nie umierają nie,
lecz zapadają w sen,
którego końca brak.

Wszczepieni w dłonie swe,
tak bojąc rozstać się
– rozstają się i tak.

Kto z dwojga został sam
bez trudu znajdzie swój
ziemskiego piekła krąg.
Zobaczyć można ich
jak z trudem niosą w deszcz
parasol swój i wstyd:

Że mówią cicho zbyt,
 że chodzą wolno zbyt,
 że żyją długo zbyt...
 A jeśli czegoś chcą
 – chcą komuś chociaż raz
 powierzyć myśli swe,
 Że zegar raz po raz
 swe „tak” i swoje „nie”
 gadając – czeka ich.
 Że zegar raz po raz
 swe „tak” i swoje „nie”
 gadając – czeka nas...

Jest to tak przenikliwa i kompletna diagnoza starości – nie każdej może, ale na pewno tej zachodnioeuropejskiej, mieszczańskiej i „miejskiej” – że trudno do niej coś dodać. Wobec tej trafności zaryzykuję domysł, że ludzie po siedemdziesiątce nie słuchają jej chętnie; tak jest dotkliwa. Breł napisał ją, mając niecałe trzydzieści pięć lat.

Ze zgoła innego, najpewniej własnego doświadczenia, wynika tonacja niepozornej piosenki polskiego artysty kabaretowego – Jana Kaczmarka. Nosi ona mało wyszukany tytuł *Starzejemy się*, i jest, zgodnie z intencją twórcy, „śpiewanym felietonem”³². Podsumowuje coraz gorszą kondycję mężczyzny około sześćdziesięcioletniego, który jednak – aby było mu raźniej – wypowiada się nie w swoim tylko, ale całego pokolenia, imieniu.

Starzejemy się, starzejemy się,
 w falach życia odwiecznej powodzi.
 Wypalamy się, zużywamy się,
 choć czujemy się piękni i młodzi.
 Jeszcze każdy z nas krzepę ma i gaz,
 tyle w sobie młodzieńczej radości!
 Jeszcze siła jest, a tu patrzeć – kres,
 ledwo żeśmy naprawdę wyrosli.
 Słabnie wzrok i głos, szkodzi dym i szkło,
 no a tyle się piło, paliło...
 Do utraty tchu, a w godzince snu
 wciąż o lepszej przyszłości się śniło.
 Starzejemy się, starzejemy się,
 zapał nasz coraz cichszy i tańszy.

³² Kaczmarek napisał tę piosenkę (do muzyki Bogusława Klimsy) w 2004 roku, będąc już poważnie chory; zmarł w listopadzie 2007 roku, w wieku 62 lat. Ten kontekst biograficzny tłumaczy publicystyczny charakter słów utworu.

Usuwamy się, odchodzimy w cień
w złym poczuciu zaprzepaszczonej szansy. (...)

Zamiast zdrowia – dolegliwości, zamiast radości – smutek, zamiast spełnień – rozczarowania. Zamiast diamentu – popiół. W finale niepokojące poczucie, że śmierć jest coraz bliżej, że jest realna, zabrzmi dobitnie przez zastosowanie – teraz już pospolitego, wtedy zupełnie nowego – uprzedmiotowienia:

Starzejemy się, starzejemy się,
choć nie pora nam jeszcze umierać.
To okrutny los, śmiejąc się nam w nos
z naszej półki kolegów podbiera.

Z półki, jakbyśmy byli starym towarem, nieczytanymi książkami, zakurzonymi bibelotami, których nikt już nie będzie używał. Stoimy osobno, łączy nas tylko ta „półka” – wspólny rocznik, pokolenie, „grupa wiekowa”. Odchodzimy, bo jesteśmy już niepotrzebni, zużyci; starzy.

W popkulturowej twórczości zdarzają się, choć są to wyjątki, takie piosenki, które podejmują temat starości, całościowo lub marginalnie, jednak – z należyтым szacunkiem i atencją wobec tak ważnego aspektu ludzkiej egzystencji. *Adwentową kolędę* autorstwa M. Kamińskiej i K. Jeżykowskiej zaśpiewała Maryla Rodowicz w ciemnym 1988 roku; ten utwór nie uspokaja, nie wygładza, nie rozładowuje. Raczej wzrusza i woła o wsparcie.

Mężczyzno, który czytasz gazetę na przystanku,
Dziewczyno, która nie pytasz o imię swych kochanków,
Kobieto z dzieckiem na rękę,
Starcze ścigany przez ciemność
– W godzinie pełnej lęku
Podzielcie się ze mną.
 Podzielcie się ze mną smutkiem,
 Podzielcie dobrymi snami,
 Podzielcie się ze mną jutrem,
 I tym, co zostało za nami.
Podzielcie się ze mną niebem,
Choć nas zesłało na ziemię,
Podzielcie się ze mną chlebem,
Podzielcie się ze mną kamieniem (...)

„Epickość” tekstu tworzą trzy elementy:

– Bohater zbiorowy: społeczeństwo, ludzie, do których zwraca się narratorka-pieśniarka, a które składa się ze „wszystkich”, szczególnie zaś z tych marginalizowanych i odrzuconych: żebrzącej dziewczynki, smutnego żołnierza, samotnej matki, niedocenianego poety.

– Moment przełomowy w życiu tego społeczeństwa, a jest nim właśnie kończący się adwent, znamionujący nadejście wyczekiwanych, w założeniu radosnych i wspólnotowych Świąt.

– Obecność sacrum, metafizyki ponad realnością świata; tutaj raczej w formie tęsknoty za duchowością, za ingerencją Opatrzności, „Nieba”, w biedne i bezsensowne życie zatowimowanych jednostek; symbolizuje tę Opatrzność chrześcijański opłatek, obraz chleba Pańskiego zawarty w płatkach śniegu, bo przecież te wypatrywane święta to Boże Narodzenie, przyjście Chrystusa, Zbawiciela ludzi.

Podzielcie się garścią złudzeń
I garścią słodkich okrucichów,
Podzielcie się ze mną ludzie
Wśród nocnej ciszy – otuchą.
A ty nam Ziemię przebacz
I dalej bądź jak matka.
A ty nam Niebo ześlij
Nadzieję w śnieżnych opłatkach.

Piosenka nazywa się *Podzielcie się ze mną* – a to właśnie wigilijne łamanie się opłatkiem jest przywołaniem symboliki chleba Chrystusowego, który błogosławi wszystkim, którzy go spożywają. Błogosławi, czyli wydziera nicości i przywraca wspólnotę.

Piosenka ta nie jest sakrosongiem, jak można by wywieść z powyższego opisu. Jest jednak – mimowolnie czy świadomie – przesyciona tematyką szeroko pojętej miłości bliźniego; tego bliźniego, który nie musi być ani ładny, ani zdrowy, ani bogaty, ani młody. To może być „starzec ścigany przez ciemność”, ktoś, komu zostało już niewiele czasu, i kogo trzeba wyjąć z jego samotności i przygarnąć. Nie, to on ma nas przygarnąć i zaakceptować, podzielić się – dobrym słowem, snem, wspomnieniem.

Ta mało popularna (pewnie dlatego, że poruszająca trudne problemy) piosenka pięknie głosi ideę solidaryzmu społecznego; ideę, którą nazwałabym też „solidaryzmem międzypokoleniowym”, tym – zapewne – najtrudniejszym z wyobrażeń o wspólnotę. „Szczęśliwa rodzina wielopokoleniowa” okazała się mitem, który skutecznie obaliło ostatnie półwiecze. Nie chodzi jednak o odbudowywanie tego mitu, a o niesentymentalne

podanie ręki odrzuconemu bliźniemu, o gest, wyrażający gotowość do akceptacji i współczucia. Nie pomocy nawet, ale zrozumienia i uszanowania, na przykład tego, że ktoś jest już stary i prawdopodobnie bliżej mu już do Wielkiej Niewiadomej niż ludziom młodym. „I że” tam, gdzie nie wiemy, co jest, skąd nikt nie wraca, „będzie ciemno”.

W repertuarze tej samej piosenkarki, zapewne z czasem i nabytym doświadczeniem, pojawiły się piosenki poświęcone trudom egzystencji. Jedną z nich jest na wpół poważne, na wpół ironiczne wyznanie:

Czas upływa lat przybywa
 Bądźmy szczerzy
 Już nie spojrzj na mnie
 Junior ni harcerzyk.
 Ale nie jest źle póki co
 Bo się jeszcze chce śpiewać choć.
 Czas umyka i nie wnika
 Łże psychika
 Nie u wszystkich taka mocna
 jak u byka.
 Odliczając dni brzydko klniesz
 Lat przybywa i pytań też.
 Jaka będzie dalsza wersja życiorysu
 I czy będzie ten życiorys wart opisu...

Kobiety w pewnym wieku, jak zauważają psychologowie, stają się „niewidzialne”; autorki genderowe kwitują to formułą, że „przestają być obiektami seksualnymi”; a więc w zdominowanym przez patriarchalne wzorce świecie już się nie liczą. Bo liczą się tylko wtedy, gdy są młode. Równanie: młoda = atrakcyjna i, zaraz potem: stara = nieatrakcyjna (tj. niewidzialna, czyli już nie omiatana wzrokiem przez mijających ją na ulicy mężczyzn) jest tu nieuchronne. Co więcej – jest ono w stu procentach prawdziwe.

Rubaszne ujęcie tej prawidłowości w piosence autorstwa Andrzeja Strzeleckiego pozwala choć trochę ludziom (kobietom!) w średnim wieku oswoić nadchodzącą z upływem lat sytuację. Zatem – to swego rodzaju, choć sarkastyczne, ale jednak – pocieszenie.

Stosunkowo niedawno, bo w 2008 roku, królowa Maryla (jak ją nazywała Agnieszka Osiecka) wylansowała przebój – tak, tym razem przebój, pod chwytliwym tytułem *Eh, mała, nie szalej*³³. W pozornie „biesiadnym” wydaniu (wielkie znaczenie ma tu swoiście „ironiczna” muzyka, która stylistycznie nawiązuje do chwytliwych kawałków „di-

³³ Zarówno słowa, jak i muzykę do tego utworu napisał Andrzej Brzeski.

scopolowych”) podjęty zostaje odwieczny motyw upływu lat. W prosty i misterny zarazem sposób zbudowany tekst prezentuje „życie kobiety w trzech aktach”: w pierwszej odsłonie dziewczyna ma szesnaście lat i dominującego ojca, w drugiej – pięćdziesiątkę oraz „standardowego”, tj. marudnego i wymagającego męża, a w ostatniej „mała” ma już osiemdziesiąt lat, i nikogo przy sobie. Ale jest ktoś, o kim nam autor wstydzi się powiedzieć wprost, więc nazywa go „Panem Bożą”; i jak w *Stroju* Leśmiana (*toutes proportions gardées!*), gdy wszyscy odpychają zhańbiona dziewczynę, bohaterkę ballady:

Tylko Bóg jej nie zdradził
I ślepo w nią wierzył,
I przez łzy się uśmiechał,
Że ją w niebie przeżył.

– tak i tu Bóg, tylko Bóg, zostaje przy naszej bardzo dojrzałej dziewczynie i, podczas gdy ojciec i mąż ostrzegali ją, zabraniając w życiu „szaleć”, proponuje, zachęca, nakazuje wręcz:

Eh, mała, poszalej
Masz osiemdziesiąt lat!
Coś zapal i nalej
Tak mało dał ci świat.
Baw się wreszcie zapalkami
Niech cię sparzy żar
Nie siedź w domu wieczorami
Kiedy kusi bal
Eh, mała, poszalej
Garściami bierz co chcesz
Takie życie mała, takie jest.

Bóg daje więc starszej pani *carte blanche*: zrób to, czego zakazywali ci tamci mężczyźni, byłaś tylko dla nich – teraz czas na ciebie!

Starszy wiek, zazwyczaj czas przykrej refleksji, że się tego czy tamtego nie zrobiło, staje się czasem już jedynym możliwym do wykorzystania tu, na tej ziemi, by jeszcze czegoś zaznać. *Carpe diem*, mówi do małej Bóg: nie marnuj do reszty życia, tego wspaniałego daru; zrób to, na co zawsze miałaś ochotę – ja to zaakceptuję, ja to zrozumieję. Bóg – osobowy i bliski, jak w poezji Leśmiana właśnie³⁴ – życzliwie patrzy na swoje stworzenie, na umęczoną życiem zwykłą kobietę,

³⁴ O poetyckiej, indywidualistycznej kreacji Boga w twórczości Bolesława Leśmiana pisał J. M. Rymkiewicz, *Leśmian. Encyklopedia*, Warszawa 2001.

w której biografii zabrakło czasu na fantazję i radość. Ballada o przemianiu nie jest może pochwałą starości, ale otwiera nową dla przeciętnego odbiorcy perspektywę: starość to też życie.

Nie dając się zamknąć w „formę starości” (ogół stereotypowych sądów, co przystoi wiekowi, a co już nie), robiąc to, co chcemy, a nie to, „co wypada”, naznaczamy ten okres pieczęcią indywidualizmu, a nasz duch ma szansę zwyciężyć nad materią. Nie narzekanie, ale działanie – zdaje się mówić autor utworu, w którym pobrzmiewa dalekie echo *Balonika* Bułata Okudźawy³⁵. Jednak gdy u genialnego rosyjskiego barda „los kobiecy” był naznaczony wyłącznie łzami i smutkiem, współczesna popularna piosenka nieśmiało próbuje przełamać ten schemat – losu, wieku i mówienia o nim – i pójść w stronę dalekiego od afirmacji, ale pozytywnego zaakceptowania tego, co jest.

Autorka wielu ważnych dla polskiej piosenki tekstów, powstałych jeszcze w XX wieku, ale nagrywanych i cenionych także dziś, Agnieszka Osiecka, miała do starości stosunek zgoła negatywny. Jeśli pojawiają się w jej twórczości słowa-klucze, takie jak „bal” (zamiennik słowa „życie”) czy „żona” (uosobienie braku spontaniczności, kula u nogi) – słowo „starość” żadnych ważnych drzwi nie otwiera. Tzn. nie jest słowem-kluczem do ogrodu wielu zniuansowanych znaczeń; konotuje tylko to, co jest na antypodach młodości, a młodość z kolei jest rozumiana jako czas naszej aktywności tu na ziemi, po prostu.

35

Płacze dziewczynka
Balon uciekł jej
Ludzie mówią: „Nie płacz”
A balonik hen.
Płacze dziewczyna
Chłopca trzeba jej
Ludzie mówią: „Nie płacz”
A balonik hen.
Płacze kobieta:
„Mąż porzucił mnie”
Ludzie mówią: „Nie płacz”
A balonik hen.
Płacze staruszka
„Mamo, dosyć łez!”
A balonik wrócił
I niebieski jest.

Przekład polski jest autorstwa Agnieszki Osieckiej.

W 1983 roku powstała piosenka *Byłam stara*; muzykę napisał jej bohater – Seweryn Krajewski, kompozytor, jak najbardziej prawdziwa postać polskiej rozrywki w stylu pop. Autorka wyznaje, w formie liryki bezpośredniej, że była stara, smutna i głupia, a wszystkie te dolegliwości i złe stany ducha ustały, gdy „poznała Seweryna K.”

Kiedyś byłam stara, co tu kryć,
omijałam bary, na cóż pić.
Szorowałam gary, piłam tran,
podczas kiedy szeryf żył nad stan.
Ależ byłam stara, mówię wam,
każdy dzień był szary, każdy plan.
Lecz to wszystko zapomniałam raz, dwa,
bo poznałam Seweryna K.

Smutek i głupota – zgoda, to stany, w które popadamy okresowo i wychodzimy z nich. Ale starość? Starości nie można zawrócić. A zatem – Osiecka użyła tu słowa „stara” na opisanie marnej kondycji ducha, cechującej się brakiem motywacji do działania, marazmem i biernością; metafizyczną nudą, kiedy to „nic-się-nie-chce”.

„Byłam stara” to metafora: myślowy paradoks, a retoryczny hysteron-proteron, zakłócenie naturalnego porządku czasowego. Użycie takiego zabiegu świadczy dobitnie o tym, jak złe konotacje autorka przypisywała wiekowi dojrzałości.

Na dojrzałość szarą mamy czas
Zanim przyjdzie, po cóż mówić pas
W melancholię czarną wpadać wstyd
Lepiej śnieżną chustą witać świt.
Nie poganiaj losu, kiedy śpi
Za młodością głośuj w czasie gry,
A gdy z oczu ci popatrzy dał zła
Spróbuj poznać Seweryna K.³⁶

Podobny chwyt zastosowała Osiecka w piosence *Wróc serce*, swojej odpowiedzi na wcześniejszy, własny przebój *Uciekaj moje serce* (obie piosenki z muzyką i w wykonaniu Seweryna Krajewskiego). Prośbę o „powrót serca”, które „gdzieś się zapodziało” (ale nie wśród ru-

³⁶ Piosenkę tę wykonała Maryla Rodowicz; miała ona też swoją wersję „męską”, w której „Seweryna K.” zastąpiła tajemnicza „Genowefa B.” (A gdy z oczu ci popatrzy zbyt źle/ Spróbuj poznać Genowefę B.”). Wersję „dla panów” śpiewał sam kompozytor, tj. Seweryn K(rajewski).

mianku i wśród mięty, tylko w jakimś wakacyjnym pejzażu) przepłotła zapowiedziami-zaklęciami, „co będzie za rok”:

Za rok pójdziemy na zające (...)
Za rok kupimy sobie kutry...

– i, co najważniejsze, obietnicą, że:

Za rok będziemy bardzo młodzi,
za rok nam wino nie zaszkodzi,
my wciąż czekamy jak na bal
tylko czegoś żal.

Bo autorka *Listów śpiewających* nie przyjmowała do wiadomości, że może się zestarzeć. W domyślnie autobiograficznej piosence *Sama chciała* (znów z muzyką Krajewskiego) ironicznie, ale i przejmująco pointuje swoje życie jako przerwane w połowie:

Tak nagle ustać
w niedzielę wieczór.
Nie czuć, nie poczuć, nie przeczuć.
Wśród jasnych buków
zasnąć jak skała.
Sama chciała, sama chciała...

Bohaterka Osieckiej to raczej dziewczyna, niepewna, gnana wewnętrznym niepokojem, niezależna, choć niestabilizowana; ale nigdy stara, siwa, pomarszczona, bezradna³⁷.

Płyn z tamtą kobietą w górę rzek
Kiedy mnie już nie będzie
Znajdźcie polanę, smukłą sosnę i brzeg.
Zróbcie sobie miejsce...
A mnie wspominaj wdzięcznie
Że mało tak się śniłam.
A przecież byłam,
No, przecież byłam...

Jestem, byłam – tak; będę? – nie. Przyszłość spokojna, mieszczańska, bezpieczna – to nie perspektywa dla artystycznej duszy naszej wiecznie gdzieś gnającej bohaterki. Jest może tylko jedna jedyna piosenka poetki, w której oswaja ona – możliwą?, swoją? – kobiecą starość. To utwór *We dwoje*, opisujący w kolejnych etapach (bardziej stylowo niż w piosence Brzeskiego) życie damsko-męskiej pary.

³⁷ O konstrukcji postaci kobiecej w piosenkach Osieckiej na wzór Czechowowskiej Czajki – melancholijnej i zawsze obcej – pisała Izolda Kiec w książce, *Złodziejki szczęścia* (Poznań 2000).

Dwoje ludzi – najpierw młodych, potem dojrzałych, na końcu zaś starych – prosi „Boże oko”: chmury, Opatrzność, niebiosa o przychylność. Młodzi mieszkają „za szafą przy matce”, nie mają „żadnych pieniędzy na styczeń”, ale – mają siebie; dojrzały – dorobili się rzeźbionych mebli i domu, bywają tu i tam, ale coraz bardziej się od siebie oddalają. Starzy wciąż są:

W siwiźnie koloru popiołu – we dwoje.
 W samotnym siadaniu do stołu – we dwoje.
 W podróży przez grypy i zdrady,
 Przez burze i deszcze i grady,
 W nadziei, że warto, że jednak, że tak,
 We dwoje, we dwoje, we dwoje...
 Bo jak?

Jeśli będziemy razem może i starość da się znieść? Jesteśmy na sobie skazani, i nawet jeśli jest nam źle – może być gorzej: samotność jest jeszcze straszniejszą niż starość otchłania.

Te słowa nie przynoszą obietnicy szczęścia, nie są banalnym pocieszeniem; raczej refleksją nad przemijaniem, wnioskiem o ludzkiej bezradności, mało atrakcyjną zachętą do pozostania w związku. Zwyczajnie dlatego, że trudno sobie wyobrazić jakąś lepszą czy bardziej satysfakcjonującą formę życia.

Istnieje znacząca grupa piosenek, które traktują o starości bez użycia słowa „starość”. Są to swoiste peryfrazy – omówienia poetyckie późnego wieku, których krzepiąca siła wynika właśnie z pominięcia przykrych czy nieakceptowanych przez słuchaczy określeń.

Wielkim przebojem lat pięćdziesiątych w Polsce (wtedy mówiono: szlagierem) była liryczna pieśń *Pierwszy siwy włos*. Wykonywało ją wielu artystów, między innymi Marta Mirska i Mieczysław Fogg. Autor słów, Kazimierz Winkler, z zadziwiającą delikatnością dotknął, a właściwie – musnął, kwestię przemijania, budując kameralną sytuację liryczną między dwojgiem partnerów, małżonków pewnie („Popatrz, ile to już lat/ idziemy przez ten świat”). W refrenie brzmiących tak:

Spostrzegłam dzisiaj pierwszy siwy włos na twojej skroni
 I widzisz, miły, przed wzruszeniem trudno się obronić.
 Tak piękną mamy jesień, miły, cichą i pogodną.
 Spójrz, jak babiego lata płynie srebrna nić.

Starzenie się bohaterów zostało zgrabnie wpisane w harmonijne przemiany natury. Z istic renesansowym wdziękiem autor porównuje

bohaterów do pary wiernych łabędzi, „piękną jesień” za oknem rymuje ze wspólną jesienią życia małżonków, a siwy włos zestawia z naturalnym, pięknym babim latem. Ludzka egzystencja wpleciona w cykl wegetatywny, smutek przemijania osłodzony wzajemnym szacunkiem i zapewnieniami o miłości zostaje wyśpiewany w rytmie tanga³⁸, zadziwiająco nieagresywnego, którego kształt muzyczny kojarzy się nieodmiennie z „nierozdzielniymi” wręcz ciałami przytulonych do siebie tancerzy. Czasem jedno z nich wykona półobrót, piruet, czasem drugie zadziwi publiczność gwałtownym gestem lub skomplikowaną figurą – ale ich ręce rychło znów się splecą i będą tak trwać w uścisku. Na przekór upływowi czasu i ludzkiemu gadaniu.

George Steiner, rozstrzygając problem starzenia się i śmiertelności człowieka, powiedział: „Nadzieja tkwi w gramatyce”. Miał na myśli formy czasu przyszłego, jako sposób na oswajanie (poprzez język) Wielkiego Być Może. Jakby pod dyktando tej formuły powstał wiersz Haliny Poświatowskiej zatytułowany *Koniugacja*.

Ja minę, ty miniesz, on minie,
Mijamy, mijamy...
Woda liście umyła olszynie.
Olszyna czerwona nad wodą
Zmarzła, moknie.
Mijam, mijasz, mija,
A każdy tak samotnie.
 Minąłeś, minęłam, już nas nie ma,
 A ten szum wyżej to wiatr.
 On tak będzie jeszcze wieczność wiał
 Nad wodą, nad nami nad ziemią
 A ten szum wyżej to wiatr
 On tak będzie jeszcze wieczność wiał...

W piosenkę zamieniono wiersz dwukrotnie – muzykę napisali i Andrzej Kurylewicz (dla Wandy Warskiej), i Stanisław Radwan (dla Haliny Wyrodek). Pojedyncze istnienie wplecione we wspólnotę losu – taki zabieg może przynieść każdemu choćby minimalną ulgę. Ciężar życia i jego nieuchronne przemijanie dziedziczymy po przodkach, a potem dzielimy z całym gatunkiem ludzkim, wykonując – czy tego chcemy, czy nie – wciąż te same, powtarzalne gesty, karmiąc się tylko iluzją niepowtarzalności własnego życia. Natura tymczasem trwa, bo jest wieczna; ta świadomość jeszcze bardziej uwydatnia ludzką kruchość.

³⁸ Kompozytorem był Henryk Jabłoński.

Taki Wielki Łańcuch Bytu w piosenkowym wydaniu prezentuje również jeden z nieformalnych hymnów krakowskiej Piwnicy pod Baranami; słowa napisał Janusz Jęczmyk, a muzykę – Zygmunt Konieczny. O starości nie ma tu ani słowa, ale utwór powstał wyraźnie z inspiracji wanitatywnych.

Przychodzimy, odchodzimy,
Leciuteńko, na paluszkach,
Szczotkujemy, wycieramy,
Buty nasze, twarze nasze,
Żeby śladów nie zostawiać,
Żeby śladu nie zostało.

Miasta nasze, domy nasze
Na uwięzi się kołyszą
Tuż nad ziemią, ledwo, ledwo,
Jak wiatr mały, to nie widać.
A jak wielki wiatr się zdarzy,
Wilka bieda: puszcza cumy,
Zatrzepoczą się, zatańczą
Miasta nasze, domy nasze
I polecą w stratosferę.

Przygarbionych w pustym polu,
Bez oparcia, bez osłony,
Bez niteczki choćby, co by
Przytwierdziła nas do ziemi,
Wiatr nas porwie i poniesie
Za kołnierze podniesione,
Porozrzuca gdzieś w przestrzeni (...)

Ludzki los uogólniony: znów ten „wieczny” wiatr, i pytanie – cóż jest człek? i odpowiedź, że jak liść na wietrze, że nic nie znaczy... Ale – nadzieja w gramatyce! Użycie liczby mnogiej nieco minimalizuje przykrość, która pojawia się zawsze, gdy pytamy o sens.

Nam to nic, przeczekamy
A jak skończy się, ucichnie
To wstaniemy, otrzepiemy
Kłapy nasze, rączki nasze
Żeby śladu nie zostało.
Od początku zbudujemy
Miasta nasze, domy nasze
Sprzęty nasze, lampy nasze
Żeby wiatr miał czym kołysać.

Nie mógł tego napisać ktoś młody! Nie może tego również dobrze wykonać i należycie wysłuchać ten, kto o przemijaniu nie chce nic wiedzieć; nie chce słuchać. Choć może dzielimy się na tych, którzy jeszcze nie chcą słuchać i – już nie chcą słuchać? Bo skąd w ogóle pomysł, że chory chce słuchać o chorobie, biedzie o biedzie, a stary – o starości?

Inne, jakby bardziej krzepiące jest przesłanie „generacyjnej” ballady Wojciecha Młynarskiego o niepoddawaniu się czasom i kłopotom, *Jeszcze w zielone gramy*.

Przez kolejne grudnie, mają
 Każdy goni jak szalony
 A za nami pozostaje
 Sto okazji przegapionych
 Ktoś wytyka nam co chwilę
 W skwar czy w upał, w zimie, w lecie
 Szans nie dostrzeżonych tyle
 I ktoś rację ma, lecz przecież...
 Jeszcze w zielone gramy, jeszcze nie umieramy
 Jeszcze któregoś ranka odbijemy się od ściany
 Jeszcze wiosenne deszcze obudzą ruń zieloną
 Jeszcze zimowe śmieci na ogniskach wiosny spłoną
 Jeszcze w zielone gramy, jeszcze wzrok nam się pali
 Jeszcze się nam pokłonią ci, co palcem wygrażali
 My możemy być w kłopotcie, ale na rozpaczy dnie
 Jeszcze nie, długo nie.

Tu też nie padają słowa „starość”, „przemijanie”, „utrata”, a jednak wiemy, że to dobitna „deklaracja niepodległości czasowi” i *credo* tych, którym wiatr w oczy – już długo! – wieje. Anaforyczna budowa przywodzi na myśl litanie, i jeśli piosenka nie staje się modlitwą, pozostając zaczepnym hymnem dojrzałych ludzi, prowokacją, wyznaniem – to dzięki skocznej muzyce Jerzego Matuszkiewicza.

Jeszcze w zielone gramy, choć skroń niejedna siwa
 Jeszcze sól będzie mądra a oliwa sprawiedliwa
 Różne drogi nas prowadzą, lecz ta, która w przepaść rwie
 Jeszcze nie, długo nie!

Do specyficznych piosenek-peryfraz starości zaliczyć można słynne *Les feuilles mortes* Jaquesa Preverta z 1951 roku. Francuskie „martwe liście” w polskim tłumaczeniu (i idiomie) zamieniają się w liście zwiędłe; tak umowna piosenka o śmierci miłości, z pewnością unicestwionej przez upływający bezwzględnie czas, staje się opowieścią o tej miłości

uwiądzie, co chyba jest – wbrew pozorom – gorszą wersją powodu do rozstania dwojga ludzi.

(...) Odkąd odszedłeś, dni się wydłużają
I niedługo usłyszę starą, zimową piosenkę,
Ale tęsknię za tobą najbardziej, mój kochany,
Gdy jesienne liście zaczynają opadać.

Smutek pory roku rymuje się tu dokładnie z melancholią i tęsknotą kiedyś zakochanych. Wykonywali i wykonują ten utwór najświetniejsi szansonieści, z Ives'em Montandem i Nat King Colem na czele.

Nie tyle omówieniem starości, ile „postanowieniem o jej nieistnieniu” jest wielka i sławna piosenka Edith Piaf *Je ne regrette rien*.

Nie, nic a nic
Nie, nie żałuję niczego
Ani dobra, którego doznałam
Ani zła – jest mi już wszystko jedno.
(...)
To splecione, zamiecione, zapomniane.
Przeszłość mnie nie obchodzi.
Rozpaliłam ogień
Moimi wspomnieniami;
I tych przykrych, i tych miłych
– już ich nie potrzebuję!

„Wyrzuciłam wszystkie przeszłe zdarzenia z pamięci, dziś, dzięki twojej miłości wszystko zacznę od zera”. Tak artystka podsumowuje swoje krótkie, czterdziestoparoletnie życie, w pełni identyfikując się z tekstem piosenki³⁹. Deklaruje zdecydowaną postawę odcięcia się od przeszłości: jest tylko dziś, a dziś zaczyna się nowa miłość. A w każdym razie – może się zacząć. Życie to tracenie, płacenie długów, rozstania; zgoda. Ale rozpamiętywanie tego nic nie da, a zapominanie okazuje się najlepszą receptą na niestarzenie się, na wieczną duchową młodość. Piaf całkowicie likwiduje starość. Niestety, forsowne i gorące przeżywanie każdej chwili wiąże się zazwyczaj z ogromnymi kosztami zdrowotnymi; francuska pieśniarka przeżyła tylko czterdzieści osiem lat, i zestarzyć się nie zdążyła. Starość nie śmiała się do niej zbliżyć.

³⁹ Autorami tego wielkiego przeboju, którego od premiery w 1960 roku nikt niemal nie śmiał – przez szacunek dla Piaf – śpiewać, są kompozytor Charles Dumont i poeta Michel Vaucaire.

Jest pewien piosenkowy kontekst, na który warto zwrócić uwagę, a w którym „starość” pojawia się w pozytywnym znaczeniu. To przypadek przymiotnikowego użycia słowa, które oznacza kogoś wypróbowanego, pewnego, dobrze znanego, bliskiego; kumpla i druha.

W takiej funkcji rzeczownika-nazwy nasze słowo występuje w niedysiejszym przeboju Czerwonych Gitar – *Powiedz, Stary gdzieś ty był* (1967) i w stylizowanej na rozmowę piosence T-Love *Stary* (incip. „Normalnie, Stary...”) z 1992 roku. Powstało też kilka piosenek o tytule *Stary walc*, ewokującym dobre wspomnienia (śpiewane przez Mieczysława Fogga i Krzysztofa Klenczona); konwencjonalność i przewidywalność – językowa, rymowa – nie pozwala jednak nic nowego czy interesującego o nich powiedzieć. Za to niekonwencjonalny i prawdziwie poetycki jest tekst pięknej piosenki Jacquesa Brela *Le chanson des vieux amants* (1967) ze słowami Gerarda Jouannesta; z polskich tłumaczeń najbliższa oryginałowi wydaje się wersja Wojciecha Młynarskiego: *Piosenka starych kochanków*.

Rozświetlały burz rozbłyski
Miłość naszą ileś lat,
Raz ty brałaś swe walizki
To znów ja ruszałem w świat.
Lecz pokój, gdzie kołyski brak
Pamięta echa dawnych burz
I słów namiętnych do szaleństwa.
Więc choć porażki pierwszej smak
Z twych warg uleciał dawno już,
A z mych – pierwszego smak zwycięstwa
 Czy ty wiesz
 Jedyna, czuła i najmiłsza ma,
 Że ja od wschodu, aż do zmierzchu dnia
 Wciąż bardziej cię kocham...
Kłótnie schadzki przeprowadzki,
Poznaliśmy się do cna,
Wpadaliśmy w swe zasadzki
Zastawione, gdzie się da.
Ty miałaś kogoś, dobrze wiem
I jam też nie bez grzechu był,
Lecz zawsze żyliśmy nadzieją,
Że z pożegnania pierwszym dniem
Oboje dołożymy sił,
By starzeć się, nie doroślejąc.
 Czy ty wiesz...

A czas goni, a czas goni,
Straszy, że źle z nami jest
I że zawieszenie broni
To miłości będzie kres.
Strudzeni trochę, bądź co bądź
Posłusznie wyruszamy więc
Na pole bitwy wyruszamy,
Żeby, jak co dzień, udział wziąć
W potyczce czulej dwojga serc,
W serdecznej wojnie zakochanych.
Czy ty wiesz...

Opisana tu została relacja dwojga ludzi, bardzo sobie bliskich i bardzo wobec siebie winnych – czasem nielojalnych, czasem okrutnych, zawsze jednak powracających do wspólnego domu. Nie jest to miejsce szczęśliwe, bo takie być nie może – bez potomstwa, bez wierności, bez złudzeń. Ale jest coś, co przyciąga kochanków do siebie – gwałtowna namiętność, porywy pasji i ciągła ciekawość drugiego człowieka.

„W miłości jak na wojnie” – śpiewa Brel, raz walka, raz rozejm. Związek oparty na dwoistym uczuciu *Hasse-Liebe*, na przyciąganiu i odpychaniu jest związkiem żywym, wielobarwnym, nieprzewidywalnym. Trwa już wiele lat, i pewnie się nie skończy, bo upływający czas wcale nie zobojętnia, przeciwnie – podsycza namiętność i utrwala przywiązanie. Starzy kochankowie są ze sobą, bo się do siebie przyzwyczaili, bo w siebie wrosli, bo nie mogą, nie mogliby bez siebie żyć. Są „starczy stażem”, a nie mentalnością, tak młode jest wciąż ich uczucie.

Brel śpiewa *Le chanson* refleksyjnie, i – jak to on – żarliwie. Polskie wykonania są niejednolite: Roman Kołakowski swój przekład zamienił w parafrazę i słowa „Mon amour...” przetłumaczył jako „Wymodłę cię...”, co pewnie pokazać ma, że stawia ukochaną na piedestale. Dariusz Wasielewski to samo „Mon amour” wyklada jako „Cudzie mój” i śpiewa, w duecie z Krystyną Tkacz, pieśń o wielkim, wzajemnym oddaniu. Wojciech Młynarski swój przekład śpiewa „rzeczowo”, zespół Raz Dwa Trzy tąż wersję wykonuje z wielką dozą melancholii, Halina Kunicka – prostolinijnie i kobieco. Jak bardzo interpretacja piosenki może wpłynąć na jej przesłanie, pokazała podczas ostatniego Przeglądu Piosenki Aktorskiej we Wrocławiu Katarzyna Groniec⁴⁰. Podaje tekst wyraźnie skrepowana, jakby się bała adresata, a w trakcie wykonywania

⁴⁰ Koncert Galowy 33. PPA Wrocław, 1.04.2012: *Tak jest* – piosenki Jacquesa Brela; scenariusz i reżyseria – Wojciech Kościelniak.

ostatniego refrenu ślania się od niewidocznych uderzeń, od ciosów, zadawanych w twarz, w brzuch; od kopniaków. Prawdziwie toksyczna miłość; związek tak uzależniający i długotrwały, że nie da się już z niego wypłatać.

Podsumowanie tego komentarza powiedzonkiem „stara miłość nie rdzewieje” byłoby w tej sytuacji chyba niepotrzebnym sarkazmem.

Rozważania o starości w piosence rozpoczęło motto z utworu Johna Lennona *Borrowed time*, w którym czterdziestoletni muzyk rockowy, obarczony już pewnym bagażem życiowym, doznawszy stanu czasowego uspokojenia, zwierza się:

Kiedy byłem młodszy
Żyłem zamieszaniem i w głębokiej rozpacz.
Kiedy byłem młodszy
Żyłem iluzją wolności i siły.
Kiedy byłem młodszy
Byłem pełen pomysłów i niespełnionych marzeń.
Kiedy byłem młodszy
Wszystko było proste, ale nie jasne.
Żyjąc pożyczonym czasem
Bez myślenia o przyszłości, o jutrze...
(...)
Teraz jestem starszy
Im więcej widzę, tym mniej wiem na pewno,
Teraz jestem starszy
Przyszłość jest jaśniejsza i nastał mój czas.
(...)
Dobrze być starszym
Nie zmieniłbym ani jednego dnia ni godziny.
Dobrze być starszym
Mniej komplikacji, wszystko jasne.

Lennon nie jest jeszcze stary; nie wie, że za parę tygodni zginie od kul swego fanatycznego wielbiciela; jeszcze się nie zestarzał, i nigdy się nie zestarzeje. Ale swoje już przeżył i wie, że żyjemy na świecie tylko „pożyczonym czasem”, a młodość obfituje w nieznośne rozterki, obawy i rozczarowania. Spróbował wszystkiego i już wie, co jest dobre; taki stan nazywamy dojrzałością⁴¹.

⁴¹ *Borrowed time*, z tekstem, muzyką i w wykonaniu Johna Lennona ukazała się na płycie *Milk and Honey* dopiero w 1984 roku, w cztery lata po śmierci artysty.

Lepiej być starszym⁴².

Jednak to wyjątkowe stwierdzenie w tekście piosenki popularnej. Starość jest tu zazwyczaj pomijana, traktowana jako niebywale odległa, a więc nie wzbudzająca niepokoju, przyszłość; nie podlega projektowaniu czy planom, jest bowiem tak niewyobrażalna, jak rok 1984 dla Georga Orwella, kiedy w 1949 roku pisał swą wielką i przenikliwą antyutopię.

Wyjątków jest niewiele, a należą do nich niektóre piosenki słynnej Czwórki z Liverpoolu, w tym *When I'm sixty-four* Paula McCartneya.

Kiedy się zestarzeję i zacznę łysieć
 Za wiele, wiele lat,
 Czy będziesz mi ciągle przysyłać walentynkę,
 Urodzinowe życzenia, butelkę wina?
 Gdy się zasiedzę do trzeciej nad ranem
 Czy zamkniesz drzwi na klucz?
 Czy będziesz mnie ciągle potrzebowała,
 Czy będziesz mnie ciągle karmiła
 Gdy będę miał sześćdziesiąt cztery lata?
 Ty też będziesz starsza
 I gdybyś rzekła słowo
 Mógłbym zostać z tobą.
 Mógłbym się przydać, by naprawić korki
 Gdy wysiądzie światło.
 Ty będziesz robić sweter na drutach przy kominku (...)
 A ja skopię ogródek, wyrwę chwasty
 – Czego chcesz więcej? (...)
 Będziemy oszczędzać i sknerzyć
 Nasze wnuki będą ci siadać na kolanach (...)
 Więc wyślij mi kartkę
 Przedstaw swój punkt widzenia (...)
 Daj mi odpowiedź, wypełnij formularz
 Moja już na zawsze...

Lekka, zabawna, kabaretowa w stylistyce muzyka towarzyszy tym rozważaniom opisującym, jakże odległą dla dwudziestopięcioletka, sytuację „kiedy-będzie-stary”. Tadeusz Sławek nazwał *When I'm sixty-four* „arcydzielną pieśnią o życiu jako akceptacji przemijania”, ocalającą

⁴² Znamienny i z pewnością nieprzypadkowy jest tytuł tomu rozmów Zygmunta Baumana z hiszpańską filozofką Citali Roviroso-Madrado, poświęconych niepewnej kondycji człowieka w świecie „płynnej nowoczesności”; brzmi on *Living on borrowed time* (Cambridge 2009). Wydanie polskie ukazało się w Wydawnictwie Literackim jako *Żyjąc w czasie pożyczonym* (Kraków 2010).

banalną codzienność, bo „to codzienność zbawia człowieka”⁴³. Po głębszym namyśle nad treścią piosenki odniesiemy jednak wrażenie, że jest ona nie tyle „pochwałą uroków starości”, ile – miłosnym wyznaniem, jakże częstym w utworach zespołu; swoistym „wystawieniem na próbę” uczuć dziewczyny. „Czy będziesz mnie ciągle chciała? Nawet starość może być bowiem znośna, ale – tylko we dwoje. Bo jak?”

To pod wpływem twórczości The Beatles zapewne Tadeusz Sławek nabrał przekonania, że „nigdy nie jest się za starym na rock’n’roll”⁴⁴. Całe pokolenia przeniknięte „młodzieżową” – jak się ją kiedyś nazywało – muzyką potwierdzą ten wniosek, mimo upływu lat nie przestając słuchać zbuntowanych piosenek swej młodości. Zresztą, to Paul McCartney właśnie, z innymi gwiazdoram rocka, przyczynił się do wydłużenia niemal w nieskończoność „młodości”, rozumianej jako zachowanie smukłej sylwetki, liberalnych lub anarchizujących poglądów, wzmocnione strojem, to jest t-shirtem i dzinsami. Od lat noszą je – te poglądy i te ubrania – ludzie w różnym wieku, a ci starsi spośród nich czują się dzięki swojemu wyglądowi choć trochę młodszy; nie, po prostu młodzi. Słuchanie bowiem dawnych i coraz to nowych rockowych piosenek „konserwuje” niejako młodość umysłu, i nie pozwala – w potocznym odczuciu z pewnością – zasklepić się w izolowanym świecie konserwatyizmu i drobnomieszczactwa⁴⁵.

Czy jednak piosenka jest, jak cała kultura popularna, z natury swej „gerontofobiczna”? A jedyne wyjątki w tym krajobrazie to (poza pojedynczymi przypadkami) piosenki coraz starszych artystów, którzy dzielą się swoim doświadczeniem przemijania z – podziwiający ich za dawne

⁴³ Uwagi te zamieścił badacz w obszernym artykule, T. Sławek, „Mędrcy”, o filozoficznej zawartości Beatlesowej twórczości, „Gazeta Wyborcza” 1-2.09.2012.

⁴⁴ T. Sławek, *Dziesięć westchnień na temat starości*, w: *Starość. Wybór materiałów z VII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, pod red. A. Nawareckiego i A. Dziadka, Katowice 1995, s. 145.

⁴⁵ Znamienne słowa padły na ten temat w artykule B. Kurasia, poświęconym arcybiskupowi Robertowi Bezakowi, którego władze Watykanu odwołały ze stanowiska latem br.; jako dowód na otwartość i duchową młodość słowackiego hierarchy autor przytacza wypowiedź dziennikarza z pisma „Tyżden”: „Po objęciu archidiecezji w ogóle się nie zmienił. Ludzie nadal byli dla niego najważniejsi. Organizujemy tu w Bratysławie, duży festiwal muzyczny, głównie z koncertami rockowymi. I on postanowił na ten festiwal przychodzić, by rozmawiać z młodymi. O wierze, o piekle, ale też o tym, że w młodości słuchał Rolling Stonesów. Tym sobie bardzo zjednał młodzież, która zobaczyła, że arcybiskup to nie musi być jakiś strasznie poważny człowiek, nudny, mówiący do nich językiem, którego nie rozumieją”. B. Kuraś, *Zbyt chrześcijański na arcybiskupa*, „Gazeta Wyborcza” 14-15.07.2012.

przeboje, nie za starczą metafizykę – słuchaczami? Dowodem na to mogłyby być późna twórczość wielkich amerykańskich bardów, jak Johnny Cash czy Leonard Cohen, i ich płyty: *American IV: the Man comes aro-und* (2002) oraz *Old Ideas* (2011), na których śpiewają oni o swym złym zdrowiu, o rozczarowaniu światem i o obawie bliskiego końca⁴⁶.

Piosenki zawierają słowa, które wszyscy znamy. Nikt z nas nie oczekuje od tego gatunku nadzwyczajnych odkryć i wyjątkowych sensów. To, co banalne, w tekście uwzniośli, dopowie, zharmonizuje muzyka, a często też interpretacja wokalna. Dlatego piosenki bez melodii tak nas czasem uderzają swoim ubóstwem i zwykłością.

Słowa ostateczne, kłopotliwe, trudne chyba, *summa summarum*, nie pasują do klasycznej piosenki, nie jest ona zazwyczaj w stanie ich unieść. Któżby chciał bowiem na co dzień słuchać żalów starej kobiety nad minioną młodością, nucić słowa szansony o pochylonym wiekiem poecie, wreszcie – śpiewnie narzekać na „nieudany pomysł Boga”, czyli starość właśnie.

Nawet piosenkowe peryfrazy nie cieszą się u słuchaczy znacznie-szą popularnością, choć bywają wśród nich prawdziwe skarby. Jak w psalmach chcemy się czasem poskarżyć na los, i odpowiedni repertuar może nam w tym pomóc. Jednak określone konwencją poczucie piosenkowej estetyki nie pozwala na otwarte mówienie o zimie życia. Można odnieść wrażenie, że nawet śmierć (jako znak, symbol kresu, pointa) cieszy się, by tak rzec, większą popularnością jako temat piosenki niż „wiek szedziwy”.

⁴⁶ Choćby utwór *Hurt* Trenta Reznora, niemal melorecytowany przez zniszczonego czasem i używkami Casha, jest ewidentną skargą: „Skupiam się na bólu/ jedynej rzeczy, która jest prawdziwa/ (...) Czym się stałem? (...) Wszyscy, których znam/ w końcu odchodzą/ Mogłeś mieć to wszystko/ Moje imperium z kurzu...”; Cohen natomiast, ledwo wydobywając głos, śpiewa *parlando*: „Mów mi wciąż/ gdy dzień został odkupiony/ a noc nie ma prawa się zacząć/ Wypróbuj mnie znów/ kiedy aniołowie zdyszani/ kołają do drzwi, by wejść/ (...) Gdy wejrzałem w grozę/ Mów mi ciągle i ciągle/ Amen”. W obu piosenkach odnajdujemy nawiązanie do męki Chrystusa (Cash: „Noszę swą koronę cierniową”; Cohen: „Mów mi, gdy grzech jest oczyszczony we krwi baranka”), obie mają mroczny nastrój; inna sprawa, że wiekowi wykonawcy zwierzali się w nich słuchaczom także ze swych problemów narkotykowych (Cash: „Igła draży dziurę/ Stare, znajome żądło”; Cohen: „Mów mi/ kiedy jestem trzeźwy i czysty”), a więc ich schorowana starość jest także wynikiem autodestrukcji...

Pascal powiedział kiedyś, że ludzie, nie mogąc znaleźć lekarstwa na śmierć, postanowili nie myśleć o niej. Wszystko wskazuje na to, że piosenka popularna, chcąc dawać słuchaczom szczęście i pocieszenie – „przestała myśleć” o starości. Dotkliwy, przykry temat uległ tabuizacji, z rzadka tylko naruszanej przez marginesowe przypadki heroicznego podejmowania egzystencjalnych wyzwań.

Kiedy twórca się starzeje, czasem podejmuje ten wątek, by dać upust uczuciom, zamknąć w metaforę strach i niechęć, ujarzmić rozczarowanie tym, co było, i uciszyć niepokój przed nieznanym. Ale dotąd takich piosenek powstało niewiele. I – niech tak zostanie.

Najlepiej spointował tę sytuację – nie: zapominania przez nas o starości, ale niewiedzy na temat przyszłości, na temat tego, co przyniesie nam jutro – wiktoriański pisarz Thomas Hardy. Piosenkę z niezwykłego wiersza *Gdy wiatr i deszcz* uczynił, komponując „nerwową” muzykę, Mirosław Czyżykiewicz. Jej refren, pełen pytań retorycznych, zostaje w pamięci także dzięki staccato, zastosowanemu w instrumentacji utworu.

Ci tam stojący przy pianicie –
 On, ona, wszyscy: sopran, tenor, bas,
 Ulubione ich piosenki
 Świece wbrew ceniom jasne,
 Wbrew dniom żywe dźwięki.
 Czyż ktoś im rzekł, że lat bieg...?
 Ci tam, przycinający krzewy –
 Starsi i młodszy – brzęgi ścieżek
 Oczyszczający z mchu starannie;
 Warstewka świeżej
 Farby na ławkach i altanie –
 Czyż ktoś z nich zgadł, że bieg lat ...?
 Ci, na polanie w dzień gorący –
 Chłopcy, dziewczęta, obrus w cieniu,
 Śniadanie wydobyte z koszy
 I w rozbawieniu śmiech,
 Kiedy pies wiewiórki płoszy –
 Czyż ktoś im rzekł, że lat bieg, lat bieg, lat bieg...?
 Ci tam, z ufnością tak olbrzymią –
 On, ona, wszyscy – przez trawniki
 Nowego domu stół taszczący,
 Kilim, dwa foteliki,
 Co najlepszego w życiu zgromadzili –

Czyż ktoś z nich zgadł, że bieg lat...?

Bieg lat...

(Przełożył Stanisław Barańczak)

Gdybyśmy wiedzieli, co nas czeka, żadna chwila terażniejsza nie mogłaby być szczęśliwa, żadne spotkanie beztroskie, żaden moment radosny. Eliptyczny refren jest analogiczny do „wyrzucenia” poza obręb zainteresowania tekściarzy pewnych niewygodnych, uwierających tematów.

Dlatego tak mało jest piosenek o starości.

Joanna Pietrzak-Thébault
(Warszawa)

**SŁOWNIK – SŁOWO – KSIĄŻKA.
O POŻYTKACH, JAKIE MOGĄ PŁYNAĆ
ZE STAROŚCI – WOKÓŁ „SENILITÀ”**

Słownik – stara książka poza czasem

Praktyka ilustrowania definicji słów przykładami pochodzącymi z literatury jest we Włoszech bez mała tak dawna (stara?) jak sam język i jego literackie realizacje. Włoska tradycja leksykograficzna wyrosła właściwie z literatury, bo pierwsze godne tego miana słowniki odwoływały się bezpośrednio do tekstów konkretnych Autorów: Francesca Petrarki, Giovanniego Boccaccia, zaraz potem do dzieł kilku autorów jednocześnie. Były to więc słowniki skierowane do tych, którzy czytali literaturę. Także do tych, którzy sami pisali – a jeśli znaleźli się zbyt daleko od miejsca, w którym było źródło literackiej tokańskiej mowy, wówczas potrzebowali, co zrozumiał Fabricio Luna w Neapolu, słownika „poprawnościowego”¹. Z początkiem XVII stulecia ci odbiorcy nazwani zostaną *explicito* – to nie tylko Sekretarze i Poeci, ale i każdy, kto pragnie poprawnie pisać, a także... cudzoziemcy!²

¹ Mam tu na myśli *Le tre fontane* Nicoló Liburnio z 1526 roku, *Vocabulario* autorstwa Lucilia Minerbi z 1535 roku i *La Fabbrica del mondo* wydaną w 1548 roku (jak dwie wcześniejsze jego prace).

Fabricio Luna, *Vocabulario di Cinquemila Vocabuli Toschi...*, wyd. w Neapolu w 1536 roku.

Patrz *Storia della lingua italiana*, red. Luca Serianni i Pietro Trifone, Giulio Einaudi Edit., Torino 1993, t. 1, *Luoghi della codificazione*, s. 31-38. W tomie znajdziemy interesujące omówienie leksykograficznej tradycji włoskiej, od łacińskich początków, trwających aż po wiek XV (potrzebę osobnej kodyfikacji słownikowej dla języka włoskiego wyraził po raz pierwszy Luigi Pulci w swoim dziele *Vocabulista* z 1484 r.), po najnowsze dokonania.

² *Il Memoriale della lingua italiana*, Giacomo Pergamini, wydania w latach 1602 i 1617. Por. *Storia della lingua...*, dz. cyt., s. 45.

Od kiedy trzecie wydanie słownika Akademii della Crusca w 1691 roku nie tylko dowiodło, że wbrew obiegu opinii instytucje akademickie zdolne są do autoreformy (od pierwszego wydania *Słownika* w 1612 roku upłynęło blisko 80 lat), ale i ustaliło, właściwie po dziś dzień aktualny, szczęśliwy kompromis między codziennym ususem a autorytetem dawnych i nowych twórców usus ten „potwierdzających”³. Odważne wybory, jakich dokonali autorzy *Słownika*, sprawiły, że potrafił on pełnić funkcję swoistej trampoliny, służyć włoskiej leksykografii do „odbięcia się” ku nowocześniejszym potrzebom, w procesie niepowstrzymanej już aktualizacji i poszerzania słownictwa – nie odrzucając, nie gubiąc bynajmniej znaczenia Tradycji⁴.

Nie odrzucił jej i *Novo vocabolario della lingua italiana*, wydawany we Florencji w latach 1870–1897, autorstwa Giovan Battisty Giorgini⁵, ani ten, którym posługujemy się dzisiaj, napisany pod redakcją Salvatore Battagli, z roku 1961, łączący cechy słownika historycznego, poprawnościowego, encyklopedii, chętnie wspierającego się autorytetem najlepszych piór włoskich pisarzy⁶. Przegląd dat wydań poszczególnych słowników włoskich pokazuje, że udaje im się zwykle zachować aktualność przez blisko sto lat – tyle akurat, ile zwykle trwać najdłuższe ludzkie życie...

³ *Vocabulario degli Accademici della Crusca*, Giovanni Alberti, Venezia 1612.

⁴ To, moim zdaniem, jeszcze jeden przejaw swoistej tajemnicy Włoch, kraju bez jednej nawet rewolucji, kraju, w którym nowe osiągnięcia umiejętnie „układały” się na pokładach dawnych, powiedzmy dla potrzeb naszej opowieści – „starych” dokonań.

Na temat powstawania, przekształcania się akademickiego *Słownika* i prowadzonych wokół niego polemik, trwających praktycznie przez całe XVII stulecie, patrz *La storia della lingua...*, dz. cyt., s. 47-55. Sprzeciw wobec florenckiej supremacji *Słownika*, jaki zbyt ostro wyrażał jeden z grona jego sienneńskich przeciwników - akademików zaprowadził go nawet za kratę więzienia! Kolejne debaty dotyczyć będą wprowadzania słownictwa nowego, związanego głównie z rozwojem nauki. Tamże, s. 56-63.

Piąta, nigdy niedokończona edycja rozrastającego się do nieprawdopodobnych rozmiarów *Słownika*, rozpoczęta w roku 1863, przerwana została w 1923 na słowie „ozon”. Tamże, s. 82-83.

⁵ W tych samych latach 70-tych i 80-tych XIX stulecia wydano kilka innych słowników, bardziej zwróconych ku językowi mówionemu; wszystkie one cieszyły się dużym sukcesem!

⁶ Salvatore Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1955–1961.

Słownik, komponowany dawną metodą, pozwala jego użytkownikowi zajrzeć o wiele głębiej w materię języka, niż wydawać by się mogło. We wstępie do wspomnianego już *Słownika* z 1961 roku Salvatore Battaglia podkreślił, jak istotna jest umiejętność utrzymania równowagi między definicją a świadectwem. To słowniki sprawiają, że teksty pisarzy ożywają i nabierają rangi aktualizacji i autentyzmu. Praktyka inkrustowania, ilustrowania słów, haseł w słownikach przykładami z dzieł wielkich pisarzy sprawia, że to oni nadal decydują o statusie słowa, wprowadzając je do żywego słownika – słownictwa nas wszystkich i czyniąc godnym używania. O ile niegdyś walka o wprowadzanie autorów współczesnych wydawała się we Włoszech na wieki przegrana, o tyle dzisiaj coraz usilniej usprawiedliwiać trzeba obecność autorów dawnych.

Słownik żyje jednak jakby poza czasem – nie ma jednak określonego wieku – nie buduje nowych praw, a raczej odzwierciedla, dokumentuje aktualny stan języka, zachowuje pamięć, powołuje się na istniejące świadectwa literackie. Istniejące – a więc i te pochodzące z dawnych wieków⁷.

Kłopotliwe słowo

Jest w słowniku języka włoskiego takie słowo, którego na polski przetłumaczyć właściwie nie sposób. Pozornie nic to zaskakującego – wszystkie języki mają przecież takie wyjątkowe, jedynie dla siebie właściwe słowa, które istnieją jakby po to, by wypróbować siły tłumaczy, by może stąpić ich pióro, by dowieść własnej niepowtarzalności, jedyności.

Słowem tym jest *senilità*. Według słownika „ostatni etap, okres życia człowieka”. Starość po prostu? Pochodzi bezpośrednio od łacińskich słów *senex* i *senilis*⁸. Mówiąc *senilità* nie widzimy, nie przywołujemy jednak w wyobraźni i pamięci obrazów trzęsących się rąk, szwankującej pamięci, brzydoty doświadczonego chorobą, zmęczeniem, ciężarem lat ciała. Aby to wszystko zobaczyć, powiedzielibyśmy po prostu *vecchiaia*. Słowo tak brzydkie jak obraz, który przywołuje. Mówiąc *persona senile* widzimy natomiast, to pewne, kogoś stojącego na przeciwnym krańcu doświadczenia młodości. Siwe włosy? Z pewnością (choć i na nie ma łaskawy język włoski określenie pełne godności

⁷ Salvatore Battaglia, *Premessa (Wstęp)* do *Grande Dizionario*, por. wyżej, datowany na rok 1961.

⁸ *Senex* = starzec, osoba starsza; *senilis* (od *senex*) = starczy, stary. Tyle mówi *Słownik łacińsko-polski*, red. Marian Plezia, Warszawa 1979, t. V, s. 106-107.

i elegancji, siwe włosy określając jako *canuti*⁹). Spokój, łagodność, wyrozumiałość, mądrość doświadczenia – te wszystkie cechy ewokuje słowo *senile*. Zmęczenie, zniechęcenie, brak entuzjazmu, brak, hmm, werwy – także. Czy muszą to być jednak koniecznie atrybuty starości? Czy na pewno wszystkie one określają cechy negatywne? Wzdragam się przed jednoznaczną odpowiedzią¹⁰.

Przyzwyczajenie domaga się jednak przełożenia znaczenia słowa na rodzimy język, oddania go w sposób jak najdoskonalszy. Może zrobić to za pośrednictwem archaizującego już dzisiaj słowa „sędziwy”? „Sędziwy” jest wszak ten, kto jest wiekowy, stateczny, poważny. Do wyrazów bliskoznacznych zalicza się też zgrzybiały, leciwy...¹¹. Chętnie mówimy też, jednym tchem właściwie, „sędziwy starzec”. To na barki naszego słowa z pewnością za wiele. Rozwiązania szukać należy więc „po stronie włoskiej”. Kiedy odwołamy się do przykładów literackich pragnących wyjaśnić znaczenie *senilità*, wskazać różne możliwe jej zastosowania, ujrzymy, że pod piórem Tommasea *senilità* to przeciwieństwo zarówno męskości, jak czasu dojrzewania, że D’Annunzio kojarzy je z bezzębnością, choć dosłownie tylko z brakiem dwóch zębów (czyżby jednak „wyszczerył tu zęby” negatywny aspekt fizyczności starości?). Dla Pirandella słowo to oznacza przede wszystkim zmęczenie, zaś dla Gaddy – określa dystans pozwalający na wyrozumiałość wobec innych.

Czy te wszystkie przykłady nie składają się na obraz wielostronny – trochę, ale tylko trochę, przykry (brakujące zęby można przecież wstawić), w gruncie rzeczy zaś pozytywny (doświadczenie, spokój, wyrozumiałość – tego wszyscy pragniemy doświadczać od innych, odczuwać samemu, może nawet gotowiśmy zapłacić za to zmęczeniem i włosami w tym poetyckim kolorze *canuto*, srebrnym, a może gołęmbim po prostu?)

Może warto przypomnieć jeszcze to, co przed sześciuset pięćdziesięciu laty Giovanni Boccaccio mówił na ten temat? Po swojemu, pół żartem, pół serio, licząc na inteligencję i uwagę czytelnika pisał w opowieści o Fiam-

⁹ Por. *Grande Dizionario...*, dz. cyt., t. 2, s. 668-669. To słowo służy też do określenia kogoś, kto jest „dojrzały, mądry, ostrożny, posiadający umiejętność wyważonych sądów, właściwą starości”.

¹⁰ S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, Unione tipografica-editoria Torinese, Torino 1996, t. XVII, s. 621-622.

¹¹ Por. *Słownik języka polskiego*, red. Władysław Niedźwiedzki, Warszawa 1915, t. VI, s. 79; *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, Warszawa 1966, t. VIII, s. 169-170; *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. Helena Zgólkowa, Poznań 2002, t. 38, s. 244.

metcie o miłości, która potrafi przyjść w każdym wieku, w wieku późnym jeszcze bardziej niespodziewanie, nienaturalnie, chciało by się rzec, bo wbrew uspokojeniu, doświadczeniu, wbrew dystansowi i wycofaniu, by użyć słów modnych i nowoczesnych. Po co jednak sięgać aż do Boccaccia? [Jak to po co? – zawsze warto i każda okazja jest dobra, by przypomnieć tego mistrza opowiadania dla samej przyjemności, jak nikt umięjącego tak przepuszczać obserwację codzienności przez filtr doskonałej, ujawnianej jednak tylko przed tymi, którzy na to swoją wiedzą zasługują, znajomości najwyszukańszych reguł i gier literackich i pracowicie układać swoją własną rzeczywistość, zachwycającą niczym misterne sploty modnych wówczas fryzur, wzorzyste wyłogi rękawów, plecione paski, barwnymi niemi haftowane ozdoby kobiecych sukien, które potrafił, w nieczytywanych już dzisiaj zupełnie – postarzałych w naszych oczach – opowieściach o miłości (*Commedia delle ninfe fiorentine, Il ninfale fiesolano, Fiammetta*) – opisywać tak, że jeszcze czujemy opór rozsypywanych niecierpliwie wstążek i słyszymy szelest opadających szat, rzeczywistość, która zachwyca kolorami i nigdy doprawdy nie nuży¹².]

Bo jeśli kto nie lubi dalekich podróży w czasie, niech pamięta, że o takiej późnej miłości – wbrew naturze, a może tylko wbrew naszym wyobrażeniom o niej, wyobrażeniom, które każdemu wiekowi życia pragną przypisać określone, przynależne tylko jemu, zachowania – piszą też, wieki później (czy mają w pamięci opowieści Boccaccia?) i Salvini, i Verga, i D'Annunzio, i Papini, i Moravia...

Niedoceniona książka

Jest jednak w literaturze włoskiej jedna książka szczególna, taka, która słowo *senilità* wykorzystuje w sposób wyjątkowy, czyniąc zeń swój tytuł. Italo Svevo opublikował swoją powieść w 1898 roku¹³. Jakże

¹² Por. *Historia literatury włoskiej*, red. Piotr Salwa, Warszawa 1997, t. I, s. 112-130. Margaret Scott, *Medieval Dress and Fashion*, British Library, London 2007, s. 92-93, 97, 100, 111, 117, Françoise Piponnier, Perrine Mane, *Se vêtir au Moyen Âge*, Adam Biro, Paris 1995, s. 14-16.

¹³ Italo Svevo (Ettore Schmitz) urodził się w 1861 roku w Trieście, w zamożnej rodzinie żydowskiej. Pomimo przejawianych bardzo wcześnie literackich ambicji, wiódł monotonne życie urzędnika, potem zatrudniony został na stanowisku kierowniczym w dobrze prosperującej firmie teścia. Żadna z jego wydanych za życia powieści: *Una vita* (1892) – *Jedno życie*, *Senilità* (1898) – *Starość* i *La coscienza di Zenò* (1923) – *Zenò Cosini* nie cieszyła się uznaniem krytyki czy sukcesem u czytelników. Podobny los spotkał kilka opublikowanych przezeń za życia opowiadań. W swojej twórczości Svevo chętnie sięgał po wątki autobiograficzne.

podobnym tytułem obdarzyć romans, choćby był historią banalnej na pozór miłości banalnych mieszkańców Triestu, jednego z najmniej atrakcyjnych miast włoskich, do dzisiaj pozostającym symbolem peryferii – geograficznej i kulturowej?

Ta historia właściwie nie jest romansem, można by ją czytać zaczynając od dowolnego miejsca, tak mało się w niej dzieje, zapełniają ją banalne wydarzenia, spotkania, rozmowy, opisy wewnątrz skromnych mieszczańskich mieszkań, klatek schodowych, wynajmowanych na schadzki pokoi, kawiarni, opisy niewyróżniających się niczym ulic miasta, z obowiązkowym we Włoszech Corso na czele (na którym w określonych porach spotkać można prawie każdego...), najbliższych okolic: niewysokich wzgórz i morskiego brzegu.

Do dzisiaj chodzić możemy ulicami Triestu po śladach bohaterów, niczym po Dublinie śladami Stefana Dedalusa i Leopolda Blooma. Czy dzieje się tak dlatego, że w 1907 r, na kilka lat przed napisaniem *Ulisessa*, James Joyce uczył Sveva angielskiego w triesteńskiej Berlitz School i że na pewno dużo o literaturze rozmawiali? Joyce książkę swojego dawnego ucznia bardzo chwalił i później, i chyba tylko dzięki temu ukazać się mogła po raz drugi, w 1927 roku.

Bohaterowie traktowani są z dystansem, nazywani po nazwisku, szczególnie mężczyźni. Ich życie ułożone jest z nieistotnych zdarzeń. Nawet jeśli jest się rzeźbiarzem, nawet jeśli pretenduje się do pisarskiej sławy, nawet jeśli obnosi się po mieście nieprzeciętną, arogancką urodę – nic nie jest zdolne wyzwolić tych ludzi z przysypującego ich jakby pyłu zniechęcenia, bezradności, niechęci do życia. To właśnie jest owa słynna „senilità”. A zatem bohater powieści, Emilio Brentani:

W wieku trzydziestu pięciu lat krył w duszy niezaspokojone pragnienie rozkoszy i miłości i gorzką świadomość, że ich nie doświadczył, a w głowie wielki lęk przed samym sobą i przed słabością własnego charakteru, której wprawdzie jeszcze nie doświadczył, ale o którą się podejrzał.¹⁴

Stwierdzenie to nie wystarczy, naturalnie, by opisać subtelność jego prozy. Dzisiaj Svevo uważany jest za „ojca” nowoczesnej prozy włoskiej i jednego z tych autorów, którzy zdecydowali o kształcie literatury współczesnej. Italo Svevo zmarł, nie zaznawszy smaku literackiego sukcesu, w 1928 roku.

¹⁴ Wszystkie cytaty w przekładzie Haliny Kralowej, Warszawa 2002, s. 5.

Cytaty fragmentów w wersji oryginalnej podług wydania Dall'Oglio Editore, Milano 1938 (reprint 1982).

A trentacinque anni si ritrovava nell'anima la brama insoddisfatta di piaceri e di amore, e già l'amezza di non averne goduto, e nel cervello una grande paura di

Męscy bohaterowie mają po trzydzieści kilka lat, tyle, ile sam autor, o wieku kobiet się nie rozmawia – wszyscy jednak żyją, jakby wszystko mieli już za sobą, nawet jeśli właśnie rozpoczynają miłosną przygodę:

Nawiązał z nią znajomość z myślą o łatwej i krótkiej przygodzie, z tych, o których tak często słyshał, lecz które jemu nie przytrafiły się nigdy albo nigdy nie były warte wspomnienia. (...) Parasolka upadła w sam czas, by dostarczyć mu pretekstu do podejścia, co więcej – dziwne zrządzenie losu! – zaplątała się w koronkę zdobiącą kibić dziewczyny i aby ją odczepić trzeba było szarpnąć zgoła nie dyskretnie.¹⁵

Dzisiaj, kiedy nie ma już parasolek, które ulatują z podmuchem nadmorskiego wiatru, ani wachlarzy, które upadają w tym jedynym, właściwym momencie, kiedy nowoczesna moda na zawsze chyba pozabawiła nas tej zaczepnej broni – jak nawiązywać znajomości, jak mieć nadzieję na romanse?

Nawet kulminacyjna scena, z mistrzowskim, zapierającym dech opisem choroby i agonii Amalii, choć rozciąga się na kilkadziesiąt stron powieści, nie potrafi stworzyć przeciwwagi dla monotonnych opisów codziennych wydarzeń bez znaczenia. „Nie potrafi” – nie dlatego bynajmniej, że nie umie tego zrobić. „Nie potrafi”, bo nie chce tego autor. Nigdy nie wiadomo bowiem, co staje się w tej powieści najważniejsze: może to być osoba siostry Emilia, cały czas schowana w cieniu wydarzeń akcji, pozornie mało dla rozwoju fabuły istotna, albo wręcz epizodyczna postać pani Eleny – sąsiadki, obecnej dopiero na ostatnich stronach książki. Krótka historia jej życia pozostaje w pamięci na zawsze. Zapukajmy do innych drzwi, zdaje się zachęcać Svevo, posłuchajmy – tamte banalne historie są równie ważne, mogą z powodzeniem stać się kanwą kolejnej opowieści. Kamienice Triestu zamieszkałe są przecież przez mnóstwo takich ludzi o podobnych historiach.

Śmierć: przybranego synka pani Eleny czy Amalii nie wiążą się bynajmniej ze starością. Są częścią spadającego na bohaterów losu, którego tym razem naprawdę nie sposób odwrócić:

Emiliowi wydało się, że zamęt pasuje do jego cierpienia. Czerpał z niego jeszcze większy spokój. Literacki nawyk podsunął mu porównanie między tym

se stesso e della debolezza de proprio carattere, invero piuttosto sospettata che saputa per esperienza (s. 9).

¹⁵ Tamże, s. 7.

L'ombrellino era caduto in tempo per fornirgli un pretesto di avvicinarsi ed anzi – sembrava malizia! – impigliatosi nella vita trinata della fanciulla, non se n'era voluto staccare che dopo spinte visibilissime (s. 11-12).

widowiskiem [pracujących na portowym nabrzeżu marynarzy], a obrazem własnego życia. I tu, w tym zamęcie, w falach, z których jedna przekazywała drugiej ten ruch, co ją samą wyrwał z inercji, tę próbę wzniesienia się zakończoną płaskim przesunięciem, widział niewzruszoność losu. I tu nie było winy, chociaż były szkody.¹⁶

Bo to właśnie opowiadanie, czy raczej snucie, historii, nawet przemienianie jej w rzecz godną druku wydaje się być chwilami dla bohatera najważniejszą sprawą: „Napisał powieść, historię młodego człowieka, który z winy kobiety stracił rozum i zdrowie”¹⁷. I dalej:

Pomyślał, że owa prawda, którą chciał opowiedzieć, jest mniej wiarygodna od marzeń, jakim przed laty umiał nadać pozór prawdy. Wtedy poczuł się rozpaczliwie bezsilny i obudziło to w nim bolesny niepokój. Odłożył pióro, zamknął wszystko w szufladzie i powiedział sobie, że wróci do tego później, może nazajutrz. Ta decyzja uspokoiła go; ale do pracy już nie wrócił.¹⁸

¹⁶ Tamże, s. 194.

Ad Emilio parve che quel tramestio si confacesse al suo dolore. Vi attingeva ancora maggiore calma. L'abito letterario gli fece pensare al paragone fra quello spettacolo e quello della propria vita. Anche là, nel turbine, nelle onde di cui una trasmetteva all'altra il movimento che aveva tratto lei stessa dall'inertza, un tentativo di sollevarsi che finiva in uno spostamento orizzontale, egli vedeva l'impassibilità del destino. Non v'era colpa, per quanto ci fosse tanto danno (s. 226).

¹⁷ Jak wierzyć w prawdziwość tych słów w świetle tego, co powiedziano na samym początku powieści: *Jeśli dziewczyna, jak należało sądzić z jej czystych oczu, jest uczciwa, on, oczywiście, nie będzie ryzykował jej zdeprawowania; jeśli natomiast profil i oczy kłamią, tym lepiej. W obu wypadkach można się zabawić, żaden nie kryje w sobie niebezpieczeństwa. (...) gdyby mówił otwarciej, [słowa] zabrzmiałyby raczej: „Bardzo mi się podobasz, ale w moim życiu nie możesz być niczym więcej jak zabawką. Mam inne obowiązki, karierę, rodzinę.”* Tamże, s. 8 i 5.

Se la fanciulla, come si sarebbe dovuto credere dal suo occhio limpido, era onesta, certo non sarebbe stato lui che si sarebbe esposto al pericolo di depravarla; se invece il profilo e l'occhio mentivano, tanto meglio. C'era da divertirsi in ambedue i casi, da pericolare in nessuno dei due (...) e un po' più franca avrebbe dovuto suonare così: - Mi piaci molto, ma nella mia vita non potrai essere giammai più importante di un giocattolo. Ho altri doveri io, la mia carriera, la mia famiglia. (s. 12 i 9).

¹⁸ Tamże, s. 125 i 126.

Aveva scritto il suo romanzo, la storia di un giovane artista il quale da una donna veniva rovinato nell'intelligenza e nella salute. (...) Pensò che quella verità che aveva voluto raccontare era meno credibile dei sogni che anni prima aveva saputo gabellare per veri. In quell'istante si sentì sconsolatamente inerte, e ne provò un'angoscia dolorosa. Depose la penna, richiuse tutto in un cassetto, e si

Ta historia miłosna rozgrywa się na pograniczu rzeczywistości i snu, który nie może się urzeczywistnić, w starciu młodości i starości. Bo atrybutem młodości są sny – marzenia senne i na jawie. Kto nie potrafi śnić, ten jest stary:

Urzeczywistnieniem tego snu będzie prawdziwy akt miłosny. I pomyśleć: kilka godzin wcześniej uważał, że utracił zdolność marzeń sennych. Och, młodość wróciła. Płynęła w jego żyłach, władcza jak nigdy przedtem, anulująca wszystkie postanowienia umysłu, który, jak sądził, jest stary.¹⁹

Ta młodość okaże się jednak złudzeniem, bo namiętność, choć zapanauje na jakiś czas z całą swoją (naturalną) siłą, nie zdoła odmienić biegu dni życia bohatera. Nie da mu też, nawet przelotnego w gruncie rzeczy, szczęścia, innego poza pozornym spełnieniem, w istocie przybliżającym go tylko do przykrej, odpychanej, choć z coraz mniejszą siłą, prawdy o ukochanej: „(...) wszystko przepadało na zawsze. Angiolina żyła, lecz nie mogła już dać mu młodości”²⁰.

Powieść zbudowana jest z krótkich zdań, monottonnych, bywa, że usypiających, nużących tak, jak znużeni są bohaterowie. Pozornie niewielki jest tu stopień obecności zasad retoryki i tradycyjnych reguł, tak ważnych we włoskiej literaturze, gdzie nawet największy z romantycznych poetów pisze traktat przeciw romantyzmowi i potrafi zachować nietknięty klasyczny, od czasów Petrarcki obowiązujący, dyskurs. Ponad sto lat temu wywołało to żywą niechęć krytyki i niezrozumienie publiczności²¹. Wysublimowane słownictwo dalekie jest od codziennej trywialności, pośpiechu, ale też nie ma w nim śladu wzniosłości i patosu. Widzimy, jak rodzi się nowa proza. Dzisiaj ten pozornie łatwy język stał się wyzwaniem nawet dla tak wytrawnej, znakomitej tłumaczki jaką jest Halina Kralowa. Czy język włoski tym jednym słowem *senilità* „połamał jej pióro”? Polski tytuł zabrzmiał *Starość*, nie było rady.

disse che avrebbe ripreso più tardi, forse già il giorno appresso. Questo proposito bastò a tranquilizzarlo; ma non ritornò più al lavoro (s. 147 i 148).

¹⁹ Tamże, s. 134.

L'effettuazione di quel sogno sarebbe stato il vero possesso. E dire che poche ore prima egli aveva pensato di aver perduto la capacità di sognare. Oh, la gioventù era ritornata. Correva le sue vene prepotente come mai prima, e annullava qualunque risoluzione la mete senile avesse fatta (s. 157-158).

²⁰ Tamże, s. 128.

Angiolina viveva ma non poteva più dargli la giovinezza (s.150).

²¹ Por. J. Pietrzak-Thébault, *Czy lepiej widać o zmroku? Poezja Giacomo Leopardiego*, w: *Noc. Symbol – Temat – Metafora*, t. I, *Wokół „Straży nocnych” Bonaventury*, red. J. Ławski, K. Korotkich, M. Bajko, Białystok 2011.

Czy przekonywująco zabrzmiała opowieść o pożytkach płynących z filologicznych form starości: z tradycyjnego przekazu wspierających się wzajem leksykograficznej i literackiej wiedzy, z obecności w języku pozornie zapomnianych słów, a w literaturze – mało spektakularnych, zapomnianych, „postarzałych” książek? Także o tym, w jak naturalny sposób każdy nowy utwór literacki staje się we Włoszech podmiotem i przedmiotem niekończącej się nigdy debaty nad literackim językiem. Żaden Autor nie pisze tutaj tylko dla siebie – każdy pisze także „dla Słownika”. Wiedział o tym pisarz tak na pozór niezależny i daleki od ulegania obowiązującym literackim prądom, jak Italo Svevo – narzekał na niedostatki swojego „toskańskiego” wykształcenia i marzył o dłuższym pobycie we Florencji.

Svevo nie napisał wiele. Temat starości powrócił jednak pod jego piórem raz jeszcze. Pozostawił nam opowiadanie o dobrym starym panu i pięknej dziewczynie – *Novella del buon vecchio e della bella fanciulla*. Już wkrótce przyjdzie pora, by zobaczyć, jak zabrzmie ono po polsku – dzięki **młodym**, tym razem, tłumaczom...²²

²² Przekład opowiadania, który przygotowują Katarzyna Jachnicka i Dario Prola, ukaże się nakładem wydawnictwa Pogranicze.

Jacek Juskiewicz
(Białystok)

STAROŚĆ I PRZEMIJANIE

W *STAMBULE* ORHANA PAMUKA

Droga do przemijania...

Świat zbudowany jest z materii, której właściwością jest nieustanny ruch, determinowany cyklicznością procesów zachodzących w naturze. Formy i struktury składające się z materii są ogniwami postępującego łańcucha reakcji, gdzie byty rodzą się i rozwijają, czerpiąc z materii bytów, które przeminęły i rozpadły się na cząstki elementarne. Byty tego świata są przemijalne, przez co świat jest dekonstruowany, ale dzięki obiegowi materii podlega też rekonstrukcji i rozbudowie. Materia w ruchu jest budulcem i źródłem energii, warunkującym twórczą ekspresję świata.

Życie, rozpatrywane w aspekcie biologicznym, nieustannie pobiera i oddaje materię, nie jest zatem strukturą zamkniętą, lecz otwartą, włączoną w obieg materii świata i właściwej jej energii. Woda, światło, powietrze i ziemia – żywioty ściśle związane z życiem – są czynnikami pobudzającymi materię do ruchu, ale też mają swe źródło w niej samej. Każdy organizm żywy złożony jest z materii, która wcześniej była właściwa innym bytom, które obumarły i rozpadły się w proch. Ludzie noszą w sobie atomy niezliczonych stworzeń: rośliny, mikroby, zwierzęta i przodkowie, którzy przemijali jak milisekundy w tykającym zegarze, odmierzającym istnienie świata. Zapalające się i gasnące, nikłe płomyki życia niezliczonej rzeszy istnień na podstawie plastycznej i wprawionej w ruch materii. A wszystko to ewoluuje, pędząc w kierunku, którego nikt nie zna i którego nikt nie jest w stanie określić i przewidzieć.

Jedno jest tylko pewne, każda droga prowadzi do przemijania. To, co jest dzisiaj, nie było wczoraj i nie będzie jutro. Jestem tylko teraz, ale zawsze inny niż „teraz”, którego już nie ma lub które dopiero będzie. Każde „teraz” jest coraz starsze. Ewolucja, postęp, rozwój, dojrzewanie są, o ironio, starzeniem się. Proces starzenia się jest właściwy człowiekowi i kulturze – progres jest zarazem regresem – wszystko przemija i trwała wydaje się tylko materia. Jej trwałość może być jedynie rozumiana w kategoriach

umownych, bardziej jako idea niż fizyczna niezniszczalność formy i struktury w obrębie jej najmniejszej jednostki składowej.

Starzenie się okazuje się nieodłącznym elementem życia człowieka i każdej istoty żywej. Dotyczy też przedmiotów nieożywionych, naturalnych i wytworzonych przez człowieka, które ulegają destrukcji. Przemijanie i starzenie się dotyczy również form umownych i niematerialnych, takich jak ideologie, mody, prądy i nurty w kulturze, sztuce, technice, wzornictwie. Starym może być to, co zostało określone jako niemodne. Ubranie sprzed roku, pomimo że nienoszone (z braku okazji), okazało się nieużyteczne, wychodząc z mody, a tym samym stało się przestarzałe. Materia rzeczy nie uległa destrukcji, ale destrukcji uległa sama idea zakodowana w tym konkretnym przedmiocie.

Starość jest opozycyjna do młodości, ale młodość, ewoluując przez dojrzałość, podąża właśnie ku starości. Konotacja starości może być zarazem pozytywna, jak i negatywna. Z jednej strony starość może być synonimem dojrzałości, doświadczenia oraz mądrości, a z drugiej strony niedołęźności, zacofania i impotencji.

XXI-wieczny kult młodości, wszechobecny w kulturze, przyjmuje najczęściej negatywne konotacje starości. Ale jest to zrozumiałe z uwagi na podkreślaną przez tę kulturę pozytywną konotację młodości, wyrażaną w sile, urodzie, sprawności fizycznej i witalności seksualnej. Starość stawiana jest w opozycji do tych właśnie wyznaczników młodości. Kultura nie akcentuje negatywnych konotacji młodości, takich jak niedoświadczenie, niedojrzałość, nadpobudliwość, z tego też wynika negatywne postrzeganie starości w kontekście wartościowania i idealizowania młodości jako stanu doskonałego. Młodości i starość oddziela się najczęściej jako dwa autonomiczne byty będące w opozycji.

Dzisiejszy świat pragnie być wiecznie młody, ale zdaje się tylko gwałtownie hamować przed starością i przemijaniem. Starość jest ludzka, ale jakże obca temu światu. Rzeczywistość wyidealizowana i nadmiernie wyestetyzowana często histerycznie reaguje na obraz starości. Współczesna ikonografia, oparta na przerysowanym modelu piękna i młodości, jest niema, głucha i ślepa na motywy starości. Ta wskazywana jest jedynie w kontekście uszlachetniania i podnoszenia wartości niektórych wytworów materialnych (wino, sztuka, antyki etc.). Dojrzenie przedmiotów z tej grupy jest bardziej cenione niż ich młodość (młode wino, niedojrzały ser). Starość ceniona bywa też w stylowej architekturze. Starówka miasta jest najczęściej traktowana jako perła

urbanistyczna. Ale już stare rudery na przedmieściach odbierane będą w kontekście nędzy i braku estetyki.

Starość i miasto

Starość i przemijanie są nieodłącznym elementem miejskiego krajobrazu. Odbite ślady czasu w architekturze, nekropoliach i ludzkich twarzach. Często niezauważalne i mijane bezrefleksyjnie, utajone, wymagające odpowiedniej perspektywy do odkrycia jako zmiany lub ubytku w czasoprzestrzeni.

Jak patrzeć na starość i przemijanie, aby nie były przezroczyste i niewidzialne na tle reklam, neonów, pędzących aut i ludzkiej rzeki płynącej ulicami w godzinach szczytu?

Jak wyodrębnić ją spod barwnych fasad i nadać jej właściwe miejsce w przestrzeni, czasie i kulturze?

Jak otworzyć tę księgę mądrości, aby zawarta w niej materia wzbogaciła nas oraz kulturę?

Jak utrwalić i poddać refleksji to, co odchodzi i przemija, dostrzegając to, od czego odwraca się świat nierozumnej młodości i szaleństwa?

Starość jest wartością samą w sobie, kumulującą doświadczenie, wiedzę i poznanie, ale nie jest trwała, gdyż może zgasnąć lada chwila jak płomień świecy. Sztuką jest ten płomień pielęgnować i przekazywać, aby nie nastąpił ciemności.

Są tacy, którzy dostrzegają to, co ulotne, przemijające i będące niekiedy już tylko echem przeszłości. Oczyszczają rzeczywistość z popkulturowej zawiesiny i osadów faktury przeszłości pokrytych popiołem zapomnienia. Zadają pytania dotyczące własnej tożsamości, szukając splecionych z przeszłością nitek wyrastających z tęsknoty i niepokoju. Szukają odpowiedzi na pytanie – kim jestem, skąd przyszedłem?

Jednym z takich poszukiwaczy jest niewątpliwie Orhan Pamuk – turecki laureat literackiej Nagrody Nobla z 2006 roku. W opowieści *Stambuł. Wspomnienia i miasto*¹ pisarz zmierzył się z historią rodziny i miasta, które poddaje refleksji z perspektywy pięćdziesięcioletniego, dojrzałego Orhana. Retrospekcyjna wędrówka jest przeplatana obrazami przeszłości i spojrzeniami na Stambuł oczami ludzi z zewnątrz i samego pisarza oraz jego poprzedników. Tożsamość człowieka nie może funkcjonować bez odniesienia do przeszłości i położenia dłoni na korzeniach drzewa, z którego wyrósł. Ukonstytuowanie się człowieka w określo-

¹ O. Pamuk, *Stambuł. Wspomnienia i miasto*, przeł. A. Polat, Kraków 2008. Numery stron z tego wydania podaje zaraz po cytatach.

nym miejscu i czasie, kulturze, religii i historii własnego narodu jest budulcem jego tożsamości.

Historia człowieka wyrasta z historii rodziny, a ta spleciona jest z historią miejsca, w którym żyje. Nie jest to tylko refleksyjne spojrzenie wstecz, bezwartościowy, sentymentalny akt bycia tu i teraz. Służyć to powinno mądrym spojrzeniu w przyszłość i być aktem inicjującym budowanie nowej rzeczywistości w oparciu o doświadczenie, wiedzę i poznanie.

Smutek umierającej kultury...

Już na pierwszych kartach powieści Orhan Pamuk zastanawia się nad istotą miejsca i czasu, w których przyszło się mu narodzić.

Każdy, kto próbuje nadać sens swojemu istnieniu, przynajmniej raz w życiu zastanawiał się nad znaczeniem miejsca i czasu, w którym przyszedł na świat. (s. 14)

Odcinanie się od własnych korzeni, szukanie nowej tożsamości w oparciu o bezkrytyczne przyjęcie obcego stylu życia, zwyczajów i wszystkiego, co niesie obca kultura, prowadzi do wyobcowania i utraty tożsamości. Fascynacja europejskim stylem życia doprowadziła Turków do nadwyżenia, a nawet utraty tożsamości. Upadek imperium osmańskiego pogrzebał również tradycyjną kulturę. Na ruinach dawnej kultury nie wybudowano nic nowego, co można by uznać za kontynuację tradycji osmańskiej. Przenikające od dawna do kultury tureckiej wpływy europejskie zapanały na dobre, stając się wyznacznikiem nowoczesności i postępu.

Czasy osmańskie przeminęły bezpowrotnie, a nowa, zlaicyzowana Turcja stała się nijaka. Wyrazistość dawnej kultury, fascynującej Europejczyków orientalnym czarem, stała się mglista i bez wyrazu. W istocie Turcja zatrzymała się między Wschodem i Zachodem, targana tęsknotą za dawną świetnością i rozczarowaniem tym, co nowe i obce. Czasy osmańskie i tradycyjna kultura oraz postępujący przez lata proces dekonstrukcji tej kultury, prowadzący do upadku, są niewątpliwie „starym”, które umarło i pozostało jedynie w pamięci jako wyidealizowane „czasy świetności”. Nowo narodzona kultura republiki tureckiej, oparta na cywilizacji zachodniej, a na początku jej istnienia będąca pod silnymi wpływami Rosji Sowieckiej, okazała się dzieckiem adoptowanym i to dzieckiem, które walczy z przybranymi rodzicami.

Zewsząd ziało smutkiem umierającej kultury. Próby europeizacji kraju bardziej przypominały desperackie uwalnianie się od bolesnej i pełnej wspo-

mniej przeszłości niż rzeczywiste dążenie do nowoczesności. Jakby wzgardzony kochanek pozbywał się biżuterii, fotografii i sukni utraconej ukochanej. A ponieważ nie udało się tu stworzyć nowoczesnego świata ani w zachodnim, ani we wschodnim stylu, cały ten wysiłek posłużył głównie zapominaniu o przeszłości. (s. 44)

Orhan Pamuk widział swoje rodzinne miasto jako monochromatyczny obraz. Zanedbana, drewniana zabudowa, pochodząca ze schyłku czasów osmańskich, szerniała od wiatru i wilgoci znad Bosforu, skazana była na naturalny rozkład lub strawienie przez pożary, które nękały w tamtych czasach stare dzielnice stambulskie. Budynki te symbolizowały przeszłość, z którą Turcja pragnęła się rozstać. Nie widziano tu potrzeby zachowania i konserwacji tych budynków jako pereł architektury drewnianej osmańskiego Stambułu.

Stambuł wydawał mi się miastem czarno-białym, ponieważ jego uroda i historyczna wielkość nie mogły przebić się na powierzchnię, przykryte ubóstwem, starością i zaniebdaniem. (s. 61)

Turecki noblista w krajobrazie Stambułu dostrzega ślady dawnej świetności. Na każdym kroku budynki i obiekty, pomimo zaniebdania i ruiny, świadczą o historii i korzeniach miasta. Są jak wyrzuty sumienia nowotureckiej, zeuropeizowanej kultury. Mieszkańcy miasta patrząc na te obiekty nie czują dumy z historii, ale ból wynikający z utraty własnej tożsamości. Patrzą na własne korzenie, będąc wszczepieni w strukturę obcego drzewa, którego korzenie nie wyrastają z ich ziemi.

W Stambule przykłady dawnej świetności, zwycięstw i wielkiej historii są na wyciągnięcie ręki. Bez względu na to, jak bardzo są zniszczone, zaniebdane i przytłoczone betonem, wszystkie te słynne budowle, akwedukty, studnie oraz wielkie i małe meczety boleśnie przypominają żyjącym wśród nich milionom ludzi o spuściznie wielkiego imperium. (s. 135)

Jednocześnie Pamuk zauważa, że ślady przeszłości nie są w Turcji tak ważne, jak na Zachodzie. Nie oddaje się im czci, nie ustanawia zażytkami, wolno popadają w ruinę, będąc niejako tłem nowoczesnego Stambułu. Ślady przeszłości bizantyńskiej świadczą o tym, że Turcy nie są u siebie. Miasto, w którym żyją, nie zostało założone przez ich przodków, lecz przez Greków. Kultura Osmanów została „nałożona” na obcą im kulturę Konstantynopola. Dzisiaj Stambuł przykrywa kolejna warstwa kulturowa, kryjąc nieporadnie ślady bizantyńskie i osmańskie pod europejską fasadą.

Historyczne budowle w Stambule nie są przedmiotem czci i powodem do dumy jak na Zachodzie, gdzie stają się obiektami muzealnymi. Tutaj są tylko świadkami, pośród których się mieszka. (s. 135)

Te właśnie zabytki są niemy wyrzutem braku ciągłości kulturowej i wyrazem fałszywej fascynacji obcą kulturą Zachodu.

Tutaj zabytki przypominają ludziom, jak bardzo są biedni i zagubieni. (s. 135)

Orhan Pamuk nie akcentuje jednak tego, że Turcy, zdobywając Konstantynopol, zniszczyli bizantyńską kulturę i na jego fundamentach zbudowali własne imperium, asymilując częściowo z bizantyńskiej kultury zwłaszcza architekturę, która była wzorem dla budowniczych osmańskich. Pamuk w *Stambule* marginalnie dotyka kwestii Cesarstwa Bizantyńskiego i Konstantynopola. Zdaje się traktować Cesarstwo Bizantyńskie i Imperium Osmańskie jako pewną ciągłość historii i dziedzictwa Turcji.

Jak większość mieszkańców Stambułu w dzieciństwie w ogóle nie interesowałem się historią Bizancjum. Na dźwięk tego słowa przychodzili mi do głowy strasznik, brodac, ubrani na czarno, ortodoksyjni greccy popi, rozrzuczone po mieście akwedukty, stare kościoły z czerwonej cegły i świątynia Hagia Sophia. (s. 221)

Antidotum na bolesną pamięć stambulczyków jest zapomnienie. Młoda kultura nie pamięta o starej, gdyż konfrontacja rażąco uwidacznia niedostatki tej nowej.

Hüzün

Melancholia, którą Pamuk przypisuje Stambułowi i jego mieszkańcom jako cechę generalną, ma źródło w bólu po upadku imperium i upokorzeniu przez Europejczyków, których kultura stała się wzorcem dla Turcji. Zapomnienie o korzeniach zdaje się być formą uzdrowienia, ale należy ocenić je raczej jako mimikrę i przystosowanie się do życia według obcego wzorca.

Ale najkrótszą drogą, by uwolnić się od melancholii, która dotknęła nas po upadku imperium, jest całkowita obojętność na pomniki i historyczne budowle. Dla wielu stambulczyków słowo historia nie ma żadnego znaczenia. (s. 136)

Melancholia Stambułu, którą Pamuk określa terminem *hüzün*, sama w sobie będzie rozdwojeniem i pęknięciem. Z jednej strony afirmuje nowy porządek, jest pogodzona z utratą dawnej kultury, skierowana ku nowemu, ale z drugiej strony neguje obcą Turcji kulturę i tęskni za

tradycyjną z czasów świetności imperium osmańskiego. Powyższe świadczy o rozdarciu Turcji pomiędzy Wschodem i Zachodem. Tak jak Bosfor rozdziela Stambuł na część europejską i azjatycką, tak *hüzün* rozdziela tożsamość stambulczyków na te dwie strefy ścierających się kultur. Pisarz twierdzi, że z jednej strony melancholia powoduje taki stan świadomości, a z drugiej strony jest wynikiem tych wpływów kulturowych i dokonywanych w związku z tym wyborów.

Stambulski *hüzün* nie jest tylko nastrojem ewokowanym przez tutejszą poezję czy muzykę, ale sposobem patrzenia na życie, które naznaczyło nas wszystkich. Nie jest tylko stanem duchowym, ale stanem umysłu, który ostatecznie zarówno afirmuje życie, jak i je neguje. (s. 122)

Pisarz ma świadomość nieodwracalności przemijania. Zdaje sobie sprawę z tego, że cywilizacje osiągają szczyt świetności, a potem zmierzają już tylko ku upadkowi i śmierci. Cytuje na kartach utworu tureckiego pisarza Abdulhaka Sinasi Hisara.

Wszystkie cywilizacje są kruche jak ciała ludzkie leżące w grobach. I tak jak musimy umrzeć, tak musimy zaakceptować to, że nie ma już powrotu do cywilizacji, której czas przeminął.

Pisarz odnosi przemijanie i starość głównie do kultury i jej dziedzictwa. Zauważa na ulicach stare samochody, ale niewiele miejsca poświęca starym ludziom.

(...) amerykańskie samochody z lat pięćdziesiątych, które w każdym zachodnim mieście dawno trafiłyby do muzeum, tutaj przemienione w dolmusze, dyszac wspinają się po stromych brudnych ulicach. (s. 129)

Orhan Pamuk nie opisuje ludzi starych, których niewątpliwie spotykał na ulicach Stambułu. W opisach miejskich przestrzeni uwaga czytelnika nie jest kierowana na starość doświadczaną w wymiarze ludzkich postaci. Nie jest skoncentrowana na konkretnych osobach, które obok architektury starych uliczek stanowią element stambulskiego krajobrazu. Ludzie przemieszczający się ulicami Stambułu wydają się pozbawieni kwalifikacji wiekowej.

Uwaga pisarza skupiona jest głównie na przedmiotach, które wyrażają starość, przemijanie i zniszczenie. Nieodwracalna destrukcja wytworów kultury jest świadectwem nieodwracalności procesu zmian cywilizacyjnych. Zniszczalna struktura form i faktur symbolizuje przemijanie. Starzenie się przedmiotów jest niezwykle metaforyczne. Starość ludzkiego ciała jest powtarzalna i właściwa każdej generacji bez wzglę-

du na osadzenie kulturowe. Stare przedmioty, z uwagi na styl właściwy epoce i kulturze, stają się pomnikiem przeszłości.

Dziedzictwo materialne umiera dłużej, niż czasy, z których pochodzi jako myśl i idea, przetworzona w dzieło rąk ludzkich.

Epoka odmierzana jest najczęściej pokoleniami ludzi, którzy starze-
li się i umierali, wytwarzając określone przedmioty jej właściwe. Mate-
rialne dziedzictwo przetrwało dłużej, niż pokolenia, żyjące w czasie
ujętych w ramy epoki, cywilizacji lub kręgu kulturowego. Są ostatnimi
rezydentami umarłego świata. Przypominają nowym pokoleniom
o przeszłości, która często może być bardzo bolesna, tak jak bolesny dla
Turków był upadek imperium osmańskiego i nieumiejętność budowy na
jego gruzach nowego świata, którego korzenie osadzone byłyby w tu-
reckiej kulturze i tradycji.

Rodowa kamienica

Starość i przemijanie człowieka pisarz dostrzega we wnętrzach ro-
dowej kamienicy. Głową rodziny była babka Orhana, która zarządzała
domem po śmierci dziadka.

Dziadek zgromadziwszy olbrzymi majątek, zmarł nagle na białaczkę
i babka została szefem naszej wielkiej rodziny. (s.154)

Przedmioty, które babka zgromadziła w pokojach i salonach, stały
się świadkami jej przeszłości i dawnej świetności rodziny. Lata młodo-
ści matrony osadzone były jeszcze w czasach osmańskich, a starość i
kres życia w Republice Tureckiej, budowanej na wzorcach europejskich.
Starość i przemijanie człowieka zostały zamknięte w niewielkiej struk-
turze domu i rodziny. Starości ludzkiej pisarz nie włączył bezpośrednio
w organizm miasta, ale wpisał ją w proces przemijania rodziny i de-
strukcję jej tradycyjnej struktury.

‘Babka’ pisarza nie opuszczała rodowej kamienicy. Jak twierdzi Tu-
rek, wyjście poza mury domu następowało niezwykle rzadko. Kobieta
stworzyła w rezydencji Pamuków swój zamknięty świat, który był też
światem widzianej przez Orhana starości. W tym świecie przedmioty
trwały w niezmienniej formie, patrząc na przemijanie człowieka. Jedy-
nym dynamicznym elementem tego środowiska był zeszyt, w którym
babka pisarza prowadziła swoisty pamiętnik.

Dwadzieścia lat później, kiedy mieszkaliśmy już w innym domu, w innej
części Stambułu, często odwiedzałem babkę w kamienicy Pamuków. Jeśli za-
chodziłem do niej rano, zastawałem ją w tym samym łóżku, otoczoną przez te

same drobiazgi, gazety, poduchy i cienie. Nawet zapach jej pokoju – jedyna w swoim rodzaju mieszanka aromatów mydła, perfum, kurzu i drewna – się nie zmienił. Z jednym przedmiotem babka nigdy się nie rozstawała – był to zeszyt, w którym każdego dnia coś zapisywała. (s.158)

‘Babka’ okazała się symbolem świata, który przeminął bezpowrotnie. Pisarz zdaje się dostrzegać w kobiecie ostoję tradycji i cenne źródło pamięci. Wydzielając świat babki ze struktury miasta, jest świadom tego, że Turcja odwróciła się od tradycji i pamięci. Stambuł utracił tożsamość, przyjmując za własną kulturę europejską. Być może pisarz celowo nie lokalizował w miejskim krajobrazie ludzi starych, tak jakby chciał zaakcentować odwrócenie się Turcji od własnych korzeni i pamięci. To człowiek stary jest metaforą przeszłości, tęsknoty i samotności oraz bezsilności wobec zachodzących przemian. Człowiek nie jest w stanie powstrzymać materii, która jest w nieustannym ruchu. Może jedynie dryfować wraz z nią lub rzucić się głębinę.

Przemijanie jest właściwe temu światu, ale pamięć o przeszłości jest warunkiem kontynuacji i budowy nowych struktur w oparciu o doświadczenie i rozum. Bez pamięci nie ma tożsamości.

Sztuka istnienia

Orhan Pamuk widzi w Stambule i własnej rodzinie przerwany łańcuch pamięci. Być może *Stambuł. Wspomnienia i miasto* jest próbą zachowania pamięci i tożsamości przez pisarza. Utrwalone w tekście historie i refleksje są żywe bez względu na czas, w którym będą czytane. Autor staje się głównie świadkiem własnego przemijania. Z perspektywy pięćdziesięcioletniego, dojrzałego mężczyzny spogląda w przeszłość dziecka i młodzieńca stojącego na progu biologicznej świetności. Powieść z tej perspektywy jest zapewne obejrzeniem się za siebie przed wyruszeniem w starość.

Jaki będę w tej starości? Taki jak ‘babka’ w swoim zamkniętym świecie? Czy taki jak Stambuł, stary i młody, wschodni i zachodni, azjatycki i europejski? Tego rodzaju ukryte pytania zdaje się zadawać Orhan Pamuk.

Zestawiając historię Stambułu – miasta założonego w VI w p.n.e. – z historią rodziny Pamuków, pisarz podkreśla przemijalność człowieka i świata. Struktura miasta składa się z warstw budowanych przez kolejne kultury, pokolenia i migrujących ludzi. To jednak ludzie są esencją każdej kultury, są jej podmiotem. Kultura jest tylko odzwierciedleniem ludzkiej myśli, pragnień, działania i wzajemnych interakcji.

Europeizacja Turcji, której wiekowa struktura społeczna jest znacznie „młodsza” od europejskiej, może być równoznaczna z przyjęciem stylu życia prowadzącego do starości. Europa – tak hałaśliwie kultywująca młodość – od dawna jest już demograficznym „starcem”.

Ekspansja europejskości w Turcji nie jest procesem jednostronnym, lecz interakcją. Drzwi Europy dawno już zostały wyrwane z zawiasów. Tureccy obywatele Europy w niezliczonych diasporach, obok innych nowych Europejczyków, dali Europie wymarzoną młodość. Ale ta młodość nie jest ani europejska, ani turecka. Jest mieszanką Wschodu i Zachodu, tak jak Stambuł, w którym Orhan Pamuk szuka swojej tożsamości.

Czy Europejczycy zastanawiają się nad swoją tożsamością? Może powinni szukać jej w Stambule?

Joanna Szerszunowicz
(Białystok)

**JĘZYKOWY OBRAZ STAROŚCI
W UJĘCIU KONTRASTYWNYM
(NA MATERIALE FRAZEOLOGII POLSKIEJ,
ANGIELSKIEJ I WŁOSKIEJ)**

Starość, jedno z wielu naturalnych doświadczeń człowieka¹, jest zjawiskiem badanym z różnych perspektyw: biologicznej, psychologicznej, poznawczej, społecznej czy też edukacyjnej². Należy jednak podkreślić, że niewiele uwagi poświęcano temu problemowi w analizach językoznawczych³, których autorzy koncentrowali się raczej na zjawisku w naturalny sposób kojarzonym ze starością, mianowicie

¹ Inne doświadczenia to na przykład miłość i szczęście. Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980, s. 118.

² Zob. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Stary człowiek w rodzinie*, Warszawa 1975; J. Rembowski, *Psychologiczne aspekty starzenia się człowieka*, Warszawa 1984; M. Susłowska, *Psychologia starzenia się i starości*, Warszawa 1989; *Spoleczne aspekty starzenia się i starości*, red. J. Staręga-Piasek, B. Synak, Warszawa 1990; *Spoleczne kwestie starości*, wybór i oprac. B. Rysz-Kowalczyk; Warszawa 1991; L. Dyczewski OFM Conv, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994; A.A. Zych, *Człowiek wobec starości: szkice z gerontologii społecznej*, Katowice 1999; J.E. Karney, *Pedagogiczne aspekty kresu życia człowieka*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2 (1999), s. 103-116; B. Szatur-Jaworska, *Ludzie starzy i starość w polityce społecznej*, Warszawa 2000; *Demograficzne i indywidualne starzenie się: wyzwania edukacyjne*, red. A.A. Zych, Kielce 2001; *Starość i osobowość*, red. K. Obuchowski, Bydgoszcz 2002.

³ Zob. A. Niewiara, *Starość starości, czyli wstęp filologiczny*, w: *Starość. Wybór materiałów z VII Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej UŚ*, red. A. Nawarecki, A. Dziadek, Katowice 1995, s. 10-14; M. Wolny, *Językowy obraz starości ludzi i zwierząt w polszczyźnie*, „Język a Kultura”, t. 15, *Opozycja homo – animal w języku i kulturze*, red. A. Dąbrowska, Wrocław 2003, s. 189-199.

śmierci⁴. Warto przywołać słowa franciszkanina, Leona Dyczewskiego, który słusznie zauważa, że:

proces starzenia ludzkości stopniowo obejmuje cały świat i na życiu społecznym drugiej połowy XX wieku wyciska swoje znamię, niemal tak silnie, jak czyniła to wiek temu tak zwana eksplozja demograficzna. Biorąc pod uwagę dynamikę demograficzną społeczeństw europejskich oraz rozwój świadomości i usług społecznych, można powiedzieć, że tak jak wiek dziewiętnasty był wiekiem dziecka, a pierwsza połowa obecnego stulecia wiekiem młodzieży, tak jego końcówka należy do osób starszych⁵.

We współczesnym świecie, w którym pożądana jest wieczna młodość⁶, starość wywołuje u ludzi silne emocje⁷ i liczne przejawy starzenia się, obserwowane w różnych sferach, nierzadko stanowią obszar poddany tabuizacji, co sprzyja powstawaniu sfrazeologizowanych określeń o charakterze figuratywnym.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba przedstawienia polskich, angielskich i włoskich stałych połączeń wyrazowych opisujących starość⁸, przede wszystkim kolokacji i idiomów⁹. Przysłowia jako ko-

⁴ H. Anders, *NEVER SAY DIE – Englische Idiome um den Tod und das Sterben*, Frankfurt/M. 1995; A. Engelking, *Istota, ewolucja eufemizmów (na przykładzie zastępczych określeń śmierci)*, „Przegląd Humanistyczny” 1984, t. IV, s. 115-129; A. Krzyżanowska, 1993, *Związki frazeologiczne oznaczające śmierć w języku polskim i francuskim (analiza porównawcza)*, „Poradnik Językowy” 6, s. 317-326; tejsze, 1996, *Eufemistyczne wyrażanie śmierci w języku polskim i francuskim*, w: *Problemy frazeologii europejskiej*, red. A. M. Lewicki, t. I, Warszawa 1996, s. 29-44; tejsze, *Ostatnia podróż – czyli polska i francuska metaforyka śmierci*, „Etnolingwistyka” 9-10 (1998), s. 93-100; tejsze, *Francuska i polska frazeologia śmierci*, Lublin 1999; A. Tambor, *Związki frazeologiczne oznaczające śmierć (na przykładzie francuskim)*, „Poradnik Językowy” 1 (1987), s. 40-46; J. Szerszunowicz, *Stale połączenia wyrazowe oznaczające proces umierania w języku polskim i włoskim*, „Białostockie Archiwum Językowe” 5 (2005), s. 103-118.

⁵ L. Dyczewski OFM Conv, *Ludzie starzy ...*, dz. cyt., s.22.

⁶ Pozytywne wartościowanie młodości doskonale widoczne jest w reklamach. Zob. P. Lewiński, *Retoryka reklamy*, Wrocław 1999, s. 96-99. O starości w mediach zob. U. Jarecka, *Starość w mediach – konteksty, tendencje i przemilczenia*, „Kultura Współczesna” 1/2 (2001), s. 98-113.

⁷ Emocje wywołane asocjacjami związanymi ze starością omawia Małgorzata Potent w artykule „*Lęk i drżenie*” – emocje wywołane przez skojarzenia ze starością (na podstawie wypowiedzi licealistów), w: *Rejestr emocjonalny języka*, red. K. Wojtczuk, V. Machnicka, Siedlce 2009, s. 157-164.

⁸ W niniejszym artykule przyjmuje się następującą definicję frazeologizmu: „dwu- lub kilkuwyrazowa ustalona (stała) konstrukcja jęz[ykowa], której znaczenia nie da się wyprowadzić ze znaczeń i reguł łączenia składających się na nią wyrazów”.

munikaty¹⁰, swoiste mini-teksty, stanowią osobną grupę i przytaczane są okazjonalnie, aby wskazać podobieństwa występujące w perspektywie kontrastywnej¹¹. Materiał badawczy został ograniczony do jednostek opisujących starość rozumianą jako późny okres życia człowieka¹², wyekscerpowanych z różnorodnych opracowań leksykograficznych. Tworzą one trzy korpusy: polski, obejmujący 73 połączenia wyrazowe, angielski, zawierający 64 związki, oraz włoski, który tworzy 78 frazeologizmów. Analiza zebranych jednostek pozwoli pokazać, które elementy obrazu starości są werbalizowane w postaci stałych połączeń wyrazowych i ustalić, na ile ogólnoludzki wymiar opisywanego zjawiska warunkuje podobieństwa różnojęzycznych związków frazeologicznych o charakterze deskryptywnym i wartościującym, funkcjonujących w badanych językach¹³.

Wartościowanie i stylistyka frazeologizmów opisujących starość

Wartościowanie nieodłącznie towarzyszy ludzkiej percepcji, a oceny poznawanych zjawisk można wyrażać za pomocą różnorodnych środków językowych¹⁴, wśród których bardzo ważne miejsce zajmują stałe połączenia wyrazowe. Michał Głowiński podkreśla wszechobecność wartości w języku:

Encyklopedia językoznawstwa ogólnego, red. K. Polański, Wrocław 1999, s. 244. O typowych cechach frazeologizmów pisze Czesław Lachur, *Zarys językoznawstwa ogólnego*, Opole 2004, s. 222-225.

⁹ O kolokacji zob. E. Białek, *Kolokacja w przekładzie. Studium rosyjsko-polskie*, Lublin 2009.

¹⁰ Zob. J. Kowalikowa, *Przysłowia jako komunikaty*, w: *Język a komunikacja*, red. G. Habrajska, t. 2, Łódź 2001, s. 112-117.

¹¹ Niektóre znaczenia przekazywane w języku wyjściowym za pomocą związków frazeologicznych są werbalizowane w postaci przysłów.

¹² Do analizowanego materiału nie weszły więc na przykład stałe połączenia wyrazowe opisujące starość zwierząt, o której pisze w cytowanym artykule Maja Wolny, ani też jednostki opisujące stare przedmioty, takie jak np. *coś jest pocerniałe/pożółkłe/splowiałe/zetłale/zmurszałe ze starości* (WSFJP 744), *paper yellowed with age* (WSPA 1063).

¹³ Przykładowo, konceptualizacje życia i śmierci w rosyjskiej frazeologii nie wykazują cech etnokułturowych, wpisując się w ponadnarodową symbolikę ogólnoeuropejską. Zob. V. Teliya, N. Bragina, E. Oparina, I. Sandomirskaja, *Phraseology as a Language of Culture: Its Role in the Representation of a Collective Memory*, w: *Phraseology. Theory, Analysis, and Applications*, red. A.P. Cowie, Oxford 2001, s. 71.

¹⁴ E. Laskowska, *Wartościowanie w języku potocznym*, Bydgoszcz 1992.

Ustanawianie czy nadawanie wartości, wprowadzanie czynnika aksjologicznego, jest stałym komponentem naszego mówienia, wszelkiego mówienia. Mówię nie tylko o faktach, nie tylko wyrażam swoje przekonania, ujmuję je także w pewne wartościujące schematy – i jakże często – owego współczynnika wartościującego nie muszę bezpośrednio tematyzować, a wielokrotnie przywołuję go w sposób niezamierzony i nieświadomy. Dzieje się tak dlatego, że materia, z której buduję zdania: słowa, utarte zwroty frazeologiczne, są już z góry wartościami nasycone, a w każdym razie nie są z tego punktu widzenia neutralne¹⁵.

Związki frazeologiczne komunikują wartościowanie, mogą je również implikować, a więc są źródłem wiedzy o systemie wartości posługującej się nimi społeczności językowej¹⁶. Wartościowanie wyrażane za pomocą stałych związków ma charakter skalarny i dwubiegunowy¹⁷. Przyjmuje się, że w języku dominują frazeologizmy wyrażające oceny negatywne, co uwarunkowane jest mechanizmami psychologicznymi człowieka.

Ocena przekazywana za pomocą frazeologizmów może być wyrażana przy użyciu jawnych środków wartościujących¹⁸. Komponenty takich jednostek mają charakter czysto wartościujący, czyli, jak określa to Bartmiński, funkcjonują na zasadzie kontrastowania globalnego. Z kolei związki, będące nośnikami wartościowania wyspecyfikowanego, należą do pól leksykalno-semantycznych, tworzone są przez antonimiczne pary, takie jak na przykład: prawda – fałsz, kłamstwo; wolność – niewola; miłość – nienawiść; piękno – brzydota¹⁹. Mówienie o starości jest ściśle związane z jej oceną, która albo jest pozytywna – starość jawi się jako okres mądrości, wyciszenia i spokoju (pol. *spokojna/pogodna starość*), albo negatywna – starość, skonstrastowana z młodością, to czas, kiedy człowiek jest słaby, schorowany i zależny od innych (pol. *schorowana starość, złamany starością*).

¹⁵ M. Głowiński, *Wartościowanie w badaniach literackich a język potoczny*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin 1986, s. 180.

¹⁶ A. Pajdzińska, *Wartościowanie we frazeologii*, w: *tejże, Studia frazeologiczne*, Łask 2006, s. 129-147.

¹⁷ F. Čermak, *Functional System and Evaluation*, w: *Travaux du Cercle linguistique de Prague* n.s. Prague Linguistic Circle Papers, t. I., red. E. Hajičová, M. Červenka, O. Leška, P. Sgall, Amsterdam/Philadelphia 1995, s. 73-84. Przykładem dwubiegunowego wartościowania starości jest zestawienie przysłowia *Starość nie radość [śmierć nie wesele]* z jego kreatywną modyfikacją *Starość też radość*.

¹⁸ J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 11-130.

¹⁹ J. Bartmiński, *Miejsce wartości w językowym obrazie świata*, w: *Język w kręgu wartości*, red. tegoż, Lublin, 2003, s. 67.

Wartościowanie wiąże się ze stylistyką związków – w badanym materiale występują zarówno frazeologizmy o charakterze eufemicznym, jak i kakofemicznym²⁰. Należy podkreślić, że termin „kakofemizm” bywa różnie definiowany w pracach językoznawczych. W niniejszym artykule pojęcie to używane jest za Anną Dąbrowską w znaczeniu przeciwnym do eufemizmu²¹, zatem do „kakofemizmów” zaliczane są jednostki o charakterze omownym, których użycie powoduje niechęć, pogardę lub ośmieszenie osoby czy rzeczy.

Eufemizmami są wyrażenia *trzeci wiek* i *jesień życia* – „brak w nich ironii czy, tym bardziej, rubasności; mają one raczej pięknie określić człowieka, który zwykle wcale piękny nie jest”²². We frazeologii starość bywa więc dowartościowywana, czego przykładem jest polskie wyrażenie frazeologiczne *piękny wiek*, które ma w swoim składzie przymiotnik bezpośrednio wartościujący pozytywnie, tak jak inne jednostki, na przykład: pol. *spokojna starość*, *pogodna starość*, *późna starość*, ang. *a ripe old age*. Przykładem kakofemizmu jest zwrot *zbliżać się do grobu*, którego komponent *grób* należy do pola ŚMIERĆ. Element ten w połączeniu z czasownikiem *zbliżać się* przypomina o bliskości momentu rozstania się z życiem, przywołując nieprzyjemne skojarzenia²³ i wzbudzając silne emocje u użytkowników języka.

Związki frazeologiczne opisujące starość stanowią grupę jednostek silnie zróżnicowanych pod względem stylistycznym. W wyekscerpowanym materiale występują połączenia o charakterze neutralnym, bliskie terminom, na przykład *wiek poprodukcyjny* i *wiek emerytalny*²⁴. Wiele frazeologizmów to elementy języka potocznego, które mają różną wartość kodową: są bowiem wśród nich zarówno kolokwializmy (pol. *czerstwy staruszek*), jak i wulgaryzmy (np. pol. *stary piernik/grzyb/ramol*,

²⁰ Zestawienie eufemizmów i kakofemizmów polskich opisujących starość przedstawia Maja Wolny, *Językowy obraz starości ludzi i zwierząt...*, dz. cyt. 193-194.

²¹ A. Dąbrowska, *Zniekształcanie obrazu rzeczywistości poprzez użycie pewnych środków językowych (eufemizm i kakofemizm)*, w: *Językowy obraz świata*, red. J. Bartmiński, Lublin 1990, s. 231-244.

²² B. Nowakowska, *Nowe połączenia wyrazowe we współczesnej polszczyźnie*, Kraków 2005, s. 111.

²³ Liczniej reprezentowane są kakofemizmy leksykalne o zbliżonym znaczeniu, na przykład *kapcaniec*, *niedoleźnieć*, *zramoleć*, *zgrzybieć*.

²⁴ Użycia tych połączeń wyrazowych w: A. Kotlarska-Michalska, *Życie rodzinne wielkomięjskich małżeństw w wieku emerytalnym*, Poznań 1985; H. Balicka-Kozłowska, *Analiza form opieki nad ludźmi w wieku poprodukcyjnym i kierunki jej rozwoju w m. st. Warszawie*, Warszawa 1972.

stare pudło/próchno, stara purchaw(k)a). Znacznie rzadsze są jednostki kwalifikowane jako literackie czy erudycyjne (np. pol. *lata matuzale-mowe*; ang. *a green old age*).

Podsumowując, należy podkreślić, że zdecydowana większość analizowanych związków ma charakter wartościujący i określone nacechowanie stylistyczne. Zaliczenie danej jednostki do eufemizmów lub kofemizmów czy też przypisanie im określonej wartości stylistycznej w dużym stopniu zależne jest od intencji osoby mówiącej – jednostka o charakterze neutralnym może stać się związkiem o nacechowaniu, które przekazywane jest za pomocą intonacji, mimiki czy też gestu²⁵. W niektórych przypadkach wykorzystanie wymienionych środków parazykowych i pozazykowych służy również gradacji nacechowania jednostki, która jest używana przez nadawcę komunikatu. Omawiane związki powinny być więc interpretowane w tzw. kontekście minimalnym, który pozwala ocenić wartość aksjologiczną i stylistyczną konkretnego użycia danego frazeologizmu.

Metaforyka frazeologizmów opisujących starość

Odwzorowanie rzeczywistości w języku dokonuje się dzięki wykorzystaniu konceptualizującej funkcji metafory. Dla zrozumienia tego procesu istotne są różne rodzaje wiedzy: potoczna wiedza o świecie, która stanowi neutralne tło dla wiedzy językowej; wiedza zawarta w znaczeniu leksykalnym słowa *starość*, jego synonimach, antonimach i derywatach; wiedza o starości jako konstrukcie kulturowo-językowym, która zawarta jest przede wszystkim w transpozycjach tropicznych. Analizując ideografię życia i śmierci w metaforach utrwalonych połączeń wyrazowych w języku rosyjskim, Irina Sandomirskaja pisze następująco o metaforze we frazeologii:

Metafora posiada zdolność uzupełniania i rozwijania struktury semantycznej nominacji podstawowej, poszerzenia wiedzy językowej za pomocą interpretacji denotatu, przekształcania w ten sposób denotatu w sygnifikat. Rodzaj wiedzy, zaktualizowany w metaforze językowej (...), należąc do języka, jest równocześnie składnikiem dziedziny kultury, tradycji historycznej, sfery wspólnych symboli kulturowych. Frazeologia ma zatem unikalny obiekt ba-

²⁵ J. Szerszunowicz, *Some remarks on the evaluative connotations of toponymic idioms in a contrastive perspective*, w: *Formulaic Language*, t.1: *Distribution and historical change*, red. R. Corrigan, E.A. Moravcsik, H. Ouali, K.M. Wheatley, Philadelphia/Amsterdam 2009, s. 178.

dań: przestrzeń kognitywną, należąca jednocześnie do różnych zjawisk symbolicznych – zarówno do zjawisk językowych, jak i kulturowych²⁶.

Pojęcie starości ma własne definicje metaforyczne. Jedną z nich jest metafora STAROŚĆ TO CIĘŻKI PRZEDMIOT, występująca w różnych językach²⁷. W polszczyźnie metafora ta była podstawą utworzenia takich związków, jak: *ugiąć się pod ciężarem lat, brzemień/ciężar starości, odczuć ciężar starości, starość pochylila kogoś ku ziemi/przygarbiła kogoś, bagaż doświadczeń, mieć [ileś lat] na karku*. W języku angielskim i włoskim omawiana metafora starości została zwerbalizowana w postaci przysłów (ang. *Age is a heavy burden*; wł. *La vecchiaia è una soma pesante*).

W badanym materiale znajdujemy również realizacje metafory STAROŚĆ TO NIEBEZPIECZEŃSTWO (pol. *bać się starości, myśleć o starości, mieć na starość zapewniony kąć*; wł. *pensare alla vecchiaia*). Ponadto obecne są jednostki, których podstawą jest metafora STAROŚĆ TO CHOROBA (pol. *czuć starość w kościach, złamany starością, zgrzybiała starość, zdziwiczyć na starość*; wł. *i malanni/gli acciacchi della vecchiaia, La vecchiaia è una malattia di cui bisogna morire, La vecchiaia avvanza insieme ai malanni*).

Wykscerpowane frazeologizmy powstały również na bazie dwóch innych metafor, mianowicie ŻYCIE TO CYKL (pol. *być u kresu swych dni, ktoś zbliża się do końca, najlepsze jest za kimś, stać na progu starości*) oraz ŻYCIE TO TRASA (pol. *jesień życia*; ang. *sunset age, twilight of life, autumn of life*; wł. *autunno della vita*)²⁸. Nazwa *jesień* użyta w wymienionych związkach to nazwa przedostatniej pory roku – ostatnia, zima, symbolizuje śmierć. Sandomirskaja interpretuje omawiany związek jako realizację rolniczej metafory życia: wiosna życia i jesień życia to sezony cyklu rolniczego²⁹. Jak pokazują powyższe przykłady, starość to zjawisko, które opisywane jest metaforycznie, co znajduje odzwierciedlenie we frazeologii.

²⁶ I. Sandomirskaja, *O metaforach ŻYCIA i ŚMIERCY w stałych związkach wyrazowych w języku rosyjskim*, „Język a Kultura”, t. 13, *Językowy obraz świata i kultura*, red. A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, Wrocław 2000, s. 355-367.

²⁷ M. Wolny, dz. cyt., s. 195.

²⁸ Por. wykorzystanie metafory w tytule książki przełożonej z języka niemieckiego: *Wieczór życia*, red. T. Blieweis, tłum. E. Schultz, M. Węclawski, Poznań 1978.

²⁹ I. Sandomirskaja, *O metaforach ŻYCIA i ŚMIERCY ...*, dz. cyt., s. 363.

Semantyka frazeologizmów opisujących starość w ujęciu kontrastywnym

Na podstawie kryterium semantycznego frazeologizmy opisujące starość można podzielić na kilka grup. Pierwszą z nich tworzą wielowyrzowe jednostki, które nazywają starość: pol. *trzeci wiek*, *jesień życia*, *wiek matuzaleмовy/Matuzalema* (SF 70), *schyłek życia* (STJP 29), *starszy/piękny/podeszły/poważny/późny/sędziwy/zaawan-sowany wiek* (SDS 341), *mocno starszy średni wiek* (SEP 31); ang. *an advanced age*, *the autumn of one's life*, *sunset/twilight years*, *golden years*, *third age*, *a certain age*³⁰ (DE 230); wł. *età avanzata*, *l'autunno della vita*, *la terza età* (WSFWP IV 260). Większość z wymienionych związków to eufemistyczne połączenia, zastępujące wyraz *starość* w różnych kontekstach. W analizowanych językach występują również określenia o charakterze neutralnym, które są używane jako terminy urzędowe, które są nośnikiem informacji o zaprzestaniu pracy zawodowej z racji wieku [pol. *wiek emerytalny* (STJP 30); ang. *retirement age* (WSPA 223); wł. *età pensionabile* (PSPW 302)].

Niektóre frazeologizmy mają poszerzone znaczenia, na przykład przekazują dodatkowo informację o dobrej kondycji osoby w podeszłym wieku [pol. *czerstwa starość* (SFJP II 207); ang. *a ripe old age* (BBI 8), *a green old age* (PDEI 4); wł. *vecchiezza sana/fiorente* (WSWP IV 353), *vecchiaia d'aquila* (DMD: 26)]. Ostatni związek to derywat powiedzenia *vecchiaia d'aquila*, *giovinezza dell'allodola*, w którym występują dwie nazwy ptaków *aquila* ('orzeł') i *allodola* ('skowronek'), wywołujące pozytywne konotacje³¹. Semantycznie powiązaną z nimi jednostką jest polski frazeologizm *pogodna starość* (STJP 29), opisujący ów okres jako lata spokoju i satysfakcji, zapewniających eksperimenterowi pozytywne nastawienie do życia.

W badanym materiale występują bliskie znaczeniowo wymienionym frazeologizmom jednostki opisujące starość jako okres spokoju: pol. *spokojna starość* (SDS 280), *cicha starość* (SFJP II 207); wł. *una vecchiaia tranquilla* (DLI 2865). W polszczyźnie funkcjonuje również połączenie *zabezpieczona starość* (STJP 28), którego znaczenie poszerzone jest o komponent 'bez problemów materialno-bytowych', oraz jednostka *doświadczona starość* (SFJP II 207), która stanowiąca języ-

³⁰ Por. fr. *un certain âge*.

³¹ Symbolika ta została przejęta z Biblii (Psalm 102, 5). Występuje ona również w pismach św. Ambrożego i św. Augustyna.

kowe odzwierciedlenie przekonania, że ludzie starzy mają duże doświadczenie życiowe.

Ze starością kojarzone są również: samotność [pol. *samotna starość* (STJP 29), *opuszczona starość* (SFJP II 207), *sieroca starość* (SFJP II 207)], smutek [pol. *smutna starość* (SDS 280), *posepną starość* (SFJP II 207)³²] oraz zmęczenie i zła kondycja [pol. *zgrzybiała starość* (SFJP II 207), *skolatana starość* (SFJP II 207), *spracowana starość* (SFJP II 207)].

Ponadto w badanym materiale obecne są połączenia wyrazowe charakteryzujące starość w aspekcie temporalnym. Przykładowo, w polszczyźnie i języku włoskim frazeologicznie wyróżniony jest moment wchodzenia w okres starości [pol. *próg starości* (SDS 280); ang. *the threshold of old age*³³; wł. *la soglie della vecchiaia* (WSWP IV 78)]. W badanym materiale występują również połączenia wyrazu *starość* i jego obcojęzycznych odpowiedników z przyimkami, określając relacje czasowe. Dwa znaczenia wyrażane są przez frazeologizmy, mianowicie ‘w okresie starzenia się’ [pol. *pod starość* (SFJP II 207)] oraz ‘w okresie starości’ [pol. *na stare lata, na starość* (SFJP II 207)³⁴; ang. *in one's old age* (MED 985); wł. *nella vecchiaia* (NDI 438), *da vecchio* (USPW 1263), *in età avanzata* (CID 213)].

Dodatkowo waloryzowane jest również przeżycie wielu lat, które nazywają takie jednostki, jak: pol. *późna starość, podeszła starość* (SFJP II 207); wł. *la tarda vecchiaia* (PSWP II 634). Starość, która nadeszła zbyt wcześnie, opisywana jest przez związki, które mają zabarwienie negatywne [pol. *przedwczesna starość* (SDS 280); wł. *vecchiaia precoce* (WSWP IV 353)]³⁵.

Jednostki frazeologiczne opisują ludzi starych, przekazują informację o ich cechach i są nazwami określonych typów osób. Liczne związki polskie, wyrażające znaczenie ‘stary’, mają charakter eufemizmów, na przykład: *nie pierwszej młodości* (STJP 31), *w podeszłym wieku* (STJP 31), *mocno starszy* (SEP 31). Podobnie jest w języku angielskim, którego frazeologia zawiera liczne jednostki o zbieżnej wartości stylistycznej

³² Por. użycie frazeologizmu wartościującego w tytule artykułu Henryka Szabały *Gdy nadejdzie czarna godzina, czyli refleksje o starości*, „Pieniądze i Więź”, 4 (1999), s. 25-30.

³³ Jednostka ta nie ma poświadczenia w opracowaniach leksykograficznych, obecna jest w korpusach języka angielskiego, np. BNC.

³⁴ Połączenie wyrazowe *w starości*, poświadczone leksykograficznie, kwalifikowane jest jako rzadkie (SFJP II 207).

³⁵ *Uniwersalny słownik polsko-włoski* podaje odpowiednik wyrazowy *senilismo* (USPW 1263).

[ang. *not as young as sb was the longer lived, the longer living, not in one's first youth* (DE 230)].

Badany materiał zawiera porównania o znaczeniu ‘bardzo stary’ [pol. *stary jak grzyb/jak mumia egipska* (SFJP II 209); ang. *(as) old as Methuselah* (ODEI 26); wł. *vecchio come il cucco/Matusalemme/Noè* (DMD 550)³⁶]. Należy podkreślić, że jednostki te wykazują bardzo silne zróżnicowanie stylistyczne – związki z komponentami antroponimicznymi pochodzącymi z Biblii mają charakter książkowy, pozostałe zaś – kolokwialny³⁷.

Wśród związków wyekscerpowanych ze słowników języka polskiego występują frazeologizmy nazywające osobę starą, mające w swoim składzie komponent *człowiek* [pol. *człowiek stary, człowiek starszy, człowiek w podeszłym wieku, człowiek w latach* (WSFJP 149)]³⁸. Małgorzata Karwatowska i Jolanta Szpyra-Kozłowska, analizując przypadki antropocentryzmu językowego, zwracają uwagę na wykorzystanie generycznego znaczenia słowa *człowiek*, tzn. wykorzystywania go do nazywania całego rodzaju ludzkiego³⁹. Angielskie wyrażenia *senior citizen, an elderly/older person* (DE 228-229) oraz *third ager* (LNSA 294)⁴⁰ są również używane w odniesieniu do obu płci⁴¹, podobnie jak włoskie połączenie *una persona anziana/vecchia* (USJP 1264).

Stosunkowo niewiele frazeologizmów o charakterze neutralnym przekazuje znaczenie ‘kobieta, która ma dużo lat’. Należą do nich takie jednostki, jak *starsza pani/kobieta* (STJP 30). Nacechowanie negatywne mają jednostki *zgrzybiała staruszka/babcia* (WSFJP 745), w których

³⁶ Warianty: *più vecchio di Matusalemme, più vecchio di Noè* (DeM 2865).

³⁷ Należy podkreślić, że biblijna czy antyczna proveniencja związku frazeologicznego nie determinuje jego przynależności do frazeologii erudycyjnej. Przykładowo, w języku niemieckim doprzymiotnikowe porównanie *alt wie Methusalem* jest wyrażeniem potocznym. Zob. A. Oleśkiewicz, *Europa języków. Związki frazeologiczne o proveniencji biblijnej i antycznej w europejskiej wspólnocie słownikowej*, Kraków 2007.

³⁸ Wyrażenie frazeologiczne *człowiek starszy* ma również poświadczone drugie znaczenie: *młodz. iron.* ‘taki, który nie rozumie młodzieży’ (WSFJP 149). W liczbie mnogiej używane jest określenie *osoby starsze* (STJP 30).

³⁹ Zob. M. Karwatowska, J. Szpyra-Kozłowska, *Lingwistyka płci. Ona i on w języku polskim*, Lublin 2010, s. 59-70.

⁴⁰ Por. ang. *teenager* ‘nastolatek, nastolatka’ (WSAP 1205).

⁴¹ Niewskazująca na płeć nazwa *senior citizen* wykorzystywana jest również w połączeniu wyrazowym *Senior Citizen/Senior Citizen's Day*. Por. wł. *Festa degli anziani*. W liczbie mnogiej używana jest forma *old people* (MED 985).

nośnikiem wartościowania jest przymiotnik o zabarwieniu pejoratywnym, oraz *stara baba* (STJP 30), wyrażenie zawierające augmentativum.

Podobnie niewiele jest określeń mężczyzn w podeszłym wieku o wartości neutralnej [pol. *starszy pan* (STJP 30)]. W badanym materiale obecne są jednostki o charakterze podniosłym [np. *sędziwy starzec* (SDS 280), *czcigodny/dostojny starzec*]. Ponadto związki frazeologiczne przekazują informację o słabości i niedołężności starej osoby [pol. *schorowany/zniedołężniały/zdzieciniały/zgrzybiały starzec* (USJP III 1382); ang. *old fogey* (WDC 180) wł. *un vecchio decrepito* (WSWP IV 354)]. Liczne są związki silnie deprecjonujące, na przykład *stary nik*⁴²/*grzyb/ramol, stare pudło/próchno* (WSF 512), *stary gruchot* (SFJP II 208); wł. *vecchio bacucco*⁴³, a nawet wulgarne określenia, takie, jak *stary pierdola* (SFJP II 208).

Wśród analizowanych związków występują również połączenia o poszerzonym znaczeniu, mianowicie ‘stary, ale mający dobrą kondycję, wykazujący dużo żywotności’ [pol. *stary, ale jary* (SF70)⁴⁴, *czerstwy staruszek* (STJP 30); ang. *There’s life in the old dog yet*; wł. *un vecchietto rubizzo* (USPW 1264), *un bel vecchietto tutto pepe* (WSWP IV 354)]. Włoski frazeologizm *un arzilo vecchietto* ma znaczenie ‘szczupły staruszek o łagodnym usposobieniu’ (DLI 2865)⁴⁵. Ludzie starzy, którzy zachowują usposobienie właściwe młodym, nazywani są za pomocą następujących frazeologizmów: pol. *stary wiekiem, ale młody duchem*; wł. *vecchio di età ma giovane di spirito* (WSWP IV 353).

Warto zwrócić uwagę na fakt, że w niektórych z przytoczonych frazeologizmów występują eksplicytnie sygnały leksykalne, wskazujące, że jednostki te opisują cechy niestereotypowe: *stary, ale jary* – jednostka odwołuje się do wyobrażenia człowieka w podeszłym wieku jako mającego zazwyczaj problemy ze zdrowiem; *stary wiekiem, ale młody duchem* – związek nawiązuje do przeświadczenia, że ludzie starsi różnią się bardzo od młodych, na przykład są mniej energiczni, nie patrzą optymistycznie w przyszłość, nie umieją się cieszyć życiem. Odzwierciedlenie stereotypowego wizerunku osoby starej znajdujemy w takich

⁴² W znaczeniu tym używany jest komponent substancywny związku – *piernik* (USJP III 121).

⁴³ Jednostka ta może być wykorzystywana również do nazwania starych rzeczy, przy czym ma wówczas nacechowanie archaicznością (DMD 550).

⁴⁴ W opracowaniach leksykograficznych występują dwie postaci zapisu omawianego związku, tj. z przecinkiem [*stary, ale jary* (SFJP II 209; NSF 173; WSFPWN 512; USJP III 1381)] i bez [*stary ale jary* (PSF 584; WSFJP 745)].

⁴⁵ Tożsame znaczenie przekazuje włoska jednostka leksykalna *un vecchietto* (PSWP II 634).

związках frazeologicznych, jak: pol. *skołatany/złamany starością* (SFJP II 207), *ktoś trzęsący się ze starości* (WSFJP 744).

Niektóre związki frazeologiczne nazywające ludzi starych przekazują bardzo precyzyjne znaczenie. Przykładowo, w polszczyźnie za pomocą frazeologizmu *stary cap* przekazywane jest znaczenie ‘starszy lubieżny, obleśny mężczyzna; niestosownie do swego wieku wykazujący zainteresowanie młodymi kobietami’ (WSFJP 102). Należy podkreślić, że w języku angielskim i włoskim synonimicznie używane są jednostki leksykalne o tożsamym obrazowaniu (ang. *goat*; wł. *caprone*).

Kolejnym przykładem jest angielskie wyrażenie frazeologiczne *a Darby and Joan*, które jest nośnikiem znaczenia ‘przywiązane do siebie i kochające się starsze małżeństwo’. Idiom ten ma proveniencję literacką – pochodzi z napisanego przez Henry’ego Woodfalla wiersza, który zamieszczony został w 1735 roku w *Gentleman’s Magazine* (PW 97). Ponadto, we frazeologii angielskiej występuje drugi literacki idiom opisujący parę, mianowicie wyrażenie *May and January*, nazywające małżeństwo młodej kobiety i starego mężczyzny. Omawiany związek frazeologiczny pochodzi z utworu *Opowieści kanterberyjskie* Chaucera (BDPF 755)⁴⁶. Frazeologiczny obraz starości dopełnia wyrażenie opisujące osobę, która pomaga starszemu [pol. *podpora starości, być podporą czyjejś starości* (WSFJP 744); wł. *bastone della vecchiaia* (USWP 1230)].

Niektóre połączenia wyrazowe, które opisują starszych ludzi, mają motywację kulturową. We frazeologii polskiej wyrażenie *moherowe berety* to deprecjonujące, ironiczne określenie osób starszych lub w średnim wieku, identyfikujących się z poglądami głoszonymi przez konserwatywny ruch polskiego katolicyzmu, słuchające Radia Maryja i popierające redemptorystę Tadeusza Rydzyka. *Słownik polszczyzny politycznej* podaje następującą definicję omawianego związku: ‘metaforycznie – określenie grupy osób o skrajnie prawicowych poglądach’ (SPP 154)⁴⁷. Derywatem od tego frazeologizmu jest wyraz *moheroidy*,

⁴⁶ Tytuł oryginału *Canterbury Tales* (ok. 1387; przekład polski (wybór) Haliny Pręczkowskiej ukazał się w 1963 roku). W *Opowieści kupca* (*The Merchant’s Tale*) May była niespełna dwudziestoletnią dziewczyną, a January baronem po sześćdziesiątce (BDPF 755).

⁴⁷ Rafał Zimny i Paweł Nowak o motywacji związku *moherowe berety* piszą następująco: „Podstawą połączenia domeny źródłowej i docelowej powyższej metafory jest stereotypowe postrzeganie osób uczestniczących w nabożeństwach, zgromadzeniach religijnych lub spotkaniach politycznych jako starszych kobiet w charakterystycznym nakryciu głowy oraz przyjęcie wojskowej nomenklatury, w której

który ma znaczenie ‘osoby starsze, którym należy ustąpić miejsca w autobusie lub kościele’⁴⁸.

Nowsze frazeologizmy angielskie nazywają starszych ludzi, którzy są aktywni. Pierwsza z jednostek, należących do omawianej grupy, to *grey nomad*, czyli ‘emeryt-podróżnik’ (LNSA 152), druga zaś – *greys on trays* ma znaczenie ‘leciwi snowbordziści’ (LNSA 152). Uwagę zwraca mała liczba tych połączeń i ich wartość stylistyczna – oba idiomy mają zabarwienie żartobliwe. Warto zwrócić uwagę na fakt, że frazeologizmy te nie mają idiomatycznych odpowiedników w dwóch pozostałych językach.

Kolejną grupę tworzą związki, które nazywają czynności i stany związane ze starzeniem się człowieka. W języku polskim i włoskim występują połączenia nazywające wkraczanie w okres starości za pomocą wykorzystania figuratywnego znaczenia nazwy *próg/soglie* (pol. *stać u progu starości*; ang. *to be on the threshold of old age*; wł. *essere dalla soglie della vecchiaia*, WSWP IV 353). Ponadto, w angielszczyźnie zbliżone znaczenie przekazuje jednostka *to be over the hill*, której metaforyka bazuje na wyobrażeniu pagórka, z którego schodzi się w dół [‘przeżyć (połowę życia); mieć z górki’ (WSAP 562)].

Polszczyzna ma w swoich zasobach frazeologicznych eufemistyczne jednostki o znaczeniu ‘być starym’, mianowicie *nie być młodym, być nie pierwszej młodości* (WSFJP 403). Tożsame znaczeniowo związki występują również w języku angielskim: *to be not as young as one used to, to be not in one's first youth, to be not in the first flush of youth* (DE 231). Język włoski jest również bogaty w idiomy przekazujące znaczenie ‘być bardzo starym’: *aver gli anni del primo topo, aver gli anni di Matusalemme, avere l'arme dei cinque topi, avere molte primavere*⁴⁹, *essere in età, essere in là con gli anni, essere più vecchio del prezzemolo, essere un Matusalemme* (DMD 711-712).

Frazeologizmy nazywają proces starzenia się [pol. *chylić się/pochylać się ku starości* (SFJP II 207); ang. *to be getting on (in) years* (CIDPV 115), *to be getting on in life* (DE 230), *andare per i (...) anni* (NDI 29)], który może nastąpić przedwcześnie (pol. *postarzyć się*

funkcjonują takie potoczne nazwy oddziałów, jak: *zielone* (w armii USA) czy *czerwone* (w Wojsku Polskim) *berety*” (SPP 154).

⁴⁸ Jest to kontaminacja wyrazów *moher(y)* i *hemoroidy*. M. Potent, „*Lęk i drżenie*”..., dz. cyt., s. 162.

⁴⁹ Por. pol. *wiosna przest. dziś książk. żart. ‘rok życia’: skończyć którąś wiosnę, ileś wiosen* (USJP IV 450).

przedwcześnie), oraz efekty jego działania [*posunąć się w latach*; wł. *essere un po' vecchiotto* (WSWP IV 354)].

Wpływy starzenia się zauważalne są w różnych sferach, są one na przykład widoczne w wyglądzie – typowa dla osoby starszej jest pochylona sylwetka [pol. *starość pochyliła kogoś ku ziemi/przygarbiła kogoś* (SFJP II 207)]. Ze starością kojarzone są siwe włosy⁵⁰ [pol. *siwe włosy, siwizna komuś przyprósza skroń* (STJP 29), *srebrne włosy* (WSFJP 883), *biały/siwy jak gołąb/gołąbek* (WSFJP 248); ang. *grey hair, grizzled hair* (OCD 362); wł. *capelli d'argento* (DMD 93)⁵¹] oraz pokryta zmarszczkami twarz [pol. *pokryta/poorana/usiana zmarszczkami twarz* (SFJP II 408); ang. *lined/wrinkled/craggy/rugged face* (OCD 287); wł. *viso vecchio e rugoso* (WSWP IV 354)]. Innym atrybutem starca jest broda, prototypowo siwa [pol. *brodaty starzec* (SDS 280), *siwobrody starzec* (SDS 280)]. Z kolei frazeologizm *kościiany dziadek*, odwołujący się do stereotypowego wyglądu starszych ludzi – zmizerowanych i wychudzonych, przekazuje znaczenie ‘stary, chudy mężczyzna’ (WSFJP 200). Do opisywania osób wyglądających korzystnie mogą być używane związki *nie wyglądać na swój wiek* ‘mieć wygląd człowieka młodszego’ (NSF 171)⁵² oraz *to age well* ‘ładnie się zestarzeć’ (WSAP 23). Z kolei o wyglądzie mówi się, używając wyrażenia *efekt upływu czasu* (SEP 31) o znaczeniu ‘objawy starzenia się np. skóry’⁵³.

W wielu sytuacjach komunikacyjnych w odniesieniu do osób starych, które ubierają się w sposób powszechnie uznawany za odpowiedni dla młodszych, używany jest frazeologizm *nosić się młodo* (NSF 171). Dodatkowo w języku polskim i włoskim do opisywania wyglądu kobiety, która nie jest młoda⁵⁴, a chce wyglądać jak licealistka, używane są idiomy *z tyłu*

⁵⁰ W analizowanych językach występują również frazeologizmy opisujące siwiejące włosy (pol. *szpakowate włosy* (WSFJP 883); ang. *salt-and-pepper hair* (PDEI 182); wł. *capelli sale e pepe* (DMD 93)) i siwiejącą brodę (pol. *szpakowata broda*; ang. *a beard peppered with grey* (PDEI 182)). Ponadto, obecne są s frazeologizowane wyrażenia o znaczeniu ‘zupełnie łysy’: pol. *łysy jak kolano* (WSFJP 307); ang. *as bald as a coot* (ODEI 16); wł. *pelato come il cullo delle scimmie* (DMDLI 325).

⁵¹ W języku włoskim wyrażenie *capelli d'argento* używane jest również ironicznie (DMD 93).

⁵² Zwrot *nie wyglądać na swój wiek* ma znaczenie ‘mieć wygląd człowieka młodszego’ i może być używany w odniesieniu do osób w różnym wieku.

⁵³ Por. pol. *uroda przemija/więdnie* (STJP 30).

⁵⁴ Trudno jednoznacznie określić granicę wieku osoby, w odniesieniu do której ta jednostka może zostać użyta. Niemniej jednak należy założyć, że nadawca subiektywnie będzie uważał osobę charakteryzowaną za starą.

liceum, z przodu muzeum (USJP III 434) i *dietro liceo, davanti museo*⁵⁵. W angielszczyźnie podobną funkcję pełni jednostka o innej obrazowości, mianowicie *mutton dressed as lamb* (LDEI 228)⁵⁶.

Zmiany związane ze starzeniem się dotyczą również psychiki człowieka – ludzie starsi odbierani są jako osoby o obniżonej sprawności intelektualnej, gorszej pamięci i mniejszej decyzyjności, zachowujące się w wielu sytuacjach jak dzieci [pol. *zdziecinnieć na starość* (STJP 28); ang. *to go gaga in one's old age* (WSPA 1378); wł. *essere (un po') rimbambito con l'età/con la vecchiaia, un vecchio rimbambito* (DeM 2178)].

Starzeniu się towarzyszą odczucia fizyczne, których doświadcza dana osoba [pol. *czuć starość w rękach/nogach/kościach* (SFJP II 207); ang. *to feel sb's age*; wł. *i malanni/gli acciacchi della vecchiaia* (DLI 2865)]⁵⁷. W polszczyźnie występuje szereg synonimiczny *starość doskwiera komuś/dokucza komuś/gnębi kogoś/gniecie kogoś* (SFJP II 2070), opisujący przykre doznania związane z przeżywaniem starości.

W badanym materiale występują związki frazeologiczne przekazujące znaczenie 'żyć długo' [pol. *doczekać/dożyć późnej starości* (STJP 28), *doczekać szczęśliwej starości* (STJP 28), *osiągnąć podeszły wiek* (STJP 29), *być w słusznym wieku* (NSF 168); ang. *to live to a ripe old age, to live to a green old age* (PDEI 4); wł. *vivere fino all'estrema vecchiezza* (USPW 1263), *vivere gli anni di Nestore* (DMD 24), *è giunto ad una bella età* (NDI 213)]. Zdecydowana większość jednostek należących do tej grupy to frazeologizmy, które mają zabarwienie pozytywne, osiągnięcie słusznego wieku, zwłaszcza w dobrym zdrowiu, jest pożądane przez ludzi.

Odczuwanie strachu przed starością, stereotypowo pojmowaną jako okres znacznego obniżenia aktywności życiowej i niedołężności, wyrażają frazeologizmy polskie i włoskie [pol. *bać się starości* (SDS 280); wł. *pensare alla vecchiaia* (DLI 2865)]. Nadto, w każdym z badanych językach występują związki frazeologiczne opisujące umieranie z przyczyn naturalnych (pol. *umrzeć ze starości*; ang. *to die of old age*; wł. *morire di vecchiaia*).

Starość to jednak również okres spokoju [wł. *trascorrere una vecchiaia tranquilla* (DeM 2865)], kiedy ktoś zajmuje się osobą starszą, któ-

⁵⁵ Związek ten nie ma poświadczenia leksykograficznego, używany jest w potocznej odmianie języka mówionego.

⁵⁶ Związek angielski ma idyntyficzne ograniczenie genderowe, tzn. jest używany wyłącznie w odniesieniu do kobiet.

⁵⁷ Frazeologiczny zwrot porównawczy *leżać, jakby miał sto lat*, mający znaczenie 'leżać, powłócząc nogami' motywowany jest stereotypowym wyobrażeniem chodu starego człowieka. Por. W. Wysoczański, *Językowy obraz świata w porównaniach zleksykalizowanych (na materiale wybranych języków)*, Wrocław 2005, s. 245.

rej potrzeby są zaspokajane przez innych. Przykładowo, w polszczyźnie występuje jednostka opisująca stan, w którym osoba starsza ma zapewniony byt [pol. *mieć na starość zapewniony ką* (STJP 29)]. Omawiając frazeologizmy odnoszące się do starości, warto także zwrócić uwagę na obecność związków opisujących stosunek do ludzi, którym – zgodnie z normami kulturowymi – należy się szacunek [wł. *avere rispetto della vecchiaia* (DLI 2865) *onorare/rispettare la vecchiaia* (WSWP IV 353)], z racji wieku, doświadczenia i mądrości życiowej [wł. *la sapienza dei vecchi* (USPW 1264), *la saggezza dei vecchi* (WSWP IV 354)].

Frazeologiczny obraz starości budują również jednostki opisujące zmiany w życiu zawodowym, w którego sferze dochodzi do zaprzestania aktywności lub przynajmniej do jej obniżenia. Stałe połączenia wyrazowe wyrażają znaczenie ‘przestać pracować zawodowo i rozpocząć pobieranie emerytury’ [pol. *przechodzić na emeryturę* (STJP 29); ang. *to head for retirement*; wł. *andare in pensione* (PSPW I 302)] i ‘rozwiązać z kimś umowę o pracę po osiągnięciu przez daną osobę wieku emerytalnego’ [pol. *przenieść na emeryturę* (USJP III 703); ang. *to be pensioned off* (WSPA 223); wł. *collocare/mettere in pensione* (PSPW I 302)]⁵⁸. Ponadto, w nowszej frazeologii angielskiej występują związki odnoszące się do problemów, jakich doświadczają osoby starsze w pracy zawodowej. Opisują one dyskryminację zawodową ludzi w podeszłym wieku [ang. *grey list* ‘lista osób dyskryminująca osoby starsze’ (LNSA 152)]⁵⁹, siłę nabywczą emerytów [ang. *grey pound* ‘siła nabywczą emerytów’ (LNSA 152)]⁶⁰.

Kolejna grupa jednostek współtworzących językowy obraz starości to związki, które opisują miejsca, do których przychodzą lub w których przebywają ludzie w podeszłym wieku. W każdym z badanych języków występują eufemistyczne określenia miejsca, w którym mieszkają osoby w podeszłym wieku, potrzebując opieki [pol. *dom spokojnej starości*, *dom pogodnej jesieni*, *dom starców* (STJP 28); ang. *old-people's home*, *eventide home*, *sunset home*, *twilight home* (DE 231), *nursing home*, *rest home*, *God's waiting room* (DE 231)⁶¹, *convalescent home*; wł. *ospizio*

⁵⁸ W języku włoskim w znaczeniu ‘przenieść na emeryturę’ używany jest również czasownik *pensionare* (PSPW I 302).

⁵⁹ Por. *to greylist* ‘dyskryminować ze względu na wiek’, *greylisted* ‘dyskryminowany ze względu na wiek’ (LNSA 152).

⁶⁰ Por. *pink dollar / pound* ‘siła nabywczą środowisk homoseksualnych’ (LNSA 232).

⁶¹ *Dictionary of Euphemisms* rejestruje użycie słowa *home* w znaczeniu ‘dom spokojnej starości’ (DE 232).

dei vecchi, ricovero gerocomio (USPW 1264)⁶²]. Wiele z nich ma charakter eufemizmów, wykorzystujących figuratywne znaczenia wyrazów – tendencja do tworzenia tego rodzaju nazw widoczna jest zwłaszcza w języku angielskim, w którym występują takie wyrażania, jak: *dom zachodzącego słońca* czy *poczekalnia Boga*. Warto nadmienić, że we frazeologii angielskiej opieka nad starszymi ludźmi, pojmowana jako sektor usług, nazywana jest *sunset industry* (DE 231).

Ponadto frazeologizmy przekazują znaczenie ‘organizacja, zrzeszenie emerytów, ludzi w podeszłym; także: lokal, w którym się oni spotykają’ (PSWP 38 181). W języku polskim używa się nazwy *klub seniora*, w angielskim – figuratywnego określenia *a Darby and Joan club* (PSIA 97) oraz bliskiego odpowiednika polskiego związku, mianowicie *seniors’ club*, natomiast we włoskim – *il centro anziani*⁶³.

Inną nazwą miejsca, które wchodzi w skład pola STAROŚĆ, jest określenie uczelni, organizującej zajęcia edukacyjne dla osób w podeszłym wieku [pol. *uniwersytet trzeciego wieku* (WSFJP 875); ang. *University of the Third Age*⁶⁴; wł. *università della terza età*]⁶⁵. Nazwa ta zawiera idiomatyczne określenie starości – *trzeci wiek*.

Ekwiwalencja związków frazeologicznych opisujących starość

W dotychczasowych badaniach kontrastywnych wiele uwagi poświęcono zjawisku ekwiwalencji międzyjęzykowej⁶⁶, które jest badane zarówno w ujęciu literaturoznawczym, jak i językoznawczym. W badaniach nad frazeologią jednym z podstawowych zadań jest analiza odpowiedników poszczególnych związków, to jest porównanie rozmaitych parametrów danych jednostek w celu ustalenia relacji zachodzących między nimi⁶⁷.

⁶² Włoskie opracowania frazeologiczne podają również odpowiedniki wyrazowe, np. *ricovero, gerocomio* (USPW 1264).

⁶³ Nazwa nie ma poświadczenia leksykograficznego w analizowanych opracowaniach.

⁶⁴ W angielszczyźnie dla nazwania tego rodzaju uczelni używany jest również skrótowiec *U3A*. Brak poświadczeń w analizowanych opracowaniach leksykograficznych, mimo że nazwa funkcjonuje w języku angielskim. Zob. np. www.u3a.org.uk. Dostęp: 20.07.2011.

⁶⁵ Jednostka *uniwersytet trzeciego wieku* jest wielowyrazową nazwą – tego typu połączenia tworzą pogranicze frazeologii i leksyki.

⁶⁶ Zob. też: M. Sułkowska, *Séquences figées. Étude lexicographique et contrastive. Question d'équivalence*, Kraków 2003.

⁶⁷ J. Pociask, „Trudny orzech do zgryzienia” – kilka uwag o tłumaczeniu stałych związków frazeologicznych, „Rocznik Przekładoznawczy” 2 (2006), s. 193-194.

Rezultatem tego typu badań są typologie ekwiwalentów systemowych związków frazeologicznych⁶⁸, które obejmują cztery podstawowe typy odpowiedników: ekwiwalenty nazywane tradycyjnie absolutnymi, w nowszych opracowaniach często precyzyjniej nazywane *quasi-ekwiwalentami*⁶⁹, ekwiwalenty częściowe, ekwiwalenty paralelne, ekwiwalenty zerowe⁷⁰. Typologia ta zostanie wykorzystana do analizy związków frazeologicznych opisujących starość w badanych językach, czyli polskim, angielskim i włoskim.

Ekwiwalenty *quasi-absolutne*

Pierwszą grupę międzyjęzykowych odpowiedników stanowią ekwiwalenty absolutne, czyli takie, które wykazują zgodność większości parametrów: znaczenia, składu leksykalnego, struktury, obrazowania. Przyjąć należy, że wieloaspektowa analiza wykaże rozbieżności między parą porównywanych związków, tzn. frazeologizmu i jego obcojęzycznego odpowiednika⁷¹. Precyzyjniejszym terminem jest więc nazwa *quasi-ekwiwalent*, która będzie używana do nazywania ekwiwalentów wykazujących zgodność podstawowych parametrów (znaczenie związku, charakterystyka leksykalno-składniowa, stylistyka), przy dopuszczeniu rozbieżności o drugorzędym znaczeniu.

W badanym materiale występuje dość duża grupa jednostek polskich, angielskich i włoskich, które mają pełne ekwiwalenty – jest ich 14. Przykładami *quasi-ekwiwalentów* są następujące związki: *trzeci wiek – third age – la terza età, jesień życia – the autumn of one's life – l'autunno della vita, zaawansowany wiek – an advanced age – età avanzata; próg starości – the threshold of old age – la soglie della vecchiaia; umrzeć ze starości – to die of old age – morire di vecchiaia, uniwersytet trzeciego wieku – University of the Third Age – università della terza età*. Związki te wykazują najwyższy stopień korespondencji międzyjęzykowej.

⁶⁸ Drugi typ ekwiwalentów związków frazeologicznych to odpowiedniki przekładowe.

⁶⁹ Zob. m.in. S. Fiedler, *English Phraseology*, Tübingen 2007, s. 118; D. Dobrovol'skij, *Cognitive approaches to idiom analysis*, w: *Phraseologie. Phraseology. Ein internationales Handbuch zeitgenössischer Forschung. An international Handbook of Contemporary Research*, red. H. Burger, D. Dobrovol'skij, P. Kühn, N.R. Norrick, t. II, Berlin – New York, s. 801-802.

⁷⁰ D. Dobrovol'skij, *Cross-Linguistic Equivalence of Idioms: Does It Really Exist*, w: *Linguo-Cultural Competence and Phraseological Motivation*, red. A. Pamies, D. Dobrovol'skij, Baltmannsweiler 2011, s. 7-8.

⁷¹ J. Szerszunowicz, *Quasi-ekwiwalenty związków frazeologicznych w teorii, frazeografii i translatoryce*, „Białostockie Archiwum Językowe” 9 (2009), s. 323-346.

Ekwiwalenty *quasi*-absolutne mogą również występować tylko w dwóch z trzech porównywanych języków, tzn. w polskim i włoskim (7), w polskim i angielskim (4) oraz włoskim i angielskim (3). Przykładowo, polski związek *wiek matuzalemany/Matuzalema* ma włoski odpowiednik w postaci związku *gli anni di Matusalemme*. W angielszczyźnie konotacje komponentu *Methuselah* motywowały doprzymiotnikowe porównanie frazeologiczne *as old as Methuselah*, które nie jest odpowiednikiem funkcjonalnym omawianych związków. Wspólne analizowanym językom jest jedynie wyzyskanie konotacji składnika onomastycznego⁷². Innym przykładem zgodności polskiej i włoskiej frazeologii jest para *z tyłu liceum, z przodu muzeum* i *dietro liceo, davanti museo*. Relacja ekwiwalencji *quasi*-absolutnej zachodzi również między połączeniami angielskimi i włoskimi, czego przykładem są s frazeologizowane porównania (*as*) *old as Methuselah* i *vecchio come Matusalemme*.

Ekwiwalenty częściowe

Ekwiwalenty częściowe to jednostki języka wyjściowego i docelowego, które mają identyczne lub niemal identyczne znaczenia, ale nie wykazują pełnej korespondencji w strukturze leksykalnej i semantycznej lub warstwie obrazowej. Grupa ta jest dość liczna (dziewięć związków ma ekwiwalenty częściowe w polskim, angielskim i włoskim), ponieważ starość odbierana jest w podobny sposób w kulturze polskiej, jak w kulturze angielskiej czy włoskiej, a specyfika językowa powoduje drobne różnice w tożsamych semantycznie jednostkach poszczególnych języków.

Do omawianej grupy należą na przykład związki o znaczeniu ‘żyć długo’: w polszczyźnie jest ono wyrażane przez związki *doczekać/dożyć późnej/szczęśliwej starości, osiągnąć podeszły wiek* oraz *być w szluznym wieku*, we frazeologii angielskiej – *to live to a ripe/green old age*, natomiast w języku włoskim – *vivere fino all'estrema vecchiezza*. Innym przykładem ekwiwalencji częściowej jest relacja zachodząca między połączeniem wyrazowym *dom starców, old-people's home* i *ospizio dei vecchi*.

Ponadto, należy podkreślić, że w dwóch językach mogą występować ekwiwalenty częściowe (pol. – ang.: 3; pol. – wł.: 2; wł. – ang.: 3). W takiej sytuacji w trzecim języku może brakować s frazeologizowanego połączenia wyrazowego o tożsamym znaczeniu. Przykładem jedno-

⁷² Matuzal (Matuzalem), syn Henocha, był najdługowieczniejszym człowiekiem wspomnianym w Biblii. Imię to używane jest w znaczeniu metaforycznym ‘bardzo stary człowiek’ [pol. przest. *matuzal/matuzalem* (MSBJP 111), wł. *un matusalemme/matusa*].

stek, których ekwiwalenty mają taką właśnie dystrybucję, jest para: polskie wyrażenie *podpora starości* i włoski idiom *bastone della vecchiaia*, niemające s frazeologizowanego odpowiednika w angielszczyźnie. W przypadku niektórych idiomów w dwóch językach obecne są ekwiwalenty częściowe, w trzecim zaś używany jest związek pozostający w relacji ekwiwalencji absolutnej z jednym z badanych frazeologizmów, tworzących parę ekwiwalentów częściowych.

Ekwiwalenty paralelne

Najliczniejszą grupę stanowią ekwiwalenty paralelne, czyli międzyjęzykowe odpowiedniki, które przekazują tożsame znaczenie, ale wykazują różnice w planie obrazowania⁷³. Badany materiał zawiera 19 związków spełniających wymogi stawiane paralelizmom w polskim, angielskim i włoskim. Mniej liczne są jednostki, które mają ekwiwalent paralelny w jednym języku (pol. – ang.: 2; pol. – wł.: 3; wł. – ang.: 2).

Podobne relacje zachodzą między innymi określeniami starości, na przykład: pol. *schyłek życia, starszy wiek, podeszły wiek, poważny wiek, późny wiek, sędziwy wiek, mocno starszy średni wiek* – ang. *sun-set/twilight years, a certain age*. W przypadku niektórych jednostek, realizujących dany model formalny, występują istotniejsze różnice w stylistyce, w wielu przypadkach uwarunkowane obrazowaniem⁷⁴. Porównanie szeregów porównań, które stanowią realizacje modelu STARY JAK + RZECZOWNIK, występujących w języku polskim i włoskim, ilustruje omawiany problem. Polszczyzna ma w swoim zasobie jednostki *stary jak grzyb* i *stary jak mumia egipska*, natomiast we włoskiej frazeologii znajdujemy trzy porównania, mianowicie *vecchio come il cucco*, *vecchio come Matusalemme* i *vecchio come Noè*.

Związki frazeologiczne mogą mieć obcojęzyczne odpowiedniki o pełnej ekwiwalencji semantycznej, które różnią się zarówno formalnie, jak i leksykalnie. Przykładem omawianych ekwiwalentów są związki: polski *zdziecinnieć na starość*, angielski *to go gaga in one's old age* i włoski *essere (un po') rimbambito con l'età/con la vecchiaia*. Niektóre związki przekazujące tożsame znaczenie mają różne właściwości składniowe – tak jest w przypadku frazeologizmów znaczących 'stary, ale

⁷³ J. Szerszunowicz, *Paralelizmy frazeologiczne w analizie komparatywnej*, „Białostockie Archiwum Językowe” 4(2004), s. 207-220; D. Dobrowol'skij, *Cross-Linguistic Equivalence of Idioms...*, dz. cyt., s. 8.

⁷⁴ J. Szerszunowicz, *Kongruencja obrazowania związków frazeologicznych a ich międzyjęzykowa ekwiwalencja*, „Prace Językoznawcze” XII (2010), s. 213-214.

w pełni sił'. Angielski związek *There's life in the old dog yet* ma postać frazy, podczas gdy odpowiedniki, polski i włoski, są wyrażeniami (pol. *stary, ale jary*; wł. *un bel vecchietto tutto pepe*).

W perspektywie kontrastywnej obejmującej trzy języki występowanie odpowiedników częściowych badanych połączeń wyrazowych może dotyczyć trzech języków, tak jak w powyżej omówionych przykładach, może być również ograniczone, tzn. w dwóch językach obecne są pełne ekwiwalenty, w trzecim zaś – częściowy. Przykład takiej relacji zachodzi między polskim związkiem z *tyłu liceum*, z *przodu muzeum* i włoskim *dietro liceo*, *davanti museo*, które są absolutnymi ekwiwalentami, i angielskim wyrażeniem *mutton dressed as lamb*. Jak widać, związki, które należą do omawianej kategorii, łączy podobieństwo semantyczne, natomiast różnią walory obrazowe.

Podobnie jak w przypadku ekwiwalentów częściowych w dwóch językach mogą występować paralelizmy, a w trzecim dane znaczenie nie jest werbalizowane w postaci idiomu. Przykładowo, polskie wyrażenie frazeologiczne *piękny wiek* ma angielski odpowiednik *golden years*, którym ma podobną strukturę, ale wykazuje różnice leksykalne. Oba związki nazywają metaforycznie starość, przy czym składnikiem polskiej jednostki jest przymiotnik wartościujący w sposób bezpośredni, natomiast w angielskim związku podobną funkcję pełni komponent adiektywny *golden*, mający pozytywne konotacje⁷⁵. Warto dodać, że mimo różnic w obrazowaniu oba przytoczone frazeologizmy wykazują zgodność nacechowania stylistycznego, są bowiem eufemizmami.

Ekwiwalenty zerowe

W analizowanych językach obecne są stałe połączenia wyrazowe opisujące starość, które nie mają frazeologicznych odpowiedników. Grupa ta jest złożona z 6 polskich jednostek, 5 angielskich i 3 włoskich. Analogicznie jak w dwóch poprzednich grupach, brak idiomatycznego ekwiwalentu może wystąpić w jednym z porównywanych języków (w drugim odpowiednikiem będzie ekwiwalent quasi-absolutny lub częściowy) lub w obu językach (pol. – ang.: 3; ang. – pol.: 3; pol. – wł.: 2; wł. – pol.: 4; ang. – wł.: 4; wł. – ang.: 2). Niefrazeologiczne odpowiedniki to albo wielowyrzowe kombinacje, albo ekwiwalenty jednowyrzowe.

⁷⁵ O wykorzystaniu wartości symbolicznej kolorów we frazeologii zob. A. Pajdzińska, *Udział konotacji leksykalnej w motywacji frazeologizmów*, w: *Konotacja*, red. J. Bartmiński, Lublin 1988, s. 74.

Luki frazeologiczne⁷⁶, stanowiące istotny problem translatoryczny, mogą mieć dwojakie uwarunkowania: po pierwsze, przyczyny ich występowania miewają charakter językowy – dane znaczenie nie jest werbalizowane w języku docelowym za pomocą frazeologizmu; po drugie, powód braku danego frazeologizmu może być związany ze specyfiką kulturową⁷⁷.

Przykładem pierwszej jest angielskie wyrażenie *May and January*, które nie ma sfrazeologizowanego odpowiednika w języku polskim. Znaczenie omawianego związku przekazywane jest w sposób opisowy za pomocą konstrukcji wielowyrazowej, czego przykłady znajdujemy w słownikach dwujęzycznych. Ilustrację stanowią na przykład objaśnienia następujących idiomów angielskich: *Darby and Joan* ‘zgodna para małżeńska w starszym wieku’ (WSAP 287), *grey list* ‘lista dyskryminująca osoby starsze’ (LNSA 152), *grey pound* ‘siła nabywcza emerytów’ (LNSA 152), *greys on trays* ‘leciwi snowbordziści’ (LNSA 152).

Drugi rodzaj luk, to jest braki frazeologizmów w systemie językowym uwarunkowane kulturowo, wymaga również opisowego objaśnienia, ponieważ znaczenie wyrażane przez dany frazeologizm jest obce kulturze docelowej. Przykładem jednostki właściwej jednemu z porównywanych języków jest związek *moherowe berety*, którego występowanie ograniczone jest do polszczyzny.

W jednym przypadku bliskimi ekwiwalentami związku frazeologicznego są odpowiedniki wyrazowe – polskie wyrażenie *stary cap* może być tłumaczone za pomocą słów: w języku angielskim korespondującą nazwa jest *goat*, we włoskim zaś – *caprone*⁷⁸. W zasadzie są to ekwiwalenty zerowe⁷⁹, jednak należy podkreślić, że zachowane jest obrazowanie, które w przypadku związków o charakterze figuratywnym stanowi bardzo ważny element charakterystyki związku⁸⁰.

⁷⁶ O lukach w języku zob. C. Wipprecht, *The concept of ‘field’ and ‘gap’*, Norderstedt 2005.

⁷⁷ M. Dagut, *Semantic „Voids” as a Problem in the Translation Process*, „Poetics Today” II, 4 (1981), s. 61-71.

⁷⁸ J. Szerszunowicz, *Jednowyrazowe ekwiwalenty obcojęzycznych związków frazeologicznych (na materiale wybranych języków europejskich)*, „Białostockie Archiwum Językowe” 8 (2008), s. 183-186.

⁷⁹ Por. J. Pociask, „*Trudny orzech do gryzienia*” ..., dz. cyt., s. 194.

⁸⁰ J. Szerszunowicz, *Kongruencja obrazowania związków frazeologicznych...*, dz. cyt., s. 208.

Wnioski

Starość jest zjawiskiem opisywanym za pomocą frazeologizmów we wszystkich badanych językach. Stałe połączenia wyrazowe nazywają różne jej aspekty, odzwierciedlając złożony charakter tego okresu życia. Zdecydowana większość polskich, angielskich i włoskich stałych połączeń wyrazowych to jednostki, które są nośnikami bipolarnego wartościowania starości: z jednej strony, dowartościowują ją, z drugiej zaś – deprecjonują, ukazując jako gorszą od młodości. Warto nadmienić, że wiele związków to elementy języka potocznego, znacznie mniej należy do frazeologii erudycyjnej.

Wśród połączeń opisujących starość występują frazeologiczmy metaforycznie nazywające i określające późny wiek. Wyrażenia frazeologiczne należące do tej grupy często przekazują poszerzone znaczenia, na przykład o element oceny czy składnik znaczenia. Ponadto, w badanym materiale liczne są związki nominujące osoby stare, charakteryzujące je i opisujące ich wygląd. Ważną grupę stanowią także jednostki nazywające czynności związane z przeżywaniem tego okresu życia. W badanym materiale obecne są również wielowyrazowe nazwy miejsc w różny sposób związanych z doświadczeniem starości. Uwagę zwracają liczne synonimy⁸¹, wymagające dalszych badań, w których zawartość opracowań leksykograficznych zostanie skonfrontowana z danymi korpusowymi.

W perspektywie kontrastywnej dominują związki mające bliskie ekwiwalenty, co uwarunkowane jest udziałem podobnych obserwacji związanych z doświadczeniem starości. Niektóre podobieństwa wynikają ze wspólnego dziedzictwa kulturowego: w wyekscerpowanym materiale obecne są na przykład biblizmy i mitologizmy. Analiza trzech korpusów pozwala również wskazać różnice widoczne w perspektywie

⁸¹ Potrzeba takich badań sygnalizowana jest przez Wojciecha Chlebde, który pisze o niej następująco: „(...) istnieje też jednak u nas tradycja postrzegania frazeologii jako zbioru jednostek mającego charakter systemowy, zbioru, którego elementy połączone są różnorodnymi więziami o naturze regulacji regularnych; tworzą one m. in. pole wzajemnych powiązań paradygmatycznych i skojarzoną z nim sieć powiązań derywacyjnych. Pole frazeologicznych relacji paradygmatycznych nie zostało u nas poddane analizie kompleksowej (...), nie dysponujemy też więc i całościowym opisem takich zależności w postaci np. słownika synonimów frazeologicznych; w słownikach frazeologicznych informacje o istnieniu synonimów (rzadziej antonimów) opisywanych jednostek hasłowych podawane są zazwyczaj okazjonalnie”. W. Chlebda, *O pokrewieństwach i powinowactwach frazeologicznych*, w: *Ogród nauk filologicznych. Księga Jubileuszowa poświęcona Profesorowi Stanisławowi Kochmanowi*, red. M. Balowski, Opole 2005, s. 87.

międzyjęzykowej. We frazeologii angielskiej obecne są jednostki nazywające różne aspekty aktywności ludzi starszych oraz związki odzwierciedlające postrzeganie starszych ludzi jako konsumentów, których brak w dwóch pozostałych językach, to jest polskim i włoskim. Ponadto, w polszczyźnie występuje bezekwiwalentny idiom o motywacji kulturowej. Wymienione jednostki, silnie związane z realiami danych etników, to międzyjęzykowe luki frazeologiczne, które stanowią problem translatoryczny, frazeograficzny i glottodydaktyczny.

Wykaz rozwiązań skrótów wykorzystanych opracowań leksykograficznych

- BBI – Benson M., Benson E., Ilson R., *The BBI Dictionary of English Word Combinations*, Poznań 1998.
- BDFP – Brewer's Dictionary of Phrase and Fable, oprac. A. Room, London 2002.
- CIDPV – *Cambridge International Dictionary of Phrasal Verbs*, red. E. Walter, Cambridge 1997.
- DE – Ayto J., *Dictionary of Euphemisms*, London 2000.
- DMDLI – Lapucci C., *Dizionario dei modi di dire della lingua italiana*, Milano 1990.
- DeM – De Mauro T., *Il dizionario della lingua italiana*, Torino 2000.
- DMD – Quartu B.M., *Dizionario dei modi di dire*, Milano 2000.
- LDEI – *Longman Dictionary of English Idioms*, red. T. H. Long, D. Summers, Harlow-London 1989.
- LNSA – Ratajczak P., *Leksykon nowego słownictwa angielskiego. Lexicon of New English Vocabulary*, Zielona Góra 2005.
- MED – *Macmillan English Dictionary for Advanced Learners*, red. M. Rundell, Oxford 2002.
- MSBP – Godyń J., *Od Adama i Ewy zaczynać. Mały słownik biblizmów polskich*, Warszawa-Kraków 2006.
- NDI – *Nuovo Dizionario Inglese. Inglese-Italiano Italiano-Inglese*, red. G. Bacchelli, D. Day, L. Riu, M. Alessio, F. Logi, Pioltello 1998.
- NSF – Lebda R., *Nowy słownik frazeologiczny*, Kraków 2005.
- OCD – *Oxford Collocations Dictionary for students of English*, red. J. Crowther, S. Dignen, D. Lea, Oxford 2002.
- ODEI – Cowie A.P., Mackin R., McCaig I.R., *Oxford Dictionary of English Idioms*, Oxford 1994.
- PDEI – Gulland D.M., Hinds-Howell D., *The Penguin Dictionary of English Idioms*, London 2002.
- PSF – Głowińska K., *Podręczny słownik frazeologiczny*, Warszawa 2000.
- PSPW – Meisels W., *Podręczny słownik polsko-włoski. Dizionario pratico polacco-italiano*, t. I, Warszawa 1996.
- PSWP – *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowej, t. 38, Poznań 2002.
- PSIA – Wyżyński T., *Podręczny słownik idiomów angielskich. The Compact Dictionary of Idiomatic English*, Warszawa 2000.

- PSWP – Meisels W., *Podręczny słownik włosko-polski*, t. I-II, Warszawa 1986.
- SDS – Bańko M., *Słownik dobrego stylu, czyli wyrazy, które się lubią*, Warszawa 2006.
- SEP – Dąbrowska A., *Słownik eufemizmów polskich, czyli w rzeczy mocno, w sposobie łagodnie*, Warszawa 1998.
- SFJP – Skorupka S., *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1999.
- SPP – Zimny R., Nowak P., *Słownik polszczyzny politycznej po roku 1989*, Warszawa 2009.
- USJP – Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, t. I-IV, Warszawa 2003.
- USPW – *Uniwersalny słownik polsko-włoski. Dizionario universale polacco-italiano*, red. M.K. Podracka, Warszawa 2008.
- WDC – Freedman T., Freedman D., *The Wordsworth Dictionary of Cliché*, Ware 1996.
- WSAP – *Wielki angielsko-polsko Oxford-PWN. English-Polish Dictionary*, red. J. Linde-Usiekniewicz, Warszawa 2002.
- WSPA – *Wielki polsko-angielski Oxford-PWN. English-Polish Dictionary*, red. J. Linde-Usiekniewicz, Warszawa 2004.
- WSF – *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz.
- WSFJP – Müldner-Nieckowski P., *Wielki słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003.
- WSFPWN – *Wielki słownik frazeologiczny PWN z przysłowiami*, oprac. A. Kłosińska, E. Sobol, A. Stankiewicz, Warszawa 2005.
- WSWP – Sikora Penazzi J., Cieśla H., Jamrozik E., Łopieńska I., *Wielki słownik włosko-polski. Grande dizionario italiano-polacco*, t. IV, Warszawa 2010.



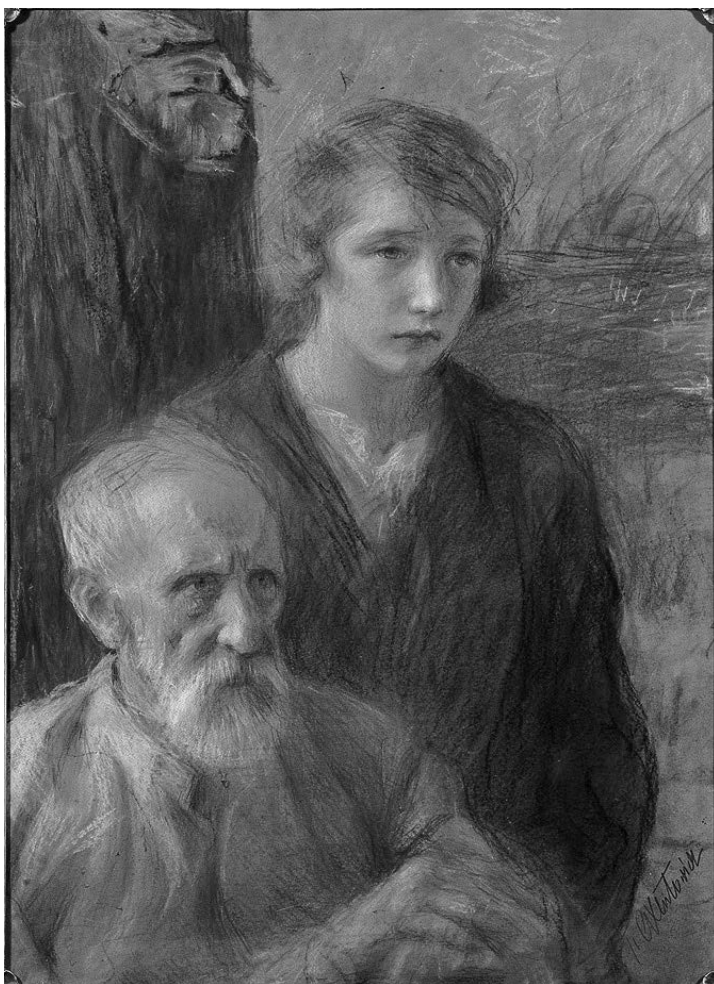
Andriej Rublow, *Święta Trójca*, ok. 1420.

III.

NA LINII SPIĘCIA:

FILOZOFIA,

TEOLOGIA



Teodor Axentowicz, *Starość i młodość*, przed 1927.

abp Edward Ozorowski
(Białystok)

GODNOŚĆ PODESZŁEGO WIEKU

WEDŁUG JANA PAWŁA II

W 1999 roku Jan Paweł II skierował list do ludzi w podeszłym wieku. Zawiera on zapis doświadczenia i próbę antropologicznego spojrzenia na starość. Jest to nauka zaczerpnięta z Objawienia i osiągnięć filozofii oraz przepuszczona przez filtr osobistych przeżyć, co czyni ją zarazem wiedzą teoretyczną i praktyczną.

Jan Paweł II w nauce o człowieku często przywołuje słowo „godność”. Ma ono nieco inną zawartość treściową niż słowo „wartość” w języku potocznym. „Godność” (gr. *axia*, łac. *dignitas*) wskazuje na ontyczną rzeczywistość człowieka i ujmuje jego miejsce między Bogiem a zwierzęciem. „Wartość” (łac. *valor*, *pretium*) natomiast wskazuje na relację człowieka do człowieka, określa jego cenę i zysk albo korzyść, jaką może przynieść.

Gdy się ujmuje człowieka tylko pod kątem jego wartości, łatwo jest sprowadzić go do towaru lub materiału służącego do badań genetycznych. Od sposobu patrzenia na człowieka zależy oblicze cywilizacji, w której żyją ludzie. W cywilizacji zysku lub korzyści starość nie ma szansy przetrwania.

Ciągłość życia

Jan Paweł II widzi wiek podeszły jako etap w procesie ludzkiego życia, które nie kończy się ze śmiercią, lecz przedłuża się w wieczności. W *Evangelium vitae* pisze: „Życie w czasie jest podstawowym warunkiem, początkowym etapem i integralną częścią całego i niepodzielnego procesu ludzkiej egzystencji” (nr 2). Aby więc właściwie pojmować starość, należy na nią patrzeć od strony genezy i celu ostatecznego człowieka. Oba punkty widzenia są częstym tematem papieskiego nauczania. Najbardziej wyraziście pisze o tym w *Liście do rodzin*: „Geneza człowieka – to nie tylko prawa biologii, to równocześnie stwórcza wola Boga... W osobową konstytucję każdego i wszystkich wpisana jest wola Boga,

który chce, aby człowiek posiadał celowość jemu tylko właściwą... Bóg chce człowieka obdarzyć uczestnictwem w swym Boskim życiu” (nr 9).

Słowem, godność człowieka płynie stąd, że człowiek pochodzi od Boga, do Niego należy i do Niego zdąża. Człowiek nie jest tworem ślepych sił ewolucji, jego życie nie jest tylko pogonią za zdobywaniem pokarmu, a jego końcem nie jest pogrzebanie lub spopielenie. Bóg, który stoi na straży godności człowieka, nie jest dla niego alternatywą, zagrożeniem lub konkurencją. Bóg dla człowieka jest fundamentem jego rozwoju i szczytem do osiągnięcia przez niego.

Starość należy do procesu egzystencji człowieka, nie może być w nim wyrwą ani czasem straconym. To wszystko, co stanowi o godności życia ludzkiego w ogóle, przechodzi jednocześnie na starość, która do całości tego życia należy i posiada w nim swoje prawa, przywileje i obowiązki. Rządzą one życiem ludzkim i wszystkimi relacjami społecznymi. Życie to posiada charakter linearny, gdzieś się zaczyna i gdzieś się kończy. Niektórzy ludzie umierają w młodości, większość jednak doświadcza starości. Doświadczenie to można porównać z tym, jakie mają studenci na ostatnim roku studiów przed otrzymaniem absolutorium. Godność wieku podeszłego wieńczy godność lat młodzieńczych.

Człowiek jako osoba

O osobie Papież mówił i pisał przez całe swoje życie. Wiele też napisano o jego nauczaniu z tej dziedziny. Uważa się go za największego personalistę naszych czasów. Wielkość ta płynie nie z odkrycia nowych dotąd niezbadanych obszarów antropologicznych, lecz z zastosowania tej wiedzy do rozumienia człowieka i przełożenia jej na język codziennego życia.

Odkrycie osoby w człowieku było wydarzeniem epokowym. Zawdzięczamy je chrześcijaństwu. Przedtem mówiono jedynie o ciele i duszy ludzkiej, o zróżnicowaniu płciowym, o dążeniach człowieka i o jego uzależnieniu od panujących praw. Dopiero, gdy chrześcijanie zaczęli rozumowo badać, co znaczy, że Bóg jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym oraz gdy pragnęły zrozumieć formułę wiary, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, zaszła konieczność znalezienia odpowiedniego słowa do wyjaśnienia tychże rzeczywistości. Słowa klucza na obszarze języka greckiego szukano pośród terminów: *hypostasis*, *prosopon*, *ousia*, *physis*. Na język łaciński przekładano je na: *substantia*, *persona*, *essentia*, *natura*. W przekładzie tym często posiłowano się komentarzem, bo nie zawsze zawartość słów można było prze-

nieść nienaruszoną z jednego języka w drugi. Z trynitologii i chrystologii narodziła się filozoficzno-teologiczna antropologia.

W budowaniu jej zrębów duże zasługi położył Boecjusz. Określił on osobę jako „*rationalis naturae individua substantia*”. W definicji tej najważniejszym słowem jest „substantia”, które można tłumaczyć: jako byt samoistny, podstawa działania, podmiot. Cechą tego samoistnego podmiotu jest rozumność. Ona stnowi jego naturę. Dzięki osobie każdy człowiek jest jedyny, samoistniejący, niepowtarzalny i niewymienialny na drugiego w świecie.

Poczyna się osoba o ludzkiej naturze, a nie natura, do której zostaje dodana osoba. I chociaż procesy zachodzące w ciele zarodka ludzkiego są podobne do tych, które zachodzą w zarodku zwierzęcym, to jednak rozwój człowieka biegnie inną drogą niż wzrost zwierzęcia. Rozwija się człowiek obdarzony własnym „ja”. Po urodzeniu, gdy dziecko stopniowo zaczyna wyrażać swoją podmiotowość, jego „ja” towarzyszy mu przez całe życie. Nawet przy śmierci, jeśli tylko świadomie umiera, jego „ja” mówi mu o tym, kim jest i co się z nim dzieje.

Stary człowiek, jeśli tylko jest zdrowy psychicznie, w swoim „ja” zawiera doświadczenie całego swojego życia. On jako osoba ma możliwość oceny swego życia, dostrzeżenia błędów i prawidłowego postępowania. Jest to potrzebne samemu człowiekowi, młodość bowiem przyzywa wiek starczy, a wiek podeszły wieńczy lata młodzieńcze.

W rozumieniu osoby bardzo ważnym było dostrzeżenie jej komunikacyjnego charakteru. Sobór Watykański II wyraził to w stwierdzeniu: „człowiek nie odnajdzie się inaczej, jak tylko jako bezinteresowny dar z siebie” (KDK, 24). Jan Paweł II tłumaczył, że miłość należy do definicji osoby. „Tylko osoba – pisał – może miłować i tylko osoba może być miłowana. Stwierdzenie to jest naprzód natury ontycznej, z kolei zaś wyłania się z niego stwierdzenie natury etycznej. Miłość jest powinnością ontyczną i etyczną osoby” (*Mulieris dignitatem*, 29). Poprawiona definicja Boecjusza brzmi: „*Persona – rationalis naturae individua substantia proexsistens.*”

Przenosząc tę definicję na ludzi trzeciego wieku, łatwo zauważyć, iż człowiek starszy potrzebuje innych ludzi i sam jest im potrzebny. Relacje te ukazują oryginalny kształt miłości, inny niż między ludźmi młodymi. Jest to potrzeba ontyczna i etyczna. Gdyby zabrakło ludzi starszych w społeczeństwie, rozwój osobowy człowieka miałby poważną przeszkodę do pokonania, a może nawet zatrzymałby się na przedpolu możliwości.

Blaski i cienie starości

Cienie starości można oglądać gołym okiem, blaski odkrywamy przez odpowiednie szkła. Jan Paweł II pisał list do ludzi w podeszłym wieku, gdy już sam był stary. Choroby poczyniły w nim duże zmiany. Miał trudności z poruszaniem się i mówieniem. Zmienił się jego wygląd. Nie musiał przeto rozwodzić się nad trudnościami swego stanu. Jego wielkość w tym przypadku polegała na tym, że potrafił on nieść nadzieję ludziom podobnym do siebie i wskazywać pozytywy starczego wieku.

Są to dobra, które człowiek stary powinien w sobie odnaleźć i które otoczenie winno docenić. „Jeżeli dzieciństwo i młodość – pisze – są czasem, w którym człowiek stopniowo uczy się swojego człowieczeństwa, rozpoznaje swoje możliwości, poniekąd tworzy projekt życia, który będzie realizował w wieku dojrzałym, to i starość nie jest pozbawiona szczególnej wartości, ponieważ — jak zauważa św. Hieronim — łagodząc namiętności «pomnaża mądrość i służy dojrzałszymi radami»” (*List*, 5). Papież oczywiście widzi tę mądrość jako projekt z zamyśle Bożym. Realizacja tego zamysłu w dużym stopniu zależy od człowieka, co sprawia, że nie zawsze ludzie starzy są jednocześnie mądrzy. Wiele wysiłku kosztuje człowieka zdobycie i zachowanie mądrości w jesieni życia.

Jan Paweł II wspominał cywilizacje, w których wiek sędziwy znajduje szacunek, a także widział obecne tendencje w świecie do traktowania człowieka według kryterium produktywności. „Pod wpływem tej postawy – zauważa – tak zwany trzeci lub czwarty wiek jest często lekceważony, a sami ludzie starsi muszą zadawać sobie pytanie, czy ich życie jest jeszcze użyteczne” (*List*, 9). Papież odrzuca eutanazję. Uważa ją za działanie budzące zgrozę, przeciwne racji istnienia człowieka.

Pogodna starość jest dobrodziejstwem dla wspólnoty ludzkiej. „Ludzie starzy pomagają nam mądrzej patrzeć na ziemskie wydarzenia, ponieważ dzięki życiowym doświadczeniom zyskali wiedzę i dojrzałość. Są strażnikami pamięci zbiorowej, a więc mają szczególny tytuł, aby być wyrazicielami wspólnych ideałów i wartości, które są podstawą i regułą życia społecznego. Wykluczyć ich ze społeczeństwa znaczy w imię nowoczesności pozbawionej pamięci odrzucić przeszłość, w której zakorzeniona jest teraźniejszość” (*List*, 10).

Starość widziana z perspektywy świeckiej nie zawsze potrafi przekonać otoczenie o swej wartości. Zupełnie inaczej wygląda ona w świetle Ewangelii. Uczy ona, że „Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (*KDK*, 22). Z człowiekiem w podeszłym wieku zjednoczony jest Chrystus i można go zobaczyć oczyma wiary.

Prawda ta winna pomagać zarówno człowiekowi przeżywać swoją starość, jak i otoczeniu w akceptacji ludzi starszych pośród siebie, w pomaganiu im i w docenianiu ich zalet (*List*, 12). Papież, utożsamiając się z adresatami listu, kieruje do nich zachętę: „Drodzy ludzie starzy, trapieni przez kłopoty ze zdrowiem lub problemy innego rodzaju, jestem całym sercem z wami. Kiedy Bóg przyzwala, abyśmy cierpieli z powodu choroby, samotności lub z innych przyczyn związanych z podeszłym wiekiem, zawsze obdarza nas też łaską i mocą, byśmy z jeszcze większą miłością włączali się w ofiarę Jego Syna i głębiej uczestniczyli w realizacji Jego zbawczego zamysłu. Możemy być pewni, że On jest Ojcem bogatym w miłość i miłosierdzie” (*List*, 13). Ewangelia Bożych błogosławieństw obejmuje wszystkich ludzi, w szczególności sposób zaś tych, którzy znajdują się w jesieni ich życia.

Problem śmierci

Śmierć dla ludzi niewierzących jest katastrofą, dla wierzących chrześcijan natomiast – problemem do rozwiązania. Śmierć nie patrzy na wiek. Przychodzi w dzieciństwie i w wieku dojrzałym, znienacka, niespodziewanie, ale i poprzedzona długotrwałą, bolesną chorobą. Starość posiada jedno zapewnienie, że kiedyś się skończy i że tym końcem będzie śmierć: spodziewana lub niespodziewana, bez przygotowania.

Jan Paweł II oczywiście, jako człowiek głębokiej wiary, spodziewał się śmierci i czynił do niej przygotowania. W przepowiadaniu swoim starał się ukazywać starość zarówno od strony naturalnych pragnień człowieka, jak i w aspekcie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Pisał: „Śmierć jest sprzeczna z najgłębszym instynktem człowieka. Tajemnica losu ludzkiego ujawnia się najbardziej w obliczu śmierci... Nie tylko bóleści i postępujący rozkład ciała dręczą człowieka, lecz także, i to jeszcze bardziej, lęk przed unicestwieniem na zawsze... Śmierć skłania człowieka do stawiania radykalnych pytań o sens samego życia: co czeka nas za mroczną zasłoną śmierci? Czy stanowi ona ostateczny kres życia, czy też istnieje coś także poza nią?” (*List*, 14).

Ludzie młodzi zwykle nie myślą o śmierci. Wiek podeszły jednak z konieczności musi ją mieć na uwadze. Podejście do śmierci jest najwyższym sprawdzianem stanu ducha, jaki człowiek osiągnął za swego życia. Można bowiem umierać w rozpacz, w poczuciu braku sensu, i można umierać z godnością, panując nad nacierającym egzystencjalnym strachem. Bywa i tak, że ciało ludzkie staje się coraz bardziej słabe, a duch nabiera coraz więcej mocy. Dużo zależy od rodzaju wiary, jaką żyje człowiek.

Dla chrześcijan nadzieją na życie wieczne jest Chrystus. Według bowiem słów św. Pawła: „Jeżeliśmy z Chrystusem współumarli, wspólnie z Nim i żyć będziemy. Jeśli trwamy w cierpliwości, wspólnie z Nim też królować będziemy” (2 Tm, 2, 11-12). Starość jest czasem bezpośredniego przechodzenia do życia w innym świecie. W tym między innymi przejawia się jej godność i znaczenie. Jest to końcowy etap biegu, po którym czeka na człowieka nagroda lub kara. „Wiara rozjaśnia tajemnicę śmierci i opromienia swym światłem starość, która nie jest już postrzegana i przeżywana jako bierne oczekiwanie na moment unicestwienia, ale jako zapowiedź rychłego już osiągnięcia pełnej dojrzałości” (*List*, 16).

O tym, kim człowiek był za życia i jak przeszedł przez próg śmierci, częściowo świadczy reakcja ludzi na zgon tego, kogo znali. Jeśli jest szczerzy żal i podziw, można wnosić, że odszedł człowiek dobry. Jeżeli zgonowi towarzyszy radość otoczenia i poczucie ulgi, należy wnioskować, że odszedł człowiek trudny. Na pogrzebie Jana Pawła II pojawił się transparent z napisem: „subito santo!”

Potwierdził on tezę, że można się starzeć i umierać z godnością.

ks. Marek Ławreszuk
(Białystok)

STAROŚĆ W ROZUMIENIU KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Sformułowany temat jest bardzo ogólny. Do zagadnienia starości i starzenia się możemy podejść wielowątkowo. Starzenie się to określenie okresu życia dojrzałego, którego pewne elementy stopniowo słabną, zanikają, tak by życie to, w dotychczasowej formie, ostatecznie przeminęło. Starzenie się dotyczy wszystkiego, co stworzone – kosmosu, świata, przyrody nieożywionej i ożywionej. Z perspektywy nauki chrześcijańskiej procesowi przemijania nie podlegają byty duchowe, anioły. Starzenie się nie dotyczy również Trójjedynego Boga, stwórcy nieba i ziemi. Przemijanie dotyczy wszystkich i wszystkiego, co posiada materię, wszystkiego, co istnieje na ziemi; dotyczy więc również człowieka. Starzeje się nasza planeta, przemija przyroda,¹ wszystkie elementy nas otaczające zmieniają się, ewoluują, by ostatecznie przeminąć. Nas jednak najbardziej interesuje korona stworzenia, stworzona na obraz i podobieństwo Boże – człowiek, i to na nim skoncentrujemy się w naszej analizie zagadnienia starości.

Stosunek Prawosławia do starości spróbujemy poznać poprzez teologię, nauczanie Świętych Ojców oraz pewne elementy życia cerkiewnego. Jeśli mamy o starzeniu się i o starości mówić językiem teologicznym, to z punktu widzenia relacji Bóg – człowiek nie odnajdziemy żadnych wskazówek. Dlaczego? Dla Boga każdy człowiek jest stworzony na Jego obraz i podobieństwo, przy czym nie ma znaczenia, czy człowiek ten jest młody, stary, zdrowy czy chory, silny bądź słaby. Każdy jest powołany do kroczenia przez życie z celem zbawienia siebie, przebóstwienia i niesienia własnego krzyża. Ten ogólny stosunek Boga do człowieka stanowi podstawę naszego życia, zgodnie z nim każdy z nas jest równy przed Bogiem.

¹ Zob. św. Bazyli Wielki, *Szeszodniw*.

Prawosławna antropologia podkreśla wieczność człowieka. Od momentu wypędzenia Adama i Ewy z Raju w życie człowieka wkracza śmierć. Mówi o tym św. Efreem Syryjczyk:

Rajskie powietrze jest źródłem wszelkiego zadowolenia. Tym powietrzem sycił się Adam w swej młodości. Jego powiew był dla stworzonego człowieka pierwszym pokarmem na podobieństwo mleka matki. Dzięki niemu Adam był młody, piękny i wesoły. Kiedy tylko złamał Boże przykazanie stał się smutnym i starym i bezsilnym. Jak ciężkie brzemie niósł na swych barkach starość.²

Zgodnie z przywołanymi słowami, Cerkiew uczy, iż starzenie się, przemijanie i fizyczne obumieranie, to konsekwencje grzechu pierwszych ludzi; konsekwencje, które dotyczą całej ludzkości i całego świata materialnego. Ponadto słowa św. Efrema uwydatniają negatywne cechy towarzyszące starości – smutek, bezsilę i ciężar.

Śmierć stanowi przejście do życia wiecznego; poprzez obumarcie ciała człowiek jako istota duchowa wkracza do świata duchowego. Nie będąca naturalną dla człowieka śmierć budzi strach. Nawet dla osoby będącej doświadczeniem śmierci to mistyczna droga do Boga, pełna lęku, od której jednak nie sposób uciec. Człowiek na przestrzeni wieków odczuwa powszechność i nieodwracalność śmierci, co nie zmniejsza jednak lęku przed nią samą, a przez to również lęku przed starością, która zdaje się być przypomnieniem o bliskości śmierci. W ten sposób na proces starzenia się zostaje nałożona perspektywa nieodwracalności i ostatecznego kresu życia na ziemi.

To z ludzkiej perspektywy starość zaburza ten jednolity stosunek Boga do ludzi. Człowiek, który starzeje się, słabnie, wątleje jego zdrowie, zaczyna więcej myśleć o Bogu i o przejściu do przyszłego życia. W tym momencie zaczyna odczuwać większą potrzebę Bożej pomocy. Strach przed krokiem nieznanym, przejściem do nowego życia, rodzi w człowieku chęć przypodobania się Bogu. Nieprzypadkowo w Psalmie 71 słyszymy wołanie: „Nie odtrącaj mnie w czasie starości, gdy siły ustaną, nie opuszczaj mnie”³ oraz „Lecz i w starości, i w wieku sędziwym nie opuszczaj mnie, Boże”⁴. Dla człowieka więc starość staje się szczególnym etapem jego życia, okresem, w którym chce być bliżej Boga i pragnie aby, Bóg również był bliżej niego.

² Św. Efreem Syryjczyk, *O Raju*, 11.

³ Ps 71, 9.

⁴ Ps 71, 18.

Konsekwentnie do tych oczekiwań możemy zauważyć, iż Bóg wychodzi naprzód tym oczekiwaniom. Pomimo iż dla Boga każdy człowiek jest tak samo ważny, ukazuje, że w relacjach międzyludzkich oczekuje na szczególne stosunki pomiędzy ludźmi młodymi a starszymi. W Dekalogu zauważamy, iż starość i długowieczność to Boże błogosławieństwa dla człowieka. Nie wynikają one jednak ze stosunku człowieka do Boga, lecz z relacji człowiek – człowiek. Używając języka nowotestamentowego, moglibyśmy powiedzieć, że długowieczność jest wynikiem pozytywnych relacji człowieka z bliźnimi. Jedyna obietnica⁵ Dekalogu dotyczy bowiem ludzi, którzy „czczą ojca swego i matkę swoją”. Tym, którzy tak czynią, zgodnie z Bożymi słowami, będzie „dobrze i długo żyć będą na ziemi”. Pod postaciami ojca i matki Prawosławie rozumie zarówno biologicznych rodziców, ludzi bliskich i przodków, a jeśli czytać te przykazanie przez pryzmat Nowego Testamentu, to generalnie wszystkich ludzi starszych. Czym spowodowana jest ta Boża obietnica? Cóż Bóg obiecuje w zamian za troskę o ludzi starszych?

Starotestamentowa obietnica ma charakter praktyczny. Bóg, widząc ludzki lęk przed śmiercią, stara się skłonić człowieka do obalenia jednej z najważniejszych negatywnych konsekwencji starości, którą jest samotność.⁶ Troska o starszych staje się więc walką z tą negatywną cechą przemijania, rodząc jednocześnie dobry przykład następnym pokoleniom. To ten przykład pozwoli ludziom żyć dobrze i długo na ziemi, gdyż następne pokolenia, postępując zgodnie z piątym przykazaniem Dekalogu, również otoczą troską i czcią swoich rodziców, czyniąc okres starości pozbawionym lęku i obaw przed samotnością. Boże przykazanie ma więc jak najbardziej praktyczny wymiar: człowiek realizujący w życiu to polecenie ma nadzieję na podobne traktowanie w okresie starości. Prawosławie nieustannie przypomina o piątym przykazaniu, podkreślając również wciąż aktualną obietnicę: *д л у г о в и е ч н о ś c i*. Każda Boska Liturgia kończy się prośbą o błogosławieństwo na długie lata.

Z powyższego wynika, że Chrześcijaństwo nie tylko zachowuje starotestamentowe przykazanie, lecz poszerza je zgodnie z dwoma najważniejszymi przykazaniem Chrystusa: miłości do Boga i miłości do bliźniego. Uniwersalne rozumienie słowa „bliźni” zmusza więc człowieka wierzącego do przejawów nieustannej troski, jak również pomocy bliźnim, w tym osobom starszym. Być może z tego powodu chrześcijański stosu-

⁵ Wj 20, 12.

⁶ O stanie samotności jako charakterystycznej cesze starości dość obszernie pisze śp. metropolita Antoni. Zob. Antoni (Bloom), metropolita, *Pastyrstwo*, Mińsk 2005.

nek do osób starszych związany jest z głęboką czcią. „Nie ma niczego silniejszego niż starość” – mówi św. Grzegorz Teolog.⁷ To porównanie starości z siłą ma swój głęboki sens. Charakterystyczne dla wierzeń pogańskich było bowiem utożsamianie ludzi starych ze słabością. Chrześcijaństwo, oparte na słowach Mesjasza i objawieniu Starego Testamentu, nauczało czegoś zupełnie przeciwnego. I to na gruncie nauki chrześcijańskiej rozwinęła się cała europejska kultura. Zgodnie z tą nauką starość stanowi pewien konieczny etap na drodze do wieczności.

Starość przypomina o śmierci, ale i tutaj Chrześcijaństwo stawia nowy silny akcent – jest również nierozzerwalnie związane z życiem przysłym. Cerkiew pierwszych wieków nie tylko potwierdza, lecz również jednoznacznie pochwała starotestamentowy szacunek do osób starszych, przywołując słowa Deuteronomium, że nie ma większej kary niż: „Naród srogi, który nie będzie miał względu na starego, ani się nad dziecieniem zmiłuje”.⁸ Chrześcijaństwo przypomina i rozwija również naukę o związanej ze starością mądrości, przywołując słowa z Księgi Hioba: „W ludziach starych jest mądrość, a w długich dniach roztropność”.⁹ Chrześcijaństwo nie tylko przejęło starotestamentowy szacunek dla starości, rozwinęło go w duchu nauczania ewangelicznego. Przypominają o tym i apostoł Paweł,¹⁰ i wielu świętych Ojców, wśród nich św. Bazyli Wielki.

Chrześcijaństwo podkreśla, że każdy człowiek świadomie powinien kroczyć drogą prawości, celem której jest zbawienie. Pomimo odwołań do starotestamentowych idei starości i związanej z nią mądrości i szacunku, przypomina, iż miarą człowieka są jego życie, czyny i wiara, niezależnie od ilości przeżytych dni. W Starym Testamencie długowieczność była oznaką szczególnego błogosławieństwa Bożego.¹¹ W Chrześcijaństwie nie istnieje już ta powszechna idea. Znacznie częściej długowieczność, dojrzały wiek człowieka, szczególnie w epoce Ojców Cerkwi, świętych ascetów i mnichów, był oznaką jego aktywnej drogi duchowej. W *Gerontikonie* wiele żywotów świętych ukazuje

⁷ Św. Grzegorz Teolog, *Собрание творений в 2-х томах*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994. t. 1, s. 192.

⁸ Pwt 28, 50.

⁹ Hiob 12, 12.

¹⁰ Ef 6, 1-3 „Dzieci, bądźcie posłuszne w Panu waszym rodzicom, bo to jest sprawiedliwe. Czćij ojca twego i matkę – jest to pierwsze przykazanie z obietnicą – aby ci było dobrze i abyś był długowieczny na ziemi.”

¹¹ Zob. Ps 127, 6; Hiob 5, 26.

ostatnie lata życia mnichów jako przepelnione żarliwą modlitwą i „czasem danym na przeblaganie za grzechy młodości”.

W Prawosławiu rozwija się więc koncepcja starości jako okresu, w którym człowiek świadomy swego życia, swych grzesznych zachowań i niedoskonałości, próbuje zbliżyć się do Boga. Okres starości jest utożsamiany z pewną wstępną retrospekcją, próbą oceny własnych dokonań. Człowiek świadomy swej śmiertelności, świadomy Bożych oczekiwań, powinien starość traktować jako błogosławiony czas dany dla udoskonalenia siebie. Zgodnie ze słowami psalmu, człowiek „w sędziwości przyniesie owoc”.¹² Święci Ojcowie napominają, iż wraz z wiekiem nie powinna ustawać modlitwa i myśl o Bogu. Św. Efrek Syryjczyk przypomina o ostatecznym celu życia na ziemi i mobilizuje wiernych do wysiłku. Brak sił cielesnych należy bowiem nadrabiać siłami duchowymi. Siły duchowe sprawią zaś, że cieleśnie i materialnie starzejący się człowiek, może stać się duchowo młody:

Starości, zbliż się duchem do raj. Jego woń przywróci twoje dzieciństwo, jego oddech sprawi, iż staniesz się młoda. On okryje cię pięknem, które przysłoni twą nieczystość. Twój obraz przejawia się w osobie Mojżesza. Jego pokryte zmarszczkami policzki, lśnią i jaśnieją, stając się obrazem starości, która młodnieje w Raju.¹³

Podobny ton słyszymy w słowach św. Klemensa Aleksandryjskiego, który mówi o człowieku jako istocie wiecznej, w której śmierć nie zmienia jego duszy, myśli czy rozumu. Porównuje starzejącego się człowieka, który myśli o Bogu i dąży do Boga, do czystej duszy dziecka. Mimo starzenia się ciała, dusza może przeżywać wiosnę, albowiem „prawda w nas się nie starzeje, nasza moralność syci się prawdą. Prawda wiecznie kwitnie, zawsze jest sobie równa, nigdy się nie zmienia”¹⁴. Jeśli więc człowiek syci swą duszę prawdą, nie będzie ona odczuwała starzenia się.

Prawosławie ukazuje, iż starość nie może realizować się cieleśnie i duchowo. O ile materia słabnie i obumiera, o tyle duch ma wzrastać. Cerkiew nie akceptuje postawy pasywnego przeżywania starości. Brak sił cielesnych, choroby i niemoc, nie mogą zablokować ludzkiej duszy, która nieustannie powinna się rozwijać. Prawosławna antropologia nie zna pojęcia życia statycznego. Niezależnie od wieku czy stanu fizycznego, człowiek powinien zmierzać do Boga. Starość przyrównywana jest do okresu postu – tak jak w czasie postu, człowiek

¹² Ps 92, 14.

¹³ Św. Efrek Syryjczyk, *O Raju*, 7.

¹⁴ Św. Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*.

próbuję przewyciężyć swoją fizyczność, swoje materialne, bytowe potrzeby, by oczyścić duszę i zbliżyć ją ku Bogu, tak w okresie przemijania ciało podlegające procesowi obumierania ogranicza nasze potrzeby cielesne, dając czas na wzrastanie duchowe. Św. Atanazy Wielki, wspominając swojego nauczyciela, przypomina jego słowa:

Ponad wszystko, niech zachowana będzie wśród was powszechna myśl o tym, aby zaczawszy wysiłek [modlitewny] nie słabnąć w nim, swego wysiłku nie zaprzestawać mówiąc 'Już długo się trudzimy'. Lepiej, jak początkujący, zwiększajmy z każdym dniem nasze wysiłki, albowiem całe życie jest zbyt krótkie w porównaniu z nadchodzącym wiekiem [życia niebiańskiego]. Cała nasze ziemskie życie jest niczym w porównaniu z wiecznością. I chociaż każda rzecz na świecie ma swoją cenę, a człowiek wymienia równe na równe, obietnica Życia Wiecznego jest do nabycia za niską cenę. Albowiem napisane jest 'Dni wieku naszego jest lat siedemdziesiąt, a jeśli kto dłuższy, lat osiemdziesiąt, a to, co najlepszego w nich, tylko kłopot i nędza'. Dlatego, jeśli i całe osiemdziesiąt, czy nawet sto lat będziemy się trudzić, to królować będziemy nie odpowiedni do tych stu lat okres, lecz na wieki wieków, a trudząc się tutaj na ziemi, zdobędziemy zgodnie z obietnicą miejsce nie na ziemi, lecz na niebiosach; przy czym oddając ciało przemijające, otrzymamy ciało niezniszczalne.¹⁵

Cerkiew pociesza wiernych przed przejściem przez konieczną tajemnicę śmierci, ukazując, że jest to powrót do stanu człowieka przed upadkiem – powrotu do rajskej szczęśliwości. Ukazuje również, iż ziemska starość jest przemijająca i przynależy jedynie do świata materii. Mówiąc o oczekującym sprawiedliwych Raju, św. Efreem tłumaczy: „Nie ma tam starości, ponieważ nie ma i śmierci; nie ma tam ludzi, którzy umierają, ponieważ nie ma również i tych, którzy się rodzą”.¹⁶ Dziedzictwo Świętych Ojców przypomina nam również, iż starzenie się może wzbudzać lęk jedynie wtedy, gdy wiemy, że zakończy się nieznaną nam, niezrozumiałą i tajemniczą śmiercią. Silnie rozwinięta w Cerkwi prawosławnej asceza próbuje przeciwstawić się tym lękom, ukazując, czym może być śmierć. Duchowa i cielesna asceza sama w sobie stanowi, jak to określa św. Maksym Wyznawca, „śmierć za życia”. Poprzez dobrowolne samoograniczenie, nazywane przez św. Maksyma samoumartwianiem, asceci dążyli do poznania świata duchowego, który ich oczekuje. Jeśli wysiłek samoumartwienia pozwala choć częściowo zrozumieć śmierć cielesną, znika strach przed nią samą, a tym samym starość

¹⁵ Św. Atanazy Wielki, *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, 16-17.

¹⁶ Św. Efreem Syryjczyk, *O Raju*, 7.

nie wiąże się już bezpośrednio z lękiem śmierci, a staje się oczekiwaniem obiecanego przez Boga życia przyszłego wieku.

Przy tym całym szacunku dla starości jako czasu danemu człowiekowi, by pojednał się z Bogiem i z własnym sumieniem, Ojcowie Cerkwi jej nie idealizują. Ukazują, że przeżywanie starości zależy jedynie od nastawienia człowieka. Jeśli ten nie chce wykorzystać tego czasu, stanie się on dla niego jedynie okresem fizycznego słabnięcia i obumierania. Św. Antoni Wielki mówi o ludziach, którzy nie zwracają uwagi na swoją stronę duchową, na duchowy wymiar życia na ziemi, że stają się bezużytecznym stworzeniem:

Człowiek lubujący się w grzechu miłuje pokusy; nie dba o prawdę, nie myśli o złudnym, niestabilnym i krótkotrwałym życiu, nie pamięta o nieprzekupnej i nieuniknionej śmierci. Jeśli nawet w okresie starości ktoś jest tak krótkowzroczny i beźmyślny – staje się podobny do spróchniałego drzewa, z którego nie ma żadnego pożytku.¹⁷

W tym samym duchu mówi o starości św. Bazyli Wielki, krytykując tych, którzy nie stawiają przed sobą u kresu życia celu duchowego. Wielokrotnie w swych homiliach *Na sześć dni stworzenia* święty krytykuje zabobony, brak wiary i przesady, charakterystyczne jego zdaniem dla „staruch”.¹⁸

Epoka Ojców Cerkwi ukazuje nam liczne przykłady podejścia do okresu przemijania i starzenia się jako do momentu zbliżenia z Bogiem. Obok przykładów z życia świętych możemy zaobserwować je w prawosławnej ikonografii. Na ikonach Przenajświętszej Bogurodzicy Odigitrii oraz Zbawiciela Emmanuela możemy zauważyć, iż twarz Chrystusa ma wyraźnie przedstawione cechy starcze: nieproporcjonalnie duża głowa z twarzą pokrytą zmarszczkami. Jeszcze wyraźniej możemy te nawiązanie do starości zaobserwować w ikonie Jezusa Chrystusa Dojrzałego Dnia – cs. *Vethkij Denmi*. Do dzisiejszego dnia ten typ ikonograficzny zachował się w kilku monasterach, w tym położonym w Kosowie i Metochii monasterze Pecka Patriarsza. Ikona przedstawia Chrystusa, którego twarz jest twarzą starca, pokrytą zmarszczkami, z siwą brodą. Charakterystyczna ikona Zbawiciela wyraża Jego mądrość i wszechwiedzę, co symbolicznie podkreśla starość postaci; odwieczność ukazana jest poprzez ludzką, cielesną starość.

¹⁷ Św. Antoni Wielki, *Nastawlenija o dobroj nrawstwienności i swiatoj żyzni*.

¹⁸ Św. Bazyli Wielki, *Szestodniew*, 7.

Temu samemu zabiegowi przyświecała również idea trzech przedstawień Chrystusa w monasterze w Peci. W głównej nawie świątyni, ponad głowami wiernych, zostały umieszczone bezpośrednio po sobie trzy przedstawienia Chrystusa. Pierwsze ukazuje Go jako młodzieńca, drugie przedstawia dominujący w Prawosławiu wizerunek Chrystusa jako mężczyzny, trzeci zaś – tę samą postać Chrystusa w wieku sędziwym. Charakterystyczne jest to, iż na wszystkich trzech przedstawieniach zarówno rysy twarzy, postać, jak i szaty są identyczne. Postacie Chrystusa różnią kolor włosów: jasny u młodzieńca, brązowy i siwy, oraz charakterystyczne dla okresu starości – zmarszczki, głębsze rysy twarzy. Ten typ ikonograficzny również odsłania pewne cerkiewne rozważania nad przemijaniem, ukazując, że Chrystus przychodzi do każdego człowieka i każdemu powinien być bliski, czy tym człowiekiem jest osoba dorosła, dziecko czy starzec. Ponadto w połączeniu z ikoną Chrystusa Dojrzałego Dniami przedstawienia te odwołują się do starości jako związanej z doświadczeniem, mądrością i wiedzą. Przyrównując proces starzenia się z okresem zgromadzonych doświadczeń intelektualnych i duchowych, ikony te próbowały ukazać starość jako charakterystyczną dla wszechwiedzącego i wszechmocnego Boga.

Na pograniczu ikonografii funkcjonuje również zapożyczona z malarstwa barokowego ikona Boga Ojca jako starca z długą siwą brodą. Nie jest ona jednak tożsama z prawosławnym rozumieniem ikony, jak też teologiczną nauką Cerkwi, dlatego też nie będziemy się nią zajmować.

Poprzez teologię, ikonografię i teksty liturgiczne Cerkiew podkreśla, iż starość nie jest związana jedynie z cielesnym obumieraniem, stanowi pewien etap w życiu, który należy wykorzystać. Wykorzystać należy życiowe doświadczenie, przeżyte i rozwiązane problemy duchowe, mądrość, nie tę wynikającą ze zgromadzonej wiedzy, lecz również z jej praktycznego wykorzystania. Charakterystyczny stosunek Cerkwi do starości i procesu starzenia się ma przejaw w fenomenie *starczestwa*. W przeciwieństwie do zhierarchizowanej struktury kapłańskiej, *starczestwo* nie należy jedynie do sfery kapłańskiej, a związane jest z wykorzystaniem doświadczenia starości. *Starczestwo* rozwijało się zarówno na gruncie kultury bizantyńskiej, jak i słowiańskiej, jednak to w tej drugiej, na Rusi osiągnęło ono swą kulminację.

Liczne przykłady ukazują, że starość sama w sobie nie jest czymś nadzwyczajnym, jej wartość uzależniona jest od kroków, które podejmuje człowiek. We współczesnej teologii prawosławnej coraz częściej mówi się o tzw. dobrej starości i jej niezrozumieniu przez współ-

czesny świat. Termin: „dobra starość” był często używany w Starym Testamencie na określenie starości bezbolesnej (Rdz 15, 15). Dobra starość udowadnia nam, iż mimo powszechnie panującego przekonania nie ma jednoznacznej więzi pomiędzy starością a chorobami i bólem. Jednak termin ten nieprzypadkowo uzyskał właśnie teraz swoją drugą młodość. Jest on bowiem próbą walki z problemem eutanazji. Współczesna teologia prawosławna, widząc ten aktualny problem, próbuje w nawiązaniu do Świętej Tradycji obalić motywy eutanazji, ukazując, że z punktu widzenia człowieka wierzącego jest ona bezcelowa i szkodliwa, stanowiąc przejaw dominacji własnego „ja” nad wolą Bożą.

Mimo cielesnych, fizycznych problemów, trudności, cierpień i bólu, starość może wpłynąć pożytecznie na człowieka, stanie się to jednak możliwe tylko wtedy, kiedy człowiek zechce kroczyć drogą Bożą. Eutanazja nie widzi w starości, w procesie cielesnego obumierania jakiegokolwiek pozytywnego celu, podważa sens godnej i dobrej starości, a co więcej staje się manifestacją buntu człowieka przeciwko woli Bożej. Starość, którą Ojcowie Cerkwi traktowali jako błogosławiony Bogiem czas dany na walkę z grzechem, pokutę za swoje czyny i okres walki ze swoimi słabościami, zwolennik eutanazji traktuje jedynie jako okres obumierania, który osłabia ciało, niszczy intelekt i sprawia ból. We współczesnym problemie stosunku medycyny, wiary i moralności do eutanazji, zdaniem ks. prof. Johna Brecka, zderzają się dwie idee życia: idea chrześcijańska – która w życiu za nadrzędną cechę uznaje jego świętość oraz współczesna idea nadrzędności „jakości” życia. Każde ludzkie życie jest bowiem z natury święte i to właśnie ta świętość obdarza je swą ostateczną i nieprzemijającą „jakością”. Oznacza to jednak, że „jest czas życia i czas umierania”. W biblijnej, paschalnej perspektywie, śmierć nie jest już „ostatnim wrogiem”. Śmierć została zniszczona i zostaliśmy „obdarowani Życiem”. Od czasu naszego poczęcia aż do końca naszego fizycznego istnienia właściwym celem naszego bytu jest umożliwienie Duchowi Świętemu doprowadzania w nas przemienienia od „ciała śmierci” do „życia w Chrystusie”, życia, które rozpoczyna się w obecnym wieku, a poprzez fizyczną śmierć przechodzi w pełnię życia w Królestwie Bożym.

Poprzez eutanazję i jej pochodne idee próbuje się udowodnić, iż człowiek może decydować o „jakości” swego życia. Póki co nauka nie jest w stanie zapewnić przedłużenia tych okresów życia (młodości, dorastania), które we współczesnej myśli mogą być określone jako „wysokiej jakości”; stara się jednak zalegalizować możliwość skrócenia „sła-

begu jakościowo” okresu, jakim jest starość. Człowiek nie jest jednak panem swego życia z tej prostej przyczyny, że nasze przyjście na świat nie jest uzależnione od naszej decyzji, lecz od kogoś innego. Eutanazja, głosząca możliwość decydowania o swojej śmierci, jest równoznaczna z odrzuceniem Boga jako dawcy życia i śmierci. Poprzez więc negację sensu starości, unikanie jej i „skracanie” zbliżamy się do światopoglądu wykluczającego istnienie Boga i Jego wpływ na nasze życie.

W każdym przypadku, niezależnie od światopoglądu, wiary i przynależności konfesyjnej, starość związana jest ze stanem wzmożonego odczuwania strachu przed śmiercią. W chrześcijańskiej antropologii przeżywanie strachu przed śmiercią ma charakter budujący, we współczesnej myśli związanej z przyzwoleniem na eutanazję – charakter jednoznacznie destrukcyjny. Prawosławie mówi wyraźnie, iż strach ten, wraz z wiekiem wchodzący w ludzką duszę, został zasiany dla ostrzeżenia. Ostrzeżenie ma zaś przygotować nas na nieuniknione, i przygotować przede wszystkim duchowo. Starość więc ma za zadanie przygotowanie nas do przyszłego życia. Człowiek, pomimo obumierania ciała połączonego ze wzrostem lęku przed śmiercią, powinien równoważyć te dwie realności, dążąc do tzw. „pochwalnej stabilności duchowej”. Stabilność ta oznacza akceptację dla procesu umierania, przy jednoczesnej ciągłej dynamice życia duchowego, bez jakichkolwiek oznak stagnacji. O takim sensie starości człowieka wierzącego – w przeciwieństwie do bezbożnych ateistów – pisał arcybiskup Eugeniusz (Bułgar).¹⁹

Zadaniem człowieka wierzącego wchodzącego w okres starości, przeżywającego obumieranie własnego ciała, jest więc dynamika duchowa. Kiedy słabną siły cielesne, Cerkiew wzywa, by nasilały się wysiłki duchowe. Ponadto Cerkiew nie pozostawia człowieka starszego samemu sobie, nieustannie ukazując wiernym konieczność troski i szacunku dla starszych. Przypominając piąte przykazanie Dekalogu, Prawosławie stara się zwalczyć podstawowe negatywne uczucie związane ze starością – uczucie samotności. Nawet w perspektywie świadomości o paschalnym zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią człowiek stary odczuwa, że droga, która go czeka, jest w tym określonym przypadku wytyczona tylko dla niego. Sam musi tą drogę przejść. Jeśli w obliczu nieuniknionego Cerkiew nie przypomni temu człowiekowi, iż jest we wspólnocie wiary, wspólnocie duchowej oraz iż śmierć naruszając nasze

¹⁹ Архиепископ Евгений (Булгар), *Рассуждение против ужасов смерти. Творения преосвященного Платона, митрополита Московского*, с. 314.

więzi materialne nie narusza prawdziwych więzów duchowych, człowiek taki może popaść w absolutną samotność.

Śmierć, jako misterium, stanie się dla niego powodem zerwania relacji z otaczającym go światem materialnym i, co gorsza, ze wspólnotą duchową, do której przynależy. Dlatego niezbędna jest troska o osoby starsze, ukazanie, że droga, którą zmuszeni są podążać, nie narusza ich relacji z Bogiem i bliźnimi. Troska Cerkwi o ludziach starszych ma pomóc walczyć z dominującą w tym wieku samotnością. Cerkiew wzywa do tego wiernych, ukazując im konieczność troski zarówno poprzez przykłady ewangelicznej miłości bliźniego, słowa Świętych Ojców oraz przykłady zaczerpnięte z tekstów liturgicznych.

Każdy sakrament Cerkwi, dzięki któremu człowiek otrzymuje dary Ducha Świętego, nawiązuje i przypomina o starości. We wcześniej wspomnianym sakramencie Chrztu modli się Cerkiew, by człowiek żył w bliskości Bożej, przeżywając swe życie w duchu ewangelicznym, aż do ostatecznego przejścia w życie wieczne. Wspólnota modli się, by radość człowieka ochrzczonego płonęła w nim takim samym płomieniem, niezależnie od przeżytych lat, czy wycierpianych chorób i nie-szczęść. Jeśli skupimy się na obrzędzie postrzyżyn w czasie sakramentu Chrztu Świętego, w jednej z modlitw usłyszymy, iż oprószone siwizną włosy są oznaką mądrości.

Panie, Boże nasz, który ze spełnienia kąpeli odrodzenia w Twojej łaskowości oświeciłeś wierzących w Ciebie, pobłogosław to dziecko, aby zstąpiło na jego głowę Twoje błogosławieństwo. Jak pobłogosławiłeś poprzez proroka Samuela króla Dawida, tak i pobłogosław głowę sługi Twego N., ręką moją grzeszną, przychodząc do niego w Duchu Świętym. Niech osiągnie wiek sędziwy i siwizna starości odda Tobie chwałę, i ogląda dobra Jeruzalem przez wszystkie dni swego życia.²⁰

Podobnie w sakramencie małżeństwa, bo na radosne połączenie pary nowożeńców składają się modlitwy, w których prosi się Boga o to, by niezależnie od liczby lat ludzie ci radowali się swoim życiem, sobą nawzajem, swoim potomstwem oraz Bożą opieką i pomocą. Przez sakrament Eucharystii człowiek uzyskuje Boże potwierdzenie, iż dla Boga nie ma zmarłych, lecz każdy jest żywy. W czasie każdej Boskiej Liturgii, wierni słyszą nawoływanie Cerkwi do bycia wspólnotą, której nie rozerwie nawet śmierć, do wspólnoty wiecznej i błogosławionej.

Idealna starość jest więc wzrastaniem duchowym. Cóż się jednak dzieje, jeśli człowiek nie rozumie sensu starzenia się, sprzeciwia się

²⁰ Modlitwa postrzyżenia włosów, patrz *Trebnik*, Moskwa 2005.

temu procesowi? Często sędziwy człowiek, nie myślący wcześniej o sensie życia, realności i znaczeniu śmierci, przy spotkaniu z nią traci rozsądek, jego życie staje się chaosem – ginie na długo przed swoją śmiercią fizyczną. Zgodnie ze słowami apostoła Pawła, i „żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk”.²¹ Apostoł wyjaśnia, że granica śmierci zawsze rodzi wątpliwości i stawia człowieka przed koniecznym wyborem – zgody bądź negacji. W ten sam sposób fenomen śmierci rozsądza ją ludzie starsi. Jeśli ponadto nie są napełnieni wiarą w istnienie życia przyszłego i dalszego sensu istnienia, szamocą się – z jednej strony szukając każdego rozwiązania przedłużenia życia, z drugiej – bojąc się, albowiem całkiem nie rozumieją swej nieśmiertelności.

Zarówno wierzących, jak i wątpiących Cerkiew musi zapewnić o swoim wsparciu. Czyni to zarówno poprzez nauczanie, jak też praktyczną duszpasterską pomoc. Współczesna misja Prawosławia to działanie na rzecz bliźniego, co w przypadku ludzi starszych oznacza pomoc i wsparcie zarówno w relacjach pasterz-wierny, jak też wspólnota – wierny. Misja ta realizowana jest bądź poprzez tworzenie domów dla ludzi starszych, wspólnot duchowych, bractw, wydawnictwa skierowane do seniorów, jak też przez szeroko rozumianą działalność duszpasterską.

Podsumowując te dosyć ogólne rozważania o prawosławnym rozumieniu starości, należałoby przypomnieć słowa Oliviera Clementa, podkreślając, że Prawosławie „kocha starość, ponieważ uważa się, że jest ona dana po to, aby się modlić (...). Cywilizacja, w której ludzie już się nie modlą, jest cywilizacją, w której starość nie ma sensu. Ludzie idą tyłem ku śmierci udając młodość...” Jest to uzupełnienie nauki św. Antoniego Wielkiego, który o starzeniu się człowieka wierzącego mówi:

Pamiętaj, iż młodość twa przeminęła, energia się wyczerpała, słabości się umocniły, a już blisko czas, w którym odejdziesz i kiedy będziesz musiał odpowiedzieć za wszystkie swoje uczynki. Wiedz, iż tam nawet brat nie wykupi brata, czy ojciec zbawi syna. Zawsze pamiętaj o odejściu z ciała i nie przestawaj myśleć o wiecznej karze. Jeśli będziesz tak postępował, nie zgrzeszysz na wieki.²²

W ten sposób Cerkiew uczy człowieka akceptacji naturalnego procesu starzenia się, wykorzystania go do wzrostu duchowego i lepszego poznania własnej duszy. Prawosławie na starość każe nam patrzeć oczami św. Starca Symeona, który przekazał nam ideę dojrzewania do starości poprzez doprowadzenie do absolutnej zgody wyznawanych

²¹ Flp 1, 21.

²² *Dobrotolubije*.

i głoszonych wartości. Słowa świętego: „Teraz pozwalasz odejść słudze Twemu Panie...”, wspominane na każdym nabożeństwie wieczornym, powinny każdemu z nas uświadomić, jaka powinna być idealna starość. Okres ten powinien być drogą człowieka do Boga, pozostawiającą ostateczną decyzję Stwórcy, lecz nie wstrzymującym ludzkiej aktywności i wysiłków zmierzających do przypodobania się Stwórcy.

Dla chrześcijanina jedyną drogą przez starość jest droga do zbawienia, a ta nie może się zrealizować inaczej jak tylko z Bożą pomocą: „W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu”.²³ Cerkiew uczy więc akceptować starość jako okres błogosławiony Bogiem, prowadzący człowieka ku Bogu i do życia przyszłego.

²³ 1 J 4, 9.



Jacek Malczewski, *Śmierć na etapie*, 1891.

Wojciech Gutowski
(Bydgoszcz)

ŚWIADOMOŚĆ BEZLITOSNA.
UWAGI NA MARGINESIE ESEJÓW
JEANA AMÉRY'EGO¹

I Lektura książki Améry'ego² porusza, poraża, budzi sprzeciw, wzruszenie i podejrzliwość. Autor wypowiada się w **dyskursie bezlitosnym, dyskursie bezlitosności**, podkreśla negatywną, bo otwartą jedynie ku nicości, wartość samobójstwa, nade wszystko uzasadnia własną „skłonność ku śmierci” (227 n). Swego stanowiska nie uogólnia, nie nadaje mu rangi ogólnej reguły postępowania, pragnie jedynie obronić indywidualne, wsparte na egzystencjalnym doświadczeniu, prawo każdego do „dobrowolnej śmierci”³. Śledząc prowadzoną przez autora wieloaspektową obronę „dobrowolnej śmierci”, rozważając jego bogatą argumentację, można jednak odnieść wrażenie, że cała ta – nie można inaczej tego nazwać – wielomówność w obronie prawa do wyboru nicości da się też interpretować jako silne/usilne **predeterminowanie** własnej decyzji, postawienie samemu sobie swoistego ultimatum. Skoro tak donośnie Améry podkreśla godnościowe, głęboko humanistyczne i w płaszczyźnie egzystencjalnej jedynie naprawdę autentyczne – choć nieuchronnie absurdalne, jak wszystko w nurcie życia – przesłanie zawarte w projektach „dobrowolnej śmierci”, czyż w imię własnej autentyczności autor z góry

¹ J. Améry, *O starzeniu się. Bunt i rezygnacja; Podnieść na siebie rękę. Dyskurs o dobrowolnej śmierci*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007. Dalej przy cytatach podaję numer strony tego wydania.

² **Jean Améry** (właśc. Hans Mayer), ur. 1912 w rodzinie żydowskiej w Austrii. W 1938 roku po anszlusie Austrii wyjechał do Belgii. Za działalność w ruchu oporu został aresztowany i zesłany do Auschwitz, stamtąd do Buchenwaldu i Bergen-Belsen, gdzie doczekał wyzwolenia. Po wojnie zamieszkał we Francji i zmienił nazwisko (anagram). Przez wiele lat nie pisał po niemiecku. W 1978 roku **odebrał sobie życie** w hotelu w Salzburgu.

³ Autor celowo używa tego wyrażenia, stroni natomiast od terminu „samobójstwo”, pragnie bowiem podkreślić swobodę wyboru przy podejmowaniu decyzji.

nie zamyka sobie drogi ku „logice życia” i „logice nadziei” (198), a więc tym samym osłabia, a być może nawet zaprzecza, by wybór samobójstwa i cały interwał czasu między podjęciem decyzji a realizacją samounicestwienia był, jak powiada, wypełniony poczuciem wolności?

2. Dlaczego swoje refleksje zaczynam od końca? Czy z góry nie petryfikuję myślenia o starości, domykając je projektem samobójstwa, wieńcząc je „dobrowolną śmiercią” (by użyć powiedzenia Amery’ego). **Otóż wydaje się, że Amery’ego refleksje o starości są tak prowadzone, tak ukierunkowane, by uzasadnić, że samobójstwo jako świadomie wybrana konkluzja egzystencji najbardziej godnie zamyka bieg życia.**

3. Oba eseje traktuję jako dopełniające się części spójnej antropologii⁴, wyrażonej wyjątkowo, może po raz pierwszy tak konsekwentnie w „**dyskursie bezlitosności**”. Jak rozumiem ów dyskurs? Można go moim zdaniem szukać w rozmaitych ujęciach kondycji ludzkiej, usytuowanej po zakończeniu procesu „odczarowania świata”, w kulturze ogołoconej nie tylko ze śladów narracji religijnej i projektów teodycei, ale i z wszelkich laickich antropodycei, które odwołują się do przekonań o wiele słabiej usystematyzowanych niż metafizyczno-religijne, ale psychologicznie bardziej uprawomocnionych i bliższych potocznemu doświadczeniu (na przykład pamięć najbliższych czy teksty kultury jako substytuty obecności zmarłych). Po prostu „dyskurs bezlitosności” – w całościowej diagnozie kondycji jednostki i świata **zastępuje**, jakby powiedział Améry, zasadę „**nadziei**” zasadą „**nihil**” (198).

4. Być może z perspektywy czasu modernizm będzie postrzegany właśnie jako etap kultury, w którym rozmaite symboliczne projekty nadziei, przemiany, sensu tworzonego lub odkrywanego, paradygmaty wielkich systemów usensownienia świata (lub raczej ich ułamki) są nicowane, destruowane przez „**dyskurs bezlitosności**”. Próżno szukać jego tekstowych źródeł, czy też katalogować jego manifestacje. Możemy odnaleźć je – w zupełnie odmiennych świadectwach – w pismach de Sade’a, Schopenhauera, Lautreamonta, Eduarda von Hartmanna... Obecnie głos tego dyskursu dochodzi zewsząd, niczym Nic, ale bynajmniej nie Nic „czarodziejskie”, jak pisał Tadeusz Różewicz, lecz

⁴ Obydwa eseje ściśle ze sobą się łączą, choć ich publikacje dzieli 8 lat, pierwszy został opublikowany w 1968, drugi w 1976, dwa lata przed samobójstwem autora. Oprócz tych esejów w przekładzie polskim dostępny jest zbiór esejów Amery’ego *Poza winą i karą próby przelamania podjęte przez złamanego* (przeł. R. Turczyn, post. opatrzył P. Weiser, Kraków 2007), wstrząsające studium „egzystencji ofiary”, jedno z najważniejszych świadectw „literatury Holocaustu”.

„nic” odczarowane, nie „w płaszczu Prospera”⁵, raczej w obnażonych nerwach i mięśniach męczzonego Marsjasza.

Odległe i bliższe głosy „dyskursu bezlitosności” zebrał i nadał im nowy radykalizm **Emil Cioran**. Mowa bezlitosności nie zawsze pojawia się samodzielnie, w wyrazistej, odrębnej doniosłości. Często brzmi mrocznymi tonami w bogatej polifonii przerażenia-zachwytu, dojmującego cierpienia i kontemplacji apollińskiego piękna świata, jak w ostatnich tomach poezji Miłosza. W wersji *quasi*-gnostycznej przenika do popkultury, by z niej przenieść się w do sztuki wysokiej (życie jako „śmiertelna choroba, przenoszona drogą płciową”), **uczestniczy w publicznej debacie**, gdy na przykład jesteśmy przekonywani, że historia **najbardziej naturalnie i autentycznie wypowiada się w masakrze**⁶, zagarnia wreszcie inne języki kultury, akcentuje swą nadrzędność, swistą totalność i pozaetyczną autonomię, uzasadnia też swobodną ekwiwalencję wszelkich cech i potencji w ludzkiej nietożsamości⁷.

Należy dodać, że ślady „dyskursu bezlitosności” pojawiają się zgoła nieoczekiwanie w takich kontekstach literackich, które wydają się je wykluczać, jak choćby w poezji Zbigniewa Herberta („nikt cię nie pocieszy”⁸), czy w tradycyjnie humanistycznych koncepcjach antropologicznych, jak choćby Zygmunta Freuda czy Ericha Fromma.

Czyż równorzędne bieguny psyche i egzystencji: Eros – Tanatos, biofilia – nekrofilia, mimowiednie nie dowartościowują pozycji śmierci w królestwie człowieka?

5. Améry stara się oczyścić freudowski „instykt śmierci” z konotacji biologicznych i psychologicznych, mówiąc neutralnie o „skłonności do śmierci” i opatrząc jej wybór stygmatem autentyzmu. Niezależnie od stanowiska człowieka wobec śmierci, jest ona jedynym faktem niewątpliwym, nieusuwalnym.

6. Améry nie interpretuje śmierci i starzenia się w jakimś **paradygmacie**: metafizycznym (przejście ku-, spotkanie z-) czy naturalistycznym (przesłanie dla następnych pokoleń; naturalny rytm przemian), ujmuje śmierć – owoc starzenia się – jako mroczną, pustą istotę (zerową

⁵ T. Różewicz, *Nic w płaszczu Prospera*, w: *Poezje zebrane*, Wrocław 1971, s. 575.

⁶ Zob. J.M. Rymkiewicz, *Kinderszenen*, Warszawa 2008. Książka wywołała ożywioną dyskusję, która najgłębszy wyraz zyskała w artykule A. Bielik-Robson: *Czy śmierć będzie nowym Bogiem Polaków? Dlaczego raczej żyć niż umierać: filozoficzny przyczynek do ideologii duszy polskiej*, „Europa”. Magazyn idei „Dziennika” 17-18. 10. 2008.

⁷ Zob. J. Littell, *Łaskawe*, przeł. M. Kamińska-Maurugeon, Kraków 2008.

⁸ Z. Herbert, *Przesłanie Pana Cogito*, w: *Wiersze zebrane*, Warszawa 1982, s. 256.

prawdę) egzystencji i tym samym stara się unieważnić wspomniane **paradygmaty**. Przyznaje się do, widocznych wprost, koligacji intelektualnych z J.-P. Sartrem, ale w tle jego refleksji dostrzec można „egzystencjalną analitykę” Martina Heideggera, która w odniesieniu do śmierci sprawdza sytuację *Dasein*, demaskuje gadaninę Sie i bierze w nawias metafizyczno-religijne interpretacje:

Śmierć jako kres jestestwa jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taka nieokreśloną, nieprześcignioną możliwością istnienia. /.../

Śmierć jest najbardziej własną możliwością jestestwa. Bycie ku tej możliwości otwiera jestestwu jego najbardziej własną możność bycia, w której wprost chodzi o bycie jestestwa.⁹

7. Rozważania Améry’ego o starości są fenomenologicznym, wieloaspektowym **opisem przegranej** (*échec*), która, jego zdaniem, jest jedynym efektem każdego życia. Charakterystyka starości ma przygotować czytelnika **do wyboru „dobrowolnej śmierci”**, która jawi się nie jako spełnienie, granica, przejście lub naturalny finał czynności życiowych, lecz jest zerem bytu, pustą kumulacją nicestwienia, „nicościowym Nie” (154)¹⁰.

8. Kiedy rozpoczyna się starość? Oczywiście starzenie się nie jest dla Améry’ego „dojrzwaniem do pełni życia”, ani „jesienią życia” (37), raczej jako „nieuleczalna choroba” jest końcową fazą (51) procesu degradacji człowieka. Wówczas identyfikuję swe „ja” ze starzeniem się, gdy przeżywam spotęgowane odczucie ontycznej alienacji, gdy utrwała się nieznośne przekonanie, że jestem przedmiotem negacji, wykluczenia biologicznego (obcość ciała) i kulturowego.

9. Améry analizuje rozmaite aspekty starości. Opisuje narastające doświadczenie ciężaru czasu, który z wartkiego prądu zastyga w „nawarstwioną masę” (39)¹¹. Wyobcowanie „ja” ze swej tożsamości cielesnej i psychicznej to zarazem widoczny etap przemiany: materializacji

⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 363, 369.

¹⁰ „Jedyną prawdą jest śmierć, bo stanowi przyszłość wszystkich przyszłości. /.../ Jej doskonale pusta prawda, jej nierzeczywista rzeczywistość to bezsensowne spełnienie naszego życia, nasz triumf nad życiem, nad którym w pełni zapanowaliśmy dopiero w nicości przejścia na tamtą stronę, i nasza zupełna klęska.

Śmierć jest prakontradykcją, która jako absolutne >nie< obejmuje wszelkie inne dające się pomyśleć negacje” (117).

¹¹ Starzenie „w coraz większym stopniu uzależnia nas od wspomnień przeszłości”. J. Améry, *Ile ojczyzny potrzebuje człowiek?*, w: *Poza winą i karą. Próby przelamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007, s. 137.

i substancjalizacji (56), energia, która dotąd włączała mnie-ciało w projekty przyszłości¹², petryfikuje się w ciężką masę „ciała zmierzającego do unicestwienia” (58), bliskiego i swojskiego jedynie w cierpieniu (62). Wykluczeniu z siebie, z własnej tożsamości, towarzyszy **alienacja społeczna, kulturowa**. Te oczywiste i znane skądinąd rozważania o konflikcie pokoleń („starzy” – „młodzi”), o nierozumieniu nowego oblicza świata (111), o syzyfowym wysiłku adaptacji do nowych form kultury wyróżnia **pozbawiona złudzeń diagnostyka**. Améry nie tylko tropi wielorakie alienacje starzejącego się, ale przede wszystkim obnaża wszelkie próby ich przewyciężenia. „**Życie starzejącego się /.../ to w swoim kulturalnym wymiarze kadawer**” (110). Autor **demistyfikuje** dwa, najczęściej spotykane style afirmacji starości: dostosowania się do rytmu zmian („pozostać młodym z młodymi”, 87), albo wycofanie się w rolę kibica, obserwatora z jakby ponadczasowej perspektywy. Améry nie pozostawia wątpliwości: kłamstwem jest zarówno ucieczka starzejącego się w prezentyzm, w „uścisk z terażniejszością”, jak i w iluzję spojrzenia *sub specie aeternitatis*. Obie postawy: konformistyczna wobec młodości i pełna wyższości, z pozycji „wielkiego mędrca” świadczą o zapomnieniu, a właściwie o stłumieniu świadomości bycia-ku-śmierci. Jedyłą postawą **bycia w prawdzie starzejącego się** jest balansowanie na styku przeciwieństw: świadomości unicestwienia i buntu wobec nicości oraz poczucia klęski tegoż buntu.

Kto zaś stara się żyć prawdą swego ukonstytuowania jako starzejący się, ten /.../ uznaje unicestwienie, wiedząc, że **w tym uznaniu zachowa siebie tylko wtedy, gdy zbuntuje się przeciw sobie**, że jednak /.../ jego bunt skazany jest na klęskę. /.../ Nie zatracą się w monotonii normalności pozbawiającej jaźni /.../ ani też nie oszukuje się maską młodości czy pełną kłamstwa idyllą starości. Jest /.../ tym, czym jest, niczym, i właśnie w tym uznaniu nie-bytu czymś. (89)

10. Czy naprawdę to jedyna, godna postawa? Oczywiście nie. Améry przybliży główny cel swej refleksji o starości, a zarazem przygotowuje nas na odkrycie jej głębokiego sensu. Starość dla autora jest tak ważnym, najważniejszym etapem życia, ponieważ wówczas właśnie **rozstrzygamy prawdę swej egzystencji**, czy – jak zmuzułmaniony *häftling* w obozie koncentracyjnym – pozostaję w strachu i zgodzie na podległość nieuchronnego zgonu, „by ująć przed życiem bez godności,

¹² Młody ma nieograniczony kredyt. „Jest nie tylko tym, kim jest, lecz także tym, kim będzie”. J. Améry, tamże.

człowieczeństwa i wolności” (257), czy też odnajduję moment wolności, **zarys autentycznego „ja” w wyborze dobrowolnej śmierci.**

11. Améry nie zauważa pewnej aporii w swoim rozumowaniu, a może celowo tę niekonsekwencję wprowadza i tylko dla pozornej elegancji słabo kamufluje. Powiada, że rozstrzygnięcie powyższej alternatywy należy do najbardziej intymnych decyzji jednostki, że nie można podawać **samobójstwa jako ogólnej recepty** („Obląkany, a nawet zbrodni czy byłby tu ten, kto nawoływałby do podążania ku wolnemu przestworowi”; 256), ale przecież **„człowieczeństwo, godność i wolność”** (256, 244) przyznaje wyborowi samobójcy, więc wyraźnie wartościuje i kwalifikuje „dobrowolną śmierć” jako jedynie konsekwentny, samoistny i autentyczny akt człowieka, w którym wyobcowane i zakłamane „ja” **wreszcie „należy do siebie”** („Dopiero w swobodnie wybranej śmierci w pełni dochodzimy do siebie. Ona i tylko ona jest *>la minute de vérité<*. /.../ Jest absurdalna, ale nie błazeńska, bo przecież jej absurdalność nie powiększa absurdalności życia, lecz ją ogranicza”; 254).

12. Filozof zgodziłby się zapewne z pierwszym zdaniem *Mitu Szyzfa* Alberta Camusa: „Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo”. Ale już drugie budziłoby jego wątpliwości: „Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”¹³. Zdaniem autora, decyzja o samobójstwie nie wynika z filozoficznej refleksji nad sensem egzystencji, lecz z porażającego doświadczenia *échec*¹⁴ (klęski, porażki, totalnej przegranej), które wprawdzie **może** pojawić się w każdej fazie życia, ale **musi** zaistnieć w okresie **starości**. Améry przyświadcza zdaniu Sartre’a („Historia życia, jakie by ono było, jest historią przegranej”), przypomnianym ostatnio w wersji Leszka Kołakowskiego „Każde życie kończy się klęską”. A niedawno usłyszeliśmy też podobną myśl, akcentującą bezlitosną mądrość starości: „Starzec, owszem, starzec, taki jak ja teraz, już to wie – że życie jest to masakra, że wszystko, co żyje, będzie zmasakrowane (zmasakruje się)”¹⁵.

13. Niewątpliwie nad tą refleksją ciąży kompleks nazistowskiego wykluczenia, kompleks napiętnowania żydowskością.

¹³ A. Camus, *Mit Szyzfa*, w: tegoż, *Eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1971, s. 91.

¹⁴ „Poznanie absurdu życia, które jest *échec* także tam, gdzie nosiciel życia stroi się w laury i puszy, wiedzie prostą drogą do myśli o dobrowolnej śmierci, nie musi tu powstawać dopiero jakaś specyficzna sytuacja konfliktu” (250).

¹⁵ J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 117.

Trudno rozplątać węzeł zależności między biografią autora a jego antropologią starzenia się i śmierci. Byłoby wszakże uproszczeniem dostrzegać w późnych poglądach autora, dotyczących starości i śmierci, jedynie konsekwencję przeżyć człowieka zlagrowanego. Z pewnością swoistej inicjacji w doświadczenie bezlitosności bycia należy szukać w traumatycznym zetknięciu z antysemityzmem:

Być Żydem znaczyło dla mnie od tamtego początku być **trupem na urlopie**, zamordowanym, który tylko przypadkiem nie jest jeszcze tam, gdzie zgodnie z prawem powinien być. [...] **Naszym jedynym prawem, jedynym obowiązkiem było samemu usunąć się z tego świata**¹⁶.

Jednak nie sposób omawianych esejów traktować jako suplementu do „jedyniej książki Améry’ego, która mówi o Auschwitz otwarcie”¹⁷ – *Poza winą i karą*. Doświadczenie „własnego istnienia, uwarunkowanego katastrofą”¹⁸ społeczno-polityczną zostało dyskretnie **zuniwersalizowane**, stało się wzorem, pozwalającym zdemaskować absurd i okrucieństwo wszelkiego życia. Wybór dobrowolnej śmierci staje się obroną **godności**, sprzeciwem wobec oczekiwania na śmierć, które przypomina sytuację „muzułmana” z Auschwitz (zob. 257). Dyskurs bezlitosny zaprezentowany w omawianych esejach pomija odniesienia historyczne, społeczno-polityczne, ale porównując te rozważania z diagnozą nazistowskiego wykluczenia, można powiedzieć, że Améry przeistacza słowa poety „Natura też jest Rzym”¹⁹ w formułę negatywną: „Natura też jest Auschwitz”.

Skoro życie prowadzi nieuchronnie ku starzeniu się i absurdalnej śmierci, skoro jest wielkim „wyludniaczem”, a *natura devorans* wiecz-

¹⁶ J. Améry, *O przymusie i niemożności bycia Żydem*, w: *Poza winą i karą*, s. 194-195. O tej decydującej sile ciężenia antysemitycznej i obozowej traumy wypowiada się bardzo mocno w powyższym esej: „Tym jedynym, co mnie odróżnia od ludzi, pośród których wiodę żywot, jest [...] niepokój. Lecz jest to niepokój społeczny, a nie metafizyczny. To nie Byt jest tym, co mi ciąży, nie Nicość i nie Bóg czy nieobecność Boga, lecz tylko społeczeństwo: albowiem ono i tylko ono wywołało u mnie zaburzenie egzystencjalnej równowagi [...] Ono i tylko ono pozbawiło mnie zaufania do świata.” Tamże, s. 223.

¹⁷ P. Weiser, *Dramat ocalenia Jeana Améry’ego*, posłowie do: *Poza winą i karą*, s. 227.

¹⁸ J. Améry, *O przymusie...*, dz. cyt., s. 222.

¹⁹ Zob. J. M. Rymkiewicz, *Anatomia*, Łódź 1964, s. 26. Oczywiście Rymkiewicz nawiązuje do wiersza O. Mandelsztama, *Przyroda Rzymem jest, on jej odbiciem szczydrym...* (1914).

nie przeżuwa samą siebie²⁰, samobójca jawi się jako ten, który tej absolutnej negacji mówi „nie”. Wprawdzie i on przegrywa, jak wszyscy, ale jego protest jest zaprzeczeniem zarówno absurdalnej logiki życia, która pogrążyła go w starości, jak i logiki śmierci porażającej nicością. Jeśli, jak powiada Paul Tillich, „całe życie ludzkie można interpretować jako nieustanną próbę uniknięcia rozpaczycy”²¹, to, zdaniem Amery’ego, owa **porcja wolności**, zyskana dzięki wyborowi **samolikwidacji**, jest najbardziej realną możliwością **przewyciężenia rozpaczycy**.

14. Ale czy rzeczywiście wybór „dobrowolnej śmierci” jest manifestacją wolności? Améry prowadzi godną podziwu ekwilibrystykę, dzięki której w **życiu-więzieniu** odnajduje moment wolności. Autor mocno podkreśla, że moment ów nie uchyla **absurdalności wszelkiej śmierci** (również samobójczej).

Choćdobrowolna śmierć jest /.../ bezsensowna, nie dotyczy to decydowania się na nią. Decyzja ta mianowicie, nastawiając się na śmierć, ale niepoddana jeszcze jej antylogice, nie tylko zostaje swobodnie podjęta, lecz przynosi nam realną wolność. (241)

Po prostu człowiek, decydując się na samolikwidację, stara się na moment choćby ująć zarówno **presji starości** (czy w ogóle życia), jak i **fali lęku przed** nadchodzącą, niezależnie od jego woli, **śmiercią**.

15. Wszakże tak rozumiana wolność jest mocno podejrzana. Przeciież Améry zarówno starość, jak i nadchodzącą śmierć utożsamia z *écheç*, nieuchronną klęską, jaka spotyka każdego człowieka. Czy zatem **wyбір dobrowolnej śmierci** nie jest swoistym **przymusem egzystencji przegranej**? Kto nas przymusza? Czy ostatecznie nie jest tak, że decyzja zależy nie od naszej woli, lecz od **wewnętrznej dyspozycji**? Améry, grając subtelnnością semantycznych rozróżnień, stara się tę dyspozycję zneutralizować pod względem aksjologicznym. Stąd rozważania nad znaczeniem takich terminów, jak „instynkt śmierci” czy „wstręt do życia”. Ich negatywne konotacje skłaniają autora do wyboru kategorii najbardziej emocjonalnie obojętnej: „skłonność do śmierci”. Ale czy ta wewnętrzna dyspozycja, wystylizowana na neutralną, a nadrzędnie określająca decyzję starzejącego się, tym bardziej **nie stawia jego wolności pod znakiem zapytania**? Czy poczucie wolności po podjęciu decyzji samobójstwa nie jest tylko nastrojem ulgi, swego rodzaju psychologicznym „odskokiem”?

²⁰ „Totalny absurd życia, które nieustannie samo siebie pożera” (250). Pojęcie „natury pożerającej” bliskie jest Cz. Miłoszowi i J. Nowosielskiemu.

²¹ P. Tillich, *Męstwo bycia*, przeł. H. Bednarek, Poznań 1994, s. 62.

Czy zatem oznacza prawdę i godność? Czy wyzwolicielski wybór nie jest raczej chwilą zapomnienia o jedynej prawdzie w światopoglądzie Améry'ego, czyli o **absurdzie wszelkiego istnienia**?

Warto zauważyć, że autor pomija te samobójstwa, znane przynajmniej z literatury, które nie są podjęte w efekcie przeżywanej (czy uświadomionej) totalnej przegranej, ale są swego rodzaju apelem, inicjacyjnym wezwaniem, życiową wskazówką (jak choćby Kirilowa w *Biesach* Dostojewskiego²²), albo wynikają z arystokratycznego poczucia wyższości wobec istnienia, które znosi się w swoiście zwycięskim (choćby miało ono cechy dekadentckiego kabotynizmu) przekroczeniu (na przykład tytułowy bohater z dramatu *Axel* Adama Villiers de l'Isle'a²³). Niezależnie od oceny tych postaw, w obu wypadkach samobójstwo nie jest efektem poczucia *échec*, ani tym bardziej klęski przeżywanej w starości.

16. Améry konsekwentnie pojmuje starość wyłącznie **negatywnie** jako zawężenie możliwości, horyzontów, obciążenie czasem, jako petryfikację „ja” biologicznego i społecznego, a zarazem wykluczenie ze swej, wydawało się na trwałe zbudowanej, tożsamości, jak i z możliwości rozumienia kulturowych przemian. Można by rzec, że dla autora starość to ściśle zespolony, choć oksymoroniczny, spłot negatywności: napierająca zewsząd klaustrofobia (ograniczenia, zamknięcie) i pustosząca świat pustka (samotność).

Natomiast nie dostrzega możliwości swoistego **awantażu**, jaki może zyskać starzejący się. Nawet zgadzając się z wizją świata i życia jako więzienia, osaczenia i wyobcowania, można zauważyć, że starość niekiedy może być okazją do aktywności „życia bez kompromisu”. Zgoda na ograniczenia zawarte w kompromisach, wynikających z konieczności przystosowania się człowieka do reguł kulturowych gier, może być starszokowi niepotrzebna, ponieważ on już w tych grach przestaje uczestniczyć. Stąd postawy, które często (i niejednokrotnie słusznie) określamy jako starczą irytację, nieznośność, zrędlivość, niecierpliwłość itp., skoro wzniosą się ponad poziom bodźcowych, neurotycznych reakcji i zostaną uspojnione, mogą okazać się kontestacją analogiczną do mło-

²² A. Camus nazywa projekt Kirilowa „samobójstwem pedagogicznym” (dz. cyt., 181).

²³ „Nazbyt wiele myślałem, bym teraz zaczął działać. – Wytrzebiliśmy w dziwnych sercach naszych przywiązanie do życia – i w rzeczywistości staliśmy się duszami naszymi. Godzić się odtąd na życie byłoby świętokradztwem względem siebie samych. – Życie – Słudzy zrobią to za nas.” Villiers de l'Isle Adam, *Axel. Poemat dramatyczny w czterech częściach*, przeł. Z. Przesmycki (Miriam), Warszawa 1917, t. 2, cz. 4, s. 101-2.

dzieńczych buntów, tym się od nich różniącą, że wobec pobliza śmierci zdystansowaną zarówno wobec przeszłości, jak i przyszłości.

W starości otwiera się możliwość przekroczenia (również transgresyjnego) obciążenia kulturą, bez oglądania się na konsekwencje. Oczywiście to przekroczenie granic różni się od młodzieńczego buntu motywacją. Gdy młodych uwodzi złuda faustycznej nieskończonej przyszłości, to starzec wychodzi z bardziej pragmatycznych przesłanek: skoro niewiele już można mi zabrać, mogę sobie pozwolić na więcej. Skoro nieuchronnie zbliżam się do sytuacji granicznych, czy żyję w ich pobliżu, mogę sobie pozwolić na pytania bezkompromisowe, nie muszę też uchylać się transgresjom, ponieważ i tak nieuchronnie zbliżam się do transgresji ostatecznej. Nie ulega wątpliwości, że wskazana wyżej postawa jest znacznie rzadsza niż standardy starzenia się w kierunku śmierci, opisane przez Améry'ego. Ale czy należy o niej zapominać?

17. Zapytajmy inaczej: czy to zapomnienie nie jest znaczące? Czy może go nie być w dyskursie bezlitosności? I w związku z powyższym postawmy najważniejsze pytanie: w którym imieniu mówi Améry – życia czy śmierci? Nie umiem na to pytanie jednoznacznie odpowiedzieć, zaś autor udziela odpowiedzi wieloznacznych, które dają do myślenia i budzą sprzeciw. W sferze deklaracji sformułowanych odpowiedzi autora przybiera kształt inwersji: skoro życie jest umieraniem, a starzenie ostatnim etapem choroby na śmierć, to wybór dobrowolnej śmierci jest **jedynym wyjściem**, jest to zarazem projekt wzbogacający świat kultury:

Czym jest samobójstwo jako naturalna śmierć?²⁴ Głośnym Nie głośnemu, niszczącemu *écheç* życia. /.../ To staje się nakazem tam, gdzie godność i wolność zabraniają nienaturalności życia ku śmierci, życia w *écheç*. (185)

Postrzeżenie **nienaturalności wszelkiej śmierci** i uczłowieczenie jej, przywrócenie życiu minimum godności przez indywidualny wybór jego zakończenia należy do programu „**nowego humanizmu**”:

Na naszym horyzoncie pojawia się nowy humanizm, który postrzega zasadę nadziei jako usprawiedliwioną, ale jednocześnie uznaje sprzeczną w so-

²⁴ Trzeba pamiętać, że J. Améry używa słowa „naturalny” w dwóch znaczeniach: 1) pozytywnym: naturalny, czyli zgodny z ludzkim poczuciem moralnym, oraz 2) negatywnym: naturalny, czyli przynależny do pozaludzkiego, antymoralnego „porządku” bytu, na przykład: „Prawem i przywilejem człowieka jest wyrażenie niezgody na wszelkie naturalne zdarzenia, a więc i na biologiczne zarastanie czasu.” J. Améry, *Resentymenty*, w: *Poza winą i karą*, s. 166.

bie, choć nieuniknioną zasadę nicłość. Potencjalny samobójca staje się postacią równie wzorcową jak bohater. (184)

18. Swjej myśli o starzeniu się i samobójstwie Améry nadaje sens kulturotwórczy. Ale czy tkanka **dyskursu bezlitosnego** nie jest zainfekowana **postawą nekrofiliczną**? Czy utożsamienie starzenia się z oczekiwaniem na wykonanie wyroku śmierci (zob. 132), nie czyni z Améry'ego jej herolda? Starzenie się zostaje uznane za koronny dowód na coraz bardziej utrwalającą się w przebiegu czasu obecność śmierci w życiu²⁵, która jest fundamentem wszystkich lęków („Każdy strach jest strachem przed śmiercią”; 128), a wszelka aktywność życiowa podyktowana jest pragnieniem jego przezwyciężenia („Całe nasze życie upływa nam na absurdalnych wysiłkach umknięcia przed nieuniknionym”; 128). A zatem nie libido, ani *elan vital*, czy wola mocy, ani tym bardziej duch-rewolucjonista lub Opatrzność generują dzieje ludzkości, lecz grozący człowiekowi nieuchronny, nieodwołalny, absurdalny wyrok unicestwienia. Czyż nie jest to wyraźny sygnał, wskazujący na wyzucie starzejącego się (ogólnie: istniejącego) z nurtu biofilii, a włączenie w światoodczucie nekrofilii? A mówiąc inaczej, bardziej radykalnie, czy Améry nie traktuje życia jako epifenomenu w świecie zdominowanym przez śmierć, a księgi życia jako falsyfikatu wobec autentycznego księgi śmierci?²⁶

19. Oczywiście absurdem byłoby wpisywanie postawy Améry'ego w charakterologię nekrofiliczną, znakomicie zdiagnozowaną przez Ericha Fromma²⁷. Ale czy dyskurs bezlitosny, jako efekt totalnego odczarowania, może być pozbawiony pierwiastków nekrofilicznych? Przywołajmy fragment definicji charakteru nekrofilicznego według Fromma: „stanowi namiętność przekształcenia żywego w martwe; niszczenie dla samego niszczenia”²⁸. Czy namiętność tę można przypisać Améry'emu? W żadnej mierze, to bezsensowny pomysł. Wprost przeciwnie, myśliciel diagnozuje starość i wskazuje terapię „dobrowolnej śmierci” w celu obrony godności i człowieczeństwa. Jego „nowy humanizm” nie jest projektem w swych intencjach nihilistycznym, ma zaszczerpieć człowiekowi pragnienie tragicznej, ale prawdziwej, niefikcyj-

²⁵ „Obecność śmierci w życiu to coraz bardziej wiadomy starzejącemu się powolny wzrost zachmurzenia; sprowadza on je do lęku przed zawężeniem, uduszeniem się” (126).

²⁶ Zob. negatywne *logo* satanizmu: „Zmaż mnie z tablicy życia, wpisz mnie w księgę śmierci!” S. Przybyszewski, *Synagoga szatana*, w: *Synagoga szatana i inne eseje*, przeł. i oprac. G. Matuszek, Kraków 1995, s. 224.

²⁷ Zob. E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, przeł. J. Karłowski, Poznań 1998.

²⁸ Tamże, s. 372.

nej wolności. Ale przecież nie sposób nie zauważyć, że cytowany fragment definicji nekrofilii jest bliski autorowi, mógłby być nawet mottem do jego książki. Tak, jest bliski, ale nie określa cech charakterologicznych myśliciela, lecz **wskazuje na absurdalną, unicestwiającą istotę samego życia**. Améry zdaje się mówić: **dominanta nekrofiliska wypełnia samopożerające się życie**, ja tylko opisuję etap egzystencji, który wyraźnie to uobecnia (starość) i wskazuję na możliwość „odskoku” (zob. s. 152), który na moment, przed samoegzekucją **przywróci mnie sobie**. Eseje Améry’ego nieodparcie stawiają pytanie: czy o życiu jako umieraniu i o starzeniu nie można pisać niczym innym niż umieraniem?

20. Na koniec warto zauważyć, że przy tych samych założeniach światopoglądowych, które przyjmuje Améry, można pisać z pozycji życia, nie śmierci, w dyskursie afirmacji, nie bezlitosności. Chcę na koniec odwołać się do rozważań Władimira Jankélévitcha, który, podobnie jak autor *O starzeniu się*, postrzega w życiu nieuchronnie skazanym na śmierć ontologiczny skandal, widomy absurd:

To, że człowiek, choćby najbardziej pospolity, żył, a później zgoła bezcelowo zgasł – nie ma najmniejszego sensu. /.../ Wydaje mi się, że sama mroczna dziedzina losu ograniczonego, pochylonego nad sobą, stanowi swoiste przesłanie, przesłanie pozbawione sensu. /.../ Nie ma żadnych powodów, by to, co jest, przestało być. Kres istnienia nie jest zawarty w samym pojęciu istnienia. /.../ Byt pograża się w nicości, w niebycie /.../ w tym sensie jest czymś całkowicie skandalicznym.²⁹

Wszakże perspektywa dyskursu o życiu-ku-śmierci, a przede wszystkim konkluzje przeczą diagnozie Améry’ego:

Filozofia śmierci to w gruncie rzeczy refleksja o życiu. /.../ Właśnie dlatego, że nie wiem, dokąd zmierzam albo nawet wiem, że nie zmierzam donikąd, moje życie wydaje mi się nieskończenie cenne, cudowne, tajemnicze. /.../

Lepiej przeżyć choćby jeden wieczór tak jak efemeryda. Tutaj bowiem to, co długie, i to, co krótkie, równoważy się. Poznałem smak życia. Nawet jeśli mam umrzeć, a jestem na to skazany, przynajmniej mogę powiedzieć, że znałem życia.³⁰

21. Ostatni cytat z dialogów Jankélévitcha przypomina zapis epifanii, która dla Améry’ego byłaby jedynie złudzeniem, chwilą skazaną na zapomnienie w **postępującej sklerozie starzejącego się**. Obaj, Améry

²⁹ V. Jankélévitch, *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2005, s. 29, 32-33.

³⁰ Tamże, s. 41, 42, 35.

i Jankélévitch, żyją w świecie odczarowanym, pozbawionym sankcji metafizycznych i w nietrwałości życia dostrzegają **absurd, skandal**. Améry, tęskniąc za trwałością, „odnajduje” ją w zasadzie *nihil*, w nicstwiejącym Nie śmierci, a nie mogąc **być w niczym**, proponuje jedyny, jego zdaniem, gest autentyczny, decyzję, która **mówi Nie niczemu i z nim się jednoczy w proteście anihilacji**.

Wobec tej mrocznej, zerowej „epifanii” Jankélévitch zdaje się mówić: nie możemy przyjmować „języka” śmierci, by jeszcze pustoszyć to, co i tak skazane jest na zniszczenie, natomiast możemy uśmierzać lęk i zamieszkać w nietrwałości chwili, by, jak pisał poeta, „porty kruchemu wznosić trwaniu”³¹.

³¹ Z. Herbert, *Drży i faluje* (z tomu *Struna światła*), w: dz. cyt., s. 34.



Georges de La Tour, *Sen św. Józefa*, ok. 1640.

Piotr Nowak
(Białystok)

W IMADLE MUSU

Istnieją książki, które powinny obowiązywać, tyle że (przestańmy się wreszcie czarować) nie zawsze i nie każdego. Myślę o książkach wyrastających z granicznego doświadczenia, z konfrontacji z sytuacją bogatą od nadmiaru znaczeń, albo – przeciwnie – pozbawioną jakiegokolwiek znaczenia, najmniejszego sensu. Twórczość Jeana Amèry’ego należy do tej drugiej kategorii. Stanowiąc reakcję na absurd dwudziestowiecznej historii, jest jej ostatecznym rezultatem. Amèry nie jest historykiem, a jeśli nim jest, to jest historykiem własnego cierpienia. Zaszczepia w nas wiedzę, która następnie staje się uzależniająca i sprawia, że nie można się bez niej obejść. Tej wiedzy nie dziedziczy się, ale z trudem nabywa.

Samotność człowieka, bezużyteczność rozumu, utrata języka

W *Poza winą i karą*, jedynej książce, w której Amèry *explicite* nawiązuje do swojego uwięzienia, najpierw w twierdzy Breendonk (belgijski odpowiednik Pawiaka), potem w Auschwitz, próbuje – tak to odbieram – zdać sprawę z bezradności własnego umysłu, z jego bezużyteczności i bezsilności w warunkach skrajnej opresji. Albowiem dopiero w ogniu prawdziwego piekła okazuje się, czy umysł – myślenie, rozum – jest wszystkim, czy nie nadaje się do niczego.

Intelektualiści, a więc pewien gatunek stworzeń, dla których „naturalnym” środowiskiem jest system intelektualnych odniesień – czy będzie to wiersz, partytura, czy *Koncerty Brandenburskie* Bacha – na ogół ufają w moc swego intelektu. Stanowi on przecież w ich życiu, czego doświadczyli nie raz, ważną podporę – co tam! – stanowi o jego treści. W rozdziale *U granic umysłu* Amèry rewiduje ten pogląd.

Istnieją warunki – powiada – w których rozum nie nadaje się na nic, wręcz przeciwnie. W obozie zagłady, w warunkach krańcowego wyniszczenia, nie tylko przestaje być przydatny, ale zmniejsza szanse na przeżycie. Intelektualista pracujący w swoim dawnym życiu głową, nie rękami, nie umie sprostać nowemu typowi zatrudnień, polegających

obecnie na kopaniu dołów i zasypywaniu ich. W obozie zostaje on najpierw odizolowany od innych jako ten s ł a b s z y, gorszy, mający dwie lewe ręce, następnie sam izoluje się od siebie samego. Amèry przywołuje w pewnym miejscu przypadek filozofa, profesora Sorbony, w wolnym świecie specja od Hölderlina, który w obozie komunikował się z innymi przy pomocy góra dziesięciu słów. „Ten człowiek nie był otepiałym, tak jak i ja nie byłem, on po prostu nie wierzył już w rzeczywistość świata umysłu i odmówił uczestnictwa w intelektualnej grze językowej, która nie miała tutaj najmniejszego społecznego odniesienia” (35)¹. Mowa o totalnej obojętności wobec tego, co dawniej wydawało się bliskie i jedyne – o wierszach Rilkego, muzyce romantyków i innych twórcach ludzkiego ducha. To wszystko jawi się poddanemu opresji jako „czcza gadanina” i „lekkosć pojęć”, które przestały zobowiązywać. Oznacza radykalną samotność intelektualisty, który „nie rozumie” i „nie wierzy”, jakościowo odmienną od samotności zwykłych ludzi, troszczących się o pozostawione gdzieś tam na wolności rodziny.

Doświadczenie obozowe unieważnia więc doświadczenie intelektualne, a zwłaszcza język, dyskurs. Czy trwale? Chyba tak: „Wyszliśmy z obozu obnażeni, obrabowani, spustoszeni, zdezorientowani – i jakże długo trwało, zanim od nowa nauczyliśmy się powszedniego języka wolności. Do dziś zresztą używamy go, czując się przy tym nieswojo i nie do końca wierząc w jego ważność” (60). W zdaniu tym liczba mnoga została użyta nieprzypadkowo, gdyż – taka jest teza Amèry’ego – doświadczenie obozowe rozciąga się na nas wszystkich: dzieci i spadkobierców Holocaustu. Tę n a s z ą beznadziejność w obliczu faktu, że kiedyś jakieś zbiry brutalnie wyrwały nam język – także język wartości, które pokazywały, dokąd iść – nazywamy obecnie relatywizmem, przykrywamy opowieścią o „przewyciężaniu metafizyki”, chowając się za autorytetem głównie niemieckich, ale i francuskich filozofów. Spustoszenie to posiada jeszcze jeden, aktualny wymiar: niesie przekonanie, że zabawa w rozumienie to pogańska rozrywka, niezobowiązująca żonglerka kilkoma pojęciami; że człowiek to *homo ludens*, a zaraz potem – *homo patiens*, i nic nie wskazuje na to, aby ten stan rzeczy miał ulec raptownej zmianie.

¹ J. Amèry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, przeł. R. Turczyn, Kraków 2007. Cyfry w nawiasach odnoszą się do tego wydania.

Améry traci więc język, w którym umiałby opisać wolność, i nawet jeśli niekiedy nim jeszcze mówi, towarzyszy mu brak wiary w ważność wypowiedzianych przez siebie twierdzeń.

Niemniej zdawał sobie sprawę z tego, że jeśli chce dalej opowiadać o sobie samym, musi zacząć od rekonstrukcji medium, w którym poruszają się jego niewypowiedziane myśli (...). Język faktycznie stanowi środek, za sprawą którego Améry równoważy zaburzenie egzystencjalnego *equilibrium*. Ostatecznie dowodzi jednak swej nieadekwatności jako lekarstwa na niepewność kondycji człowieka co rusz tracącego wiarę w świat, gdy każdego dnia, wstając rano, widzi swój wytatuowany na przedramieniu obozowy numer².

Ból, umieranie, nagość

Nie ma straszniejszego święta dla ciała niż przewlekłe tortury, kiedy naga, chamska przemoc dociera aż do najintymniejszego progu – progu odporności na ból. Pierwszy cios jest jak gwałt seksualny – narzuca czyjąś niechcianą, cielesną obecność. „Gdyż niepojętym zrządzeniem Natury (pisał Gombrowicz) każdy nawet najmocniejszy człowiek ma na tym świecie przeznaczoną sobie jedną jedyną rzecz, która jest mocniejsza od niego, która jest mocniejsza nad niego i której nie może znieść”³. To właśnie ustalaniem „tej jednej jedynej rzeczy” zajmują się wszyscy oprawcy pod każdą szerokością geograficzną (nawet demokracje nie są wolne od hańby tortur, 67, 74). Zło nie jest więc złem banalnym – Améry polemizuje z głośną tezą Hannah Arendt – w złu tkwi jakiś mroczny imperatyw samorealizacji. Torturowany doświadcza w okropnej męce ekstremalnej formy panowania, władzy darowania życia i wyłączenia z niego. Oprawca jawi się jako „zły bóg”, który potwierdza swą potęgę i nieprzystępność. „(...) tuzinkowe twarze koniec końców stają się jednak twarzami gestapowskimi (...) [to oto] zło przewyższa i przykrywa banalność. Nie ma bowiem czegoś takiego, jak »banalność zła«, a Hannah Arendt, która napisała o tym w swojej książce o Eichmannie, знаła tego ludobójcę ze słyszenia i widziała go tylko przez pancerne szkło klatki” (72).

Améry, w przeciwieństwie do Arendt, doświadczył innego rodzaju zła, zła, które na zawsze podważyło w nim zaufanie, jakie pokładał w rzeczywistości. Innymi słowy, jeśli ktoś raz stał się ofiarą, pozostanie nią już na zawsze.

² W. G. Sebald, *Against the Irreversible. On Jean Améry*, w: W. G. Sebald, *On the Natural History of Destruction*, przeł. A. Bell, New York 2003, s. 162.

³ W. Gombrowicz, *Bakakaj*, Kraków 1986, s. 177.

Hak zaczepiono o kajdanki spinające moje ręce za plecami. Następnie podciągnięto mnie w górę na łańcuchu, tak że wisiłem mniej więcej metr nad ziemią. (...) W [pewnym] momencie w stawach barkowych rozległ się niezapomniany przez moje ciało po dziś dzień chrzęst i trzask. Główki wyskoczyły z panewek. Pod ciężarem ciała doszło do wylamania stawów, wpadłem w pustkę i zawisłem na wywichniętych, poderwanych z tyłu do góry i szepionych teraz nad głową rękach. Tortury, od łacińskiego *torquere* – »wykręcać«: cóż za poglądowna lekcja etymologii! (85-86)

Wszechogarniający mrok, „znikąd pomocy” – oto graniczne doświadczenie torturowanego; graniczne, gdyż niezbywalnym prawem człowieka, prawem obowiązującym także w świecie dzikich zwierząt, jest prawo do obrony i nadzieja, że jednak ktoś przyjdzie z pomocą. Ofiara wydana na pastwę tortur zostaje jej pozbawiona. Doświadczenie bezradności wobec doznawanego na własnej skórze zła powoduje, że na zawsze umiera w człowieku coś, czego nie da się w nim nigdy więcej wskrzesić, żadną miarą odbudować.

Torturowany zostaje pokonany przez ból. Doświadcza swego ciała w sposób wyjątkowy, w każdym razie inny od powszedniego – jego dotychczasowe istnienie zostaje nagle zredukowane do nagiego życia, do sfery zmysłowej obecności. Im większe cierpienie – czytamy u Amèry’ego – tym straszniejsza przynależność do ciała, tego spuchniętego „worka treningowego”, którym „się” jest, „worka” trzymającego jakoś pion jedynie dzięki prawu grawitacji. Tortury – taki byłby ich cel ostateczny – prowadzą zatem do stopniowego wygaszania umysłu: torturowany przestaje chcieć, wyobrażać sobie, myśleć. Zapomina o symfoniach, powtarzanych w dzieciństwie wierszach, wreszcie: zapomina swych bliskich. Zostaje przemieniony w ochłap ciała. Nie boi się śmierci. Natomiast lęka się przewlekłego umierania. Czy będzie boleć, czy też wszystko odbędzie się szybko i sprawnie? – to jedyne pytanie, którym zaprzęta sobie strzępki uwagi. „Amèry opisuje krańcowość tortur wraz z bólem, który im towarzyszy, jako drogę do śmierci, której w żaden inny, »logiczny« sposób nie da się przeżyć”⁴. Dlatego doświadczenia redukcji człowieczeństwa do jego cielesnej, odsłoniętej strony, do fizycznej obecności nie sposób zapomnieć, „wyprzeć”.

Jeśli raz zawisło się na wylamanych ze stawów, bezwładnych rękach, dynda się na nich już stale, bez końca.

⁴ W. G. Sebald, *Against the Irreversible. On Jean Amèry*, wyd. cyt., s. 153.

Starość, uprzedmiotowanie w ciele, przymus i niemożliwość bycia Żydem

O starzeniu się stanowi w pewnym sensie kontynuację opowieści snutej przez Amèry'ego w *Poza winą i karą*. Przedmiotem narracji jest nieodmiennie to samo ciało, zmienia się tylko oprawca – tu jest nim czas.

Od pewnego wieku ta nasza łupina, ciało mianowicie, zaczyna „przepuszczać”, przestaje nas chronić. Ilekroć zapadamy na zdrowiu, tylekroć podnosimy się z choroby zawsze oczko niżej. Jeśli mieliśmy skłonność do nadmiernego pochylania się nad książką, możemy mieć pewność, że z wiekiem ów garb naszej wiedzy będzie rósł, a nie malał. Inaczej mówiąc, od pewnego momentu w życiu ciało zaczyna nas zdradzać. Nie otwiera nam świata, lecz coraz skuteczniej odgradza od niego – artretyzmem, żołądkowymi dolegliwościami, krótkowidztwem. Twierdzenie (bodaj orfickiej proveniencji), że ciało jest więzieniem duszy, staje się ważne dopiero na starość, czy ściślej: gdy zaczynamy fizycznie odczuwać upływ czasu. Nie wiem, do jakiego stopnia jest to uczucie powszechne (zabobonnie nie rozmawiam o tym z rówieśnikami, z młodszymi nie ma o czym, starych prawie o nic nie pytam), ale czasem we śnie szamoce się we mnie coś i jakby zrywa do „lotu”, co nie pokrywa się dokładnie z moim ciałem, z moim życiem, jakie żyję na jawie. W staromodnych książkach można przeczytać, że tak wierci się dusza, która nie chce konać wraz z ciałem. Niby „wie”, że jest nieśmiertelna, a jednak „panikuje”, boi się tych chwil, w których nagle coś ją podrywa i „wyzwala” z cielesności.

U Amèry'ego brak nawet takiego (ulotnego, niepewnego, sennego) „rozdwojenia”. On wie, podobnie jak wiedzą czytelnicy *Poza winą i karą*, że istnieje tylko jedno ciało, ono jedno; że dusza, jeżeli kiedykolwiek istniała, poszła z dymem przez komin z górą pół wieku temu. W Amèry'm nic się nie „podrywa”, on po prostu nie bardzo wie, co ma zrobić ze zużytym ciałem. Ma ochotę usunąć je, jak usuwa się nieszczelny, coraz bardziej zawodny pojemnik na płyny – najlepiej strzałem w usta. To wszystko. „Każdy mówi sobie »słońce jeszcze wysoko« i chce działać jak mężczyzna. Jednak noc nadeszła, zanim jeszcze nadeszła, a człowiek ów może działać już tylko tak, jak społeczeństwo wymaga lub pozwala i nie może robić tego, czego mu ono zabrania”⁵.

Starość – ta społecznie zdefiniowana, jak i ta odczuwana subiektywnie – wymusza na nas, poprzez ciało, zachowania konformistyczne –

⁵ J. Amery, *O starzeniu się. Podnieść na siebie rękę*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 78.

za wszelką cenę chcemy porozumieć się ze światem, „dogadać się” z nim w sprawie upływającego czasu. O ludziach nieambitnych bowiem, konformistycznych (to kapitalna obserwacja Amèry’ego), nigdy nie powiemy, że są starzy, że się starzeją.

Urzędnik bliski początku starzenia się jest w wieku czterdziestu pięciu lat stary wtedy i tylko wtedy, gdy kiedyś dążył do wyższej pozycji. Jeśli jednak nigdy nie zabiegał o awans w hierarchii, nie mówił o swoich nadziejach na awans ani rodzinie, ani przyjaciołom, ani przełożonym, jego wiek społeczny jest nieokreślony i nie do określenia. Nie ma społecznego znaczenia, czy przy swojej niskiej pozycji ma trzydzieści, czy pięćdziesiąt lat. Żyje w swoim urzędzie niehistorycznie, człowiek bez biografii – i tylko ciężar wspomnień lub ciężące ciało uświadamiają mu pewnego dnia, że się zestarzał⁶.

Starość to egzystencjalna groza indywidualnego, cielesnego rozpadu, ale także pewna rzeczywistość społeczna, społeczne naznaczenie, „przesady”. Amèry występuje przeciwko obu tym formom opresji. Przecież gdy ma się już dość własnego biologicznego rozkładu – pisze w *Podnieść na siebie rękę* – stanu znieruchomienia w imadle fizycznego musu, zawsze można wybrać dobrowolną śmierć. (Jean Amèry zastrzelił się w wieku 66 lat) To nasza wolność, w każdym razie jej krańcowy przejaw; i to ona każe nam pójść drogą, która nie prowadzi do żadnego, dającego się pomyśleć miejsca.

Ale ze starzeniem się mamy niewątpliwie do czynienia, gdy „w coraz większym stopniu uzależnia nas ono od wspomnień przeszłości” (137), kiedy nasze myśli zaprzęta nasza dawna klasa, a nie to, co mamy do zrobienia teraz. Starość charakteryzuje także brak mocy, brak pewności siebie oraz moralne połajanki – to wieczne, starcze utyskiwanie, niezadowolenie. Ostatecznie starzec kończy się w ten sposób, że przestaje działać. Od tej chwili to nie on decyduje, ale to z nim wyprawia się różne rzeczy. „To, co nadejdzie, nie dzieje się już wokół niego, a przez to także już nie w nim. Nie może się już powoływać na to, kim się stanie. Ukazuje światu swoje nagie bycie” (138). Stary człowiek zostaje wypchnięty ze społecznej przestrzeni na rubież biologicznego, indywidualnie przeżywanego czasu. Jego zachowanie determinuje ciężka skleroza i powiązane z nią, nigdy niekończące się, żałosne opowieści, najczęściej o tym, jak znaczną figurą był dawniej. Inaczej mówiąc, określa go to, co był już stracił.

⁶ Tamże, s. 74.

W przeciwieństwie do starca, młody człowiek nie tylko jest, czym jest – on także jest tym, który będzie. Jego działaniu właściwy jest patos inauguracywności. Młodzi w ogóle nie odczuwają, że robią (jeśli robią, bo na ogół śpią) coś złego. Interesuje ich jedynie gra sił, fajerwerk, elementarz pirotechnika. (O braku jakichkolwiek zahamowań w usuwaniu resztek starego świata, ale nie ze złości, lecz z poczucia siły, fantastycznie i chyba szczerze opowiada Leszek Kołakowski w rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem)⁷.

Dla autora *Poza winą i karą* „wojna pokoleń”, starcie młodości ze starością, to jeszcze jedno, kolejne wcielenie totalitaryzmu – ruchu, który rujnuje po to, by wszystko zacząć od nowa, od podstaw. W tym sensie starość w tym dziwnym, urządzonym z myślą o młodych świecie, jest takim samym stygmatem, jakim wcale nie tak dawno była żółta łata na ramieniu każdego europejskiego Żyda. Jest stanem zagrożenia, któremu – przynajmniej w wymiarze czysto społecznym – należy przeciwdziałać. I choćby to jedno przesądza o konieczności bycia „Żydem”. Albowiem bycie „Żydem” to dla Amèry’ego solidarność w krzywdzie doznawanej, to opowiedzenie się po stronie bezbronnego człowieka. W tym sensie wszystko jedno, czy „Żydem” jest Czarny, robotnik w komunistycznej Polsce, starzec czy Żyd – chodzi o współodczuwanie elementarnej solidarności w sytuacji zagrożenia. Ale przymus bycia „Żydem” pociąga za sobą jednocześnie niemożność bycia Żydem, mianowicie kimś świadomym swojej żydowskiej tradycji i żydowskiego wykorzenia.

Amèry wspomina, jak pewnego razu poszedł ze swoim żydowskim przyjacielem na *Ocalatego z Warszawy* Schönberga. Gdy usłyszeli pierwsze słowa *Szma Israel*, najważniejszej modlitwy żydowskiej, jego przyjaciel pobladł, zaś Amèry zastanawiał się w tym czasie, dlaczego nic go to nie obchodzi. Pomyślał wówczas, że nie umie być Żydem inaczej, jak „tylko w strachu i gniewie” (221). „Widziane w tym świetle samobójstwo Amèry’ego w Salzburgu – pisze W. G. Sebald – rozwiązało w ten sposób nierozwiązywalny konflikt pomiędzy byciem u siebie a byciem wygnanym, »entre le foyer et le lointain«”⁸.

⁷ *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*. Część I, Kraków 2007 (mam tu na myśli przede wszystkim rozdział VI i VII). U Amèry’ego por. list Alfreda Momberta do przyjaciela (J. Amèry, *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*, wyd. cyt., s. 141).

⁸ W. G. Sebald, *Against the Irreversible. On Jean Amèry*, wyd. cyt., s. 161.

Resentymenty

Amery nie potrafi, ale przede wszystkim nie chce się ich wyzbyć. Austriacki Żyd, wyzuty z wszelkiej tradycji (austriackiej – bo mu ją odebrano; żydowskiej – bo nigdy nie była dość mocna), po prostu nie ma ochoty dołączać do powszechnego unisono wzajemnego przebaczenia i poklepywania się po ramionach. Wie o tym, że społeczeństwo potrzebuje międzyludzkiej zgody, ponieważ chce się dobrze, to jest pokojowo urządzić; oraz że potrzebne mu do tego zapomnienie o tym, co było. Tyle że nie przyjmuje tego do wiadomości. Wymaga, „aby zbrodnia stała się dla zbrodniarza moralną rzeczywistością, aby został on wciągnięty w prawdę swojego występku” (162). Pojednanie? Moralne odpuszczanie win naszym winowajcom? Ależ bardzo proszę, lecz dopiero, gdy staną przed plutonem egzekucyjnym. „Jedną z najbardziej godnych podziwu cech pisarstwa Amery’ego jest (zdaniem Sebalda) to, że zna on rzeczywiste granice siły oporu, jaki podjęło parę osób, podkreślając nieraz do absurdu jego ważność. Opór bez widoków na efektywność, opór *quand même*, wyprowadzany z zasady solidarności z ofiarami jako rozmyślny afront wobec tych, którzy zezwalają na historyczny przebieg wypadków, jest sednem filozofii Amery’ego”⁹. Kat na starość traci pamięć, pamiętając niewiele z tego, co uczynił innym ludziom. Tymczasem doznawany przez ofiary ból utrwala w ich ciele na zawsze wszystko, czego doznały.

(...) ofiary starają się – zwykle na próżno i z wielkim wydatkiem energii – usunąć ze swych umysłów to, co się im przytrafiło. W przeciwieństwie do zbrodniarzy, nie posiadają niezawodnych mechanizmów wypierania na żądanie. (...) Istnienie przedłużone poza doświadczenie śmierci ma swoje afektywne centrum w poczuciu winy, winy ocalałego, co Niederland [W. G. Niederland, autor min. *Folgen der Verfolgung*, współczesny psychoanalityk niemiecki – przyp. P. N.] opisuje jako najgorszy z możliwych, psychiczny ciężar noszony przez tych jego pacjentów, którym udało się ująć mordercy. To szczególnie makabryczna ironia – podkreśla Niederland – że właśnie ci, co przeżyli, a nie winni zbrodni nazistowskich, noszą ciężar winy. Ocalałe ofiary złapane w pułapkę »ludzi zmiażdżonych i zredukowanych«, dęczone przez stałe »poczucie osobowego dyskomfortu, stany depresji i apatyczne wycofanie«, »noszą w sobie niezatartą bliźnię pozostawioną przez spotkanie ze śmiercią w jej najbardziej odrażającej postaci«¹⁰.

Język współczesnego człowieka, maksymalnie sfunkcjonalizowany, sprowadzony do czystej ekspresji, stoi w poprzek dążeniom do autonomii moralnej. W języku tym można przeżywać świat, czy odbierać polecenia,

⁹ Tamże, s. 155-156.

¹⁰ Tamże, s. 149, 163.

ale nie da się w nim myśleć, zastanawiać się nad sensem własnych działań. To w nim słychać do cna zdarte komunały o tym, że czas zagoi rany, że przyroda rzeczy wszystko zarośnie. Na tym tle resentymenty Amèry'ego to po prostu dobra pamięć oraz brak akceptacji dla „naturalnych”, wynikających z natury upływającego czasu, „rozwiązań”.

Resentymenty biorą się ze zranionego poczucia sprawiedliwości. Należy je w sobie – to jedyne pozytywne przesłanie Amèry'ego – gniewnie pielęgnować. Ci zaś, którzy, jak wspomniany w *Poza winą i karą* Gabriel Marcel, nawołują do międzyludzkiego braterstwa, hurtowego odpuszczania win rozmaitym kanaliom i bandziorom, koniec końców stają się rzecznikami amnezji – społecznej choroby właściwej całemu wolnemu światu.



Rembrandt, *Św. Paweł w więzieniu*, 1627.

Adam Sawicki
(Białystok)

STAROŚĆ A REZYGNACJA

BILANS ZMĘCZENIA

Cechą człowieka i jego życiowym problemem jest to, że nieustannie zмага się on ze swoim *zmęczeniem*. Owo zmęczenie wynika z faktu, że określa go jego aktywność, która jest zmaganiem się ze środowiskiem życia, czyli przyrodą, określaną przez nas mianem *pracy*. Praca zaś jest *świadomym* przekształcaniem przyrody, mającym na celu wywalczenie takiego obszaru wolności, w obrębie którego człowiek będzie mógł czuć się bezpiecznie i rozwijać potencje życiowe. Tkwią w nim one z racji tego, że jest otwarty na biologiczne trwanie i przetrwanie. Praca jest więc poniekąd warunkiem ludzkiego istnienia. Ale, jak to zostało powiedziane, praca jest ściśle sprzężona ze świadomością istoty ludzkiej i rozumnością jej działań. Dlatego też praca wymaga przygotowania do niej, to znaczy świadomego nastawienia na działania z niej wynikające. Efektem pracy jest zaistnienie w środowisku ludzkim jej wytworów, natomiast kosztem pracy jest *zmęczenie*, które jej towarzyszy. Fakt pracy pokazuje zatem, że istnienie ludzkie jest okupione *trudem*, który za znanym polskim psychiatrą, Kazimierzem Dąbrowskim, można nazwać trudem istnienia.

Ten egzystencjalny trud wykracza poza aktywność ludzką, która wyraża się w pracy. Człowiek bowiem nie jest bytem, który swoje działanie może dowolnie przedłużać. Granicą jego aktywności jest bowiem właściwa mu psychofizyczna kondycja, fakt, że swoje życie realizuje on w ramach określonej struktury bytowej. Cechą człowieka, ale także i każdej innej biologicznej istoty, jest nieustanność *zużywania się* i *żywania się* w czasie i przestrzeni, które wpisane są w jego bytowanie uprzednio przed wszelką aktywnością. Życiowym optimum człowieka jest jego „dopasowanie się” do środowiska, w którym żyje, a także zdolność do oddziaływania na to środowisko pod kątem swoich bytowych potrzeb, a również z uwzględnieniem potrzeb innych ludzi, którzy do środowiska z nim wspólnie zajmują. Realizuje się on, konserwując

swoje istnienie i dynamizując je. To jednak nie wypełnia jego życiowego programu, ponieważ istotnym składnikiem człowieczeństwa poszczególnej osoby jest jej relacja do innych ludzi. To samo dotyczy owych innych i efektem współbywania w życiowym środowisku jest zawieranie relacji interpersonalnych. Wtopienie się jednostki w przyrodnicze środowisko życia znajduje swoje dopełnienie w tym, że funkcjonuje ona w sieci powiązań z innymi ludźmi i ma tu miejsce proces wzajemnego dopełniania się różnych osób, które to dopełnianie się można określić jako *współprzydatność*.

Ta współprzydatność oznacza więc nie tylko materialno-wytwórczą, ale także więź uczuciowo-przeżyciową i intelektualno-poznawczą. W tym znaczeniu możemy mówić o wielopiętrowości, czy wielopoziomowości relacji międzyludzkich.

Człowiek, jako wyodrębniona jednostka, w świecie innych ludzi odczuwa *potrzebę bycia potrzebnym*. Istnienie świata społecznego jest ufundowane właśnie na tym oto fakcie, że ta potrzeba istnieje. Nie oznacza to jednak, że związanie jednostki ze światem innych ludzi w przebiegu jej życia ma charakter permanentny i raz na zawsze zadekretowany. Pojedyncza osoba tworzy swój wewnętrzny świat, który możemy określić mianem *prywatnej duchowości*. Działania życiowe, które są skierowane na zewnątrz, w stronę przyrody i w stronę innych ludzi powodują, że to duchowe centrum jednostki narażone jest na nieustanne rozpraszenie i zagrożone jest na brak spójności. Nie jest przy tym tak, że te wewnętrzne siły i oddziaływania dają się w jakiś dostatecznie określony sposób kontrolować i ich wpływ może być zadowalająco filtrowany. Ważne są sytuacje i okoliczności życiowe, w których dany człowiek się znajduje.

Ów sytuacyjno-okolicznościowy wymiar powoduje więc, że duchowy samorozwój człowieka nie dokonuje się w sposób ciągły, lecz ma charakter procesu w dużej mierze skokowego, związany jest z obroną swojej duchowej autonomii, z przeżywaniem okresów zawieszenia aktywności duchowej, ale także z mniej lub bardziej wzmożonym przejawianiem jej na zewnątrz, w kierunku innych osób. Duchowość często przejawia się pod postacią różnych form *twórczości*. Jednak, jak to było wyżej stwierdzone, okoliczności życia mogą powodować zahamowanie możliwości takiego twórczego przejawiania się na zewnątrz. Na poziomie życia zawodowego jednostki charakter pracy, którą ona wykonuje, ilość czasu wolnego, którym dysponuje, niejednokrotnie udaremnia twórczy rozwój.

Normalny rozwój osoby powinien wiązać się ze wzmaganiami się w niej owego duchowego wektora jej bytowania. Rzeczywisty bieg

życia nie musi jednak potwierdzać tej prawidłowości. Ludzie borykają się ze swoją cielesnością i to uwikłanie w cielesność może im przesłaniać duchowe horyzonty ich istnienia. Istnienie człowieka jest, w rzeczy samej, nieustannym dramatem zachowania równowagi pomiędzy sferą duchową i cielesną. Cielesność podtrzymuje warunki rozwoju ducha w jego doczesnych, ziemskich odniesieniach, natomiast duchowość nadaje cielesności ontyczny kierunek. Starzenie się i starość, obrazowo mówiąc, osłabia i usuwa tę podporę ducha, którą stanowi ludzka cielesność. Duchowość niejako zawisa w egzystencjalnej próżni, ponieważ traci odniesienia do treści, które napędzają fizyczno-cielesne treści życia ludzkiego. Możemy tu zatem mówić o jakimś zasadniczym *ogolaniu* istoty ludzkiej, które ma miejsce wraz z postęпами procesu starzenia się, które prowadzą ostatecznie do śmierci.

Z religijnego punktu widzenia jest to zwykłą koleją ludzkiego losu, że wartości związane z ciałem i przywiązaniem do cielesności muszą ustąpić miejsca skoncentrowaniu się na duchowym centrum ludzkiej istoty. Mówi o tym nie tylko religia chrześcijańska, ale także wszystkie inne religie, w szczególności hinduizm, buddyzm czy islam. Warto jest zresztą zwrócić uwagę i na ten oto fakt, że we wszystkich wielkich tradycjach religijnych starość jest otaczana szczególną czcią i to nie ze względu na to, że ludzie starzy są cielesnie niedołążni i słabi, ale ponieważ oczekuje się, że kontakt ze starym człowiekiem jest rozumiany jako spotkanie z duchową dojrzałością i pełnią otwarcia na rzeczywistość nadnaturalną.

Ponieważ postępy procesu starzenia się wiążą się z narastaniem życiowego zmęczenia, to można zadać pytanie o to, czy można wskazać na rodzaj postawy, którą starzejący się człowiek może i powinien zająć wobec tych nieuchronnych zdarzeń. Tych, które w sposób najbardziej bezpośredni go dotyczą i których przecież w żaden sposób nie może od siebie oddalić. Taką postawą powinna być, jak się zdaje, rezygnacja, która oznacza wycofywanie się i zarazem chęć wycofywania się z rozszczeń, które starzejące się ciało może żywić w stosunku do świata. Podstawowa konstatacja człowieka starzejącego się polega na tym, że stwierdza on *nieprzystawalność* swojej osoby do świata, który w swoim biegu wymyka się coraz bardziej nie tylko żywemu jego oglądowi, ale także próbie jego rozumowego objęcia. Swoisty „poślizg” myślenia starego człowieka w stosunku do przyrodniczego świata i zamieszkujących go ludzi stawia go w sytuacji nienadążania za biegiem spraw.

Co w tej sytuacji oznacza przyjęcie postawy rezygnacji? Czy jest to tylko poczucie klęski i wycofywanie się niejako tylnymi drzwiami rzeczywistości?

Rezygnację możemy pojąć jako wycofywanie się fizyczno-biologiczne, które jest zgodne z biegiem natury i taka postawa ma swoje uzasadnienie chociażby w filozoficznej postawie stoicyzmu. Stoicyzm oznacza mądrościowe postrzeganie rzeczywistości i znamionuje go wcześniejsze już wypracowywanie postawy *dystansu* wobec światowych wydarzeń. Stoicyzm, w odróżnieniu od na przykład poglądu epikurejskiego, ale także aktywistycznie rozumianego chrześcijaństwa, kładzie zdecydowany nacisk na ten oto fakt, że przyłgnięcie człowieka do świata, do zdarzeń, które mają w nim charakter nieprzewidywalny i często przypadkowy – nie oznacza jeszcze wniknięcia w kosmiczny rozum, *logos*, który światem rządzi i decyduje o przemianach w nim zachodzących. Ów kosmiczny porządek każe widzieć światowe wydarzenia z pozycji znacznego dystansu i niesie ze sobą nastrój, który można określić mianem *pogodnej rezygnacji*. Czy jednak takie wzniesienie się ponad niedoskonałość ciała, targanego bólem i chorobami, nie jest jakimś rodzajem intelektualnej iluzji?

Zmęczenie życiem może posiadać swój wymiar nie tylko fizyczny, lecz także psychiczny i intelektualny. Dochodzi do tego bilansowanie przebiegu swojego dotychczasowego życia, rozważanie wszystkich jego porażek i osiągnięć. W przypadku bilansu negatywnego stanowi to dodatkowe obciążenie i nie pozwala na trwanie w stanie pogody ducha. Starość jest etapem niejako zamykania czy domykania swojego życia. Brak perspektywy przyszłości, wobec bliskości śmierci i świadomość, że nie wydarzy się już nic istotnego, co mogłoby zmienić ogólny bilans życia, może prowadzić do przygnębienia i apatii. Tak naprawdę człowiek stary żyje głównie swoją przeszłością. Następuje jakby znieruchomienie doświadczeń, które odnoszą się już tylko do czasu minionego. Przestrzeń aktualnych odniesień radykalnie się kurczy, co pogłębione jest przez coraz częstsze odchodzenie grupy rówieśników. Trudno w tej sytuacji jest mówić o braku zmęczenia psychicznego, nakładające się na wyniszczenie i postępujące zmęczenie fizyczne.

Wydaje się, że harmonijna, pogodna rezygnacja jest jednak *możliwa*. Dużo bowiem zależy tutaj od wcześniejszego przygotowania, będącego rodzajem psychicznej terapii do takiego stanu. Harmonia poprzedniego życia decyduje o możliwości przeżywania takiej harmonii w starości. Życie nadmiernie aktywne, skoncentrowane na doznawaniu sa-

mych tylko bieżących bodźców i potęgowanie ich ponad potrzebę, powoduje, że nie pojawia się istotna potrzeba dystansowania się do świata. Człowiek, który nie jest świadom swojej bytowej autonomii w całym splocie chaosu życia, które go otacza – z pewnością będzie gorzej znosił postępy starzenia się. Starożytni filozofowie – Demokryt, Arystoteles, Epikur – w harmonii upatrywali źródła szczęścia. Życie człowieka starożytnego nie musi być życiem szczęśliwym. Ważne jest to, aby nie było nieszczęśliwe. To zaś możliwe jest wtedy, kiedy swoje minione życie rozpatruje się jako szczęśliwie przeżyte.

Człowiek posiadający odpowiednie, refleksyjne i filozoficzne nastawienie do życia będzie zmierzał w stronę swojej starości z wyprzedzającym ją dystansem.

W przebiegu swojego aktywnego życia człowiek jest tym, który poszerza obszar interakcji społecznych i to rodzi poczucie wrośnięcia w świat ludzkich spraw. Starzenie się jednak nieuchronnie ten obszar zawęża i stary człowiek jest zmuszony przez upływ czasu do koncentrowania się na bardziej wewnętrznym kręgu swoich życiowych interesów. Dużą rolę odgrywają tutaj relacje z bliższą rodziną i znajomymi. Bliski kontakt z nimi pozwala złagodzić skutki nagłego zerwania z aktywnością zawodową. Ważne jest też posiadanie zainteresowań, zwłaszcza intelektualnych i kulturalnych. W dzisiejszej rzeczywistości miejsce ludzi starych zostało w wielu wypadkach zmarginalizowane. Zanik rodziny wielopokoleniowej powoduje, że nie stanowią już oni autorytetu, jak to miało miejsce dawniej. W związku z tym większego znaczenia nabierają różne formy aktywności ludzi starych skupiających się we własnym kręgu (kluby seniora, stowarzyszenia).

Tak czy inaczej starzenie się łączy się z *rezygnacją*. Człowiek zbliża się do momentu odejścia ze świata. Tradycyjną i dla wielu ludzi starych jedyną formą godzenia się z koniecznością życiowej rezygnacji jest uczestnictwo w życiu religijnym. Osoba, która w ciągu swojego życia budowała opartą na wierze relację z Bogiem, zapewne okaże się lepiej przygotowana do pogodzenia się z tym, co jest nieuchronne. Aktywność fizyczną, która słabnie, może rekompensować wzmoczoną aktywnością religijno-duchową. Z perspektywy religijnej można patrzeć na swoje życie minione, aktywne i aktualne, rezygnujące w kategoriach ofiarowania go Bogu, natomiast cierpienia i choroby podeszłego wieku włączyć w obszar zbawczego cierpienia Chrystusa.

Być może trudniej jest dojrzewać do postawy rezygnacji w przypadku ludzi niewierzących. W tym jednak wypadku można akcentować

rolę wymiany pokoleniowej. Człowiek stary postrzega siebie jako ogniwo w odwiecznej biologicznej sukcesji pokoleń i z tego względu jego życie nabiera ponadjednostkowego sensu.

Bardzo istotna jest rola, którą spełnia *otoczenie* starzejącego się człowieka. Chodzi tu głównie o ludzi młodszych spośród tego otoczenia. Ważna jest ich tolerancja, życzliwość i wyrozumiałość w kontakcie ze starym, zrezygnowanym człowiekiem. Ci młodszy ludzie powinni sobie też uświadamiać, że i większość z nich w przyszłości będzie znajdować się w podobnej sytuacji. Wydaje się, że edukacja szkolna powinna być w większym aniżeli dotychczas stopniu nastawiona na kształtowanie takich form spolegliwego kontaktu z ludźmi starymi. W świecie wiary w postęp i sukces postawa rezygnacji wydaje się być czymś nieprzystającym do optymistycznego obrazu całości. Jednak prawa rozwoju ludzkiego życia taką postawę czynią koniecznością. Z filozoficznego punktu widzenia wolność ludzka jest formą *uświadomionej konieczności* (stoicy, Spinoza).

Warto jest tę formułę ludzkiej wolności mieć na względzie w kontaktach z ludźmi starymi, zdając jednocześnie sobie sprawę z tego, że ona nas samych również dotyczy.

Zbigniew Kaźmierczak
(Białystok)

ŁUDZIE STARZY I HUMANIŚCI WE WSPÓLNOCIE BEZUŻYTECZNYCH

1.

Jedną z podstawowych rzeczy, która mogłaby nas zastanowić, zanim zaczniemy mówić o starości, jest kwestia, czy w ogóle mamy do tego prawo. Jak można pisać o starości, skoro „nie było” się starym lub skoro nim się jeszcze nie jest?

Pojawia się też następne pytanie, mające charakter ogólniejszy i zarazem fundamentalny: skoro kultura jest życiem, które organizuje życie¹, tzn. skoro ludzie kultury skłonni są w zasadzie wiązać pojęcie człowieka z człowiekiem silnym i zdrowym, a zarazem samo ich działanie kulturowe możliwe jest jedynie w wyniku ich ożywienia, ich tryskającej energii, to istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że pisząc o starości, a więc o osłabionej formie życia, będziemy ujmować jedynie jakies żywotne strony starości, jakies siły i energie starości, a nie będziemy mieć *dostatecznego* pojęcia o *rzeczywistej*, „nie-życiowej” jej stronie: o braku siły, osłabieniu, uwiąznięciu, jakie w niej często występują. To fundamentalne zastrzeżenie zawarte w przedstawionej definicji kultury idzie – niewątpliwie słusznie – rzeczywiście daleko, gdyż definicja ta skłaniałaby wręcz do wniosku, że również człowiek stary nie może w pełni adekwatnie pisać o starości, gdyż sam fakt, że o niej pisze, dowodzi, że nie dotknęła go strona bezsilności – sam fakt, że pisze, oznacza, że nie jest słaby; gdyby bezsilność dotknęła go rzeczywiście, nie zajmowałby się już pisaniem.

Refleksje te prowadzą do wniosku, że cokolwiek pisze się o psychologii czy filozofii starości – podobnie jak o cierpieniu, umieraniu – nacechowane jest z konieczności wysokim stopniem hipotetyczności. Dotyczy to naturalnie również tych paru uwag, które kreślę poniżej.

¹ Z. Kaźmierczak, *Natchnienie lub złudzenie. Myśli o intryganctwie rzeczy*, Warszawa 2004, s. 80.

2.

Jedną z największych udręk starości wydaje się poczucie beużyteczności, które może prowadzić do poczucia bezsensowności istnienia. O tym poczuciu chcę pisać w tym artykule.

W społeczeństwach Zachodu człowiek stary nie jest autorytetem, ani nie zajmuje żadnego miejsca w społecznej wymianie usług. Dzieci czy wnukowie nie potrzebują już jego pomocy, bo ze względu na podeszły wiek niewiele może im dać – przeciwnie, on sam potrzebuje pomocy od nich. Wymuszona przez nowoczesną gospodarkę mobilność ludności sprawia, że rodzice tracą kontakt z pracującymi daleko od nich dziećmi i nawet gdyby mogli przydać się im do czegoś, dystans, jaki ich dzieli, znacząco to uniemożliwia. Człowiek stary może dlatego czuć swoją beużyteczność w bliższym i dalszym mu społeczeństwie. Cierpienie wynikające z poczucia beużyteczności bierze się w dużym stopniu z tego, że przez całe życie kierujemy się zazwyczaj szeroko pojętym kryterium ekonomicznym, uznając za wartościowe tylko te działania, które możliwie najbardziej pomnożą nasz prestiż lub dochód, inne zaś traktując za bezsensowne i nieporadne.

W starości tymczasem, kiedy nie możemy zdobyć większego dochodu, a kolejne dni mogą prowadzić do „wstydu” jeszcze większej nieporadności, wszystkie działania, jakie podejmujemy, mogą znaleźć się dokładnie w tej samej domenie, którą przez całe dotychczasowe życie właściwie ignorowaliśmy lub pogardziliśmy. Problemem nie jest więc może starość jako taka, ale fakt, że będąc starymi, znaleźliśmy się na etapie życia, którym wcześniej pogardziliśmy. Doświadczając swojej beużyteczności doświadczamy przykrego braku mocy, niemożności bycia przyczyną. Poczucie beużyteczności może się stać jeszcze większe, jeśli człowiek stary przeczyta u jakiegoś nieostrożnego filozofa, że oddziaływanie na inne osoby jest wręcz elementem ontologicznym definiującym naturę człowieczeństwa².

Żyjąc w społeczeństwie konsumpcyjnym, nieustannie i szybko wymieniamy nowe rzeczy na stare, szukamy wręcz w posiadanych przez nas rzeczach pretekstu, aby je nazwać starymi i aby je wyrzucić na śmieci. Jak może czuć się w takim społeczeństwie człowiek, o którym inni i on sam bez żadnych wątpliwości może powiedzieć, że jest stary?

² „Osobami możemy stać się tylko poprzez oddziaływanie na innych”. J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego wymiaru*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2005, s. 78.

3.

Główna strategia przezwyciężenia poczucia bezużyteczności polega więc na wskazywaniu na dobra, jakie wciąż, mimo fizycznej ułomności, stary człowiek może przekazywać swoim bliskim. Czy otoczenie nie mogłoby – nie powinno – skorzystać z jego mądrości i bogatego doświadczenia? Czy w ten sposób otoczenie nie dowodziłoby jasno, sobie i jemu, że jest potrzebny? Podobny sposób podejścia do ludzi starych jest dominujący w kulturach pierwotnych, w których ich autorytet nie podlega kwestii i należy nawet do największych. W ramach tej strategii twierdziłoby się, że poczucie bezużyteczności jest sztuczne – że jest dziełem „kultury”, nie „natury”.

Pojawiają się od razu wątpliwości, czy strategia ta okaże się skuteczna. Mądrość u ludzi starych jest bowiem często związana z ich niedopasowaniem do nowych czasów, co sprawia, że jej wiarygodność ginie we mgle ich własnych przesądów. Przeniesieni mentalnie w czasy swojej wyidealizowanej młodości, nie są często w stanie zainteresować się współczesnością ani nawet udawać tego zainteresowania. To, co myśli o czymś czyjaś babcia („A moja babcia myśli...”), jest bardzo często synonimem największej ignorancji i niepohamowanego uprzedzenia. Nawet jeśli stwierdzimy, że u jakiejś osoby starej mądrość faktycznie występuje, to czasami dostrzegamy również, iż osoba ta nie potrafi jej z siebie wydobyć i przekazać na zewnątrz. Niemożność ta może na przykład wynikać z trudności dokonywania złożonych operacji umysłowych czy fizjologicznie określonej amnezji. Mądrość faktycznie więc niekiedy istnieje u osoby starej, ale podobna jest do owada zamkniętego raz na zawsze w kawałku bursztynu. *Ars longa, vita brevis* – dodatkowym, smutnym paradoksem jest to, że czasami kiedy *ars* dojdzie do kresu swego spełnienia, nie można już jej do niczego wykorzystać.

W licznych przypadkach nie mamy też podstaw dla myślenia, czy w danym człowieku starym jest rzeczywiście więcej mądrości niż w jakimkolwiek innym człowieku. Czy duża liczba lat jednostki jest automatyczną windą, która wynosi ją ku mądrości i czy nie istnieją inne, ważniejsze czynniki niż długość życia – takie jak wiedza, otwartość umysłu, szlachetność serca itd. – decydujące o jakości doświadczenia nagromadzonego w człowieku starym? Czy moglibyśmy z całą pewnością spodziewać się, że Hitler, który żyłby dwadzieścia lat dłużej, a więc który byłby bez wątpienia człowiekiem starym, miałby więcej mądrości niż w chwili swej samobójczej śmierci? Czy moglibyśmy spodziewać się, że mądrość ta rzeczywiście mogłaby być użyteczna w pozytywnym,

niedestruktywnym sensie? A jakie wspaniałe lekcje można by zaczerpnąć z mądrości starego Józefa Stalina? Proponowane rozwiązanie problemu bezużyteczności starości przez wskazanie na mądrość, jaką starzy ludzie mogą przekazać młodszym, jest więc dyskusyjne – okazuje się tak samo dyskusyjne, jak jakość mądrości, o której mowa.

Czasami spotykamy się również z całkiem niefortunnymi czy wręcz pomyłonymi drogami eksponowania mądrości osób starych. Niedawno taką drogą stało się wskazywanie na wielkie znaczenie, jakie dla podniesienia poczucia własnej wartości u tych osób miały ostatnie lata pontyfikatu schorowanego Jana Pawła II. Spojrzenie nieuprzedzone i demityzujące pozwala jednak dostrzec coś wręcz przeciwnego. Jakim punktem odniesienia dla ludzi starych mogła być działalność schorowanego wprawdzie człowieka, ale posiadającego do swojej dyspozycji setki osób, dbających o jego zdrowie, wyżywienie i leki, wspierających i przygotowujących jego działalność, a niekiedy – na przykład w pisaniu niektórych dokumentów – go zastępujących? W przeciwieństwie do tego starzy, zwyczajni ludzie mają niekiedy do pomocy jedynie opłacaną z niewielkiej emerytury opiekunkę lub tkwią w swoich domostwach bez jakiegokolwiek opieki.

Jaką podstawę dla poczucia własnej wartości u ludzi starych, którzy żyją w jakimś kraju o niewydolnej lub nieistniejącej służbie zdrowia, mogła stanowić działalność owego starego człowieka z Watykanu, nad którym pieczę sprawowali nieustannie najlepsi lekarze na świecie, korzystający z najlepszych urządzeń medycznych, jakie obecnie istnieją na ziemi? Sądzę, że można by raczej spodziewać się efektu odwrotnego – tego mianowicie, że w sercach ludzi starych przyglądających się niebotycznym wyczynom chorego papieża rodziło się poczucie jeszcze większej własnej bezużyteczności. Mogliby podziwiać je jedynie jako udane sztuczki ludzkiego sprytu, któremu za pomocą potężnych środków finansowych faktycznie udaje się, częściowo, przechrzyć prawa biologii. Jako rzecz godną uwagi, może budzącą smutny uśmiech, ale możliwą jedynie dla członków zamożnych i wpływowych warstw społeczeństwa. Ta starość papieska była tak surrealistyczna, że nawet nie była w stanie wywołać podziwu, ani zazdrości.

4.

Osobiście widziałbym większą wartość w innej strategii podejścia do poczucia bezużyteczności u osób starszych. Nie wskazywałoby się w niej na pozytywne strony mądrości w starości; nie starałoby się wykazać fikcyjnego charakteru tego poczucia. Podkreślałoby się, przeciwnie,

szersze, wykraczające poza starość, występowanie poczucia beużyteczności i jego prawdopodobnie nieusuwalny charakter. Jest bowiem faktem, że nie tylko ludzie starzy mogą cierpieć z jego powodu. Przy takim podejściu mógłby zginąć lub zostać usuniętym w cień jeden z głównych składników cierpienia zawartego w poczuciu beużyteczności, czynnik będący źródłem przykrości nie tylko w starości, mianowicie *wyjatkowość in minus* na tle innych grup czy jednostek. Łatwo wyobrazić sobie na przykład, że gdyby wszyscy ludzie zachorowali w tym samym momencie na tę samą chorobę, znosiliby ją *o wiele łatwiej* właśnie dlatego, że nie czuliby się wyjątkowi *in minus*. Czuliby się lepiej, bo doświadczaliby mniej wstydu, nie mieliby poczucia wielkiej szkody (zawsze wszak liczonej w stosunku do stanu posiadania u innych), a ich pragnienie sprawiedliwości zostałoby bardziej zaspokojone.

Jakie obszary życia mogą być zatem dotknięte poczuciem beużyteczności, a w ten sposób również zakorzenionym w nim poczuciem bezsensu życia? Na pewno to samo poczucie może być odnalezione u wszelkich osób chorych, zwłaszcza długotrwale, a także biednych, bezrobotnych, bezdomnych czy upośledzonych. Ale nie tylko. Poczucia beużyteczności doświadczają także *twórcy humanistyki*. Krawiec nie uszyłby niczego bez mieszkania, a murarz nie zbudowałby domu bez swego fartucha, ale obaj mogą najwyraźniej dobrze funkcjonować bez poważnej wiedzy humanistycznej. Religia z jednej strony, a mity i/lub ideologie z drugiej, zaspokajają potrzeby duchowe większości ludzi w pełni. Paradoksalnie, wbrew temu brakowi zainteresowania, humaniści zasypują sferę publiczną ogromną liczbą swoich dzieł, jakby chcąc tą dużą ilością zagłuszyć w sobie poczucie beużyteczności w społeczeństwie. Poczucie to wychodzi jednak na jaw z całą ostrością, kiedy uświadamiają sobie, że prace te niejednokrotnie czytane są jedynie przez samych recenzentów, którzy zresztą czytają je tylko dlatego, że im się za to płaci.

W wyniku „buntu mas” szerokie warstwy społeczne nabrały niezwykłej pewności siebie, a nawet niekiedy zuchwałości w ocenie tego, co wartościowe. Brak wykształcenia lub szerszych „horyzontów umysłowych” nie przeszkadza istotnie w byciu popularnym, zajmowaniu ważnych stanowisk w państwie i osiągnięciu wysokich zarobków. Umiejętność posługiwania się coraz to nowszymi urządzeniami technicznymi prowadzi do jałowego, acz pewnego siebie poczucia wartości własnej, wynikającego z przynależności do pewnej elity, nawet jeśli za wiedzą w tej dziedzinie nie stoi siła wyobraźni czy ciekawość świata.

Osobiście słyszałem od paru znajomych humanistów, którzy pracują

na uniwersytecie, że mają przykre odczucie, iż ich zajęcie jest beзуżyteczne i że woleliby zająć się pracą, której efekty są widoczne i cenione. Młody mężczyzna, może i faktyczny analfabeta, zarabia dzisiaj w Polsce na budowie dwa lub trzy razy więcej niż asystent na uniwersytecie. W kraju nad Wisłą nieufność wobec humanistów wynika również z dominującej pozycji Kościoła katolickiego. Większość Polaków jest podprogowo tak przekonana o autorytecie Kościoła, że wszystkie inne propozycje światopoglądowe traktuje z przymrużeniem oka – dla tej większości rację ostatecznie mogą mieć albo katolicycy duchowni, albo nikt zgoła.

Poczucie beзуżyteczności jest faktycznie wielkim cierpieniem humanistów. Cierpiąc w ten sposób, stają się jednak braćmi wszystkich wspomnianych, jakoś „dotkniętych przez los”. Nie wiem, czy podobne braterstwo *pocieszy* samych humanistów – oni, tak jak wszyscy ludzie, stoją wszak po stronie zdrowia i siły, a nie choroby i słabości, i woleliby w podobieństwie do jeszcze silniejszych i zdrowszych od siebie widzieć istotę swojego bytu. Być może jednak braterstwo to będzie odebrane odmiennie przez ludzi z owych grup słabych, w tym przez ludzi starych. Wiadomość, że poczucie beзуżyteczności jest udziałem licznych grup humanistów – humanistów, którzy pomimo wszelkich faktów temu przeczących, należą według sondaży do grupy najbardziej szanowanej w społeczeństwie³ – jest w stanie, być może, przynieść im jakieś względne pocieszenie.

Ludzie ci mogą czuć się mniej zawstyżeni swoją wyjątkowością *in minus*, a ich poczucie krzywdy może się zmniejszyć.

5.

Zarówno ludzi starszych, jak humanistów owa wspólnota beзуżyteczności może zainspirować do refleksji nad ontologicznym statusem poczucia beзуżyteczności. W strategii tej można by więc pójść drogą zupełnie odmienną od wcześniej prezentowanej, w której pragnie się ukazać ontologiczną nicość tego poczucia. W obecnej strategii wskazywałoby się, że poczucie beзуżyteczności istnieje, jest być może nieusuwalne; jest przykre, ale zarazem ma też swoje błogosławieństwa.

Wskazywałoby się więc najpierw na fakt, że *skoro osób z tym poczuciem jest tak wiele*, być może tyle samo lub *nawet więcej niż osób, które go nie żywią*, zasadnym staje się pytanie, czy nie należy ono lub czy nie jest jakimś wskaźnikiem kondycji bytu ludzkiego jako takiego.

³ Zob. *CBOS: profesorowie i strażacy cieszą się największym poważaniem*, „Gazeta Wyborcza”, 20.01.2009.

Poczucie beзуżyteczności może być rozumiane jako znamię *prawdziwego* człowieczeństwa przez wspólnotę ideową humanistów i ludzi starych nie tylko dlatego, że jest obecne u dużej liczby ludzi, ale również dlatego, a może przede wszystkim dlatego, że odzwierciedla tak doskonale *przemijalność każdego bytu*. Owa doskonałość odzwierciedlenia przemijalności jest z pewnością jednym z głównych metafizycznych błogosławieństw, których doświadczają zarówno ludzie starzy, jak humaniści we wspólnocie beзуżytecznych. Poczucie braku mocy, jakie jest pewną stroną doświadczanej beзуżyteczności, jest zrozumiałe i „usprawiedliwione” przez obiektywną i egalitarną przemijalność, czyli niemoc nad niemocami. Jest faktem, że nie znamy dnia, ani godziny, a z tej prostej myśli wynika inna prosta myśl, że cokolwiek robimy ma bardzo względną wartość. Wszystko, co robimy, może być natychmiast przerwane przez los (Boga), z czego należałoby wnosić, że ani my, ani nasza aktywność nie są naprawdę tak wielkie i tak niezastępowalne, jak tego pragniemy. Nawet jeśli więc ktoś jest murarzem czy krawcem, a więc pełni zawody wielce użyteczne, może powstać u niego poczucie beзуżyteczności, gdy uświadomi sobie, iż w każdej następnej chwili może umrzeć lub ciężko zachorować, a tym samym definitywnie odejść od pełnienia swojego zawodu. Jego stanowisko pracy jest w stanie równie dobrze, a może i lepiej, przejąć inny murarz czy krawiec. Z tego punktu widzenia wszyscy „użyteczni” mogliby zawstydzić się i zrozumieć jedynie przygodny status swojej użyteczności.

Analizując strukturę czasu doświadczanego subiektywnie, dostrzegamy, że każda następna chwila może być przejściem do kolejnego momentu życia, ale również dobrze może być przejściem do śmierci lub ciężkiej choroby. W tym sensie można by rzec, że eschatologiczna beзуżyteczność jest równie istotna, jak życiowa użyteczność. Ale analizując czas obiektywnie, widzimy jasno, że to eschatologiczna nieużyteczność ma zdecydowany, przeraźliwy wręcz, priorytet, bo każda nasza poszczególna egzystencja, z całą użytecznością, jaką jest w stanie uzyskać, jest tylko punktem na oceanie nicości, w którym ta poszczególna egzystencja nie istnieje, a więc nie jest i nie może być użyteczna.

Starzy – podobnie jak chorzy, niepełnosprawni itd. – i humaniści zdają się jednako dobrze predysponowani do tego, aby doświadczyć i dać świadectwo przemijalności ludzkiego bytu. Humanisci mogą to czynić, gdyż posiadają niezwykle rozwiniętą świadomość – świadomość, która z natury widzi jasno wszelkie niebezpieczeństwa grożące bytowi ludzkiemu, w tym naturalnie niebezpieczeństwo nieustannie

możliwej śmierci czy poważnej choroby. Z kolei ludzie starzy doświadczają swojej przemijalności bardziej konkretnie, w postaci doświadczanej empirycznie kruchości swojego bytu. Ani humanisty, ani człowieka starego nie trzeba byłoby więc długo przekonywać do uznania tezy, że każdy człowiek jest w głębokim sensie beзуyteczny, gdyż przemijalny. Swego poczucia beзуyteczności nie powinni zatem być może się wstydzić, ale powinni ogłosić je światu jako element bardzo ważnej wiedzy.

6.

Poczucie beзуyteczności jest w stanie niespodziewanie stać się również heroldem nadprzyrodzoności. W określonych dniach i porach, gdy ów herold jest mile widziany, poczucie to może okazać się więc ponownie błogosławieństwem – aczkolwiek w innych dniach i porach, wówczas, gdy jesteśmy zmęczeni życiem *sub specie aeternitatis*, z pewnością okazuje się ciężkim przekleństwem. W każdym razie poczucie beзуyteczności może okazać się jednym lub drugim, gdyż zerwanie z użytecznością jest zerwaniem z doczesnością.

Świadomość wyzwolona ze służby na rzecz tej czy innej ideologii, tych czy innych grup ludzkich, uwalnia się z ograniczeń więzi doczesnych, przez co zostaje wypchnięta ze swej codziennej rutyny i staje oko w oko z wiecznością. I trwa w tym stanie, o ile nie przerazi się tą perspektywą i nie zacznie – nawet wówczas, kiedy okaże się to w istocie nierealizowalne – panicznie szukać użyteczności, w której mogłaby skryć się i metafizycznie zasnąć. Tak czy owak zarówno w humanistycie, jak w starości może mieć miejsce owa konfrontacja ze świadomością wieczności i niewykluczone, że w obu sferach u jej korzeni leży właśnie poczucie beзуyteczności. Bo też czy możemy wyobrazić sobie, aby myśl o wieczności mogła dotrzeć do umysłów zajmujących się uparcie jedynie polityką i społeczeństwem, do umysłów widzących w rozwiązaniach politycznych klucz do ludzkiego szczęścia? Z kolei, jeśli przypatrujemy się ludziom starym, możemy zapytać, gdzie indziej widoczna jest bardziej wieczność w środowisku ludzkim, niż właśnie wśród tych ludzi, pogrążonych często w swoich monotonnych modlitwach i zmierzających wytrwale do swoich świątyń?

Ludzie starzy i humaniści – pośród innych zapewne stanów i zawodów – zdają się wręcz mieć naturalny „obowiązek” ochrony świadomości wieczności – tak jak naturalnym „obowiązkiem” człowieka jest oddychać czy patrzeć. I zapewne ludzie starzy i humaniści nie mogą wymówić się od tego obowiązku. Próby odrzucenia go kończą się zresztą

wynaturzeniami. Wśród ludzi starych mamy wówczas do czynienia na przykład z nieestetycznymi postaciami playboyów lub rozszalałych politykierów, zaś wśród humanistów z równie odpychającymi postaciami, którzy w swych dusznych bibliotekach dążą do poznania tego, co jedynie „interesujące”.

7.

A więc być może to nie poczucie beзуżyteczności jest iluzją, ale iluzją okazuje się właśnie poczucie użyteczności? Być może to ostatnie kwitnie dlatego, że w wyniku tzw. zapracowania ludzie nie zauważają wspólnej dla wszystkich beзуżyteczności? Może humaniści i ludzie starzy przez swoją refleksyjność – taką samą, aczkolwiek inaczej ugruntowaną refleksyjność – ujawniają to, co pozostaje nieodkryte dla wszystkich „zajętych”? Może mocne podkreślanie przez niektórych faktu, jak wiele pracują i jak bardzo są zajęci, jest tylko nerwicową ucieczką przed poczuciem pustki i wewnętrznej bezwartościowości, które ciągle gotowe są ich zaatakować? Czy napięcie na twarzy wszystkich ludzi „ważnych” nie jest właśnie tak wielkie, gdyż utrzymywane jest po to, aby zahamować wydobywające się z głębi ich wnętrza przepastne zwątpienie w siebie połączone z autocynicznym atakiem śmiechu? Może to właśnie brak oddziaływania na drugą osobę, a nie, jak chce cytowany wcześniej filozof, fakt oddziaływania, jest wyraźniejszym przejawem głębszej warstwy człowieczeństwa? Czy więc starzy ludzie i humaniści nie powinni się sprzymierzyć, ogłaszając poczucie beзуżyteczności znamieniem człowieczeństwa?

Czy zatem dnia, w którym – dzięki solidarności ze starymi – humanista znalazłby w poczuciu beзуżyteczności zamię człowieka, nie powinien ogłosić dniem swojej chwały i chwały humanistyki?

8.

Owo poczucie solidarności ze starymi – podobnie jak z chorymi – powinno zresztą być towarzyszyć humanistyce od dawna. Otóż jest oczywiste, że tym, wokół czego obraca się nieustannie myśl humanistyczna, jest wizja człowieka, jego natury, wolności, przeznaczenia. Wśród ważnych dylematów, przed którymi stoi humanistyka, znajduje się jeden fundamentalny, który brzmi następująco: czy, idąc za spontaniczną reakcją ogółu ludności, za model człowieka uznawać jednostki zdrowe, silne, zaadoptowane w społeczeństwie, rozmówiane w doczesności czy też raczej chore i stare, wyizolowane ze społeczeństwa, tęskniące za wiecznością lub przynajmniej za końcem tej doczesnej egzystencji? Spontanicznie zapominamy o słabych i chorych, gdyż

myśl o nich zdaje się osłabiać naszą wolę życia. Z drugiej strony własności starych i młodych, chorych i zdrowych, wyczerpanych i energicznych, patrzących z tęsknotą na tamten świat i patrzących z żądzą na ten świat – własności wszystkich tych osób w jednej koncepcji człowieka połączyć nie sposób.

Humaniści są niejako zmuszeni do wrażliwości, gdyż dokonując refleksji nad *całością tego, co ludzkie*, muszą obejmować swym spojrzeniem *wszystkie* „egzemplarze” gatunku „człowiek”, nie tylko te zdrowe i silne. Stąd stoi przed nimi dramatyczny wybór. Jeżeli pójdą za instynktem i modelem zdrowego i silnego człowieka, dadzą dowód swojej nieczułości i braku współczucia, bo z człowieczeństwa wykluczą właśnie chorych, niepełnosprawnych, starych, zapatrzonych w eschatologię. I faktycznie, kiedy tworzą swoje interpretacje zjawisk kulturowych, kiedy uprawiają kulturę, idą przeważnie, jak o tym była mowa, za siłą i zdrowiem. Idą w tym kierunku również dlatego, że samo uprawianie kultury jest możliwe dzięki sile i zdrowiu, jakimi dysponują. A więc owa siła życia, która sprawia, że tworzą, zarazem znacząco pozbawia ich możliwości zainteresowania się bezsilnymi. Jedną z niewielu rzeczy, która jest w stanie istotnie przeszkodzić im na tej drodze braku wrażliwości i zmusić do skierowania ich wzroku ku starym i chorym, jest właśnie poczucie beżużyteczności własnej aktywności, poczucie, które tak bardzo zbliża ich do wszystkich słabych. Mielibyśmy zatem tu do czynienia z jakąś metamorfozą *List von Vernunft* – sprytu rozumu, który wbrew powierzchownym, zbyt ludzkim intencjom humanisty, sprowadza go do pełnienia właściwego mu obowiązku – obowiązku wrażliwości wobec wszystkich, również słabych członków gatunku ludzkiego. Okazuje się zatem paradoksalnie, że właśnie przez to, iż humanistyka żywi poczucie beżużyteczności we wspólnocie z ludźmi starymi (podobnie jak chorymi, niepełnosprawnymi) może być bardziej sobą – może spełnić swoje zadanie jako dziedzina prawdziwie uniwersalna.

W ten sposób, jak widzimy, poczucie to przynosi kolejne błogosławieństwo humanistyce i jest to być może błogosławieństwo bardziej jednoznaczne, niż to wcześniejsze, oparte na świadomości przemijania i wieczności.

9.

Poczucie beżużyteczności, o ile będzie afirmowane, jest w stanie zainspirować zarówno u humanistów, jak i ludzi starych do wejścia w posiadanie innego, również względnie jednoznacznie „błogosławio-

nego” błogosławieństwa. Poczucie to, mówiąc nam, że nie jesteśmy potrzebni innym, może skłonić nas mianowicie do postawienia znaku zapytania nad naturą więzi społecznych, w które wcześniej tak uparcie wierzyliśmy. Pytanie, które stawia, brzmi następująco: skoro inni nas nie potrzebują, to czy my naprawdę potrzebujemy innych? Czy nasze wcześniejsze przekonanie, że ich potrzebujemy, nie było naszym przesądem? Czy – pomijając najbliższych członków rodziny i nielicznych, bardzo *nielicznych* przyjaciół – funkcja innych nie polega jedynie na spełnianiu wobec nas różnych usług (za które im zresztą pośrednio lub bezpośrednio płacimy), natomiast taki czy inny ich stosunek emocjonalny wobec nas, podobnie jak nasz wobec nich, jest rzeczą niemal bez znaczenia? Poczucie bezużyteczności wytrąca nas z naszej uspołecznionej drzemki i zapytuje, kogo naprawdę potrzebujemy w sensie ścisłym, tzn. emocjonalnym czy emocjonalno-intymnym, a kto dostarcza nam tylko rozrywki, środków do biologicznego przetrwania lub zwiększa nasze finanse. Czy nie zbyt często naprodukowaliśmy w sobie tyle więzi społecznych, które teraz, zamiast pomagać, jedynie nas zniewalają i dezorientują? Czy owi wszyscy – a nie tylko niektórzy – rodacy, współobywatele, bliźni nie są w sensie emocjonalnego wsparcia naprawdę jedynie właśnie *useless people*, tworzący *de facto* uciążliwy balast?

Czy poczucie bezużyteczności jest zatem w stanie przynieść nam trochę więcej wolności?

Uznając to poczucie za faktyczny, a nie tylko przypadkowy, element życia, jesteśmy zapewne w stanie w jakimś stopniu zdystansować się do głęboko żywionego przekonania, że inni mogą lub powinni działać zgodnie z naszymi oczekiwaniami. To jest inne duże odkrycie w nowoodkrytym człowieczeństwie wspólnoty bezużytecznych. Ten ostatecznie bolesny nawyk oczekiwania czegoś od innych ludzi, tak jakby ci byli nam braćmi lub wujkami, doznaje ostatecznej negacji, gdy uświadomiamy sobie właśnie, że drudzy nie spełniają naszego podstawowego oczekiwania – oczekiwania, aby nas *uznali*. Mały dyktator, który w nas tkwił i który oczekiwał i kontrolował otoczenie, po brutalnym ciosie, jakim jest dostarczona przez bliźnich wieść o naszej bezużyteczności, powinien czym prędzej abdykować i udać się na uchodźstwo. Ów brutalny cios informuje nas, że pomijając bardzo nieliczne grono kilku najbliższych osób, wobec których mamy, być może, prawo oczekiwać lojalności, nie otrzymaliśmy prawa, aby oczekiwać cokolwiek od kogokolwiek. Nikt też nie obiecał nam, że drugi człowiek będzie wobec nas miły, uprzejmy, sprawiedliwy, rozumiejący itd. Nie oczekując wiele od innych, nie pozwalamy – na mocy zagadkowego, ale realne-

go mechanizmu wzajemności – aby inni sprawowali kontrolę nad nami. A cóż bardziej korzystnego zaś, obok zdrowia i sprawności, dla człowieka starego – człowieka odbiegającego od normy większości społecznej swoją ułomnością fizyczną czy fizjologiczną – jak choćby trochę wyzwolić się od sądów innych ludzi degradujących go w wartości, kiwających w politowaniu głową nad jego ułomnościami?

W przypadku humanistów sprawa nie jest tak prosta. Humanistyka kwitnie jedynie w centrum napięć wywołanych przez opinie własne i cudze. Jednym z jej głównych sprężyn jest dążenie do przewyciężenia opinii drugiego, które sprawia, że wizja danego humanisty jest bardziej złożona („oryginalna”) i że po złożoności tej, niezupełnie słusznie, rozpoznaje się wręcz jej prawdziwość. W środowisku, w którym nie ma złożonych poglądów, nie narodzi się pogląd mający szanse na autentyczną, uniwersalną oryginalność. Kontrola przez oceny bliźniego byłaby więc w pewnych kontekstach środowiskowych czymś niezmiernie pożytecznym – czymś, czego w środowisku twórców kultury z pewnością jedna jednostka pragnęłaby oczekiwać od drugiej.

Z drugiej strony można uczciwie zapytać, jak dalece humanistom udaje się osiągnąć te elementarne cele ich dyskursu. Jak dalece udaje im się pracować w środowisku rzeczywistości twórczej złożoności, która zbudowana jest na obiektywnym rozwinięciu idei światowych, nie zaś na pustym powtarzaniu wiedzy historycznej połączonej z przesadną dbałością o formę wypowiedzi? Jak dalece mogą liczyć na dialog, w którym można przedstawić do rzetelnej dyskusji wyniki swoich poszukiwań, a jak często trafiają na środowisko złożone z nieuleczalnych monologistów?

Rzeczywiście, można by rzec, że w świecie ludzkim najbardziej porażającym tworem nie są zapierające dech potężne katedry Mediolanu czy Sieny, zmasowane subtelności Tomasza z Akwinu czy Dunsza Szkota, nie barokowe zygzaki Bacha czy kogoś innego. Najbardziej porażającą rzeczą w świecie ludzkim jest osoba, która autentycznie słucha i na serio bierze sobie do serca argumenty, które słyszy. Faktycznie występująca interakcja ze środowiskiem, które dodatkowo kultywowałoby nośne idee współczesności, mogłaby z pewnością zostać określona jako błogosławieństwo, które jest myśli humanistycznej niewątpliwie potrzebne i użyteczne.

Humanisci w istocie rzeczy zdają sobie jednak sprawę, że autentyczna interakcja może być w gruncie rzeczy jedynie jakimś kulturowo-towarzyskim *przypadkiem* i że w normalnym porządku rzeczy uczestnictwo w dyskursie humanistycznym zazwyczaj jest i musi być dostosowaniem się do panującej normy, tzn. włączeniem swego monologu do chóru wstrętnych

monologistów, którzy opanowali humanistyczną sferę publiczną.

Myśl o beзуżyteczności innych oraz niecelowości oczekiwań wobec nich z pewnością nie zapuści w nas głębszych korzeni, jeżeli jedynie zdemaskujemy pewnego dyktatora w nas samych. Problem jest o wiele poważniejszy i wynika zapewne z zasad głębszych niż tylko samowola naszego niepewnego „ja”. Wynika nade wszystko z podstawowych zasad religii chrześcijańskiej, która różnymi sposobami ukształtowała europejską kulturę (w tym miejscu pomijam, jak i dlaczego analogiczny problem mógłby kształtować się w niechrześcijańskich religiach i kulturach). Religia ta głosi nakaz miłości bliźniego. Nie ma jednej koncepcji etycznej, która miałaby prawo jednoznacznie interpretować ten nakaz. Pozostaje jednak chyba dość oczywistym spostrzeżenie, że skoro mamy miłować bliźniego, to spontanicznie uznajemy, że w bliźnim musi istnieć *coś, co jest warte miłowania*. (Nie jest to, zaznaczmy, jedynie możliwe rozwiązanie tej kwestii, gdyż można również uznać deontologizm, w którym miłość jest obowiązkiem, nie zaś wynikiem takiej czy innej percepcji drugiego.) Skoro w drugim jest jakieś dobro, następnym krokiem w rozumowaniu jest uznanie, że w skład jego domniemanej dobroci musi wchodzić minimalnie to, że jest w stanie spełnić moje fundamentalne pragnienie – pragnienie bycia uznanym przez niego. Niczego wielkiego, jak mi się wydaje, nie pragnę; pragnę jedynie tego, aby drugi mnie uznał, skoro szczerze wierzę, że jest w nim dobroć. Jeżeli ma w sobie dobroć, dlaczego nie mógłby zrobić rzeczy tak błażej, jak uznanie mnie?

Chrześcijaństwo, idąc dalej, głosi koncepcję grzechu pierwородnego i zepsucia natury ludzkiej przez ten grzech, dając do zrozumienia, że nie możemy u bliźniego liczyć na wiele (koncepcja ta jest małą zmitologizowaną poradą psychologiczną, być może jednak o dużej wartości praktycznej). Jest jednak oczywiste, że ten pesymizm pozostaje w sprzeczności z zakładaną przez nakaz miłości bliźniego i potwierdzaną we wspólnocie życia kościelnego zasadą, że drugi człowiek jest w zasadzie sympatyczny i że dobrze z nim być, zwłaszcza wówczas, gdy jest rodakiem i gdy razem wielbimy Pana.

Spontanicznie zakładam w drugim dobroć, kiedy chcę wypełnić nakaz miłości bliźniego. Czymś równie spontanicznym jest wspomniana zasada wzajemności, która w tym wypadku zakłada, że skoro ja jestem gotów spełniać nakaz miłości bliźniego, to oczekuję – a oczekiwanie to jest może równie minimalne, co właśnie głupie i bezpodstawne – że i bliźni będzie żywić jakieś pozytywne nastawienie wobec mnie – nastawienie, które wyrazi się w tym, że jestem, zdaniem bliźniego, potrzebny w jego świecie.

Tymczasem poczucie beзуżyteczności istnieje może właśnie dlatego, że to nie ja jestem niepotrzebny dla drugiego, ale, ostatecznie, że to drugi jest mi do niczego niepotrzebny – że drugi reprezentuje zazwyczaj okaz istoty tak egoistycznej, iż „nie nadaje się” do miłowania w normalnym sensie tego słowa. Może być miłowany co najwyżej dlatego, że tak nakazuje Bóg, na wspomniany wcześniej, deontologiczny sposób.

10.

Powiedzmy parę słów o innym błogosławieństwie poczucia beзуżyteczności – błogosławieństwie, które dotyczy nade wszystko humanistów, ale które może być nieobce ludziom starym. Otóż stwierdzenie nieusuwalnego charakteru tego poczucia zdaje się umożliwiać zaangażowanie się w wartości, które rozwijają się lepiej z dala od kontroli społecznej. Pomijając manowce myśli humanistycznej, trzeba by uznać, że prawda humanistyki, o ile zatroszczymy się o nią rzetelnie, może stać się sama w sobie wartością ważną dla jednostek i społeczeństw. Ale może stać się wartością ważną jedynie wówczas, gdy, nieco paradoksalnie, będzie najmniej użyteczna, tzn. najmniej konformistyczna. Racjonalizm krytyczny, który ma w humanistyce pełne prawo obywatelstwa, jest w stanie wyzwolić od przynoszących cierpienie przesądów, nadużyć władzy państwowej czy kościelnej, banalnej autogloryfikacji dnia dzisiejszego, idolatrii „wielkich ludzi”, potęgi ideologii itd.

Wbrew wszelkim (jakoś) słusznym bądź tylko modnym atakom na prawdę, to właśnie prawda, niezależnie od tego, jak mgliście mogłaby być postrzegana przez jednostki, jest niedającym się usunąć centrum ludzkiego poznania.

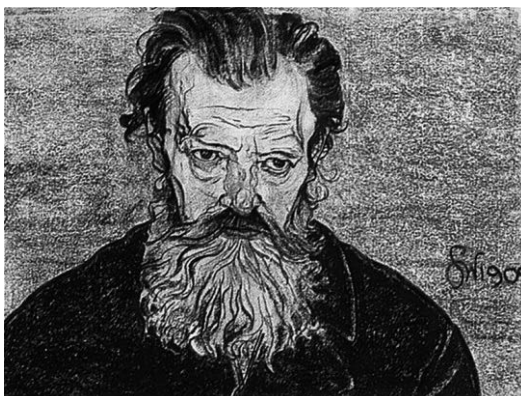
Wszelkie negacje prawdy zresztą ją zakładają, a kto tego faktu nie jest gotów uznać, musi popaść w epistemologiczne szaleństwo, polegające na pograżeniu się w mechanizmie samozniesienia. I jeśli humanistyka byłaby w stanie zdystansować się do swoich głównych grzechów – wśród których najważniejsze to zbyt częsta, bezwiedna gloryfikacja panujących mocy i drażnienie jałowych tematów ze względu na domniemany interesujący ich charakter – to sama prawda rzeczywiście ważna dla życia jednostek i społeczeństw mogłaby stać się, i rzeczywiście niekiedy się staje, udziałem jej poszukiwań.

Wcześniej zostało powiedziane, że dzięki poczuciu beзуżyteczności we wspólnocie z ludźmi starymi humanistyka może być bardziej sobą. Twierdzenie to znajduje jasne zastosowanie również tutaj, w kwestii prawdy. Poczucie beзуżyteczności ma szansę, by być ważnym miejscem

większej wolności od ideologii i od mocy dnia dzisiejszego. Poczucie to jest równoznaczne z psychologicznie ujętym rozkładem więzi społecznych, a tym samym obiecuje jakąś wolność od tych ograniczeń i zafałszowań, jakie grupy społeczne są w stanie narzucić na intelektualne i duchowe życie jednostek. Czy, na przykład, jakiś Niemiec w hitlerowskich czasach nie miałby większej szansy na odrzucenie hitleryzmu, jeżeli stwierdziłby w sobie nieusuwalne poczucie bezużyteczności i w ramach zasady wzajemności odwdzięczyłby się społeczeństwu tym samym?

I odwrotnie: wydaje się, iż człowiek faktycznie nie może nie wysługiwać się tym czy innym mocom społecznym – zwłaszcza jeśli może zostać za to sownie opłacony – jeśli czuje, że pojawiające się w nim poczucie bezużyteczności jest zjawiskiem przypadkowym, które w imię prawdy i moralności należy możliwie szybko przewyciężyć.

W każdym razie umiejętność wytrzymania poczucia bezużyteczności jako rzeczy realnej jest być może testem na naszą bezinteresowność w podążeniu za prawdą. Jeśli to poczucie zostanie zaaprobowane, to nie można wykluczyć, że stanie się rodzajem niezbędnej ascezy, uzdalniającej do bardziej bezinteresownego poszukiwania prawdy.



Stanisław Wyspiański,
Portret Franciszka Wyspiańskiego (ojca artysty), 1900.

ks. Adam Skreczko
(Białystok – Warszawa)

ŚWIADOMOŚĆ WARTOŚCI PODESZŁEGO WIEKU

W każdym społeczeństwie istnieje pewne stereotypowe myślenie o starości. Stereotyp starości funkcjonujący w społeczeństwie jest odzwierciedleniem sytuacji ludzi starych, którzy w tym społeczeństwie żyją.

Postawmy na początku pewne pytania: czy starość musi być postrzegana jedynie jako okres rezygnacji z wielu form dotychczasowej aktywności? Czy starość musi oznaczać osamotnienie i wykluczenie społeczne? Być może od razu powinniśmy przyznać rację tym, którzy wkroczywszy zaledwie w wiek średni, są przekonani, że czeka ich ponura i obowiązkowo bolesna starość. Możliwe, że ta przerysowana wizja koresponduje z przygnębiającymi przekonaniem ludzi na temat starości. Czy postępująca negacja naturalnych przyczyn starzenia się i traktowanie starości w kategoriach jednostki chorobowej doprowadzą do zmiany oblicza starości? Nie jestem w stanie udzielić jednoznacznych odpowiedzi na postawione tutaj pytania. Podejmując jednak tego typu próbę, trzeba przede wszystkim mieć świadomość postrzegania starości w obecnych czasach, aby następnie wydobyć jej nieprzemijające pozytywne cechy, pomagające kształtować jej pozytywny obraz.

Zapytajmy: czym jest starość, wiek podeszły? Na to pytanie istniały i istnieją różne odpowiedzi. Można analizować te, które funkcjonują w danym społeczeństwie oraz na terenie różnych nauk. W krótkim opracowaniu nie sposób poddać analizie wszystkich funkcjonujących koncepcji. Stąd ograniczymy spojrzenie do dwóch nauk: gerontologii i teologii.

Oblicza starości w naszej kulturze

Starzejące się społeczeństwo, a raczej problemy starzejącego się społeczeństwa, to jedno najpoważniejszych wyzwań współczesności. Żyjemy bowiem w społeczeństwie, w którym systematycznie przybywa osób po 65. roku życia (według danych GUS z 2006 roku średnia długość życia kobiet to 78,9, mężczyzn zaś 70,5 przy przyroście naturalnym -0,04). Na początku XX wieku średnia długość życia w krajach zachodnich wynosiła 49 lat, dziś zbliża się do 80, a w Japonii nawet do

90¹. Jednocześnie, w związku z wzrastającą długością życia ludzi, nauki społeczne i medycyna poszerzają się o nowe subdyscypliny, wkraczają na nowe obszary badań. Z jednej strony mamy więc do czynienia ze wspomnianym już skupieniem uwagi współczesnych społeczeństw na starości (jej wymiarze fizjologicznym, psychologicznym, kulturowym i duchowym), z drugiej jednak wydaje się, że owo zainteresowanie służyć ma nie tylko „oswojeniu starości”, ale także jej eliminacji, i to w sensie bardzo dosłownym, czego potwierdzeniem mogą być słowa wypowiedziane przez Rolanda Klatza, przewodniczącego Amerykańskiej Akademii Medycyny Zapobiegania Starzeniu:

Jestem przekonany, że życie wydłuży się jeszcze za naszego życia. Nowe techniki już istnieją. Trzeba je nadal rozwijać. Musimy zacząć oswajać się z myślą o społeczeństwie bez starości. Starzenie się to choroba, którą można leczyć².

Niewątpliwie w spojrzeniu na problem starości należy wziąć pod uwagę jeszcze fakt, że w obecnych czasach liczące się wartości to przede wszystkim młodość, witalność i atrakcyjność fizyczna. Propagowany jest kult młodości i zdrowia w pogoni za sprawnością, efektywnością i umiejętnością urządzania się w życiu. U ludzi młodych obecny jest lęk przed starością – ludzie starzy pokazują nam, jacy będziemy ze wszystkimi ułomnościami, niewydolnościami i licznymi chorobami

Biorąc pod uwagę zbiorowość ludzi starych w polskim społeczeństwie, stwierdzimy, że jest to grupa zróżnicowana przede wszystkim ze względu na płeć, którą z kolei różnicuje stan zdrowia, także ze względu na wiek, miejsce zamieszkania i źródło dochodu. We względnie dobrej sytuacji materialnej są osoby utrzymujące się z emerytur pracowniczych, natomiast w szczególności złej te, których jedynym źródłem dochodu pozostają zasiłki. Ponadto, szczególnie w okresie zaawansowanej starości, zwiększa się zagrożenie ubóstwem. Warto także zwrócić uwagę na różnice między starością wiejską a miejską. Ludzie starsi żyjący w miastach częściej są skazani na osamotnienie, jednak mają lepszy dostęp do pomocy finansowej i opieki medycznej, zwykle też żyją w lepszych warunkach materialnych³. Status materialny polskiego emeryta zazwyczaj nie pozwala na ekstrawagancje zakupowe i zagraniczne podróże.

¹ Por. D. Czajkowska-Majewska, *Nowy, lepszy człowiek*, Warszawa 2005, s. 231.

² A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2004, s. 187; cyt. za: T. Kelsey, *J Wont to Live for Ever*, „Sunday Times News Review” 1996, s. 2.

³ Por. B. Szatur-Jaworska i in., *Podstawy gerontologii społecznej*, Warszawa 2006, s. 197-220.

Proces starzenia się jest dziś traktowany jako utrudnienie na drodze do korzystania z oferty konsumpcyjnej, a przedstawiciele różnych dziedzin nauki i sztuki proponują rozwiązania, które pozwalają zapomnieć o problemach starzejącego się ciała. Mamy do czynienia z kreowaniem mody na starość i dążeniem do pozyskania starych ludzi przez producentów wszelkiego rodzaju dóbr i usług. Należy też zauważyć pewne konstrukcje pojęciowe używane dla uaktywnienia ludzi w podeszłym wieku, chodzi o termin „druga młodość”. Ta zręcznie utworzona formuła pozwala na przesunięcie granic starości i znaczne przedłużenie okresu, w którym człowiek pozostaje aktywnym konsumentem wycieczek, artykułów sportowych, kosmetyków i farmaceutyków⁴. Oczywiście taki stan rzeczy pociąga za sobą wiele rozmaitych konsekwencji. Coraz dłuższe zachowanie rzeczywistej czy też wspomaganiej sprawności fizycznej umożliwia seniorom korzystanie z życia w okresie, gdy zwykle nie mają oni już innych zobowiązań i mogą się skoncentrować na zapewnianiu sobie przyjemności.

Nasuwa się jednak pytanie, czy w pewnym momencie ten bieg ku przyjemnościom nie staje się zbyt męczący fizycznie, a przede wszystkim psychicznie. Przecież w końcu człowiek musi umrzeć.

Starość w wybranych współczesnych koncepcjach naukowych

Przez wiele lat na gruncie gerontologii rozwijał się deficytowy model starości. Utożsamiano ją ze stratą, chorobami, brakiem sprawności fizycznej, obniżeniem zdolności intelektualnych⁵. Teorie, które zrodziły się w tym nurcie – teoria o zużywaniu człowieka, teoria o ubożeniu celów życiowych, teoria o zmniejszających się możliwościach adaptacyjnych, obecnie ulegają dezaktualizacji⁶. Współczesne koncepcje podkreślają przede wszystkim rozwojowy aspekt procesu starzenia się i starości. Zakładają one stałe bogacenie się osobowości i stały rozwój w ciągu całego życia, od momentu narodzin aż do śmierci. Wiek senioralny traktowany jest jedynie jako kolejny etap tego procesu, posiadający swoją własną dynamikę i cele. Teorie wyrosłe z przekonania o cało-

⁴ J. P. Bois, *Historia starości*, Warszawa 1996, s. 12-19.

⁵ Por. A. Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie. W stronę pedagogiki starości*, Olsztyn 2005, s. 48.

⁶ Por. A. Błachnio, *Pytanie o jakość życia w kontekście rozważań nad naturą starości*, w: *Starość i osobowość*, red. K. Obuchowski, Bydgoszcz 2002, s. 16.

zyciowym rozwoju człowieka podkreślają, że w okresie starości, mimo inwolucji fizycznej, rozwój jest możliwy⁷.

Robert Havighurst źródło rozwoju upatruje w efektywnym radzeniu sobie z tak zwanymi zadaniami rozwojowymi. Jego koncepcja głosi, że „mają one źródło w biologicznym rozwoju człowieka, w uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, w jego własnych aspiracjach i wartościach”⁸. Havighurst dla każdego okresu życia wyodrębnia oddzielne zadania. Rozwiązanie danego zadania rozwojowego pozwala na przejście do kolejnego stadium rozwojowego i podejmowanie następnych⁹.

Robert Peck wymienia trzy główne zadania rozwojowe, z jakimi człowiek musi poradzić sobie wraz z nastaniem wieku senioralnego: przejście na emeryturę, wypracowanie sposobu funkcjonowania w obliczu obniżającej się sprawności fizycznej, wypracowanie odpowiedniej postawy wobec śmierci¹⁰.

Daniel J. Levinson rozpatruje łącznie zmiany biologiczne, psychiczne i społeczne. Mając na uwadze różne zadania, problemy i środki wykonywania zadań w różnych okresach życia wyodrębnia cztery i okresy przejściowe¹¹. Mimo że starość postrzega jako okres spadku sił witalnych i zmiany pełnionych dotychczas ról społecznych, zauważa, podobnie jak poprzednicy, że zadaniem człowieka starego jest wypracowanie wewnętrznej równowagi w odniesieniu do nowych warunków życia¹².

Cel rozwoju człowieka starszego – określane jako „przystosowanie się do nowych warunków wynikających z procesu starzenia się”, rozumiane jako „utrzymywanie sprawności psychofizycznych poprzez selektywną stymulację i kompensację ograniczeń funkcjonowania jednostki”¹³ – charakteryzuje te teorie „całozyciowego rozwoju”, które wywodzą się z orientacji behawioralnej. Natomiast teorie oparte na antynaturalistycznym podejściu podkreślają, że istotą rozwoju ludzi starszych

⁷ Por. A. Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie. W stronę pedagogiki starości*, s. 49.

⁸ B. Szatur-Jaworska, *Faza starości w cyklu życia człowieka*, w: *Podstawy gerontologii społecznej*, red. B. Szatur-Jaworska, P. Błędowski, M. Dziegielewska, Warszawa 2006, s. 41.

⁹ Por. A. Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie. W stronę pedagogiki starości*, s. 49.

¹⁰ Por. A. Birch, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, Warszawa 2005, s. 253.

¹¹ B. Szatur-Jaworska, *Faza starości w cyklu życia człowieka*, s. 42.

¹² Por. A. Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie: w stronę pedagogiki starości*, s. 205.

¹³ Tamże, s. 49.

jest takie przepracowanie doświadczenia indywidualnego, które pozwoli na osiąganie coraz pełniejszej integracji struktur psychicznych. Stanowi to istotę rozwoju podmiotowego, który przejawia się w zmianie postawy w stosunku do własnej osoby, do innych ludzi, do świata wartości¹⁴.

Maria Straś-Romanowska podkreśla, że sytuację rozwojową człowieka w wieku senioralnym charakteryzuje przede wszystkim występowanie wielu sprzeczności¹⁵. Zwraca uwagę na współwystępowanie z jednej strony koncentracji na efektywnej adaptacji i spowolnieniu procesów fizycznego starzenia się, a z drugiej – dążenia do coraz pełniejszej integracji osobowości. Koncentracja osób starszych jedynie na wymiarze sprawnościowym może być źródłem rozpacz, poczucia winy, wzmożonego lęku przed śmiercią¹⁶.

Istotnym aspektem, na jaki współczesna gerontologia zwraca dużą uwagę, jest wielowymiarowość i wielokierunkowość procesu starzenia się¹⁷. Teoria „Szkoły Bońskiej” – autorstwa Hansa Thomae – głosi, że „starość nie jest efektem wyłączenie przeżytych lat, lecz głównie ukształtowanym obrazem siebie, połączonym ze stanem zdrowia, cechami osobowości i aktywnością życiową”¹⁸.

Warto jeszcze wspomnieć o tzw. ciele postludzkiem. O nowej ideologii starzenia się, jak i o ciele postludzkiem można mówić w odniesieniu do przyszłego starzejącego się społeczeństwa zachodniego, wychowanego przez przemysł rynkowy i agendy kultury konsumpcyjnej. Młode ciało jest i będzie dla nich (nas) głównym narzędziem konsumpcji dóbr i usług. Dziś, dzięki niewątpliwym zdobyciom medycyny i technologii, możemy w coraz większym zakresie sprawować kontrolę nad ciałem, nie tylko wydłużając życie, ale przede wszystkim poprawiając jego jakość.

Zwolennicy idei ciała postludzkiego proponują przedłużanie życia z użyciem dostępnych technologii, przypominające przeniknięcie człowieka i maszyny przez działania takie, jak operacje plastyczne i rekon-

¹⁴ Por. A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowy człowieka dorosłego*, Kraków 1992, s. 56.

¹⁵ Por. M. Straś-Romanowska, *Paradoksy rozwoju człowieka w drugiej połowie życia a psychoprofilaktyka starości*, w: *Wspomaganie rozwoju. Psychostymulacja i psychokreacja*, red. B. Kaja, t. 2, Bydgoszcz 2000, s. 52.

¹⁶ Erikson 1968; za: M. Straś-Romanowska, *Paradoksy rozwoju człowieka w drugiej połowie życia a psychoprofilaktyka starości*, s. 46.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ A. Leszczyńska-Rejchert, *Człowiek starszy i jego wspomaganie. W stronę pedagogiki starości*, s. 48.

strukcje, przeszczepy (w tym odzwierzęce), implanty, korzystanie z osiągnięć wewnątrzgatunkowej i międzygatunkowej inżynierii genetycznej oraz zastosowanie nanotechniki¹⁹.

Czy zatem ciało człowieka starego stanie się w przyszłości ciałem postludzkiem, ulepszonym dzięki użyciu najnowszych technologii, ciałem istniejącym poza czasem? Możemy się spodziewać istotnych przemian w sposobie funkcjonowania osób w wieku przedemerytalnym i emerytalnym, a także nasilania się zjawiska zanikania starości z przestrzeni społecznej. Zapewne czynnikiem różnicującym nasilenie zjawiska w poszczególnych krajach będzie sytuacja ekonomiczna osób starzejących się.

Zastanówmy się nad możliwymi konsekwencjami opisanych zjawisk i spróbujmy odpowiedzieć na nieco przewrotnie pytanie: Czy starość ma przyszłość?

Można przypuszczać, że w przyszłym, coraz bardziej technicznym, społeczeństwie starość będzie miała inne oblicze i to nie tylko za sprawą rozwoju medycyny, która dała ludziom nadzieję na „oszukanie” starości i śmierci. Jak prognozuje badacz starości, obecne wyznaczniki późnej dorosłości – oparte na wyglądzie, stylu życia, nastawieniu do niego czy ilości wolnego czasu – prawdopodobnie będą ulegać powolnej dezaktualizacji. Prognozuje się, iż nastąpi poszerzenie kręgu osób korzystających z chirurgii plastycznej i kosmetyków odmładzających, podniesienie jakości tych usług i spadek ich cen (lepszy system świadczeń socjalnych i medycznych, ogólna poprawa warunków życia i wzrost gospodarczy). Dające się już zaobserwować przemiany w sposobie pracy (t e l e p r a c a) spowodują, że ludzie starsi przestaną być identyfikowani jako nieproduktywni, nie będący „w pracy”²⁰.

Czy tej sielance mogą towarzyszyć zagrożenia? Anna Wojtewicz uważa, że: „(...) należy zwrócić uwagę przede wszystkim na fakt, że ludzie starzy, których życie z pewnością jeszcze się wydłuży, staną przed koniecznością nadążenia za zmianami technologicznymi w pracy oraz będą musieli zmierzyć się z psychicznymi konsekwencjami dostępnych technologii, stając być może przed dylematem: naturalna starość czy ciało post-ludzkie?”²¹

¹⁹ Por. J. Halberstam, *Posthuman Bodies*, Bloomington 2005.

²⁰ Por. D. B. Bromley, *Psychologia starzenia się*, przeł. Z. Zakrzewska, Poznań 2006.

²¹ A. Wojtewicz, *Starość – choroba współczesności*, „Przegląd Powszechny” 2008 nr 10, s. 11-22.

Teologiczne spojrzenie na podeszły wiek

Przejdźmy teraz na grunt teologiczny. Podobnie jak gerontolodzy, pytanie: czym jest starość? – postawił Ojciec Święty Jan Paweł II w *Liście do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku* z 1999 roku (dalej skrót: LPW)²². Wśród dokumentów tego papieża niewiele jest tekstów równie przejmujących i osobistych. Na początku tego dokumentu znajdujemy słowa: „Sam posunięty w latach, odczuwam zatem potrzebę nawiązania dialogu z wami” (LPW, n. 1). Nie są to jednak tylko luźne rozważania. Mimo osobistego charakteru, list pozostaje dokumentem Magisterium, ukazującym zarówno biblijny kontekst podejmowanej problematyki, jak i zadania tych, którym przychodzi zmierzyć się z problemem własnej starości, jak też wszystkich członków Kościoła Powszechnego.

Podejmując próbę odpowiedzi na pytanie, czym jest starość, Jan Paweł II przypomniał podstawową prawdę antropologiczną o człowieku jako osobie i jego godności. Płyynie ona z tego faktu, że został on ukształtowany na obraz i podobieństwo Boże, jest świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Także w wymiarze duchowym jego życie składa się z kolejnych etapów, które szybko przemijają. Papież stwierdza we wspomnianym dokumencie:

Jeżeli zatem dzieciństwo i młodość są czasem, w którym człowiek stopniowo uczy się swojego człowieczeństwa, rozpoznaje swoje możliwości, poniekąd tworzy projekt życia, który będzie realizował w wieku dojrzałym, to i starość nie jest pozbawiona szczególnej wartości (...). W pewnym sensie jest to czas szczególnie nacechowany mądrością, którą zwykle przynoszą z sobą lata doświadczeń (n. 5).

Na tej podstawie wyrasta chrześcijańskie spojrzenie na problem starości. Należy zauważyć, że podstawową zasadą katolickiej nauki społecznej jest zasada personalizmu. Zabezpiecza ona realizację praw osoby ludzkiej. To właśnie człowiek – konkretny, historyczny – jest szczytem i ośrodkiem, ku któremu należy skierowywać wszystkie rzeczy, które są na ziemi (KDK 12). Ten prymat osoby zachodzi nie tylko w relacji do świata pozaludzkiego, ale także w stosunku do wszystkich urządzeń społecznych, których osoba ludzka powinna być zasadą, podmiotem i celem. Osoba w przeciągu całego swojego życia, a więc od poczęcia do naturalnej śmierci. To szczególne miejsce zawdzięcza człowiek wrodzonej g o d n o ś c i .

²² Watykan 1999, n. 5. Por. tekst Doroty Szumilas w niniejszym tomie.

Godność jest wewnętrznym, wrodzonym i naturalnym znamieniem człowieka, niezależnym od kontekstu społecznego i historycznego. Społeczeństwo i historia nie nadają jej człowiekowi, ale mają obowiązek jej poszanowania i chronienia. O to nieustannie zabiega Kościół katolicki. Godność dotyczy w ten sam sposób kobiet i mężczyzn, dzieci, ludzi starych i młodych, zdrowych i niepełnosprawnych, biednych i bogatych. Wszyscy ludzie, mając tę samą naturę i to samo pochodzenie, cieszą się równą godnością (KKK 1934). Skoro wszyscy ludzie są równi co do godności, upada podstawa wszelkiej teorii lub praktyki, które wprowadzają różnice między ludźmi ze względu na ich godność. Godność człowieka jest też najogólniejszą normą ładu społecznego.

Niezmiennie nauczanie Kościoła katolickiego o szacunku należnym człowiekowi bez względu na jego wiek może przyczynić się do sprostowania powszechnego dziś negatywnego obrazu starości oraz do złagodzenia lęków związanych ze wzrostem liczby ludzi starszych w społeczeństwie. Ponadto człowiek stary posiada określone *charyzmaty* – jest czynnikiem równowagi w rodzinie i społeczeństwie, swoim doświadczeniem i pamięcią przyczynia się do zachowania ciągłości tradycji i kultury, pomaga młodym w ukształtowaniu własnej tożsamości. Również Biblia podkreśla wielokrotnie, że starość stanowi integralną część życia osobowego oraz ogniwo rozwoju pokoleń i narodów. Starsi mogą opowiadać młodym o wielkich dziełach, jakich sam Bóg dokonał w ich życiu, mogą też służyć kolejnym pokoleniom swoją mądrością i modlitwą.

Ojciec Święty Jan Paweł II we wspomnianym wcześniej dokumencie ukazuje starość jako dar, za który trzeba dziękować. Stanowi ona dar dla samego człowieka starszego, także dla społeczeństwa i Kościoła. Darem jest życie, dlatego osoby w podeszłym wieku we właściwy sposób wykorzystują swoje talenty i siły fizyczne dla własnej satysfakcji i dla dobra innych. Dobro przekazują rodzinie i Kościołowi, budując więź między pokoleniami, przekazując mądrość życiową. O rozumienie starości jako daru trzeba się starać i modlić, a nie oczekiwać, że wyniknie, przyjdzie ono ze statystyk, analiz demograficznych lub podejścia komercyjnego. W cytowanym wcześniej dokumencie znajdujemy takie słowa: „Pozwól, o Panie życia, abyśmy to sobie wyraźnie uświadomili i umieli cieszyć się każdym etapem naszego życia jako darem niosącym bogate obietnice na przyszłość” (LWP, n. 18).

Szczególnie ważna jest rola rodziny i bliskiego otoczenia w przeżywaniu podeszłego wieku, gdyż takie środowiska potrafią właściwie

odczytać i wprowadzić w życie osób starych poczucie bezpieczeństwa, zrozumienia i zadowolenia. Bowiem „najbardziej naturalnym środowiskiem przeżywania starości pozostaje to, w którym człowiek w podeszłym wieku czuje się «u siebie» – wśród krewnych, znajomych i przyjaciół – oraz gdzie może być jeszcze w jakiś sposób użytecznym” (LPW, n. 13). Także rodzina korzysta z obecności osób starszych. „W jakże wielu rodzinach wnuki poznają podstawy wiary dzięki dziadkom! Jednak ludzie starsi mogą wносить dobroczynny wkład także w wielu innych dziedzinach” (tamże).

Ludzie młodzi korzystają z doświadczeń, mądrości oraz dorobku duchowego i materialnego ludzi w podeszłym wieku, dlatego też to oni nade wszystko powinni być włączani aktywnie w troskę o nich²³. To tym samym mobilizuje ludzi młodych do uczenia się współżycia i pełnej akceptacji wobec osób starszych. Posłuch dla orientacji życiowej tych ostatnich, wynikającej z osobistych przeżyć, jest gwarancją lepszej przyszłości dla kolejnych młodych generacji²⁴.

Podkreślmy na koniec, że starszy człowiek otwiera się na wartości eschatologiczne, nasilające się wraz z procesem starzenia się, lecz też mocniej stawia pytania dotyczące sensu życia, cierpienia i śmierci²⁵. Czas ten jest szczególnie sprzyjającym okresem, by zainteresować się ideałami chrześcijańskiej świętości, praktyką rad ewangelicznych i błogosławieństw. Prowadzi to z kolei do dzielenia się z innymi swoją fascynacją tymi ideałami. Tak więc w naturalny sposób przechodzi się na etap praktycznego obdarowania miłością, która wyraża się i staje się apostołstwem.

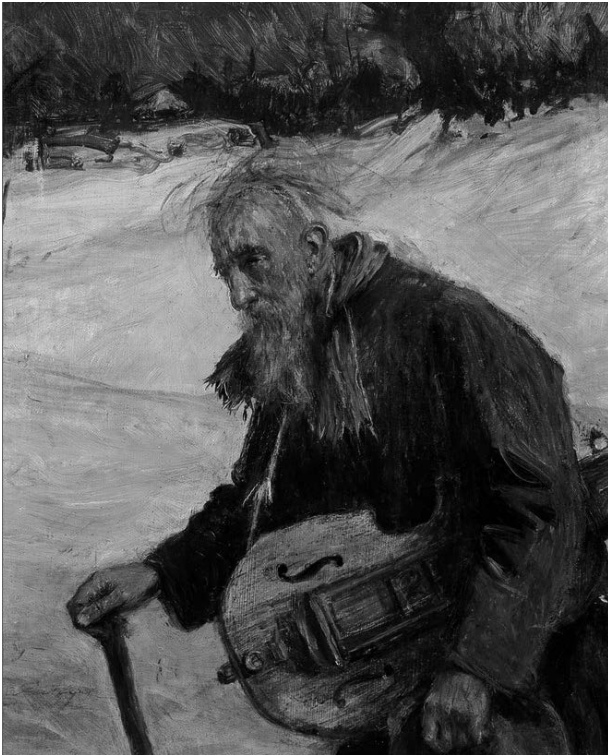
* * *

Przeprowadzona tu krótka analiza prowadzi do stwierdzenia, że o tym, jak jest postrzegana wartość starości, decyduje wiele czynników. Obraz starości jest podobny do witraża i ma wiele odcieni. Wydaje się jednak, że dopiero światło płynące z Objawienia pozwala dostrzec całe bogactwo i piękno podeszłego wieku. Nie znaczy to wcale, że należy bagatelizować dane nauk zajmujących się tym okresem życia, a brać pod uwagę jedynie teologię. Potrzebne jest interdyscyplinarne podejście, aby kształtować odpowiednią świadomość tak u tych ludzi, którzy już ten etap osiągnęli, jak też u tych wszystkich, którzy tego etapu niewątpliwie dostąpią.

²³ Por. J. Leonowicz, *Duszpasterstwo ludzi starych*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 45.

²⁴ Por. L. Dyczewski, *Więź pokoleń w rodzinie*, Warszawa 1996, s. 122.

²⁵ Por. L. Dyczewski, *Rodzina, społeczność, państwo*, Lublin 1994, s. 107.



Teodor Axentowicz, *Stary lirnik*.

Piotr Chomik
(Białystok)

**„STARCZESTWO” W PRAWOSŁAWNYM
MONASTYCYZMIE.
WIELCY STARCY OPTINOJ PUSTYNI**

Za założyciela monastycyzmu na Rusi powszechnie uważany jest św. Antoni Pieczerski. Jego ascetyczny багаż położył podwaliny pod późniejszą słynną Ławrę Kijowsko-Pieczerską. Św. Antoni doświadczenia monastyczne zdobywał na św. Górze Athos. Idiorytmiczne doświadczenie św. Antoniego przejął jego uczeń św. Teodory, jednak obraz życia anachorety przeobraził on w obraz kinowialny, regulowany typikonem św. Teodora Studyty¹. Życie we wspólnocie, według św. Bazylego Wielkiego, jest doskonalszą formą ascezy, gdyż w takich warunkach mnich lepiej widzi swoją niedoskonałość, a wzrastając duchowo realnie może okazać owoc swojej ascezy – miłość wobec bliźniego. Oprócz tego fenomen ów wnosi nieoceniony wkład w proces przemiany upadłego świata. Monastery, przy pozornej ucieczce od realiów tego świata, były zawsze w ścisłym kontakcie z ludźmi żyjącymi na zewnątrz. Ową prawdę wyraża lakoniczne stwierdzenie św. Ambrozego, starca z Optiny: „Wśród ludzi się urodziłem, z ludźmi upłynęło moje życie w monasterze i przy ludziach umrę”².

Przełomowym okresem w rozwoju życia monastycznego na Rusi jest koniec XV – początek XVI wieku. Ścierają się wówczas dwa przeciwległe nurty. Zwołany w 1503 roku sobór aprobuje koncepcję św. Józefa Wołockiego, według której monasterium znacznie angażują się w państwowe życie państwa moskiewskiego; oprócz tego silny wzrost bogactw materialnych, rozszerzona gospodarka rolna prowadzą do sekularyzacji ruskiego monastycyzmu. Dopiero koniec wieku XVII, a szcze-

¹ И. К. Смолич, *Русское монашество*, Москва 1999, с. 24-33.

² Вр Grzegorz (Charkiewicz), *Wielcy Ojcowie życia monastycznego na Rusi, w: Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2001, s. 25.

gólnie początek XIX rozpoczyna prawdziwy renesans rosyjskich monasterów. Prekursorem nowego prądu był św. Paisjusz Wieliczkowski (1727–1794), który zdołał zrekonstruować zniekształcone formy monastyczne według klasycznego modelu wczesnochrześcijańskich ascetów³.

To właśnie w tym okresie coraz większym zaufaniem zaczęło cieszyć się ojcostwo duchowe starców, czyli starczestwo. Była to instytucja tradycyjna, zawsze istniejąca w klasztorach rosyjskich. Jednak to właśnie św. Paisjusz Wieliczkowski odrodził ją na nowo. Starcy stali się w XIX wieku liczni na całym obszarze Rosji, w klasztorach i skitach.

Starcy, ojcowie duchowi, mieli do spełnienia rolę szczególną. Nie mogli oni po prostu oceniać czy osądzać swych synów duchowych jako obserwatorzy z zewnątrz, lecz powinni byli identyfikować się z nimi i w konsekwencji znać ich od wewnątrz, żyć z nimi w wewnętrznym związku. To głębokie ojcostwo nie mogło się ograniczać do rad udzielanych twarzą w twarz. Starzec, zwracając się zawsze do danej osoby, mającej swoje niepowtarzalne przeznaczenie, własne powołanie i specyficzne trudności. Dzięki specjalnemu darowi widzi on każdą istotę taką, jaką widzi ją Bóg i stara się jej pomóc⁴. Nie ma tu miejsca na rutynę obecną podczas spowiedzi u „zwykłego” kapłana.

Osobę można poznać nie tylko na podstawie jej uczynków, lecz także ze stanu jej serca. Zakłada to pewną znajomość przeszłości i przyszłości. W przypadku starców podziw budziła ich kardiognozja, ich dar jasnowidzenia. Na przykład starzec Ambroży z Optiny czytał w duszy ludzkiej jak w księdze. Przybysz mógł zachowywać milczenie, a starzec znał i tak jego życie, stan jego duszy, pobudki, które go sprowadziły do Optino. Nie chcąc manifestować swego daru, starzec zadawał przybywającym zwykłe pytania, ale nic poza sposobem pytania nie wskazywało, że jest we wszystkim na bieżąco. Twierdzi się również, że św. Serafin z Sarowa był „jasnowidzem”, chociaż on sam nie akceptował tego określenia, mówił bowiem, że serce ludzkie jest przepaścią, którą zna tylko Bóg. Wyjaśniał, że pierwsza myśl, jaka mu przychodzi do głowy, jest jakby natchnieniem⁵.

Kardiognozja jest zatem wizją osoby. Początkiem zaś każdej wizji duchowej jest wiara. Z kolei wiara, chociaż jest metalogiczna, nie jest a-logiczna; zakłada ona nauczanie, czytanie ksiąg. To również jest cha-

³ Tamże, s. 24-25.

⁴ T. Spidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 175.

⁵ Tamże, s. 176-177.

rakterystyczne dla starceństwa rosyjskiego. Podczas gdy ojcowie pustyni kładli nacisk raczej na aspekt charyzmatyczny, to starcy rosyjscy, wywodzą się z ruchu filokalicznego, którego wspomniany już przedstawiciel św. Paisjusz Wielickowski, nalegał na potrzebę kształcenia się bez przerwy. Monaster w Neamtu, w Mołdawii, gdzie Paisjusz był ihumenem, stał się miejscem wyężonej pracy nad mnóstwem rękopisów i przekładów pism Ojców na język słowiański. Był także próbą życia razem i wprowadzania w życie tego, co studiowano w klasztorze. Pisma Ojców służyły za podstawę i punkt oparcia dla dzieła kierownictwa duchowego uprawianego przez starców w XIX wieku. Uznawano jednak, że sama wiedza książkowa nie wystarczy do nabycia mądrości praktycznej. Kto chce prowadzić innych według nauk Pisma, musi najpierw na sobie wypróbować rady, których zamierza udzielać. Nacisk kładziono także na trzeci element: rady braci, mające zabezpieczyć ojca duchownego przed jego własnymi błędami⁶.

Promienie duchowego działania starców znajdowały kontynuatorów w monasterach: Właamskim, Sołowieckim, Pskowsko-Pieczerskim, Sarowskim, Ławrze św. Trójcy w Siergiejowom Posadzie czy w Glińskiej pustelni⁷. Jednak apogeum swego działania charyzmat starceństwa osiągnął w pustelni optińskiej, położonej w guberni kałużskiej. W monasterze tym starceństwo stało się tradycją lokalną, swego rodzaju szkołą, która zapewniła formację czterem pokoleniom starców. Zdążyły do nich tłumy ze wszystkich zakątków imperium. Najbardziej znanymi wielkimi starcami pustyni Optina byli: archimandryta Mojżesz (1782–1868), starzec Leonid, w schimie Lew (1766–1841), starzec Makary (1788–1860), starzec Ambroży (1812–1891) oraz starzec Warsonofiusz (zm. 1913).

W XVIII wieku Optina, jak większość rosyjskich monasterów, chyliła się ku upadkowi. W 1773 roku w monasterze przebywało zaledwie trzech mnichów, przy czym jeden z nich był niewidomy. Jednak to właśnie wówczas podjęto dzieło odbudowy monasteru.

Dzieje monasteru po jego odnowie można podzielić na cztery etapy⁸:

– Do roku 1830. Wówczas monaster został przebudowany, a zarządził nim o. Awramij, prosty mnich, rozmiłowany w pismach św. Paisjusza Wielickowskiego. W tym okresie przy monasterze powołano do życia pustelnię – s k i t .

⁶ Tamże, s. 177-178

⁷ Bp. Grzegorz (Charkiewicz), *Wielcy Ojcowie życia monastycznego*, s. 26.

⁸ *Оптина Пустынь: монастырь и скит*, „Вечное”, 1986, nr 345, c. 7-9.

– Do roku 1862. Okres rozkwitu całego monasteru, i to we wszystkich dziedzinach. W tym czasie ihumenem był o. Mojżesz. To dzięki niemu w pustelni – skicie, rozkwitło starczestwo, z pierwszym starcem Leonidem (Lwem) i jego następcą starcem Makarym. Wówczas też monaster rozpoczął działalność wydawniczą.

– Do roku 1894. Przełożonym monasteru był ihumen Izaak. Na ten okres przypada działalność największego starca Ambrożego, którego duchowość miała wpływ na całą Rosję.

– Do roku 1923. Monaster kontynuował swoją tradycję, lecz jego oddziaływanie było daleko mniejsze. Oprócz wspomnianego już starca Warsonofiusza tradycje starczestwa podtrzymywali także ojcowie Anatol i Nektariusz.

Archimandryta Mojżesz do dzisiaj pozostaje wzorcem przełożonego monasteru. Jego osobowość była niezwykłym połączeniem indywidualnego życia ascetycznego z dostępnością do każdego człowieka; twardości z łagodnością; gospodarności z bezinteresownością, osobistej samodzielności z pełną pokorą wobec swojego starca. Archimandryta od 14 roku życia przebywał w różnych monasterach, gdzie zdobywał doświadczenie duchowe i w roku 1821, w wieku 39 lat, trafił do monasteru w Optynie. Wraz z nim do Optyny trafił jego brat Antoni (archimandryta Mojżesz pochodził z bardzo bogobojnej rodziny – jego dwaj bracia i siostra również byli mniachami). Wspólnie podjęli trud odbudowy monasteru. Wkrótce, w 1822 roku, poświęcono nową cerkiew w cześć św. Jana Chrzyciela. W tym samym roku o. Mojżesz został opiekunem duchowym braci monasterskiej, a w 1825 roku został przełożonym monasteru⁹.

W tym czasie do monasteru zaczęli przybywać pierwsi pielgrzymi, szukający pociechy i porady w sprawach duchownych. Wszystkich o. Mojżesz przyjmował z miłością. Nie był surowy wobec grzechów innych i mawiał, że zawsze należy poczekać, do chwili gdy Bóg dotknie ludzkie serca. Starał się, by jego rady odpowiadały charakterowi i stopniowi duchowego rozwoju każdego potrzebującego pokrzepienia. Znane są jego rady duchowe dane swojej siostrze, mniszce Maksymilli. Przytoczę wybrane z nich:

– Jeżeli kiedykolwiek komuś okażesz zmiłowanie – sama zmiłowanie otrzymasz.

– Jeżeli będziesz współczuć cierpiącym (wydaje się, że to nic wielkiego) – do grona męczenników dołączysz.

⁹ *Архимандрит Моисей (1782–1868)*, tamże, s. 14-19.

– Jeżeli wybaczysz obwiniającemu cię, to za to nie tylko grzechy twoje będą wybaczone, ale córką Ojca niebieskiego zostaniesz¹⁰.

Wielką rolę w życiu archimandryty Mojżesza odegrały książki. Miłował je z całego serca, przywoził je z Kaługi, prenumerował czasopiśma. Przeczytawszy zebraną literaturę, oddawał ją do monasterskiej biblioteki. Z tej miłości do książek zrodził się pomysł zajęcia się pracą wydawniczą. Za czasów o. Mojżesza w Opinie wydano 16 ksiąg ascetycznych autorów wczesnochrześcijańskich. Księgi te były rozsyłane bezpłatnie do innych monasterów i do konkretnych osób. Ojciec Mojżesz mawiał: „nasze dzieło siać, jak Bóg da to będą również i plony”¹¹.

Jednak główną zasługą o. Mojżesza było rozwinięcie w monasterze instytucji starczestwa. To on przyjął do klasztoru starców Leonida i Makarego. Pozostawszy przełożonym, słuchał ich rad we wszystkich bez mała sprawach. Nikt nowy nie mógł zostać mnichem bez uprzedniej opinii Leonida i Makarego. Władając osobiście darem starczestwa, o. Mojżesz doskonale wiedział, że przewodnik w życiu duchowym powinien być tylko jeden, dlatego powstrzymywał się od kierowania bracią monasterską za pomocą słowa, wymagając od niej jedynie posłuszeństwa. Skrywał również swój dar przed wszystkimi postronnymi i obcymi.

Charakter archimandryty Mojżesza dobrze oddaje rozmowa z pewnym biskupem przybyłym do monasteru. Biskup, obejrzawszy pustelnię przy monasterze, zapytał, kto ją zbudował i założył. Ojciec Mojżesz odpowiedział, że została zbudowana stopniowo na starym miejscu.

Biskup na to: widzę, że na starym, ale kto konkretnie odbudował.

O. Mojżesz: przełożony z braćmi.

Biskup: mówią, że to głównie wy odbudowaliście.

O. Mojżesz: Byłem przy tym¹².

Ojciec Leonid przybył do monasteru w Opinie w 1829 roku. Jego działalność jako starca często wiąże się z działalnością innego ojca duchowego, starca Makarego, który w Opinie przebywał od 1834 roku. Obaj starcy często pisali wspólne listy, w których dawali rady swych duchowym podopiecznym.

Ciekawą charakterystykę obu starców dał inny asceta ziemi rosyjskiej, św. biskup Ignacy Branczaninow. Pisał on:

¹⁰ Tamże, s. 26.

¹¹ Tamże, s. 21.

¹² Tamże, s. 22-23.

Obaj starcy byli przesyleni czytaniem pism św. Ojców o życiu mniszym, sami kierowali się tymi pismami i za ich pomocą kierowali innymi, zwracając się do nich z pouczeniami (...). Ich pamięć wzbogacona była myślami świętych. Nigdy nie dawali rad bezpośrednio od siebie; zawsze radzie towarzyszyła sentencja z Pisma Świętego lub z dzieł Ojców Cerkwi. To dodawało ich radom mocy; ci, którzy chcieli się sprzeciwić słowu ludzkiemu, z pokorą przyjmowali słowo Boże i uważali za słuszne ukorzyć przed nim swoje rozumowanie¹³.

Jednak jeszcze większą moc ich pouczeniom dawało to, iż urzeczywistniali je swym osobistym przykładem. Czynem odzwierciedlali to, z czym spotykali się w pismach św. Ojców. Starzec Leonid przez długie lata był posłuszny swemu duchowemu ojcu, starcu schimnichowi Teodorowi z monasteru Białobiereżskaja Pustynia. Ojcem duchowym starca Makarego był natomiast jeden z uczniów św. Paisjusza Wieliczkowskiego, starzec Atanazy, a potem w czasach pobytu w Optinie starzec Leonid. W ten sposób obaj starcy – Leonid i Makary – przeszli drogę właściwą każdemu mnichowi. Sami będąc nowicjuszami podporządkowanymi swoim starcom, poznawszy siłę rady duchowego ojca, stali się mądrymi starcami mogącymi z duchową korzyścią i innych prowadzić po tej drodze. Wieść o nich rozeszła się po całej Rosji. Do Optinskiej Pustyni zaczęli przybywać ludzie przysyłani tu przez innych doświadczonych duchownych; ludzie różnego stanu pragnący otrzymać duchowe pouczenia, a nawet tacy, którzy chcieli poświęcić się życiu mniszemu, ale nie umieli wybrać właściwego klasztoru¹⁴.

Jednak działalność starca Leonida, wciąż otoczonego gronem uczniów, nie zawsze podobała się władzom duchownym. Wychodziły one z założenia, że tłumy przybywające do monasteru naruszają jego spokój, naruszają tryb życia monastycznego. Dlatego też zabroniono starcu przyjmowania przychodzących pątników. Starzec początkowo chciał zastosować się do poleceń władzy diecezjalnej, jednak ludzie nadal przychodzili, niekiedy całymi dniami oczekując na pojawienie się starca. Przełożony monasteru, o. Mojżesz, upomniał starca, by ten stosował się do zaleceń władzy duchowej. W odpowiedzi o. Leonid kazał przynieść do swej celi inwalidę, który czekał na niego od dłuższego już czasu, i tak przemówił:

Proszę popatrzeć na tego człowieka. Wszystkie członki ma porażone. Bóg pokarał go za nieodpuszczone grzechy. Człowiek ten uczynił to i tamto i za to wszystko teraz cierpi – żyje w piekle. Jednak można mu pomóc. Bóg

¹³ *Старец Леонид в шиме Лев* (1766–1841), tamże, s. 30.

¹⁴ Tamże, s. 31.

przyprowałił go do mnie, aby prawdziwie się pokajał, abym go upomniał i pouczył. Czyż mogę go nie przyjąć? (...) Nikogo do siebie nie przyzywam. Tego, kto do mnie przychodzi, wygnąć jednak nie mogę. Szczególnie wśród prostego ludu wielu ginie z powodu niezrozumienia, potrzebują oni duchowej pomocy. Jak inaczej mogę przejrzeć ich ogromne duchowe potrzeby¹⁵.

Najbardziej znanym starcem Optinój Pustyni był starzec Ambroży – Aleksander Michałowicz Grienkow¹⁶. Trafił on do Optiny jesienią 1839 roku, jako człowiek świecki, absolwent seminarium duchownego, niezdecydowany, by przyjąć postrzyżyny mnisze. Dopiero spotkanie ze starcem Leonidem przyspieszyło decyzję Aleksandra i wiosną 1840 roku został on przyjęty w skład nowicjatu monasteru. Jego starcem został o. Makary, ale rad udzielał mu także starzec Leonid, działo się to oczywiście w porozumieniu między obydwojma starcami. W 1842 roku Aleksander przyjął postrzyżyny mnisze z imieniem Ambroży, a w 1844 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W tym czasie pomagał starcu Makaremu w przygotowaniu do druku dzieł św. Paisjusza Wieliczkowskiego¹⁷.

W tym samym okresie, za zgodą starca Makarego o. Ambroży prowadził rozmowy z coraz liczniejszą grupą przybywającą do Optiny w poszukiwaniu duchowego pocieszenia. Okres starczestwa o. Ambrożego przypadł na lata rozwoju w Rosji inteligencji, która znalazła się pod wpływem idei materialistycznych i racjonalistycznych. Jednak duża grupa szybko doznała rozczarowania tymi ideami, widząc, że w dużym stopniu prowadzą donikąd. Z drugiej strony ludzie ci odeszli już od wiary, nie znali ani ducha, ani nauki Cerkwi prawosławnej. Poszukując odpowiedzi na nurtujące ich pytania, docierali do Optinój Pustyni, gdzie mieli okazję porozmawiać zarówno z o. Ambrożym, jak i innymi starcami. Wśród ludzi przybywających do Optiny byli pisarze, uczeni, działacze społeczni. Odwiedzając cele o. Ambrożego, przekonywali się, że nauka Cerkwi, jaką nie tylko słowem, ale całą swą postawą i przykładem przekazywał ten duchowy ojciec, jest tą prawdą, której przez wiele lat szukali.

Warto przypomnieć kilka postaci przybywających na rozmowę ze starcem Ambrożym do Optiny. W 1877 roku monaster odwiedził Fiodor

¹⁵ Tamże, s. 31-32.

¹⁶ Na temat życia i działalności starca Ambrożego zob. Схиархимандрит Иоанн (Маслов), *Преподобный Амвросий, Богоносный старец оптинский*, Москва 2003, *Преподобный Амвросий, Свято-Введенска Оптина Пустынь*, 2004, *Преподобный Амвросий Оптинский, умудряйся и смиряйся*, Москва 2006.

¹⁷ *Иеросхимонах Амвросий (1812–1891)*, „Вечное”, 1986, nr 345, s. 72-74.

Dostojewski. Bardzo długo trwały rozmowy pisarza ze starcem¹⁸. Wkrótce po tej wizycie ukazała się powieść *Bracia Karamazow*, napisana pod dużym wpływem wizyty w Optiniej Pustyni.

Odwiedzał starca również filozof Włodzimierz Sołowjow, ale rozumienie problemów duchowych miał odmienne niż starzec Ambroży i były to rozmowy trudne. Sołowjow nigdy do końca nie stał się duchowym dzieckiem starca. Przyjeżdżał do Optiny również inny myśliciel, słowianofil Konstanty Leontiew. I wreszcie, trzy razy był w Optynie Lew Tołstoj. Pewnego razu przyszedł on do starca Ambrożego w łapciach i chłopskiej odzieży, zwracając uwagę swym wyglądem. Starzec zwrócił się do niego z pytaniem: *Cóż z tego, że przyszedłeś w takim stroju?* – wskazując, że wygląd zewnętrzny bez zmiany wewnętrznej nie przybliży pisarza (ani nikogo innego) do wewnętrznej doskonałości¹⁹.

Przychodzili do starca nie tylko pisarze i myśliciele, ale również szlachta, kupcy, dzieląc się wątpliwościami, ale też radością, uważając za wyjątkowy dar bycie duchowymi dziećmi tego starca. Co ich do niego przyciągało? Biografowie starca Ambrożego wskazują, że tą cechą była bezinteresowna miłość okazywana ludziom. Miłość ta – połączona ze współczuciem – powodowała, że nie pozostawiał on bez odpowiedzi problemów, z pozoru całkowicie drobnych i nieważnych, wychodząc z założenia, że owe problemy jednak są dla przychodzących istotne. Miłować bliźniego oznaczało dla starca Ambrożego tyle, co życzyć mu z całego serca powodzenia błogosławionego przez Boga i starać się mu pomóc to powodzenie osiągnąć.

Starzec udzielał rad dotyczących sposobu modlitwy, cierpliwości, miłości, pokajania, pokory, walki z rozdrażnieniem, z lenistwem, ale również życia rodzinnego.

Pewnego razu do starca Ambrożego przysłano listownie pytanie:

Obowiązkiem chrześcijanina jest czynienie dobra i staranie o to, aby dobro zwyciężało nad złem. Pod koniec świata, o czym jest mowa w Ewangelii, zło triumfuje nad dobrem. W jaki sposób zatem można się starać o zwycięstwo dobra nad złem, wiedząc, że starania te nie zakończą się powodzeniem i zło w końcu zwycięży. Według Ewangelii, ludzkość, pod koniec świata, będzie się znajdować w opłakanym stanie. W ten sposób odrzucamy możliwość stopniowego doskonalenia się ludzkości. Czy można zatem trudzić się dla dobra człowieczeństwa, będąc przekonanym, że żadne środki ostatecznie nie mogą przed końcem świata doprowadzić do możliwego moralnego dostojęstwa ludzkości?

¹⁸ Tamże, s. 77.

¹⁹ Tamże, s. 77-78.

Starzec Ambroży odpowiedział:

Zło już zostało zwyciężone. Nie staraniem i siłami ludzkimi, a przez samego Pana i Zbawiciela Naszego, Syna Bożego, Jezusa Chrystusa. Ze względu na to zstąpił on na ziemię, przyjął ludzkie ciało, cierpiał i poprzez krzyż i zmartwychwstanie skruszył siłę zła i jego naczelnika – szatana, panującego nad ludzkością, wyzwolił nas od duchowego i grzesznego niewolnictwa. Sam powiedział: Oto daję wam władzę następowania na żmije i na skorpiony i na wszelką moc wraź (Łk 10, 10). Teraz wszystkim chrześcijanom w sakramencie chrztu dawana jest siła, by zwyciężać zło i czynić dobro za pośrednictwem wypełnienia przykazań ewangelicznych. Nikt już nie jest siłą przetrzymywany przez zło, oprócz tych, którzy nie dbają o wypełnianie Bożych przykazań i szczególnie tych, którzy dobrowolnie oddają się grzechowi. Pragnienie zwyciężania zła swymi własnymi siłami – które już zostało zwyciężone poprzez przyjście Zbawiciela – wskazuje na niezrozumienie sakramentów Cerkwi prawosławnej i obnaża hardość własnych nadziei ludzkich, nie zwracających uwagi na pomoc Bożą, gdy przecież sam Bóg powiedział: beze mnie nie możecie czynić niczego. Napisaliście: W Ewangelii jest mowa o tym, że przy końcu świata zło zatriumfuje nad dobrem. W Ewangelii nigdzie tak nie jest powiedziane. Mówi się jedynie: że w dni ostatnie umniejszy się wiara (Łk 18, 8) i ponieważ wzmoże się nieprawość, oziębnie miłość wielu (Mt 24, 12). A św. Apostoł Paweł pisze, że przed drugim przyjściem Chrystusa objawi się człowiek grzechu, syn zatracenia, który się sprzeciwi i wynosi ponad wszystko, co nazywa się Bogiem (2 Tes 2, 3-4), czyli Antychryst. Ale jest tam również powiedziane, że Chrystus zgładzi go tchnieniem swoich ust i wniwecz obróci [samym] objawieniem swego przyjścia (2 Tes 2, 8). Gdzież jest tutaj zwycięstwo zła nad dobrem. W ogóle wszelki triumf zła nad dobrem jest pozorny i czasowy²⁰.

Starzec Ambroży zmarł 10 listopada 1891 roku.

Ostatnim optińskim starcem był o. *Warsonofiusz*²¹. W życiu świeckim był on oficerem w armii rosyjskiej i nazywał się Paweł Iwanowicz Plechanow. Jak mówi jego biografia – gdy pewnego razu zachorował na zapalenie płuc, a lekarze oceniali stan chorego jako beznadziejny, nagle usłyszał głos nakazujący mu udać się do Optinoj Pustyni. Po wyzdrowieniu przyszły o. Warsonofiusz udał się do Optiny, gdzie spotkał się ze starcem Ambrożym. Ten powiedział mu, że powinien zrezygnować z życia świeckiego i po zamknięciu wszystkich spraw wrócić do monasteru na stałe. Ma się to jednak stać w terminie trzech miesięcy. Z trudem udało się dotrzymać tego warunku. Paweł Plechanow przybył do monasteru ostatniego dnia wyznaczonego terminu. W dniu przybycia starzec Ambroży leżał w trumnie w monasterskiej cerkwi. W tak niezwykle sposób rozpoczęło się mnisze życie o. Warsonofiusza.

²⁰ Tamże, s. 100-101.

²¹ *Старец Варсонофий*, tamże, s. 103-112.

Podobnie jak inni starcy, o. Warsonofiusz był wielkim duchowym bojownikiem. Leczył ludzi nie tylko z chorób duchowych, ale i cielesnych, oraz posiadał dar przenikania ludzkich myśli. Było to szczególnie widoczne podczas sprawowania sakramentu spowiedzi. Jeden z jego duchowych podopiecznych tak wspominał pierwszą spowiedź u starca:

W Optynie podczas wszystkich postów raz, a w Wielkim Poście dwa razy; w pierwszym tygodniu i w Wielkim wszyscy bracia (...) spowiadali się i przyjmowali Komunię. Niewypowiedziane, pełne łaski działanie na wszystkich miała spowiedź u o. Warsonofiusza. Również spowiedź, tak zwane „wyjawienie myśli”, jakie miało miejsce w każdy czwartek. Raz w tygodniu (...) starzec nie przyjmował nikogo ze świeckich, i ten dzień był przeznaczony tylko dla mnichów z monasteru i skitu. Podobny do anioła starzec (...) przyjmował każdego, nie spiesząc się zadawał pytania, wysłuchawszy, udzielał pocieszenia. (...) Bywało, po spowiedzi lub „wyjawieniu myśli”, jakkolwiek smutek, żal czy zwątpienie jakie wcześniej uciskały duszę, zmieniały się w radość (...) i „leciałeś” od starca jak na skrzydłach radości i ucieśnienia²².

Od 1909 roku starzec Warsonofiusz zaczął chorować i coraz rzadziej przychodził na nabożeństwa. W również rzadziej wygłaszanych kazaniach czy mowach, a także w zwykłych rozmowach, coraz częściej mówił o śmierci. W 1910 roku schorowany starzec został przeniesiony przez władze duchowne do monasteru gołutwskiego. Choroby i dolegliwości ciągnęły się jeszcze przez czas jakiś i starzec zmarł 1 kwietnia 1913 roku. Po śmierci jego ciało zostało przewiezione do Optiny i tam pochowane na monasterskim cmentarzu.

Był to już schyłkowy okres w działalności Optinój Pustyni. Do monasteru przybywało wówczas wielu mnichów z innych monasterów, nierzadko znajdujących się w stanie upadku materialnego i duchowego. To za sprawą tych mnichów – pragnących wprowadzić w Optynie nowe porządki – starzec Warsonofiusz został przeniesiony do innego monasteru. Zmieniła się też sytuacja zewnętrzna. Pierwsza wojna światowa i rewolucja październikowa w żaden sposób nie sprzyjały rozwojowi i funkcjonowaniu życia monastycznego zarówno w Optynie, jak i innych miejscach Imperium Rosyjskiego.

Monaster Optinija Pustyni został zamknięty w 1923 roku²³. Jego odrodzenie stało się możliwe dopiero po upadku Związku Radzieckiego, w 1992 roku.

²² Tamże, s. 105.

²³ *Закрытие Оптиной Пустыни*, tamże, s. 120-125.

Dorota Szumilas
(Warszawa)

„STRAŻNICY PAMIĘCI ZBIOROWEJ”.

REFLEKSJE NAD LISTEM JANA PAWŁA II *DO MOICH BRACI I SIÓSTR – LUDZI W PODESZŁYM WIEKU!*

Jan Paweł II w specjalny sposób odnosił się do młodych, poświęcał dużo czasu młodzieży, która zawsze tłumnie zjawiała się na spotkaniach z Papieżem. Zawsze, nawet gdy był już starszą osobą. Był to swojego rodzaju fenomen.

Troska Papieża objęła nie tylko młodzież, chociaż nią interesował się szczególnie. Pod koniec swojego życia i pontyfikatu opublikował list apostolski *Do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku!*¹, skierowany do rówieśników Autora. Przymiotnika *starszych* nie ma natomiast w tytule *Listu*. Osoby starsze zostały tutaj określone jako będące w *podeszłym wieku*. Wartość semantyczna zwrotu jest identyczna, a jakże inny wywołuje to wydźwięk u czytających. Określenie: *osoba w podeszłym wieku* – zakłada rzecz wprawdzie jasną dla wszystkich, ale w tym wypadku szczególnie się nasuwającą: rodzimy się, jesteśmy dziećmi, przechodzimy okres młodości, wchodzimy w dojrzały i podeszły wiek. Sygnalizuje to ciągłość życia aż do tego momentu, o którym tu mówimy – czyli do wieku podeszłego. Mówiąc natomiast *ludzie starzy*, od razu lokujemy osoby starsze w przypisanej im określonej fazie życia, bez jakichkolwiek odniesień do etapów wcześniejszych.

Drugą ważną konstatacją jest fakt, że autorem *Listu* była osoba w podeszłym wieku, taka, która zatem sama wiedziała, co znaczy przeżywanie starości. Właśnie ów przykład zawsze zwiększa wiarygodność piszącego i skłania czytelników do trafniejszego, głębszego odbioru przesłania.

Jan Paweł II jako naturalny przyjmuje fakt, że w tym wieku powraca się do przeszłości. Ale, jak pisze, „mijający czas zaciera kontury

¹ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do moich Braci i Sióstr – ludzi w podeszłym wieku!* [online] <http://www.niedziela.pl/artukul.php?id=115216773400003001006> [dostęp 07.2010].

wydarzeń i łagodzi ich bolesne aspekty”². Zaciera ból i cierpienie, które wywoływały trudy długiego życia. A takich doświadczą każdy. Cierpienie towarzyszące ludzkiemu życiu okazuje się pewnym testem na wytrzymałość psychofizyczną, a nierzadko powoduje zachwianie wiary. Niemniej jednak – jak pisze Jan Paweł II – trudy te, towarzyszące dojrzewaniu człowieka, „hartują jego charakter”.

Odniesienie „podeszłego wieku” czy „posunięcia w latach” do etapów wcześniejszych życia uzmysławia szczególnie fakt, że człowiek „przemija w czasie”. Czas jest nieodłącznym towarzyszem człowieka i z tego należy zdać sobie sprawę. Taka postawa pozwoli starość zaakceptować. Papież „ze wzruszeniem” – jak pisze – podejmuje „refleksję nad rzeczywistością czasu, który tak szybko przemija, nie po to jednak, aby poddać się bezwolnie nieubłaganemu losowi, ale by w pełni wykorzystać lata, które będzie nam jeszcze dane przeżyć”³.

Kolejne wyrażenie – nader znamienne – użyte przez Papieża to wspólnie bardzo popularna metafora: „jesień życia”. Jest to porównanie starości do pór roku, które następują kolejno po sobie. W ciągu roku zmienia się otaczający nas świat. Przyroda przeobraża się cyklicznie. Istnieje bliskie podobieństwo między rytмами biologicznymi człowieka a cyklami życia przyrody, której człowiek jest częścią. Człowiek okazuje się elementem przyrody, ale jednocześnie znacznie się od niej różni. Mianowicie tym, że został ukształtowany na obraz i podobieństwo Boże i dlatego jako osoba ludzka⁴ (termin funkcjonujący w literaturze teologicznej) jest świadomy, wolny, ale zarazem odpowiedzialny. Ma swoje życie duchowe, które także nieodwołalnie przechodzi kolejne etapy. Jan Paweł II pisze, że dzieciństwo i młodość są tym czasem, kiedy człowiek uczy się stopniowo swojego człowieczeństwa, rozważa swoje możliwości i planuje swoje życie. Potem następuje okres realizacji tych planów w wieku dojrzałym, z lepszym lub czasem gorszym skutkiem. Człowiek bowiem podlega czasowi, a „czas jest znakomitym nauczycielem mądrości”⁵.

W liście Papież sięgnął także do Biblii, w której znajdziemy dużo odniesień do starości i ludzi w podeszłym wieku. Oto konkludując swoje rozważania dochodzi do wniosku, że w świetle nauczania biblijnego „starość jawi się zatem jako *czas pomyślny*, w którym dopełnia się miara

² Tamże, [pkt] 2.

³ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego...*, dz. cyt., [pkt] 4.

⁴ Por. E. Podrez, *Osoba ludzka*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej* [online]. <http://www.kns.gower.pl/slownik/osoba.htm> [dostęp 07.2010].

⁵ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego...*, dz. cyt., [pkt] 5.

ludzkiego życia”⁶. W *Księdze Mądrości* czytamy o starości, która jest „czcigodna” (Mdr 4,8-9). Jest zgodna z zamysłem Bożym, dlatego że to właśnie wówczas, w starości, najlepiej można pojąć sens życia i zdobyć „mądrość serca”. Wbrew pozorom, jak dalej czytamy w *Księdze Mądrości* i na co zwraca uwagę Papież, to nie wiek okazuje się tu najważniejszy. Nie mierzy się starości według upływu kolejnych lat, lecz cechuje się ona mądrością, która wzrasta wraz z sędziwością. Odniesień biblijnych w tekście *Listu* znajdziemy dużo więcej.

Kolejne określenie ludzi w podeszłym wieku, którym posługuje się Papież, to wyrażenie „strażnicy pamięci zbiorowej”. Jan Paweł II przypomina, że dawniej ludzie starsi cieszyli się społecznym szacunkiem. Współcześnie, patrząc globalnie, bywa z tym różnie. Na niektórych obszarach i w niektórych kulturach są szanowani, w innych mniej lub wcale. W przypadku tych ostatnich człowieka mierzy się jego przydatnością społeczno-zawodową, co od razu starsze osoby wyklucza z życia publicznego. W tym miejscu Jan Paweł II nawiązuje do problemu eutanazji. Człowiek starszy i schorowany może zostać pozbawiony życia – i to w niektórych krajach legalnie. Papież zwraca uwagę, że w przypadku chorób nieuleczalnych prawo moralne pozwala odrzucić terapię uporczywą, a za obowiązkowe leczenie uznaje się takie, które łagodzi cierpienie. Niemniej jednak eutanazja stanowi bezpośrednie spowodowanie śmierci. O odpowiedzialności w etyce umierania pisał ks. prof. Stanisław Warzeszak⁷. Prawo do życia jest podstawowym prawem człowieka. Teolog przekonuje: „Jeżeli życie ujmujemy w kategoriach fundamentalnych potrzeb człowieka, zaspokojenia jego dążeń i realizacji sił życiowych, to prawo do życia, które nakłada bezwarunkowe wymaganie ochrony życia i wykluczenie jakiegokolwiek formy zadawania śmierci, okazuje się prawem najistotniejszym”⁸.

Prawo do śmierci w kontekście odpowiedzialności nie może być rozpatrywane bez łączności z prawem do życia. A zatem szczególną formą weryfikacji tej odpowiedzialności za życie jest jego godność, szczególnie w początkach, jak również u jego kresu⁹.

Na życie trzeba patrzeć jak na pewną całość i z pewnej, w znaczeniu – właściwej – perspektywy, którą jest wieczność. Każdy etap życia

⁶ Tamże, [pkt] 8.

⁷ S. Warzeszak, *Etyka odpowiedzialności za życie*, Warszawa 2008, s. 274-314 (rozd. *Odpowiedzialność w etyce umierania*).

⁸ Por. tamże, s. 245.

⁹ Por. tamże, s. 277.

jest przygotowaniem do niej. „Człowiek sędziwy” – oto kolejne określenie Papieża – ma ogromną rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dojrzewania. Jego głos doradczy w kluczowych sprawach jest ważny i godny uwagi. Nie można go lekceważyć. Ludzie starsi zyskali wiedzę i doświadczenie życiowe, a zarazem życiową dojrzałość – i to w istocie powoduje, że stają się „strażnikami pamięci zbiorowej”. Są wyrazicielami „wspólnych ideałów i wartości”, którymi kieruje się życie społeczne. Życie człowieka jest kruche, tym bardziej dzieci i osób starszych – zależnych od silnej wiekowo grupy społecznej. Każdy człowiek potrzebuje innych, także ci silni potrzebują więc tych słabych, z czego często nie zdają sobie sprawy. Na tym także polega bogactwo wrażeń, które przynosi nasza egzystencja. Im bardziej czyjeś życie jest kruche, tym społeczeństwo winno być za nie silniej odpowiedzialne. A odpowiedzialność za drugiego człowieka nie polega na jego wykluczeniu ze społeczeństwa, lecz na odpowiedzialnej opiece nad nim.

W *Liście* Papież nawiązuje do czwartego przykazania Bożego: „czcij ojca i matkę swoją”. Oddawanie czci rodzicom wynika z prawa Bożego. Należy okazywać szacunek tym, którzy „żyli przed nami oraz ich dobrym dziełem”¹⁰. Czczyć starszych to znaczy także spełniać trojaką powinność wobec nich: akceptować ich obecność, pomagać im i doceniać ich zalety.

Jakie funkcje mogą spełniać ludzie starsi? Wartościowy społecznie jest fakt, że wiele osób w trudnych chwilach życia znajduje u nich pocieszenie i zrozumienie. Otrzymuje życzliwą i szczerą radę, „milczącą modlitwę, świadectwo cierpienia znoszonego z wytrwałą ufnością”¹¹. I w tym kontekście, kiedy już słabną ich siły i zdolność działania – stają się oni „szczególnie cennymi narzędziami tajemnych zamysłów Opatrzności”.

Właśnie tu Papież dochodzi do rozważań o miejscu godnego spędzania starości. Głównym miejscem powinien być oczywiście dom rodzinny. Zdarzają się też inne sytuacje, które prawo moralne dopuszcza, mianowicie umieszczenie osoby starszej w domu opieki. Bo tylko tam ów stary człowiek znajdzie pełną opieką medyczną i socjalną, a także obecność innych ludzi. Papież jako wyjątkowe i godne uznania wymienia domy prowadzone przez zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia wolontariatu. W tych miejscach opiece nad ludźmi starszymi towarzyszą szczególne poświęcenie, cierpliwość, szacunek – które są niezbędne w tej niełatwej pracy.

¹⁰ Jan Paweł II, *List Ojca Świętego...*, dz. cyt., [pkt] 11.

¹¹ Tamże, [pkt] 13.

Jan Paweł II na każdym kroku podkreśla, iż jest całym sercem z ludźmi w podeszłym wieku. I przypomina stale, że to Bóg szczególnie o nich pamięta. Jeżeli przyzwala na utrapienia zdrowotne, a także problemy innego rodzaju, w tym samotność i smutek, to tym troskliwiej otacza starców swoim miłosierdziem. Z biegiem lat człowiek oswaja się ze „zmierzchem swojego życia” (kolejne określenie użyte przez Jana Pawła II) tym bardziej, że znajomych w tych samym wieku zaczyna ubywać. Życie okazuje się pielgrzymką do wiecznej ojczyzny – jak to określił Papież – zatem starość jest czasem, kiedy mamy czas i jesteśmy bardziej skłonni, by o wieczności myśleć, co też wcale nie jest takie łatwe. To truizm, iż nie jest łatwo pogodzić się z nieuchronnym faktem odejścia z tego świata. Perspektywa śmierci może budzić lęk o to, co jest po drugiej stronie. Jaki był zatem sens mego lub twego życia? Czy coś po śmierci istnieje?

W tym momencie Papież nawiązuje do pesymistycznych teorii życia, które w zasadzie redukują życie tylko do wymiaru ziemskiego. Nadzieją prawdziwą okazuje się wizja, której źródłem stało się Objawienie. Nawiązuje więc do Ewangelii według św. Jana, w której Jezus mówi: „Kto we mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie. Każdy, kto żyje i wierzy we Mnie, nie umrze na wieki” (J 11,25-26). Wiara okazuje się bardzo ważna, gdyż to ona tylko „rozjaśnia tajemnicę śmierci”, tak więc ten czas starości można i trzeba twórczo spożytkować, na przykład pogłębiając swoje życie duchowe.

Czas starości nie jest łatwy. Osoby w podeszłym wieku muszą przewartościować całe swoje życie. Znaleźć sens istnienia tu i teraz, w jesieni kończącego się życia. Poczucie się wartościowymi ludźmi, pogodzić się z marginalizacją zawodową, a dany im jeszcze czas poświęcić sobie. Właśnie tu też pojawić się może problem. Żyć nie dla rodziny, nie dla pracy i kariery – ale dla siebie. Najtrudniej myśleć o sobie. Dlatego z pomocą przychodzą wszelkie inicjatywy społeczne, dzięki którym ludzie starsi czują się przydatni, mogąc oddawać innym swój czas, swoje doświadczenie i umiejętności. I tego typu działania Papież pochwala¹². To one pozwalają ludziom starszym na zachowanie, podtrzymanie świadomości wartości życia – tego najważniejszego daru Boga. Przecież ta świadomość nie jest wcale sprzeczna z pragnieniem wiecz-

¹² Domy pomocy społecznej mają także swoje portale. Choćby <http://www.dps.pl/domy/>, gdzie znajduje się artykuł: Dominik Chechelski: *Starość jako wartość – Kościół katolicki o starości* [online] <http://www.dps.pl/domy/index.php?rob=radar&dzial=12&art=833> [dostęp 07.2010].

ności, dojrzewającym w ludziach, którzy przeżyli głębokie doświadczenie duchowe, takich jak na przykład święci.

List apostolski skierował Jan Paweł II do ludzi w podeszłym wieku, ale jest to także list, którego adresatem mogą być szczególnie ci, którzy w swoim otoczeniu mają ludzi starszych. To w zasadzie oni powinni rozumieć, co to znaczy wiek podeszły, i że ich też on zapewne czeka. I że w zasadzie człowiek starszy w otoczeniu to naprawdę skarb. Ludzie starsi są schorowani, opieka nad nimi często jest bardzo trudna. Jak ważny powinien być tu przykład! Dziecko, które widzi rodziców opiekujących się dziadkami, z dużym prawdopodobieństwem samo powieli ten wzór zachowań.

Kończąc list, Jan Paweł II złożył życzenia swoim rówieśnikom, by pogodnie przeżyli swoje ostatnie lata. Sam podkreślił, że spokojem wypełnia go myśl o dniu, w którym Bóg wezwie Go do siebie...

Papież sięgnął także do poezji. Sam jest przecież poetą, lecz tym razem nawiązał do znamienitego i znanego wiersza Cypriana Kamila Norwida:

Nie tylko p r z y s z ł o ś ć wieczną jest – nie tylko!...
I przeszłość, owszem, wieczności jest dobą:
Co stało się już, nie odstanie chwilką...
Wróci Idea, nie powróci s o b ą.¹³

Swoją *List* Jan Paweł II zakończył wymowną modlitwą:

„Pozwól, o Panie życia, abyśmy to sobie wyraźnie uświadomili i umieli cieszyć się każdym etapem naszego życia jako darem niosącym bogate obietnice na przyszłość.

Spraw, byśmy z miłością przyjmowali Twoją wolę, zawierając się każdego dnia Twoim miłosiernym dłoniom.

Gdy zaś nadejdzie chwila ostatecznego >przejścia<, pozwól, abyśmy umieli ją powitać pokojem w sercu, nie żałując niczego, co przyjdzie nam porzucić. Kiedy bowiem po długim poszukiwaniu spotkamy Ciebie, odnajdziemy też wszystkie prawdziwe wartości, jakich zaznaliśmy na ziemi, a także tych, którzy poprzedzili nas w znaku wiary i nadziei.

Maryjo, Matko ludzkości pielgrzymującej, módl się za nami >teraz i w godzinie śmierci naszej<. Spraw, byśmy byli zawsze blisko Jezusa, Twojego umiłowanego Syna, a naszego Brata, Pana życia i chwały. Amen!”

¹³ C. K. Norwid, *Post scriptum [I]*. Wiersz napisany w czerwcu lub lipcu 1861 roku. Zob. Z. Trojanowiczowa, E. Lijewska, współudział M. Pluta, *Kalendarza życia i twórczości Cypriana Norwida*, T. II: 1861–1883, Poznań 2007, s. 29, 59, 207.

IV.
STAROŚĆ
MIŁOŚĆ
POŻĄDANIE



Rembrandt, *Tobiasz i Anna*, 1626.

Bogna Paprocka-Podlasiak
(Toruń)

STAROŚĆ DON JUANA.
DIABLE SPRAWY JULESA BARBEYA
D'AUREVILLY'EGO

I.

Starość nie mieści się w spektrum doświadczeń Don Juana. Egzystencja mitycznego uwodziciela jest emanacją i manifestacją młodości. Dająca poczucie pełni sił fizycznych młodość stanowi niewątpliwie jeden z czynników warunkujących styl życia sławnego prowokatora, który swój byt ściśle związał ze sferą witalną, podporządkował prawom biologii, natury.

Młodość jest bezsprzecznie „orzęzem” Don Juana w miłosnych podbojach. Ona bowiem daje uwodzicielowi świeżość, promiennosc i radość, a więc ten szczególny powab, który sprawia, że kobiety – jak zauważył Søren Kierkegaard – same wpadają rozpustnikowi w ramiona, i każda z nich jest gotowa być przez całe życie nieszczęśliwa, aby choć raz zaznać szczęścia z Don Juanem¹. Ze źródła młodości płynie niespożyty strumień energii witalnej, która nie pozwala bohaterowi zatrzymać się na drodze kolekcjonowania rozkoszy zmysłowych, i dzięki której Don Juan „pożąda nigdy nie umęczony”². Słusznie zatem Maurice Blanchot wymienia młodość wśród impulsów oraz zjawisk generujących „kaprysy pożądania” Don Juana. Autor stwierdza, że w żądzach legendarnego zdobywcy kobiet ujawnia się „nagłość, młodość, zapal [...]. Trudno o kogoś »radośniejszego« od Don Juana, także o kogoś »zdrow-

¹ Kierkegaard pisze: „[...] zła by to była dziewczyna, co by nie chciała być nieszczęśliwa, żeby choć raz być szczęśliwa z Don Juanem”. S. Kierkegaard, *Stadia erotyki bezpośredniej czyli erotyka muzyczna*, w: tegoż, *Albo-albo*, t. I, przeł. J. Iwaszkiewicz, Kraków 1976, s. 113. [Przywołaną tu rozprawę przełożył A. Buchner, na nowo opracował J. Iwaszkiewicz.]

² Tamże, s. 111.

szego« [...]; to naprawdę wspaniały bohater, człowiek [...], który wprowadza w noc żywotność i werwę dnia»³.

Nierozzerwalnie związana z kondycją Don Juana młodzieńcza brawura sprawia, że życie mitycznego uwodziciela – jak napisał Kierkegaard – „pieni się niczym szampan”⁴. Szumny żywot zdobywcy kobiet przebiega w rytm nieustającej zabawy: jego treścią stają się huczne bale, zuchwałe uwiedzenia i ucieczki, a także spektakularne pojedynki, do których przepelniony junacką niefrasobliwością bohater przystępuje bez jakiegokolwiek troski o wieczność.

Młodość w dużej mierze determinuje także charakter buntu Don Juana, przesądając o jego spontaniczności, żywiołowości. W wielu literackich opracowaniach mitu donżuanowskiego odnajdujemy rozpustników, których działania nie są implikowane świadomym przyjęciem przez protagonistów określonego systemu ideologicznego, czy też doktryny filozoficznej, ale mają prymarne źródło w ich młodzieńczej nierozwadze, w niedojrzałości. O ile w przypadku Don Juana Moliera oraz Don Giovanniego z opery Mozarta i Da Pontego łamanie norm obyczajowych, jak również bagatelizowanie spraw ostatecznych zostało uwarunkowane wyznawanym przez bohaterów światopoglądem libertyńskim, o tyle w opracowaniach wątku Don Juana, jakich dokonali Tirso de Molina w *Zwodzicielu z Sewilli*, czy też Puszkina w *Kamiennym Gościu* oraz *Eugeniuszu Onieginie*, cechujący uwodzicieli brak zadumy eschatologicznej, jak i naruszanie przez nich zasad porządku społecznego, nie wydają się już tak bardzo „programowe”. Taka postawa wynika bowiem nie tyle z hołdowania przez postaci jakiejś ideologii, co z przypisanej do wieku młodzieńczego lekkomyślności i bez troski.

Warto w tym kontekście odwołać się do rozpoznania Sigrild Anemone Lindner⁵, która polemizuje z interpretacjami przyznającymi Don Juanowi Moliny status buntownika występującego przeciwko porządkowi społecznemu siedemnastowiecznej Hiszpanii⁶. Badaczka argumentuje, że działania rebelianta wiążą się zazwyczaj z jakimś programem, wspierają się na fundamencie określonej idei lub doktryny, a tymczasem tytułowy „zwo-

³ M. Blanchot, *Orfeusz, Don Juan, Tristan*, przeł. W. Błońska, „Literatura na Świecie” 1996, nr 10, s. 5. Podkreślenie moje – B. P.-P.

⁴ Por. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 154.

⁵ S. A. Lindner, *Der Don Juan-Stoff in Literatur, Musik und Bildener Kunst*, Bochum 1980, s. 70.

⁶ Jako buntownika odczytuje Don Juana Moliny między innymi Hiltrud Gnüg. Zob. tejże, *Don Juans theatralische Existenz. Typ und Gattung*, München 1974, s. 55.

dziciel” z Sewili działa bez programu; za jego występkami stoi junacka fantazja, młodzieńcza brawura i spontaniczność⁷. Zdaniem autorki, brak także w dramacie Moliny buntu metafizycznego⁸. Don Juan z hiszpańskiej sztuki nie wyrzeka się bowiem Boga⁹, ale odsuwa jedynie w czasie akt ekspiacji za grzechy, co pokazuje powracająca niczym refren w utworze maksyma bohatera: *Odległy jest jeszcze termin zapłaty*¹⁰. Taki stosunek protagonisty do spraw ostatecznych wynika z konstytutywnego dla rozpustnika spojrzenia na własne życie z perspektywy młodości, z której starość i śmierć wydają się jeszcze odległym horyzontem.

Uwarunkowane młodością zatracenie się w chwili stanowi również wyznacznik donżuanów wykreowanych przez Puszkina, takich jak Eugeniusz Oniegin¹¹ oraz uwodziciel z tzw. „małej tragedii” pod tytułem *Kamienny Gość*. Clarence Augustus Manning zauważa, że w utworach rosyjskiego poety często występuje postać młodego, niedoświadczonego mężczyzny, dla którego charakterystyczne są: nieumiarkowanie i niestałość w uczuciach. Tak ukształtowany bohater jest „jak nasienie przerzucane przez wiatr”¹². Nie patrzy on w przyszłość, lecz prowadzi beztroski żywot motyla. Jest lekkoduchem zanurzającym się w migotliwych momentach terażniejszości. Manning tłumaczy taką postawę Puszkiniowskich bohaterów ich niedojrzałością, podkreślając przy tym, że w owych donżuanach tkwi silny lęk przed utratą przywilejów młodości.

⁷ Odwołując się do obyczajowości szesnastowiecznej i siedemnastowiecznej Hiszpanii, Lindner zwraca uwagę na fakt, że sytuujący się na najniższym szczeblu w hierarchii tamtejszej szlachty *hidalgos*, do których przynależał Don Juan z dramatu Tirsa de Moliny, uchodzili powszechnie za zbiorowość odznaczającą się krewkim temperamentem: gwałty, porwania, uwiedzenia były na porządku dziennym, zwłaszcza wśród młodych przedstawicieli tej grupy społecznej. Stąd też trudno, zdaniem autorki, doszukiwać się w działaniach bohatera Moliny jakiegokolwiek manifestacji ideowej – źródło występków oraz konfliktów protagonisty z otaczającym światem tkwi przede wszystkim w żywiołowym usposobieniu, spontaniczności oraz niedojrzałości szlachcica. Zob. S. A. Lindner, dz. cyt., s. 21 i n.

⁸ Tamże, s. 101 i n.

⁹ Warto zwrócić uwagę na fakt, że w chwili śmierci Don Juan Moliny domaga się spowiednika. Zob. T. de Molina, *Zwodziciel z Sewilli i Kamienny Gość*, w: tenże, *Dramaty*, przeł. i oprac. L. Biały, Wrocław 1999, s. 145

¹⁰ Tamże, s. 121.

¹¹ Na donżuanowskie rysy Oniegina wskazuje między innymi C. A. Manning. Zob. tenże, *Russische Versionen Don-Juan-Legende*, w: *Don Juan. Darstellung und Deutung*, hrsg. von B. Wittmann, Darmstadt 1976, s. 52 i n.

¹² Tamże, s. 53.

W literackich opracowaniach mitu Don Juana napotyamy najczęściej na wyobrażenie uwodziciela jako szesnastoletniego lub też dwudziestokilkuletniego mężczyzny. W *Don Juanie* Byrona tytułowy bohater debiutuje w roli zdobywcy kobiet w wieku szesnastu lat, wdając się w romans z przyjaciółką matki – zamężną donną Julią. Kiedy w ostatnich pieśniach poematu Juan – po kilkuletniej odysei, prowadzącej między innymi przez harem sułtana oraz dwór carycy Katarzyny II – przybywa do Anglii, ma około dwudziestu jeden lat¹³. Nie wiadomo, jak potoczyłyby się dalsze losy protagonisty, gdyby autor dokończył dzieło¹⁴. Znamienne jest jednak to, że Byronowski Don Juan – pomimo wyczerpującej i obfitującej w drastyczne wydarzenia peregrynacji po świecie – nie prezentuje się jako bohater naznaczony trudami życia, lecz zachowuje młodzieńczą świeżość i naiwność, pozostaje „ujmującym chłopcem-Amorkiem”¹⁵.

Można stwierdzić, że dla tytułowej postaci poematu młodość staje się w jakimś sensie przedmiotem kultu. Należy przy tym zauważyć, że w tej kwestii panuje całkowita zgodność ideowa między protagonistą a narratorem utworu, ponieważ ten ostatni, jak stwierdza Gnüg, ponad wszelką wątpliwość „ukochał” w swoim bohaterze owego „serdecznego chłopca”¹⁶.

Nieco odbiegające od kanonu wiekowego, jaki utrwaliła tradycja donżuanowska, stanowisko w kwestii wieku biologicznego mitycznego uwodziciela zajął Kierkegaard. W *Stadiach erotyki bezpośredniej* filozof opisywał Don Juana jako bohatera, który osiągnął dojrzałość: „Gdyby mnie więc czytelnik zapytał, jak Don Juan wygląda, czy jest przystojny, młody, czy po męsku dojrzały, ile ma mniej więcej lat, to mógłbym mu naturalnie na te pytania odpowiedzieć: [...] najlepiej go sobie wyobrazić w wieku lat 33, ponieważ jest to wiek pokoleniowy”¹⁷.

¹³ Można wysnuć taki wniosek na podstawie wzmianki zawartej w Pieśni XIV, w której czytamy, że przyjaciółka Juana, księżna Adelina, ma dwadzieścia jeden lat („Jej wiek, kiedy odetniecie / Sześć od dwudziestu i siedmiu – znajdziecie”), a tytułowy bohater „tylko o trzydzieści / Dni od niej [...] był młodsz””. G. G. Byron, *Don Juan*, przeł. E. Porębowicz, Warszawa 1986, s. 518 i 517.

¹⁴ Byron pozostawił jedynie ogólnikowe uwagi dotyczące planowanych dalszych pieśni poematu, z których wynika, że nie rozstrzygnął, czy jego Don Juan skończy w piekle, czy też w nieszczęśliwym małżeństwie. Autor rozważał również wersję zakończenia ukazującą śmierć bohatera przez zgilotynowanie podczas rewolucji francuskiej. Zob. F. Rauhut, *1003 Variationen des Don–Juan–Stoffes von 1630 bis 1934*, Konstanz 1990, s. 130.

¹⁵ H. Gnüg, *Don Juan. Ein Mythos der Neuzeit*, Bielefeld 1993, s. 162.

¹⁶ Tamże, s. 163.

¹⁷ S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 115.

Przesunięcie górnej granicy życia Don Juana do „wieku chrystusowego” w projektowanym przez Kierkegaarda obrazie uwodziciela nie zmienia jednak postaci rzeczy, że w przestrzeni kulturowej wykształcił się stereotyp legendarnego zdobywcy kobiet jako jednostki niedoświadczającej starości. Kontrapunktem dla przepełnionej beztroską egzystencji Don Juana nie jest wiek starczy i związane z nim trudy oraz ograniczenia, ale – śmierć¹⁸. Wizyta Kamiennego Gościa w domu rozpustnika wyprzedza nadejście starości.

Moment, w którym posąg Komandora jako zwiastun śmierci puka do wrót pałacu arystokraty, za którymi „młodość” celebrytuje i fetuje swoje prawa oraz przywileje, wnosi zawsze dużą dozę tragizmu do opowieści o Don Juanie. Götz Friedrich w kontekście badań nad wystawieniami *Don Giovanniego* Mozarta skonstatował, że im młodszy śpiewak zostaje obsadzony w roli tytułowego uwodziciela, tym bardziej prowokacyjna i nienaturalna na scenie wydaje się śmierć bohatera¹⁹. Krytyk przywołał przy tym osławionego Luigi Bassiego, który miał 22 lata, gdy wykonywał partie Don Giovanniego podczas prapremiery Mozartowskiej opery w Pradze w 1787 roku. Powierzenie Bassiemu głównej roli, jak dywaguje autor, było nie tylko wyrazem uznania dla jego sztuki, ale krył się za tym także zamiysł kompozytora, aby poprzez młodzieńczy wiek artysty uwypuklić drastyczność końca egzystencji Don Juana²⁰.

W świecie mitycznego uwodziciela – tak jak go przedstawiali między innymi: Molina, Moliere, Mozart i Da Ponte, Byron, Puszkina – nie ma więc miejsca na starość. Warto też zwrócić uwagę na to, że uniwersum Don Juana pozbawione jest refleksji nad tą fazą życia. Sławny zdobywca kobiet nigdy nie roztrząsa tego, jak wejście w okres starości mogłoby zmienić jego życie. Nie zastanawia się nad tym, co starość mogłaby wnieść do jego egzystencji? Czy mogłaby go czegoś nauczyć, jak choćby sztuki rezygnacji i pokory?

Tam gdzie na kwestię wieku starczego zostaje spuszczone zasłona milczenia, trudno wyobrazić sobie, jak mogłaby wyglądać „jesień życia” bohatera. Twórcą, który podejmując na gruncie literatury temat Don Juana, usunął z drogi protagonisty figurę Kamiennego Gościa i pozwolił rozpustnikowi przekroczyć próg starości, był Jules-Amédée Barbey

¹⁸ Por. J. Ortega y Gasset, *Wprowadzenie do Don Juana*, w: *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, przeł. P. Niklewicz, wybrał i wstępem opatrzył S. Ciechowicz, Warszawa 1980, s. 130.

¹⁹ G. Friedrich, *Mein Opernführer*, hrsg. von Werner Otto, Berlin 2002, s. 31.

²⁰ Tamże.

d'Aureville. Odchodząc od kanonicznych opracowań wątku donżuanowskiego, w opowiadaniu *Najpiękniejsza miłość Don Juana* – pochodzącym ze zbioru *Diablich sprawy* – pisarz naszkicował portret starzejącego się uwodziciela.

II.

Wydany w 1874 roku cykl krótkich utworów prozatorskich *Les Diaboliques* został odebrany jako dzieło kontrowersyjne. Ze względu na nieobyczajne treści, a także antyreligijną²¹ wymowę opowiadań, działalność literacką Barbeya potępił Kościół, który już wcześniej powieści tego autora umieścił na indeksie ksiąg zakazanych. Władze Trzeciej Republiki skonfiskowały niesprzedane egzemplarze *Diablich spraw* i zagroziły pisarzowi wszczęciem procesu za obrazę moralności.

Z kolei w kręgach środowisk twórczych związanych z dekadentyzmem książka Barbeya zyskała status dzieła kultowego. Dość przypomnieć, że szczególną admiracją darzył ją protagonista powieści Huysmansa *Na wspak* – diuk Jan des Esseintes. Kazał on wydrukować *Diablich sprawy* na poświęconym pergaminie przy użyciu czcionki naśladowującej pismo odręczne, wyróżniające się prowokacyjnym kształtem liter przypominających szpony i ogony diabelskie²².

Najpiękniejsza miłość Don Juana należy do najwyżej ocenianych utworów z kręgu *Diablich spraw*, których tematyka koncentruje się wokół kwestii pożądania, zmysłów i libida²³. Głównym bohaterem opowiadania jest hrabia Ravila de Ravilès – mężczyzna o zniewalającym wdzięku, posiadający „ową urodę szczególną rasy Don Juanów – tajemniczej rasy, której dziedzictwo nie idzie z ojca na syna, jak u wszystkich innych, lecz która objawia się od czasu do czasu, to tu, to tam, w rodzinach ludzkości²⁴”. Z racji nieodpartej siły zmysłowego

²¹ Odniesienia do religii pojawiają się w *Diablich sprawach* zazwyczaj w kontekście ironicznym. Przedmiotem kpin ze strony autora staje się zwłaszcza dewocyjna pobożność. W dziele Barbeya dostrzegalna jest ponadto fascynacja grzechem oraz figurą Diable, na co wskazuje bardzo rozbudowana w opowiadaniach symbolika infernalna. Pisarz obficie czerpie w *Les Diaboliques* z rekwizytorni satanizmu, o czym pisze Jerzy Parvi. Zob. tenże, *Słowo wstępne*, do: J. Barbey d'Aureville, *Diablich sprawy*, przeł. J. Guze, Warszawa 1978, s. 9.

²² Zob. J.-K. Huysmans, *Na wspak*, przeł. J. Rogoziński, Kraków 2003, s. 162.

²³ Por. J. Parvi, dz. cyt., s. 9.

²⁴ J. Barbey d'Aureville, *Najpiękniejsza miłość Don Juana*, w: tegoż, *Diablich sprawy*, dz. cyt., s. 65. W dalszej części tekstu cytaty z opowiadania Barbeya lokalizuje przez podanie w nawiasie skrótu „NM” oraz numeru strony.

oddziaływania na kobiety arystokrata, jak sugeruje narrator, był przeznaczony nie do ascezy, lecz do grzechu: „Bóg nie dał mu świata, ale pozwolił, by dał go Ravili Diabeł” (por. NM, 64). Hrabia wiódł zatem występny i grzeszny żywot donjuana, stając się w oczach otoczenia...

– wcieleniem wszystkich uwodzicieli znanych z powieści i historii; i nawet markiza Guy de Ruy – stara malkontentka o niebieskich, zimnych i kłujących oczach, mniej jednak zimnych niż jej serce i mniej kłujących niż jej dusza – zgadzała się, że jeśli w czasach, kiedy kwestia kobiet z każdym dniem traci na znaczeniu, ktoś może przypominać Don Juana, to na pewno on! (NM, 65, podkreślenie moje – B. P.-P.).

Życie Ravili upływało beztrzesko na zabawach i na pomnażaniu erotycznych zdobyczy, zgodnie z przywołaną w ekspozycji utworu maksymą, że „Don Juan jest monarchą, którego nie utraci żadna demokracja (NM, 63)”. Wiara bohatera w słuszność tej dewizy życiowej zaczęła się jednak stopniowo krużyć, kiedy cieniem na egzystencji arystokraty położyła się starość. Monarcha-Don Juan z opowiadania Barbeya poczuł zagrożenie dla swojego status quo, gdy uświadomił sobie, że podlega „demokratycznej” sile, jaką jest prawo biologii, natury. Sygnaturą końca „królestwa” tego Don Juana stały się – coraz wyraźniej odciskające się na twarzy hrabiego – ślady przemijania: „[...] tygrysie pazury życia zaczęły rysować to boskie czoło, które zwieńczyły róże tyłu ust, a na szerokich bezbożnych skroniach pojawiły się pierwsze siwe włosy, zapowiadające rychły najazd barbarzyńców i koniec Cesarstwa... [NM, 66]”.

W obraz schyłkowej fazy życia Ravili autor *Diablich spraw* wpisał motywy utrwalone w kanonicznych przekazach o Don Juanie jako finałowe akordy wątku uwodziciela: motyw pojawienia się na kolacji u rozpustnika posągu Komandora oraz wtrącenia grzesznika do inferna. W *Najpiękniejszej miłości Don Juana* zakorzeniona w tradycji donjuanowskiej figura Kamiennego Gościa staje się symbolicznym upostaciowaniem lęków głównego bohatera związanych z przemijaniem. Starzejący się rozpustnik z utworu Barbeya zdaje sobie sprawę z tego, że kiedyś będzie musiał ostatecznie ugiąć się przed powszechnym prawem natury, tak jak Don Juan skapitulował przed statua Komandora reprezentującą metafizyczny wymiar bytu. Starość – jako okres życia odzierający człowieka z powabu, odbierający mu siły witalne i stawiający przed nim liczne bariery oraz ograniczenia – jest percypowana przez hrabiego Ravilę w kategoriach ziemskiego inferna. Piekło w opowiadaniu d'Aureilly'ego staje się metaforycznym określeniem starości. Don Juanowi wejście w fazę późnego wieku przynosi bowiem doznanie

wiecznej udęki, męki i cierpienia: „[...] dla niego, była to godzina strasznej uczty z zimnym Komandorem z białego marmuru, po której już tylko piekło – piekło starości, zanim nie przyjdzie tamto drugie! (NM, 66, podkreślenie moje – B. P.-P.)”.

Remedium na nadchodzącą starość bohater Barbeya znalazł w postawie dandysowskiej. Przyjęcie przez Don Juana pozy dandysa było rodzajem swojej ucieczki ze świata natury do świata kultury. De Ravilès uznał bowiem, że gdy zamieni swoje życie w dzieło sztuki, wyruguje z niego starość.

Bożena Sadkowska w artykule *Homo dandys* konstatuje: „Starzenie się to zjawisko ze świata natury. W świecie kultury dandysowskiej przemijanie to zmiana mody”²⁵. Hołdując tej zasadzie Don Juan d’Aureville’ego uczynił swoim głównym zajęciem rozwijanie estetyki sztuczności. Wytworzył wokół siebie świat pozorów, świat nieustannej gry, w którym on sam był „najwytrawniejszym aktorem (NM, 77)” oraz reżyserem.

Twarz Ravili, na której ma stałe zagościło dandysowskie zblazowanie, stała się rodzajem maski. Józef Tischner, rozpatrując w *Filozofii dramatu* kategorie: „twarzy” i „maski”, ujmując twarz jako „dar horyzontu agatologicznego – horyzontu, w którym dobro i zło przybierają formę dramatu, a dramat zapowiada możliwość tragedii lub zwycięstwa człowieka”²⁶. Pojmując akt „objawienia twarzy” jako warunek ludzkiej prawdy, świadectwo człowieczeństwa, autor dodaje: „To przede wszystkim na twarzy człowieka przemija jego piękno i jego życie. Tutaj ukazują się łza i umieranie. Twarz jest osadzona na krzyżu istnienia”²⁷. Natomiast maska jest arcydziełem sztuki kłamstwa²⁸. „Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokretną: maska stara się stworzyć uludę będącą przeciwieństwem tego, jak coś naprawdę jest”²⁹.

Nałożenie maski dandysowskiej przez starzejącego się Don Juana z utworu Barbeya było przede wszystkim próbą zanegowania praw fizjologii. Przesadna dbałość o estetyczną stronę życia: kult sztuczności, epatowanie wyszukanyim strojem, aktorskie pozy i gesty miały na celu odwrócenie uwagi od biologicznego przemijania. „Proces [...] starzenia się, to dla dandysa tabu – o tym należy zapomnieć, tak jak epikurejczyk zapomina o śmierci”³⁰. Przyobleczony w kostium dandysowski Don

²⁵ B. Sadkowska, *Homo dandys*, „Miesięcznik Literacki” 1972, nr 8, s. 84.

²⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 84.

²⁷ Tamże.

²⁸ Por. tamże, s. 80.

²⁹ Tamże, s. 76.

³⁰ B. Sadkowska, dz. cyt., s. 84.

Juan d'Aureville'ego mógł żyć w ułudzie, że starość go nie dotyczy. Maską wszak w swej istocie stanowi zaprzeczenie idei czasu.

W uwodzicielu, który uzbroił się w maskę dandy, wytworzyło się poczucie zwycięstwa nad starością³¹. Warto w tym kontekście podkreślić rolę autoironii jako narzędzia stosowanego przez Don Juana w walce z pojawiającymi się oznakami przemijania. Niektóre symptomy starzenia się de Ravilès przyjmował z nonszalancją, przez co można było odnieść wrażenie, że je na swój sposób afirmował, jak na przykład siwiejące włosy, które obnosił z właściwą dla dandy „dumą niewzruszoną (NM, 66)”. Demonstracyjne bagatelizowanie przez arystokratę upływającego czasu było odbierane przez otoczenie jako wyraz tego, że wchodzący w schyłkową fazę życia Don Juan wciąż trwał w przeświadczeniu o własnej potędze.

Wytworność, szyk, a także otaczająca hrabiego aura wyjątkowości, podsycana niekonwencjonalnymi zachowaniami protagonisty, sprawiły, że – mimo zaawansowanego wieku – Ravila pozostał atrakcyjny dla kobiet. Wszędzie tam, gdzie pojawiał się ten Don Juan skrywający się za maską dandy, wzbudzał zainteresowanie dam. Niektóre były kochanki arystokraty, pomimo niegasnącego podziwu dla de Ravilèsa, patrzyły jednak na podstarzałego uwodziciela z melancholią. Każda

³¹ Warto w tym miejscu odwołać się do rozpoznania Radosława Okulicza-Kozaryna, który wskazuje na odrębność stanowiska Barbeya w kwestii odniesienia kategorii starości do dandyzmu. Badacz zwraca uwagę na to, że dandyzm w swej istocie „kłóci się z wiekiem zawansowanym”, natomiast d'Aureville próbuje obronić w swoich dziełach przeciwny punkt widzenia: jego bohaterowie „pozostają dandydami mimo niemłodych lat i zniszczenia życiem”. Wiek starczy nie pozbawia ich blasku i nie odziera ich z dumy. Wręcz przeciwnie – starość wyzwała w nich jakiś rodzaj bohaterstwa. Zob. R. Okulicz-Kozaryn, *Mala historia dandyzmu*, Poznań 1995, s. 45 i 74.

Przywołany powyżej komentarz należy uzupełnić uwagą, że sam d'Aureville, który był dandysem, zachował na starość postawę estety, prowokującego otoczenie wystudiowanymi pozami oraz gestami, jak i wyrafinowanym strojem. „Osobliwe było i to, że starszy pan nosił się tak samo jak przed ćwierć wiekiem, w okresie swoich podbojów z lat trzydziestych. »Zjawiał się bardzo wystrojony – pisał François Coppée – wedle mody z czasów, kiedy był bardzo przystojny. W ręku szpicruta, cylinder nasunięty na uszy, krawat w koronkach, spodnie obciążone strzemiączkami i surdut ściągnięty paskiem i uwydatniający cienką talie [...] – wchodził do salonu z miną wielkiego pana, odgrywającego pierwszoplanową rolę«. [...] Kiedy wracał do siebie, przebierał się w luźną kapotę, na głowę nakładał czerwoną kapuzę i zasiadał do pracy w dębowym fotelu z rzeźbionym herbem. Gęsie pióro maczał w atramencie takiego koloru, jaki najbardziej odpowiadał tonacji utworu”. J. Parvi, dz. cyt., s. 7 i n.

z nich tęskniła bowiem skrycie za tym Don Juanem, którym był on dla niej w odległej przeszłości.

Aby uhonorować owego niezwykłego mężczyznę, kobiety niegdyś związane z Ravilą postanowiły wydać kolację na jego cześć. Mająca posmak skandalu uczta z udziałem Don Juana oraz dwunastu dam z „cnotliwego Saint-Germain (NM, 65)” stanowi centralny motyw utworu Barbeya. Wokół tego wydarzenia rozbudowana została atmosfera niedomówień, przypuszczeń, domysłów.

Taki sposób przedstawienia biesiady jest konsekwencją wprowadzenia w dziele wielopoziomowej narracji. Przebieg „wesołej kolacji” relacjonuje narrator-prezenter, który wiedzę o spotkaniu Don Juana z dawnymi kochankami posiadał z drugiej ręki, stąd też nie są mu znane wszystkie ogniwa tego zdarzenia³². Ze wzmianki, jaką uczynił narrator, wynika, że w swojej relacji opiera się on na zwierzeniach Ravili, gdyż hrabia – hołdując typowej dla rasy Don Juanów niedyskrecji – wyjawiał mu kilka pikantnych szczegółów związanych z sekretnym przyjęciem. W ostatnim segmencie opowiadania w przekaz narratora zostaje włączona opowieść samego Don Juana, którą narrator opatruje od czasu do czasu swoimi komentarzami.

Warto zwrócić uwagę na to, że w ekspozycji utworu ważną rolę przekaznika informacji o kontrowersyjnej uczcie odgrywa plotka. Na nierozzerwalny związek plotki ze światem Don Juana, a zwłaszcza na jej siłę formotwórczą w procesie krystalizowania się legendy uwodziciela, zwrócił uwagę Ortega y Gasset, pisząc między innymi: „Don Juan miał zawsze »złą prasę«³³ – „prawie wszyscy, którzy o nim mówili, mówili o nim źle”³⁴. Ta reguła znajduje potwierdzenie również w utworze Barbeya, w którym pierwsza wzmianka o gorszącej fecie z udziałem Ravili i jego byłych kochanek pojawia się w trakcie salonowej rozmowy, jaka toczy się pomiędzy narratorem oraz markizą Guy de Ruy. Narrator przekazuje nabożnej damie zasłyszaną informację o tym, że „diabelski człowiek (NM, 64)” – jak określony zostaje de Ravilès – biesiadował w gronie dwunastu arystokratek w pałacu hrabiny de Chiffrevas. Interlokutorkę narratora najbardziej oburza fakt, iż Don Juan wystąpił podczas kolacji „sam, zupełnie sam, wobec tylu dam! (NM, 64)”, jak również to, że uczta, którą uświetnił swoją obecnością „ten stary ladaco (NM, 63)”,

³² Por. J. Parvi, dz. cyt., s. 9

³³ J. Ortega y Gasset, dz. cyt., s. 125.

³⁴ Tamże.

została wydana w buduarze. Odnosząc się do tej ostatniej uwagi marki-zy, narrator konstatuje z pewną dozą ironii, że przestrzeń buduaru stanowi najbardziej odpowiednie miejsce do biesiadowania dla „zawodowego” uwodziciela, bo „przecież jada się na polu bitwy. Miała to być kolacja nadzwyczajna i najgodniejszym się zdało wydać ją w teatrze chwały Don Juana [...] (NM, 64)”.

Uczta hrabiego Ravili z dawnymi kochankami została ukształtowana na zasadzie kontrapunktu do zakorzenionego w tradycji donżuanowskiej motywu wieczerzy u rozpustnika zakłóconej przybyciem Kamiennego Gościa³⁵. Nawiązując do tego epizodu, Barbey odwraca wektory stanowiące o aurze pamiętnej biesiady, kończącej się zwyczajowo sceną wtrącenia uwodziciela do piekła. W kanonicznych ujęciach historii Don Juana rozpoczynająca się w atmosferze beztróskiej zabawy kolacja u arystokraty wraz z pojawieniem się na niej posągu Komandora ewoluuje w kierunku tragicznego finału. Natomiast w obrazie uczty wykreowanym przez Barbeya najpierw ujawniają się rejestry tragiczne. Jest to bowiem przyjęcie zrodzone na fundamencie rozpacz i smutku, jaki w byłych kochankach Don Juana wywołało widmo nieubłagane zbliżającej się starości, stanowiącej w mniemaniu kobiet przerażającą fazę życia niczym „godzina strasznej uczty z zimnym Komandorem (NM, 66; podkreślenie moje – B. P.-P.)”.

Zanim jednak miał nastąpić ów moment uczty „gorzkiej i ostatniej (NM, 66)”, która niosła ze sobą nieuchronne spotkanie z Kamiennym Gościem jako zwiastunem „piekła starości”, damy „pomyślały o wydaniu innej, z której uczyniły arcydzieło (NM, 66)”. Urządzonej w buduarze kolacji nadały charakter konsolacyjny. Uroczystość, której podłoże stanowił żal i rozpacz, dzięki inwencji biesiadników przekształciła się w wesołą fetę:

Zazwyczaj kolację wydaje się dla przyjemności, z myślą o rozrywce; tu dyktowało ją wspomnienie, żal, rozpacz niemal, ale rozpacz ustrojona, ukryta pod uśmiechami lub zmarszczkami i spragniona tej fety czy ostatniego szaleństwa, tej eskapady ku młodości przywróconej na chwilę, szukająca upojenia po raz ostatni! (NM, 66).

Warto zwrócić uwagę na pewien rodzaj wspólnoty losu, jaka podczas uczty wytworzyła się między kobietami a podstarzałym Don Juanem.

³⁵ Warto odnotować, że w wielu wersjach historii Don Juana – choćby w ujęciach Tirsy de Moliny oraz Moliere – występuje motyw podwójnej wieczerzy. Najpierw Kamienny Gość przybywa na kolację do pałacu rozpustnika, a następnie Don Juan składa mu rewizytę w cmentarnej kaplicy.

Wszystkie damy zgromadzone w buduarze hrabiny de Chiffrevas utraciły już młodość, stąd też narastał w nich lęk przed tym, że nurt czasu, który zabiera im Don Juana, również i je nieubłaganie ponosi ku starości:

Nie było tu owej młodości delikatnie zielonej, owych panienek, które wstrętem przejmowały Byrona, pachnących ciasteczkami, o figurach, które są jeszcze niczym; wszystkie [współbieszczniczki – dop. moje – B. P.-P.] były wspaniałe, smakowite, żyzna jesień, szczyt i pełnia [...] (NM, 67).

Jednoczące bieszczadników poczucie przemijania podkreślały dominujące w wystroju buduaru barwy utrzymane w tonacji jesiennej. Klejnoty dam, kryształ, którymi zastawiony był stół, a także kwiaty i świece – „tworzyły gamę wszystkich odcieni dojrzałości, od czerwieni otwartej róży do zgaszonego złota bursztynowej kiści winogron (NM, 67)”.

Ważny kontekst ikonograficzny dla przedstawionej w opowiadaniu Barbeya uczy tworzy obraz Eugène'a Delacroix *Śmierć Sardanapala*. Dzięki przygotowanej przez damy wystawnej oprawie kolacji celebrowanej owo pożegnalne przyjęcie Don Juan mógł poczuć się niczym legendarny król Asyrii, który przed planowanym *auto da fé* zgromadził wokół siebie konkubiny, niewolnice, a także kosztowne precjoza, aby wszystko, co miał najcenniejszego, zginęło wraz z nim.

Panie wydające tę niezwykłą kolację [...] na tę płomienną ucztę przysły z całym swoim bogactwem. Wniosły tu wszystką swoją urodę, dowcip, zasoby, stroje, potęgę, by cisnąć je za jednym zamachem na stos.

Mężczyzna, przed którym spowijały się i drapowały w ten ostatni płomień, był w ich oczach czymś więcej niż w oczach Sardanapala cała Azja (NM, 66).

Według Parwiego w *Najpiękniejszej miłości Don Juana* ujawniają się ślady inspiracji tonacją barwną obrazu Delacroix'a. Wskazuje na to paleta kolorów występujących w opisie przestrzeni buduaru: złoto, żółcie, brązy³⁶. Ponadto przez aluzyjne nawiązanie do motywu śmierci rozpustnego tyrana, za którego według starożytnych przekazów uchodził Sardanapal, w utworze Barbeya antycypowana jest historia opowiedziana podczas kolacji przez Don Juana, w której splatają się pierwiastki erotyczne i tanatyczne.

Wprowadzony w noweli motyw bieszczady może stanowić ironiczne nawiązanie do *Uczt* Platona. W opozycji do platońskiego ideału miłości w dziele francuskiego autora zostaje usankcjonowana poligamiczna natura Don Juana. Należy zauważyć, że zgromadzone na przyjęciu kobiety

³⁶ J. Parvi, dz. cyt., s. 11.

wyraźnie afirmują niestałość hrabiego. Znalazienie się w gronie byłych kochanek Ravila poczytują sobie nawet za zaszczyt. Sytuacja wspólnego biesiadowania z uwodzicielem nie wyzwala w damach skrupowania, ale wręcz daje im poczucie pewności siebie w myśl wyznawanej przez bohaterki zasady, że „wstyd podzielany nie jest już wstydem (NM, 67)”.

Celem kolacji wydanej przez kobiety na cześć Don Juana było przedsięwzięcie w gronie gości „eskapady ku młodości (NM, 66)”. Swoistym „wehikułem” w owej retrospektywnej podróży w czasie stały się wspomnienia. Gdy uczta zdawała się wchodzić w fazę przesilenia, damy poprosiły Ravilę, aby opowiedział im historię romansową, która najbardziej schlebila jego donżuanowskiej dumie. Ponieważ w świecie dandysa jedną z metod przedłużenia młodości stanowi „kult własnej młodzieńczości”³⁷, starzejący się Don Juan z nieukrywaną satysfakcją spełnił życzenie współbiesiadniczek, dzieląc się z nimi epizodem z najpiękniejszych – jak podkreślił – lat swojej młodości (por. NM, 71). Każda z kobiet oczekujących na opowieść arystokraty miała nadzieję, że to jej hrabia wystawił w swoim sercu epitafium jako bohaterce najpiękniejszego romansu. Tymczasem ku rozczarowaniu dwunastu dam Ravila nie wskazał na żadną z nich. Podstarzały uwodziciel za swoje największe trofeum uznał niezamierzone obudzenie zmysłów w trzynastoletniej dziewczynce, która była córką niewymienionej z nazwiska w utworze markizy, uwikłanej w romans z de Ravilès'em, gdy ten znajdował się jeszcze na początku donżuanowskiej drogi. Odnaczająca się dewocyjną pobożnością panienka nie mogła zaakceptować pozamałżeńskiego związku matki. Dlatego też w ostentacyjnie nieprzyjazny sposób odnosiła się do jej kochanka. Hrabia uszczypliwie nazywał dziewczynkę „małą maską”, ponieważ zawsze gdy zjawiał się w pałacu markizy, grymas niechęci zmieniał twarz jej córki „w prawdziwą pomarszczoną maskę upokorzonej kariatydy (NM, 76)”.

Nie mogąc dłużej znieść wrogości oraz ciągłych dąsów małej arystokratki – najwyraźniej zgorzzonej postępowaniem matki, a także zazdrosnej o jej uczucia – Ravila postanowił okazywać panience rezerwę. W sytuacji gdy w relacjach między nim a dziewczynką na stałe zagościł chłód, zaprawiony jedynie wymuszoną uprzejmością, nieoczekiwaną wizytę markizie złożył spowiednik córki, który oświadczył zdumionej damie, że jej latorośl spodziewa się dziecka z Don Juanem. Zaszokowana tą wiadomością matka natychmiast wszczęła śledztwo, aby wyjaśnić okoliczności błogosławionego stanu „małej maski”. W wyniku burzliwej rozmowy przeprowadzonej z córką udało jej się ostatecznie ustalić,

³⁷ Por. B. Sadkowska, dz. cyt., s. 83.

że pobożna panienska uroiła sobie brzemiennosc, gdy przypadkiem usiadła w fotelu, który chwile wcześniej zajmował Ravila.

W opowiedzianej przez Don Juana historii wyraźne są referencje do motta, jakim został opatrzony utwór Barbeya: „Największym przysmakiem Diabła jest niewinność (NM, 63)”. Wprowadzający w nowelę aforyzm kieruje uwagę czytelnika na przypisane Ravili przez autora atrybuty szatańskie. Ujawniają się one w portrecie hrabiego nakreślonym już w ekspozycji utworu przez markizę Guy de Ruy, która porównuje de Ravilès’a do złego demona. Pobożna dama – zgorzonna wyczynami Don Juana, który nawet w późnym wieku nie zaprzestał uwodzicielskich praktyk – stwierdza z przekąsem, że osiągnął on nieśmiertelność z racji tego, że jest Diabłem. Następnie w odniesieniu do głównego bohatera pojawia się motyw faustycznego paktu. Nieprzemijająca atrakcyjność uwodziciela, wokół którego nieustannie skupia się zainteresowanie dam, implikuje spekulacje narratora, że protagonista zawarł umowę z diabłem. Warto ponadto zwrócić uwagę na nagromadzenie w opisach fizjonomii oraz sposobu bycia hrabiego epitetów odsyłających do sfery infernalnej (bohater, który w sposób zniewalający oddziaływał na kobiety, zostaje określony jako „handlarz niewolnikami piekielny! NM, 68”; „de Ravila obejmował [kobiety – dop. moje – B.P.-P.] oczami o błękitnie piekielnym, NM, 67”; arystokrata zostaje ponadto nazwany „diabelskim człowiekiem NM, 64”). Jako złego demona postrzega Don Juana „mała maska”, ponieważ przed uwodzicielskim urokiem arystokraty nie były w stanie uchronić jej nawet noszone na piersiach szkaplerze – „dziesiątki Najświętszych panien i Duchów Świętych! (NM, 76)”. W przeświadczeniu o tym, iż Ravila jest Diabłem, dodatkowo umocnił dziewczynkę fakt, że gdy miała ona „nieszczęście” usiąść na miejscu hrabiego w fotelu, poczuła nagły przyływ gorąca, jakby wpadła w infernalny ogień.

Przez przypisanie Ravili cech diabolicznych autor kontekstualizuje wprowadzony w utworze motyw uczty, nadając jej wymiar fety infernalnej. Don Juan, określony jako „bóg tej fety (NM, 69)”, posiada w istocie atrybuty anty-boga, gdyż przewodniczy biesiadzie mającej w sobie „pikanterię grzechu (NM, 68)”. Kolacja z udziałem uwodziciela i dwunastu dam rysuje się jako blasfemiczne nawiązanie do symboliki Ostatniej Wieczerzy. Warto zwrócić uwagę na nadany przyjęciu status biesiady „pożegnalnej”, uczty „ostatniej”. Ponadto liczba kobiet biorących udział w kolacji, tworzących wokół Don Juana „krąg świetlisty (NM, 67)”, odpowiada liczbie apostołów zgromadzonych w Wieczerni-

ku. Z kolei spożywane przez biesiadników „podniecające wina (NM, 68)” w sposób obrazoburczy nawiązują do symboliki eucharystycznej. Znamienne jest, że w funkcji swoistego „naczynia liturgicznego” zostaje użyty kielich typu „flet” – rekwizyt wprowadzający w obręb relacji Don Juana z damami podtekst erotyczny. Ravila, występujący w roli celebransa uczty, jawi się jako anty-kapłan, ponieważ historia, w którą wtajemnicza współbiesiadniczki, wyzwała w kobietach „pijących słowa starego węża (NM, 72)” ciemne instynkty; nastraja je do grzechu.

Szatański profil Don Juana niewątpliwie stanowił pochodną przyjętej przez bohatera postawy dandysowskiej. Na powinowactwo dandysa z diabłem zwrócił uwagę między innymi Alexander, pisząc: „W miarę [...] formowania się wzorca bohatera romantycznego synteza dandysa i diabła staje się coraz bardziej oczywista. [...] Arogancja dandysa i duma szatana są buntem zbliżonym: u pierwszego przeciw konwencji społecznej, u drugiego – przeciw tyranii Pana [...]”³⁸. Dandyzm, który dla uwodziciela z opowiadania Barbeya, stał się formą obrony przed starością, spowodował wykorzenienie świata bohatera z typowej dla uniwersum Don Juana spontaniczności i radości. Zamiast żywiołowego i lekkomyślnego hulaki, w utworze francuskiego autora w roli rozpustnika zostaje postawiony cyniczny prowokator, demoniczny kusiciel, obdarzony siłą destrukcyjną, który – tak jak Szatan – „uwodzi i niszczy”³⁹.

Ofiarą niszczycielskiego oddziaływania Ravili stała się „mała maska”. Postać dziewczynki zostaje ponownie przywołana w zakończeniu noweli, gdy zapytany o dalsze losy panienci Don Juan oznajmił współbiesiadnikom, że wydano ją za mąż na prowincji, gdzie zmarła w młodym wieku. Fałszywe ubolewanie nad tym faktem wyraziła księżna, z której wypowiedzi – przewrotnie urwanej w połowie zdania – przebijała supozycja, że gdyby dziewczynki nie zabiła namiętność wzniecona przez Don Juana, mogłaby ona swego czasu dołączyć do grona kochanek Ravili.

Wyobrażona w opowiadaniu Barbeya uczta ukazuje tryumf starzejącego się Don Juana. Rozpustnik wykreowany przez d'Aureilly'ego zachowuje w podeszłym wieku zdolność uwodzenia. Pomimo iż Don Juan jako hołdujący postawie estetycznej dandys zdaje się „w sposób beznamiętny panować nad światem namiętności”⁴⁰, wśród biesiadników zebranych w przestrzeni buduaru wytwarza się jakiś rodzaj erotycznego

³⁸ A. E. Alexander, *Szatan i dandys czyli rodowód bohatera romantycznego*, przeł. A. Minkowski, „Literatura na Świecie” 1978, nr 3, s. 307 i n.

³⁹ Tamże, s. 307.

⁴⁰ Por. R. Okulicz-Kozaryn, dz. cyt., s. 74.

napięcia. Tak określoną aurę wzmacniały należące do gości rekwizyty występujące w funkcji znaków fallicznych, jak na przykład złoty nożyk deserowy, który przez całą kolację trzymała w ręce księżna (NM, 81), a także tren sukni księżnej uszytej z zielonego aksamitu o srebrnych lśnieniach, wijący się wokół krzesła „niby ogon węża (NM, 70); ponadto – wspomniany już kielich typu „flet”, będący atrybutem Don Juana. Cały ten *entourage* oddziaływał na podświadomość biesiadników, „napiając tajemniczą harfę, którą te cudowne organizmy miały w sobie tak mocno, jak było to możliwe, by harfa nie pękła (NM, 68)”. Atmosfera podekscytowania implikowała poczucie przyływu sił witalnych (por. NM, 68), przez co w biesiadnikach mogło wytworzyć się przeświadczenie, że ich eskapada ku młodości została uwieńczona sukcesem.

W *Diablich sprawach* odnajdujemy portret uwodziciela przyjmującego styl bycia zdecydowanie odbiegający od zachowań, które w kanonicznych wersjach historii Don Juana utrwaliły się jako *modus faciendi* zdobywcy kobiet. Zamiast spektakularnych peregrynacji po świecie w pogoni za chwilą erotycznego spełnienia, starzejący się rozpustnik z utworu d’Aureville’ego doskonale odnajduje się w roli „lwa salonowego”⁴¹, delektującego się wyrafinowanymi konwersacjami w gronie zaprzyjaźnionych arystokratek. O ile w tradycyjnych ujęciach tematu donżuanowskiego, jak zauważył Kierkegaard, nigdy najsilniejszym orężem rozpustnika nie było słowo⁴², o tyle Ravila de Ravilès daje się poznać jako wytrawny interlokutor i narrator, który podczas salonowych występów sprawnie prowadzi grę z oczekiwaniami dam.

„Ten Don Juan jako pełen pomysłów dandys – pisze Gnüg – w pełni wykalkulował swoje oddziaływanie na kobiety”⁴³, umiejętnie dozując współbiesiadniczkom epizody ze swojego życia, tak aby osiągnąć efekt zaskoczenia i spotęgować ciekawość słuchaczek.

Warto podkreślić, że w owym *theatrum* Don Juana z utworu Barbeya materia, z której główny aktor wykuwa swoją rolę, stają się wspomnienia. Bo gdy nastaje „jesień życia”, w której między „starcem a Erosem rozwiera się przepaść”⁴⁴, Don Juanowi nie pozostaje już nic innego jak tylko kultywowanie własnej legendy.

⁴¹ H. Gnüg, *Don Juan. Ein Mythos der Neuzeit...*, s. 109.

⁴² Według Kierkegarda, klasycznemu Don Juanowi brak „połegi słowa”. Don Juan „pożąda, i to jego pożądanie oddziałuje uwodzicielsko”. S. Kierkegaard, dz. cyt., s. 111.

⁴³ H. Gnüg, *Don Juan. Ein Mythos der Neuzeit...*, s. 108.

⁴⁴ Sformułowanie R. Przybylskiego. Zob. tenże, *Baśń zimowa. Esej o starości*, Warszawa 1998, s. 66.

Emilia Świdarska
(Białystok)

STAROŚĆ FAUSTA, MŁODOŚĆ BALLADYNY

*Oto mądrości ostateczne słowo:
Ten tylko wolność zasłużył i życie,
Kto je zdobywa wciąż na nowo.*

J. W. Goethe, *Faust*

*Kto ukaże mi prawdę?
Kto wręczy mi klucz do tylu zagadek
dotyczących losu ludzkiego
i kondycji kobiety (...).
Tak, nienawidzę tych ograniczeń
narzuconych kobietom, którym
zabrania się wszystkiego, co wielkie
w ludzkich czynach.*

Marie-Edme'e Paul, *Journal*,
16 sierpnia 1863

Złożony monolit

Balladyna, bohaterka dramatu Słowackiego, wpisuje się w poczet niezłomnych kobiet romantycznych. Została wyposażona przez autora w podstawowe predyspozycje kobiece, fascynuje czytelnika oryginalną, niepowtarzalną osobowością. Siostra Aliny przypomina monolit, „trwałą konstrukcję”, a zarazem okaz skomplikowany, złożony. I chociaż nie istnieje wzór, który oddałby istotę, „genotyp” literacki kobiety romantycznej, to paradoksalnie można ją opisać, spróbować dookreślić, posiłkując się zebranymi sygnałami, które młoda heroina wysyła.

Żona Kirkora jest „podmiotem poznającym”, zdecydowanie odrzucającym prozaiczną rzeczywistość, płaskie otoczenie i wielowiekowe schematy posłusznej, opiekuńczej, kochającej córki, wypełniającej nakazy matki i podporządkowującej się wszelkim zakazom. Podmiot poznający, o którym mówi Kant, a takim jawi się też Balladyna, odczuwa silną tęsknotę za czymś nowym, nieznanym, niepowtarzalnym. I taka

jest starsza córka Wdowy, otwarta na poznanie, gotowa na zderzenie z czymś wyjątkowym, niestereotypowym, diametralnie różnym od codziennej nudy. Nie dla niej praca w polu, sierp, odpoczynek za ścianą... Podobny styl życia staje się katorgą dla podmiotu pragnącego poznać, zgłębiać, zanurzać się w bogactwie życia, egzystencji.

Balladyna nudzi się w wiejskiej chacie, w tej prymitywnej przestrzeni, którą tworzą Alina i s t a r a Wdowa. Jej splin jest wynikiem ciągłych powtórzeń, dotyka kochankę Kostryna wtedy, gdy udziałem jej staje się „to samo”. Josif Brodski w *Pochwale nudy* wskazuje, że „powtarzalność jest matką nudy”. Bohaterka, rzeczywiście, partycypuje niemalże rytualnie w strukturach „powtórek”, lawirując między polem a chatą. Kiedy decyduje się zmienić swoje życie, nadać mu wymiar indywidualny, kiedy zaczyna działać i tworzyć, też nie potrafi uwolnić się spod wpływu Saturna, ponurego bóstwa melancholii. „Nowy” dzień żony Kirkora przesycony zostaje również nudą i przerażeniem¹.

Kondycja faustyczna zdominowuje, opanowuje Balladynę. Rano siostra Aliny nudzi się, wieczorem przeżywa lęki i niepokoje, a w nocy miewa „sny okropne”. Ta trójczłonowość dobową, wpisana w egzystencję bohaterki, wydaje się tworzyć jej modus egzystencjalny. Kartezjańskie *cogito ergo sum* zostało zastąpione przez *nudzę się, więc jestem*. Postawa egzystencjalna, której doświadcza Balladyna, okaże się swoistym oknem na świat, pozwoli kochance Kostryna istnieć romantycznie. Dzięki nudzie, temu brakowi ekstazy, rodzi się „ja” Balladyny, która manifestuje swoją niezależność, prawo do bytowania, a nie tylko wegetowania w cyklach wiecznych powtórzeń.

Romantyczna nuda czy nietzscheańskie „melancholia i znużenie”, ponieważ tym właśnie ma być według niemieckiego myśliciela splin, podkreślają nieprzystosowanie do świata. Zarówno schematyczna, wiejska Balladyna, jak i ta samodzielna, „samostanowiąca” królowa nie może odnaleźć się w świecie, a tym bardziej w nim zakorzenić, zadowolić. Dzieje się tak dlatego, że prawdziwe „ja” ewoluuje, poddane zostaje egzystencjalnym wstrząsom, kształtuje się w czasie i przestrzeni. Nie jest ono zamkniętym, dokończonym, dookreślonym, gotowym elementem, trzeba je „wykuwać” każdego dnia. Zrozumiałe staje się więc, dlaczego bóg czasu patronuje nudzie, dlaczego domeną melancholii jest

¹ O prawdzie w *Balladynie* pisze H. Krukowska, „*Balladyna*” *Juliusza Słowackiego w świetle rozprawy Alfreda de Vigny „Rozważania o prawdzie w sztuce”*, w: *Księga Janion*, red. Z. Majchrowski, S. Rosiek, Gdańsk 2008.

temporalność. Agata Bielik-Robson w *Melancholii i ekstazie* przekonuje, że „(...) melancholia wytwarza pewną gęstość zrodzoną z niepewności, która staje się zrębem przyszłego podmiotu: psychiki obdarzonej subiektywnością, która nie reaguje od razu, ale wstrzymuje się wobec złożoności świata”.²

Balladyna podejmuje próbę budowania „zrębu przyszłego podmiotu”. Jej „tytanizm budzi podziw”, choć jest to „tytanizm czarny”.³ Starsza córka Wdowy żyje, „jakby nie było Boga”, choć o Bogu wciąż mówi, zauważa Marta Piwińska. Wybierając żądę poznania, paradygmat faustyczny, pomnażając pychę i oddając się fantazmatom, skazuje siebie na metafizyczny lęk, zostaje wciągnięta przez szpony chaosu etycznego. Siostra Aliny „chodzi obłąkana rozpaczą”, choć ma „czarne serce”, to nie uwalnia ono od strachu. Bohaterka „zgubiwszy Boga”, szuka objawienia sensu, „jestestwa wewnętrznego”, irracjonalnej prawdy, wolności wewnętrznej w szaleństwie, w kolejnych mordach, w nienasyceń. Odrzucając Boski ład, skazuje jednak siebie na brak oparcia i samotność.

Faust na wspak...

Balladyna przypomina Goetheańskiego Fausta pragnącego zgłębić sens egzystencji, dokonać transgresji, przeżywającego ciągły niepokój, szukającego esencji, „twórczych sił osnowy”. Bohaterka wykreowana przez Słowackiego, jak ów protagonista, marzy o tryumfie nad jarzmem ziemskich ograniczeń, chce rozszerzyć pole swojego widzenia, które rzeczywistość jest wąskie i przytłacza zmultiplikowaną rutyną. Siostra Aliny – być może – pragnie ogarnąć całość świata, rozszerzyć swoje dotychczasowe uniwersum, na które składają się prymarne elementy: chata, stół, łoże, alkowa i poletko. Daleko jej, oczywiście, do bohatera *Fausta*, mędrca, który zbadał i przestudiował wiele dziedzin nauki, stał się nawet symbolem uczoneści. Świadomości egzystencjalnej Fausta nie da się zestawić z odczuciami ontologicznymi żony Kirhora, bowiem Balladyna jedynie przeżywa wewnętrzne niezadowolenie i czuje związane z nim kobiece rozterki. Tymczasem Goetheański bohater, nie znajdując spokoju duchowego i zadowolenia, dochodzi do Sokratesowego wniosku: „I wiem, że człowiek nic wiedzieć nie może”.⁴ Świadomie też

² A. Bielik-Robson, *Melancholia i ekstaza*, w: *Nuda w kulturze*, pod red. P. Czaplńskiego i P. Śliwińskiego, Poznań 1999, s. 48.

³ Tamże, s. 296.

⁴ J. W. Goethe, *Faust*, przeł. W. Kościelski, Warszawa 1961, s. 43.

zawiera pakt z diabłem, ponieważ chce odkryć tajemnice Absolutu, poznać prawdę o życiu i cel istnienia.

I chociaż kochance Kostryna brakuje predyspozycji intelektualnych, świadomości egzystencjalnej Fausta, to i ona ma ambicję, by ogarnąć istotę złożonego świata, stać się mikrokosmosem w makrokosmosie. Romantyczna dusza Balladyny domagała się zaistnienia owego mikrokosmosu, „ja” indywidualnego eksplodującego w kosmos, oddalającego się od warstwy ziemskiej. Zdolności percepcyjne i swoista charyzma pozwalały siostrze Aliny na uchwycenie kosmosu wyobrażeń wykraczających poza codzienność. Balladyna wspomina o czeluściach piekielnych siejących zarzewie ognia, o śmiertelnych grzechach, które może udźwignąć – w przeciwieństwie do młodszej córki Wdowy.

Zarówno w kreacji Fausta Goethego, jak i Balladyny Słowackiego doszukać się można duszy rozdartej między niebem, piekłem i ziemią. Starsza córka Wdowy zamieszkuje wiejską chatę, która napawa ją obrzydzeniem, tak jak awersję wywołuje w Goetheańskim buntowniku „ciasna gotycka izba o wysokich sklepieniach”. To w tej przestrzeni protagonista wypowiada znamienne słowa: „Psu by obrzydło takie życie!”⁵. Balladyna natomiast od samego początku manifestuje swoją – co najmniej – obojętność, jeśli nie ignorancję wobec wiejskiego życia i elementarnych prac, chociażby żniw. W scenie trzeciej aktu pierwszego Wdowa i córki wracają do chaty po ciężkim trudzie i znoju. Matka i Alina niejako planują już następny dzień, z wielkim entuzjazmem prześcigają się w świadczeniu sobie uprzejmości i wyrażaniu uczuć miłości. Miernikiem tejże miłości ma być odpoczynek, który Alina chce zafundować matce. Balladyna tymczasem zajmuje się czym innym, przygotowuje się do spotkania z Grabkiem, niespokojnie szuka grzebień. Nie zważa na to, że już się ściemnia, że jutro – kolejny ciężki dzień wypełniony pracą, wymagającą zregenerowania sił. Pragnie jak najszybciej opuścić chatę, wyjść z niej – choćby do boru, byleby znaleźć się z dala od rutyny, tej unicestwiającej pustki wewnętrznej⁶.

⁵ Tamże, s. 44.

⁶ Por. M. Kuziak, *Słowacki – nihilistyczny? Wokół „Kordiana”*; J. Ławski, *Nicością podszyty Słowacki (Juliusz)*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, pod red. M. Sokołowskiego i J. Ławskiego, Białystok – Warszawa 2009.

Siostrę Aliny cechuje ascetyzm językowy, w zasadzie mało mówi o sobie, o tym, co czuje, przeżywa⁷. Bohaterka charakteryzuje się pośrednio – poprzez sytuację, mimikę i gest. Faust – przeciwnie – wyraża siebie poprzez ekspresję werbalną, we frazach wypowiada całego siebie, odkrywa swoje bogactwo wewnętrzne:

Biada! Toć przecie wciąż ta sama
Przeklęta, ciemna, duszna jama,

Gdzie nawet słońca promień miły
Barwione szyby te zamgliły!
Książ mnie naokół więżą zwały,
Które czerw toczy, pył zacienia;
W krąg wznoszą się po łuk sklepienia
Te zakopczone skroś szpargały.
(...) To świat twój! To się zowie świat!⁸

Świat, w którym Faust przebywa, objawia mu się w postaci ciasnej klatki zamieszkiwanej przez szarą masę, „skryby, klechy, doktory, magistry” oraz ograniczonego ucznia – Wagnera. Podobnie czuje się Balladyna w wiejskiej chacie, w towarzystwie prostej matki i, jak sama mówi, „głupiej siostry”. Nic więc dziwnego, że ta wyjątkowa kreacja literacka nie podejmuje prawdziwego dialogu z domownikami, wybiera albo milczenie, albo riposty.

Obojgu bohaterom drogę wyznacza też nadzieja na potencjalną zmianę, przewyciężenie marazmu i „ból istnienia”. W chwili, kiedy Faust postanawia odebrać sobie życie i podnosi do ust kielich z trucizną, rozlegają się dzwony kościelne zwiastujące Zmartwychwstanie. Znajome tony budzą w bohaterze wspomnienia dzieciństwa, odwodzą go od samobójczej myśli. Balladyna również usłyszała cień nadziei w „tarkocie na rozłogu” i od tej pory pozostaje wierna możliwości wcielenia w życie innej perspektywy, diametralnie różnej od tej, w której dotąd egzystowała. Dla realizacji swoich celów transgresywnych, to jest uwolnienia się od niepokoju i faustowskiego nienasycenia, jest zdolna zrobić wiele⁹. Odrzuca płaszczyznę etyczną, postanawia żyć, „jakby nie było Boga”. Faust natomiast przeklina wszystko, co go dotychczas wią-

⁷ Jako kontekst por. J. Samsel, *Kiedy sukienki urzekają, a bransoletki uwodzą – animizacje wybranych atrybutów kobiecości w czasopismach kobiecych*, „Białostockie Archiwum Językowe” nr11, red. B. Nowowiejski, Białystok 2011.

⁸ Tamże.

⁹ Zob. w szczególności: A. Nietresta-Zatoń, *Powołani na bunt. Transgresje polskich poetów XIX wieku*, Kraków 2010.

zało z życiem: wiarę, nadzieję i miłość; negując trzy cnoty, neguje jednocześnie Boga.

Balladyna, odrzucając aspekt etyczny, postawiła na odyseję poznawczą, naruszając tym samym zarówno boski, jak i ludzki porządek. Świadomie jednak wybrała permanentne „bycie w drodze” jako obronę przed ziemskością, ograniczonością i „ścieśnieniem” granic. Podróżowanie, wędrowanie staje się formą jej istnienia; pokonała przecież drogę od wiejskiej chaty do zamku Kirkora aż po tron. Można by powiedzieć za Martą Piwińską, że bohaterka odkryła „kraj wewnętrznego *ja*, jego niewidzialne królestwo”¹⁰. Odkryła także inną prawdę: świadomość zmienności człowieka, świadomość swojej zmienności, ciągłych narodzin i śmierci. Kochanka Kostryna pojęła, że „musi iść do końca we własną zmienność i szukać nowego, innego „ja”. Budować siebie z ruin, napisać po *obiit – natus Est*”¹¹. Tak też uczyniła, kształtując „nową” Balladynę, przedkładając zamek Kirkora nad spokój własnego sumienia. Konstruując siebie z ruin, popiołów pozostałych po płonącej chacie, będąc ciągle „w drodze” do osiągnięcia stanu wielości różnych „ja” w jednym podmiocie¹², tworzy jednocześnie swoją osobowość, nadaje jej zmienne, niepowtarzalne rysy,

„Ja” wewnętrzne Balladyny, charakteryzujące się faustycznym niepokojem, pędem ku poznaniu, jest owym „ja” zmiennym, przekształcającym się, odgrywającym różne role: niedobrej córki, zbrodniarki, niewiernej żony i kochanki, sprawiedliwej królowej. Podobnie wygląda odyseja poznawcza Fausta, który, podróżując, doświadcza owej wielości, romantycznej kategorii konstytuującej oblicze bohatera epoki. Uczony średniowieczny wpisuje się w szerokie spektrum ludzkich poczynań, tych zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Uwodzi Małgorzatę, staje się bezpośrednim sprawcą śmierci jej brata i pośrednio przyczynia się do śmierci jej matki, wchodzi na szczyty rozkoszy zmysłowych, osiąga różne stanowiska dworskie i państwowe, poświęca się czynnościom w dziedzinie sztuki i życia praktycznego. Wszelkie jednak działania nie przynoszą mu ani szczęścia, ani satysfakcji. Odczuwa permanentny niedosyt, niezaspokojenie, głód duchowy; jest jeszcze ciągle tym, którego cechuje orientacja odbiorcza. Wszystko, co osiągnął, zawdzięcza przecież magii.

¹⁰ M. Piwińska, *Człowiek i bohater*, w: *Problemy polskiego romantyzmu*, Seria II, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 74.

¹¹ Tamże, s. 76.

¹² Tamże, s. 77.

Balladyny również nic nie może usatysfakcjonować. Choć odcięła się od swoich wiejskich korzeni, została żoną Kirkora, chociaż ma „wszystko” i może „używać”, „pańskich uczyć się uśmiechów”, nie jest zadowolona, wyrusza „w las!... w las!.. w drogę...”¹³. I tak ciągle, bez końca. Prawdziwie jest nieprzystosowana. *Ex definitione*. Ponieważ jej zadaniem było przystosować do siebie świat. Przystosować świat – według Piwińskiej – znaczy: działać, zmieniać go czynami¹⁴.

Wedle romantycznej antropologii na każdego bohatera romantycznego czekają nieustannie wielkie czyny. Człowiek jest przeznaczony do wielkości i wielkość niejako czeka swego spełnienia przez ludzi. Bóg i natura jej pragną, wymagają. I oto gdzieś, na dalekiej prowincji przychodzi na świat człowiek, który w to wszystko uwierzył, który przeczuł swe metafizyczne (...) przeznaczenie – i wyrósł zupełnie inny. Nie spełnił żadnych zapowiedzi. Zawiódł naturę, kulturę, społeczeństwo, lud, naród, ludzkość, siebie i Boga. Nie został nikim. Inaczej: został nikim i swoją nicość obnosi jak winę i jak protest, demonstracyjnie. Został romantycznym bohaterem. Człowiekiem niedokończonym, winnym, złym, kalekim, chorym. Ale wiary w swe wielkie przeznaczenie się wyrzekł i od tej wiary choruje.¹⁵

Bohaterka Słowackiego jest takim właśnie osobnikiem: malowniczym, fascynującym, wielkim i słabym jednocześnie, niedokończonym, dysponującym interesującym repertuarem gestów psychicznych. „Chodzi obłąkana rozpaczą”, „z wzrastającym pomięszaniem”, nie żyje w harmonii ani z rodziną, ani ze swoim światem wewnętrznym, tą instancją, która świadczy o naszej autentyczności. Nie może zresztą czuć owej harmonii, skoro wie dzie jałową egzystencję, nic nie wnosi do świata, w którym wegetuje. Czerpie z niego, nie dając nic w zamian, nie tworzy i to spędza jej sen z powiek. Balladyna, którą czytelnik poznaje na początku dramatu, jest kreatywna tak, jak jej siostra i matka, z tą tylko różnicą, że tamte są w zasadzie zadowolone z biegu życia, a Balladyna wewnętrznie buntuje się przeciwko takiej bylejałości. Syndromem buntu wewnętrznego siostry Aliny jest podenerwowanie, niezaspokojenie, chłonność świata, otwarcie na... wszelką inność. Nawet język, którym się posługuje, oddaje jej stan ducha, owo dynamiczne nieuporządkowanie. O ile Alina używa zdań oznajmujących, jasnych, prostych, klarownych, o tyle Balladyna – wykrzyknikowych, pytających, niedokończonych, urywanych:

¹³ J. Słowacki, *Balladyna*, Warszawa 1987, s. 65.

¹⁴ M. Piwińska tak właśnie ujęła istotę bohatera romantycznego – jako człowieka nieprzystosowanego do przyziemnego i prozaicznego świata.

¹⁵ M. Piwińska, dz. cyt., s. 96.

Ach! Słysząc jakiś tarkot na rozłogu,
 Jedzie gościńcem dwór jakiegoś księcia.
 Pięć koni – złota karetą – ach, kto to?

Jedzie aleją. – Jak to pięknie złoto

Między drzewami błyska ... Ach! Mój Boże,
 Co im się stało?¹⁶

Płaszczyna językowa oraz świat wewnętrzny – jak widać – ściśle ze sobą korelują, nakładają się na siebie. Balladyna wyraża siebie, swój ból i bunt zarazem przy pomocy gestu, mimiki, pozy, rzadziej krzyku werbalnego. Można chyba powiedzieć, że z wnętrza bohaterki wydiera się jednostkowy, rozpaczliwy głos o samodzielność. Swoistą szansę usłyszała Balladyna w „tarkocie na rozłogu”¹⁷, stąd bierze się jej nerwowe podekscytowanie:

Ach, lampę zaświeć – ach lampę ... co żywo ...¹⁸

W ciemności codziennych spraw pojawiło się światło nadziei. Balladyna reaguje tak emocjonalnie, bo intuicyjnie widzi szansę dla siebie, szansę na inne życie. Nie mogła też tego uśmiechu losu wypuścić z rąk, nie mogła skazać siebie na kopiowanie dotychczasowej egzystencji, na bierność, apatię, marazm. Od tej pory nie cofnie się już przed niczym, odda się „pędowi” życiowemu, jak na niezłomną indywidualistkę przystało. Dopuszcza się zbrodni na siostrze, dokona transgresji, zarzuci tradycyjną antropologię, wybierze indywidualizm, który w niej od zawsze tkwił, zepchnięty daleko w podświadomość. Balladyna mordując Alinę odkryła jednocześnie w sobie ów Kantowski podmiot poznający, zrozumiała, że bierze aktywny udział w procesie poznania i siebie, i otaczającego ją świata. Wybrała wędrówkę epistemologiczną, dokonując zarazem swobodnego gwałtu na płaszczyźnie etycznej.

Stary Faust i młody Kain

Kochanka Kostryna zdecydowała się wziąć los w swoje ręce, miała odwagę powiedzieć „NIE!” wiejskiej chacie i jej otoczeniu. Postanowiła

¹⁶ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 39.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże. Por. o symbolice ciemności: H. Krukowska, *Kazimierza Brodzińskiego noc do dumań nęcąca*, w: *Album Gdańskie. Prace ofiarowane Profesorowi Józefowi Bachórzowi*, red. J. Data, B. Oleksowicz, Gdańsk 2009; tejsze, *Noc romantyczna (Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński). Interpretacje*, wyd. II, Gdańsk 2011.

tworzyć świadomie swoją egzystencję. Wybrała transgresywny bunt po to, by poznać siebie, zejść do enigmatycznych zakamarków swojego wnętrza, by poczuć obecność człowieka w sobie. Nie jest to oczywiście bunt na miarę Prometeusza, Lucyfera czy starego Fausta, ale – być może – młodego, silnego, buńczucznego Kaina?

„Nowa” Balladyna będzie od momentu krwawej rywalizacji malinowej oscylować między dwiema płaszczyznami: epistemologiczną i etyczną. Jej wybory potwierdzają, że chciałyby zanurzyć się w świecie poznania, nieskończonego poznawania świata i siebie w nim, a unicestwić pragnęłyby instynkt etyczny. Dlatego stanowczo, mężnie rzuca słowa:

(...) Na niebie
Jest Bóg ... zapomnę, że jest, będę żyła,
Jakby nie było Boga.¹⁹

Balladyna jest świadoma istnienia Siły Wyższej, sprawiedliwego Boga, mimo wszystko postanawia żyć tak, jakby Go nie było, postanawia o Nim zapomnieć, co nie jest łatwe. Konsekwentnie wciela w życie teorię poznania, niwelując jednocześnie sferę etyczną. Dokonuje „inwazji samej siebie”²⁰, rozpoznaje swoje predyspozycje i skłonności. Niespodziewanie odkrywa, że nie jest już tą wiejską, nijaką Balladyną, ale OSOBOWOŚCIĄ, INDYWIDUUM. Poznała przecież swoje potrzeby, pragnienia, potencjalną predylekcję do czynienia zła, aby osiągnąć założony cel:

Skończ także ze starcem
Co mieszka w celi – a nas tylko dwoje
Będzie wiedziało.²¹

Namawia Fon Kostryna do kolejnej zbrodni, bo nie widzi już odwrotu, z zimną krwią wypowiada drastyczne słowa. Jak na kobietę fatalną przystało, nie może się już cofnąć z raz obranej drogi, konsekwentnie zmierza do finalnego punktu. Balladyna jest niezłomna w działaniu, zawzięta i uparta, bowiem zrozumiała, że „poznanie samego siebie jest źródłem wszelkiego poznania”²².

Shaftesbury doszedł do wniosku, „że rzeczywiście nie możemy być pewni niczego na świecie, dopóki nie wiemy na pewno, kim sami jeste-

¹⁹ Tamże.

²⁰ Wyrażenie użyte przez A. A. C. Shaftesbury’ego, angielskiego filozofa. Zob. Z. Kuderwicz, *Filozofia nowożytnej Europy*, Warszawa 1989, s. 388-394.

²¹ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 159.

²² Z. Łempicki, *Shaftesbury a irracjonalizm. Przyczynek do historii stylu nowej filozofii*, przeł. O. Dobijanka, w: tegoż, *Wybór pism*, t. I, s. 252.

śmy²³. Według myśliciela, wszelkie poznanie zależy od zgłębienia samego siebie: „Poznanie samego siebie oznacza dla Shaftesbury’ego nie atomizującą analizę samego siebie, lecz introspekcję, która pozwala nam uświadomić sobie całość i jedność życia duszy oraz naszej osobowości. W ten sposób poznanie samego siebie staje się wyzwoleniem samego siebie, świadomością swoistości i indywidualności naszego „ja”, tego, co w nim szczególne, własne²⁴.”

Wydaje się, że w toku wzlotów i upadków *Balladyna* wyostrzyła swoje spojrzenie na to, co szczególne i swoiste. Zanurzyła się w sobie, w swoim złu moralnym, doprowadziła do samowyzwolenia, tak jak Faust, który poznając prawdę, odnajdując swoje przeznaczenie, mógł wreszcie powiedzieć do chwili: „Pozostań, takaś pełna kras”. Bohaterka natomiast w rozmowie z Kostrynem, po dokonaniu mordu na swoim dawnym kochanku, stwierdza:

(...) – wszak ja się
Nie lękam siebie – Nawet nie
 Żałuję...²⁵

Niedobra córka zwyciężyła, nie lęka się siebie – czarnej *Balladyny*, tej zmierzającej do samookreślenia, choć boi się dnia i nocy, choć przeżywa dylematy egzystencjalne. Nie żałuje też tego, że pogwałciła „wczorajsze serce”, bowiem odniosła zwycięstwo na płaszczyźnie epistemologicznej, poznała prawdę, prawdę o sobie. Wie już, jaka jest, kim jest, do czego jest zdolna i zdaje się, że bohaterka dramatu woli żyć ze świadomością siebie samej niż poddać się żądłom nieznanego, niepewnego. Dzięki tej właściwości, którą nabyła poprzez krwawe mordy, rozpoznała, rozszyfrowała także Kostryna. Precyzyjnie określa jego czarne myśli:

Stój tam... bo krzyknę, zamek się obudzi,
 Stój tam z daleka, aż w tobie przemienie
 Ta myśl... W powietrzu ją czuć... o Kostrynie,
Chciałeś mię zabić, serce twoje było
 Głośno, jak moje, gdy zarzytam²⁶.

Odniosła też – paradoksalnie – zwycięstwo na płaszczyźnie etycznej: chciała żyć tak, jakby nie było Boga, pragnęła zabić w sobie instynkt etyczny, głos sumienia. Nie udało się, *daimonion* kasał, „rana

²³ Tamże, s. 249.

²⁴ Tamże, s. 296.

²⁵ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 157.

²⁶ Tamże, s. 158.

palila piekielnym zarzewiem”²⁷, a Balladyna słyszała wciąż „głosy płaczące”, „jęk ze świata Umarłych”²⁸. Po burzliwej „inwazji samej siebie” bohaterka wykreowana przez Słowackiego pokochała Prawdę i to w niej uśmierciła siebie. Świadomie, z pełnym przekonaniem wydaje na siebie trzykrotnie wyrok śmierci:

Otrawiciel winien jest śmierci,
Winna jest śmierci,
Winna śmierci.²⁹

„Immoralistka poddaje się z własnej woli i z własnego wyboru prawu moralnemu”³⁰ – jak zauważyła Maria Janion. I w tej decyzji najpełniej wyraża Balladyna kobiecość, ponieważ potwierdza swój indywidualizm, podkreśla, że żyć to znaczy wybierać. A jak wiadomo, wybór pociąga za sobą wyrzeczenie – dla siebie. Bohaterka tragedii jest heroiną romantyczną, kobietą, której indywidualizm otwiera się na prawdę i epistemologiczną, i etyczną. Starsza córka Wdowy nie usprawiedliwia się przed sobą, nie otacza się pancierzem mechanizmów obronnych, toczy walkę ze swoją osobą i... wygrywa. Udowadnia, że jest wierna wytyczonemu celowi, że potrafi zrealizować postawione przed sobą zadania, że nie zawróci z raz obranego szlaku – tak jak na bohatera romantycznego przystało. Siostra Aliny do tego stopnia ukochała swą subiektywną prawdę, że nie chce odwrócić, zatrzymać biegu zbrodniczych procederów:

Gdybym miała trzy wyblakłe twarze,
Na każdej twarzy trzy straszniejsze plamy,
Wolę je nosić aż do Boga sądu.³¹

Słowa te nie deprecjonują Balladyny, nie włączają jej w poczet zbrodniarzy bez serca, ale dodają jej autentyczności. Kochanka Kostryńska rzeczywiście chce zatrzymać to „indywidualne odkrycie”, ten element poszczególny i własny. Krwawa plama jest przecież symbolem zerwania z dawnym, bezbarwnym światem. Przez tyle lat kobieta prowadziła jałową egzystencję w cieniu matki, siostry i wiejskiej ograniczonej chaty. Teraz dreszczyk emocji podbijania, zdobywania i poznawania zdeterminował wszelkie działania Balladyny. Owa kobieta

²⁷ Tamże, s. 12.

²⁸ Tamże, s. 13.

²⁹ Tamże, s. 190.

³⁰ M. Janion, *Obrona Balladyny*, w: tejsze, *Odnawianie znaczeń*, Kraków 1980, s. 139.

³¹ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 110.

„romantyczna” postanowiła pokonać kolejne stopnie wtajemniczenia, odrzucić znane wzorce życia, także takie jak Goetheański bohater³².

Siostra Aliny jest okrutnie bezwzględna w swoich posunięciach życiowych, w destrukcji tradycyjnych wzorów. Ma zbrodniczą siłę młodego Kaina. Nie ma mądrości starego Fausta... Nie oszczędza siostry, matki, męża, kochanka i innych, którzy stają na jej drodze i próbują pokrzyżować plany. Jest okrutna, zimna, ale konsekwentna, bo postanowiła zapomnieć o Bogu, o etyce, moralności, dobru i złu..., by skupić się na studiowaniu swojego wnętrza. Postawiła na „indywidualne odkrycie”, na egocentryczną grę o własne szczęście. I w tym przejawia się jej złożona kobiecość, to wieczne odradzanie się, by dotknąć szczęścia, by je przybliżyć do siebie, by je zatrzymać, by się w nim zanurzyć i rozpląnąć.

Kobiecość i świadomość...

Balladynie udało się wyjść ze świata pozorów i dotknąć wolności wewnętrznej. Sukcesywnie bohaterka odnosiła zwycięstwa nad sobą samą, pokonywała słabości, lęki i niepewność, by ostatecznie uzyskać tę upragnioną harmonię. Shaftesbury podkreślał, że introspekcja powinna prowadzić każdy „podmiot poznający” do uświadomienia sobie „całości i jedności życia duszy i osobowości”. Bohaterka wykreowana przez Słowackiego wywiązała się z tego zadania całkowicie. Balladyna zobaczyła w Balladynie zbrodniczkę, ale jednocześnie uzyskała świadomość tego, iż:

(...) są zbrodniczkę
Wyżsi nad wyrok, święci jak ołtarze³³,

– mający odwagę dokonać transgresji, dążyć do samopoznania, doskonałości. I ona poznała swoją osobowość, owo poszczególnie istnienie i zaakceptowała je. Potwierdziła też nierozłączność osobowości i życia duchowego, dlatego wydała na siebie śmiertelny wyrok, choć myślała, że uda jej się żyć bez Boga.

Kochanka Kostryna manifestowała swoją ziemską odmianę człowieczeństwa, ową kobiecość, sukcesywnie pokonywała kolejne stopnie wtajemniczenia. Już poznała w sobie Balladynę, tę złą, czarną, szatańską, jak mawiał Michał Bałucki, zdolną do morderstw i do wyrzeczenia się siebie, nawet złożenia ofiary ze swojego życia – celem samowyzwolenia, zrzucenia skorupy skończoności, ograniczenia, „humanitarnego

³² Zob. K. Ziemińska, „Balladyna” jako „kobieca tragedia” Słowackiego, w: *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice*, red. M. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2005.

³³ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 181.

więzienia”. Ta niezwykła – skądinąd – kobieta jakby przeczuwała, że poza rzeczywistością dostępną zmysłom ukrywa się inny porządek, wymiar, że duch ludzki nie ma granic, że istnieje autonomiczna sfera ducha – rzeczywistość absolutna i prawdziwa. W ten sposób zła córka Wdowy pokochała niezwerbalizowaną, abstrakcyjną nieskończoność, bowiem dotknęła jej mocą wyobraźni.

Wyobraźnia – w rozumieniu romantyków – zyskała szczególną rangę, została wyniesiona na piedestał i ukoronowana. Według Schellinga, to imaginacja dokonuje mediacji między tym, co skończone, a tym, co nieskończone, to jedyny sposób na dotknięcie tego, co nieskończone, w tym, co skończone. Blake widział w niej niepowtarzalną władzę zarówno poetycką, jak i poznawczą, a Kant wychodził z założenia, że jest ona siłą tkwiącą w człowieku, pośrednikiem między rozumem teoretycznym a praktycznym. Wszelkie próby zdefiniowania tegoż pojęcia i tak prowadzą do wniosku: jest ona siłą ontologiczną, ma moc dotknięcia bytu, mieści się nie tylko w sferze estetyki, ale i ontologii, a nawet etyki. To niezwykły stan egzystencji, dzięki któremu człowiek jest w stanie przedrzeć się przez powierzchniowe warstwy fenomenów i dotrzeć do Istoty. Wyobraźnia to moc twórcza tkwiąca w człowieku, to siła pozwalająca osobie ludzkiej odczytać głębsze znaczenie świata.

Według romantyków, owa siła ontologiczna nie powstaje w próżni, materią dla niej są żywioły: ogień, woda, powietrze, ziemia. Balladyna – romantyczna kobieta wyłaniająca się z dramatu Słowackiego – ognistymi słowy i ognistym wnętrzem „przybliżała” do siebie nieskończoność, by partycypować w sferze ducha, a nie li tylko ciężącej ku „bez zyciu” materii. Jej nieograniczona wyobraźnia pozwala na palące, płonące konstatacje:

O, panie! Jeśli w zamku są czeluście,
 Z czeluści ogień bucha, a ty każesz
 Wskoczyć? To wskoczę³⁴.
 Bogdaj ogień gromu
 Bóg rzucał tobie przed konia podkową;
 Może piorunem twój koń przerażony,
 Piorunem w bramę powróci zamkową³⁵.

Żona Kirkora umiejętnie zongluje również językiem wyobrażeń ujmujących nieskończoność: wiatr, błyskawice, chmury. Wzrok bohaterki ciągle podąża za czymś, co wciąż się usuwa, oddala, jest niewymierne. Kategorie te Balladyna musi oglądać w układzie i horyzontal-

³⁴ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 45.

³⁵ Tamże, s. 91.

nym, i wertykalnym. Nie są one namacalne, dotykalne, przypominają „autonomiczne jądro bytu”, o które stoczyła niedobra córka krwawą, zabójczą walkę. Kolejne stopnie wtajemniczenia, prowadzące ku wolności wewnętrznej, wymagają wyrzeczeń, o czym przekona się i Balladyna. To wieczne odradzanie się tak w myślach, jak czynach żąda niezwykłego hartu ducha, jest też źródłem egzystencjalnego, metafizycznego lęku, dlatego siostra Aliny doznaje i strachu, i poczucia nicości:

Bo i czymże ja jestem, aby mną się ludzie
Zajmowali, śledzili, chcieli gubić! – Piekło!³⁶

Czarna Balladyna – jak każda kobieta – przeżywa dylematy, rozterki, zwątpienia i, jak każda kobieta romantyczna, nie zatrzymuje się w drodze, konsekwentnie przedziera się ku prawdziwemu światu. Starsza córka Wdowy potrafi zamieszkiwać swoje ciało, zagospodarowywać zarówno czas, jak i przestrzeń; jest kreatywna od momentu, gdy stoczyła z siostrą bój o maliny, o Kirkora, o względy, zaszczyty. Juliusz Słowacki, który mocą swojej wyobraźni wykreował tę postać, zakreślił jednocześnie dla niej „pole” działania, zamknął, przy pomocy swoistej klamry kompozycyjnej, dzieje Balladyny w nocnej porze i w mrocznym miejscu. Już początek utworu, a jednocześnie początek losów bohaterki wskazują na zapadanie zmierzchu, zbliżanie się nocy:

Już słońeczko gaśnie,
Trzeba zapalić sosnowe łuczywo...³⁷

W scenie finalnej natomiast Balladyna podkreśla, że żaden nędzarz nie pracuje tak długo i tak znojn timer, sugeruje, że zbliża się już noc, chociaż Kanclerz konstatuje, że to „czarna chmura wisi nad zamkiem”³⁸.

Nieskończoność, której Balladyna nostalgicznie pożałała, łączy się ściśle z ciemną przestrzenią, w której nader często partycypowała, którą wybrała. Ciemność, noc, zapadający zmierzch wyzwala ją w niej nieujarzmione niczym siły, niespożyte pokłady energii i mocy wewnętrznej, popychają do działania, do przekraczania zakreślonych granic. Balladyna właśnie wieczorem wychodzi na spotkanie z Grabkiem – „wyszła ze świecą” – zauważa Alina. Matkę wyrzuca z zamku nocą, Grabka morduje w ciemnościach, wokół siebie dostrzega „ciemne powietrze” i boi się dnia, światłości:

³⁶ Tamże, s. 122.

³⁷ Tamże, s. 39.

³⁸ Tamże, s. 180.

Jak to? Już dzień? Boże!
Jak biała światłość ...³⁹

Na głowie ma czarny dzbanek wypełniony malinami, na czole czarną wstążkę, nocną porą podąża do chaty Pustelnika, sama też stwierdza, że noc woli ciemną niż poranek, a wszystko po to, „by się odróżnić” – zauważa jakaś wiejska dziewczyna.

Noc, ciemność, faustyczne antynomie dnia i nocy, światła i ciemności podkreślają samotność bohaterki i jej prawdziwe, autentyczne oblicze, niezakryte powłoką świata zmysłowego, oblicze kobiety zdeterminowanej przez pragnienie poznania swojego świata wewnętrznego i tkwiących w nim możliwości; noc jest jednocześnie światem marzenia złej córki Wdowy, wyznacza również początek jej drogi inicjacyjnej, prowadzącej do ukrytego „ja” wewnętrznego.

Pokusy Wyobraźni

Balladyna zrywa z kobietą biernością, uległością, dąży – za wszelką cenę – do samookreślenia, wpisuje się zarówno w konkretny czas nocny, jak i konkretną przestrzeń. Świadomie „przesypia szarą godzinę poranku”⁴⁰, bowiem nie należy do typu kobiet biało-czarnych czy czarno-białych, mieszanych, w zasadzie więc nijakich, kiczowatych. Jej kobiecość jest złożona i wieloraka, wiecznie odradza się w myślach, czynach i sposobach bycia w relacji z innymi. Balladyna być może „poprzez tryumfalny akt wyobraźni wyrwała się z kręgu doczesnej egzystencji ku trwałej wizji zespolonego (...) świata”⁴¹. Dzięki temu, że miała odwagę „dotknąć” nieskończoności, poruścić swoje władze duchowe, ujrzała też światło boskie, które sprawiło, że immoralistka wydała sprawiedliwy wyrok.

Meyer H. Abrams w studium *Formy wyobraźni romantycznej* podkreślił, że imaginacja pozwala człowiekowi wznieść się ponad doczesną egzystencję ku „trwałej wizji zespolonego (...) świata”. Podążając za myślą Schellinga, zauważył, iż wyobraźnia jest jedyną władzą, dzięki której istota rozumująca może zarazem „myśleć i godzić sprzeczności”. Przykładem bohaterki, która wypełniła postulat Schellinga, zdaje się być Balladyna – kreacja literacka poety z Krzemieńca. Żona Kirkora i kochanka Kostryna wykorzystwała predyspozycje intelektualne, by zagospodarować swoje indywidualne istnienie, wzniecała konflikty, wносиła

³⁹ Tamże, s. 159.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ M. H. Abrams, *Formy wyobraźni romantycznej*, przeł. P. Graff, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3.

niepokój, lawirowała między dobrem a złem, jak Faust, by ostatecznie, wydając okrutnie sprawiedliwy wyrok, pogodzić drzemiące sprzeczności moralne. Juliusz Słowacki w zakończeniu dzieła ocalił więc ład moralny, ocalił porządek świata w perspektywie sumienia. Jest to jednak zakończenie kontrapunktowe, odcinające się od całości utworu.

Pozostaje jeszcze „ludzka” Balladyna, kobieta uwikłana w „romantyczną spiralę” kobiecości, zawieszona między nudą a pożądaniem, doświadczeniami przeciw ludzkimi. To złożona, wieloraka kobiecość tkwiąca w Balladynie skłoniła ją do odmieniania grywanych ról. Najpierw była Balladyna posłuszną córką Wdowy i dobrą siostrą, kochanką Grabka, później rywalką, żoną Kirkora, kochanką Kostryna. „Smakowała życia, smakując jednocześnie siebie”⁴², a z tego smaku zrodziło się pożądanie – potężna siła wypychająca człowieka do zakłętego – niejako – kręgu.

Pożądanie ma bowiem wielką moc zniewalającą. Święty Jan od Krzyża mówił, że „zaślepia ono i zaciemnia duszę, gdyż jako takie jest ślepe; ponieważ samo w sobie nie ma żadnego poznania, dlatego rozum jest dla niego jedynym przewodnikiem. Przeto, ilekroć dusza pozwala się kierować swemu pożądaniu, zaślepia się, gdyż, sama dobrze wiedząc, każe się prowadzić ślepemu i w rezultacie jest jakby dwóch ślepców”⁴³.

Balladyna, kobieta oddana destrukcyjnej mocy Animusa, pozwoliła się ponieść potędze nienasyceń, wpadła w sidła swojej kobiecości. Imaginacja jej wybiegła poza wiejską chatę, rodząc w umyśle i sercu bohaterki pożądanie. Ono z kolei domagało się zaspokożenia, kusząc ze wszystkich stron, podsuwając „nóż – na węża”⁴⁴. Stanowcza i ambitna Balladyna dopięła swego, została żoną Kirkora, poczuła przyjemność:

*Więc mam już wszystko ... wszystko ... teraz trzeba
Używać ... pańskich uczyć się uśmiechów
I być jak ci , którym spadło z nieba
Ogromne szczęście ...*⁴⁵

Nie poprzestała jednak na smakowaniu przyjemności, pozwoliła „rządzić” pokusie, która „konstruuje poprzez destrukcję – budzi pra-

⁴² J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1988, s. 238.

⁴³ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. O. B. Smyrak OCD, Kraków 1961, t. I, s. 96. Zob. Z. Kaźmierczak, *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża*, Białystok 2009 (tu o pożądaniu u mistyka).

⁴⁴ J. Słowacki, *Balladyna*, dz. cyt., s. 62.

⁴⁵ Tamże, s. 90.

gnienia, wzmaga ból nienasyceń, budzi znowu pożądanie⁴⁶. Balladyna – tym razem – zapragnęła korony, aby przykryć swój strach, lęk i wyrzuty sumienia. Miał więc rację Józef Tischner, twierdząc, że „ten, kto się lęka, nie chce już jabłka, ale całej jabłoni⁴⁷”; Goetheański Bóg natomiast mówi: „dopóki dąży, błądzi człowiek”.

Starość Fausta przejawia się w jego wyrozumiałości dla człowieka, młodszość Balladyny w jej zachłannym nienasyceń.

Siostra Aliny zbyt śmiało potraktowała wytwory swojej imaginacji, w wędrówce epistemologicznej zwyciężyła i przegrała zarazem. Poznała samą siebie, swoje możliwości i „urodę” świata kosztem zapędzenia siebie do ślepego zaułka odradzających się wciąż pragnień, pożądań i pokus. Te jednak przynależą tylko do ludzkiego świata, „jedynego, którym może się zadowolić ludzkie pożądanie⁴⁸”.

Bohaterka Słowackiego wystawiona była na pastwę własnej wyobraźni, żądz, pragnień, strachu i transgresji. Zmagała się z płaskością egzystencji, kiczowatością otaczających ją osób i ambicją dotknięcia nieskończoności w skończonym ciele. Umiała decydować o sobie, pojęła istotę wolności, której nie potrafiła zignorować, stawiała czoło odwiecznym koleinom życia, poruszyła góry. Udowodniła, że potrafi być niezależna i silna, słaba i lękliwa, wytrwała i sprawiedliwa. Miała odwagę walczyć z biernością niewieścią, ze schematami, ze światem pozorów. Wykazała się umiejętnością dysponowania czasem i zdolnością zamieszkiwania indywidualnej przestrzeni. Była w stanie poznawać siebie, prowadzić ku wyzwoleniu, wiecznie odradzać się oraz wybierać i ponosić konsekwencje wszelkich wyborów. Ta kobieta „romantyczna” wniosła czynnik zmiany i polifonii w monodyczny świat, uwypukliła żeńską zasadę człowieczeństwa, ową kobiecość, która jest odkryciem indywidualnym i niepowtarzalnym. Kobiecość Balladyny zaś łączy się ściśle z wyrafinowaniem, zmysłowością, tajemniczością i „romantyczną spirala” faustyzmu, niezaspokojenia.

Jarosław Ławski w artykule *Metamorfozy świata poetyckiego „Marii” Malczewskiego w „Janie Bieleckim” Słowackiego* zwraca uwagę na dwie wizje kobiecości uwypuklone w twórczości Słowackiego. Pierwsza to patriarchalna, wywodząca się z pism Ojców Kościoła, niezbyt przychylna kobiecie-podmiotowi, bowiem skazująca ją na schematyzm, bierność, uprzedmiotowienie, totalne podporządkowanie się mężczyźnie. Drugą na-

⁴⁶ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 246.

⁴⁷ Tamże, s. 238.

⁴⁸ M. H. Abrams, dz. cyt.

zywa badacz idealistyczno-poetycką; ta podkreśla kreatywność kobiecą. Balladyna, w myśl powyższego podziału, reprezentuje drugą opcję. Rzeczywiście, siostra Aliny „ludzi, mam, choćby poprzez pokusę domowego szczęścia”⁴⁹ i tym samym prowadzi Kirkora do zguby. Taką też rolę – „ideału przyzywającego nieuchronną zgubę mężczyzny”⁵⁰ – przypisuje, jak się zdaje, niektórym kreacjom kobiecym Juliusz Słowacki.

Kobiety wykreowane przez Słowackiego są również „bodźcem”, „impulsem”, budzą życie wewnętrzne w przedstawicielu płci męskiej, konstatuje Ławski. Kobieta będąca impulsem ma swoje przysłowiowe pięć minut na scenie. Niestety, potem musi ustąpić miejsca kolejnym bodźcom, tym wzniosłym, wyższym. Spostrzeżenie badacza znajduje odzwierciedlenie i potwierdzenie w kreacji świata przedstawionego *Balladyny*. Kirkor dopiero co poślubioną żonę opuszcza, stwierdzając krótko: „Kochanie moje, odjeżdżam”, dodaje też: „Przysiągłem święcie taić cel wyprawy”.

Impuls mniej istotny ustąpił miejsca temu idealnemu, świętemu, wyższemu, co nie pomniejsza kreacji literackiej córki Wdowy. Jest ona kobietą władczą, silną i „zdobywczą”⁵¹. Takie heroiny, jak Balladynę, Lillę Wenedę czy Judytę, „uśmiercał Słowacki na scenie wyobraźni, przedstawiając platońskie *das Ewig-Weibliche* w szacie chrześcijańskiej Madonny”⁵². U Goethego natomiast – jak zauważa Włodzimierz Szturc – „(...) postać wiecznej kobiecości przybiera postać gnostycznej Sophii, która pokazuje drogę ku Najwyższemu. Jest ona właściwie tym, co wywołuje u Fausta potrzebę dążenia jako źródło wewnętrznej inspiracji”⁵³.

*

Balladyna w swojej ziemskiej wędrówce dotknęła faustycznego paradygmatu, pozwalając, aby nienasycenie i wieczny niepokój kreowały jej egzystencję, zarzuciła świat etyczny, a transgresywna predylekcja utwierdziła i osadziła ją w mule chaosu etycznego. W tej przestrzeni siostra Aliny realizowała swoje istnienie wewnętrzne. Zasadę istnienia niedobrej córki tworzy także romantyczny paradygmat antropologiczny,

⁴⁹ J. Ławski, *Metamorfozy świata poetyckiego „Marii” Malczewskiego w „Janie Bieleckim” Słowackiego*, „Pamiętnik Literacki” 2001, nr 3, s. 100.

⁵⁰ Tamże, s. 100.

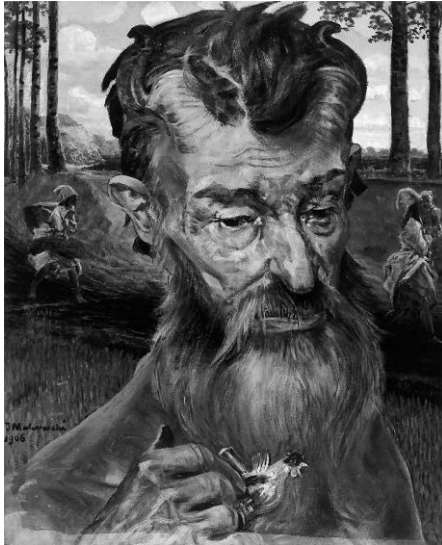
⁵¹ Tamże. Określenie J. Ławskiego. Zob. tegoż, *Teatr śmierci w „Balladynie”. Opanowywanie i ekspresja ironii*, w: *Ironia i mistyka. Doświadczenie graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego*, Białystok 2008.

⁵² Tamże, s. 100.

⁵³ W. Szturc, *„Faust” Goethego. Ku antropologii romantycznej*, Kraków 1995, s. 74.

na który składają się następujące struktury: faustyzm, ruinowość, chaos etyczny, dekompozycja, wieczna spirala niezaspokojenia.

Siostra Aliny okazuje się również triumfującą bohaterką tragiczną. Tryumfującą – ponieważ osiągnęła wiele, przerosła samą siebie, poznała wolność epistemologiczną i etyczną – w chwili śmierci. Tragiczną – dlatego także, że dała się ponieść ludzkiemu pożądaniu, że chciała zadowolić się w zmysłowym, realnym świecie, a przecież jest on tylko Cieniem Bytu, Złudzeniem.



Jacek Malczewski, *Faun 2*, 1906.

Mateusz Skucha
(Kraków)

ABSZTYFIKANT.
PORTRET STAREGO MĘŻCZYZNY W POWIEŚCI
JÓZEFA IGNACEGO KRASZEWSKIEGO
W STARYM PIECU

Starość zajmuje w pisarstwie Józefa Ignacego Kraszewskiego miejsce szczególne. Jak zauważa Ewa Ihnatowicz, „Siebie samego Kraszewski kreował na starca, nawet wtedy, gdy nie był jeszcze metrykalnie stary: to przewrotna autokreacja, bo przecież rozwijał niespotykaną energię, hart i wytrwałość w tak wielostronnych i wymagających wysiłku działaniach”¹. Można powiedzieć, że jego powieści „zaludniają” starcy – zwłaszcza starzy mężczyźni. Wspomniana wyżej historyczka literatury omówiła ostatnio ten problem, łącząc kwestię starości w wybranych utworach Kraszewskiego z zagadnieniem codzienności, i przedstawiła interesującą typologię:

Etykieta „stary dziad” kryje więc (w osobie poręcznika Rzempińskiego) starca franciszkańskiego i starca pamiętającego; „dziadunio” – stuletniego starca trwającego (szambelan Zegrzda) i starca-gospodarza (Zegrzda, koniuszy Sumin); (...) „resztki życia” – Hioba-filozofa (Żelizo), emeryta-kolekcjonera (Joachim Wielica, Adolf Poroniecki), emeryta-nauczyciela (łacinnik Paweł Malutkiewicz), emeryta-światowca (pijar Herderski, szambelan Wędzygolski); „dziwadła” – starca-archeologa (Piotr Dolski), gospodarza-inżyniera (Graba, Jerzy Sumin). A przypomnijmy, że wszystko to są style wybrane przez bohatera, a nie narzucone im przez okoliczności.²

Do galerii tej dodać jeszcze można inny, ważny w twórczości Kraszewskiego typ „starca” – ojca, który uosabia mądrość, dumę, tradycję, polskość oraz patriariat, i który zawsze stoi na straży praw, norm, obyczajów i dawnego porządku. Typ taki reprezentują na przykład: chorąży

¹ E. Ihnatowicz, *Proza Kraszewskiego. Codzienność*, Warszawa 2011, s. 333.

² Tamże, s. 329.

Eliasz Dorohub (*Szalona*), major Jazyga (*Ada*), chorąży Zachariasz Zebrzydowski (*Lalki*) czy Jakub Zarzecki (*Holota*).

Na tym tle zupełnie wyjątkowa jest postać Jana Alberta Gozdawy Pampowskiego. W 1879 roku Kraszewski wydał dwie podobne do siebie powieści: *W starym piecu* i *Ładny chłopiec*³. Są to utwory, których fabułę można streścić krótko: bohater podejmuje szereg wysiłków, by się ożenić. W przypadku pierwszej z tych powieści bohaterem jest starszejszy mężczyzna, którego losy kończą się pomyślnie, drugiej – młodzieniec, który staje się rozbitkiem życiowym. W obu tekstach fabuła jest tylko pretekstem do zaprezentowania interesującego portretu dwóch, zupełnie innych ludzi. Mówiąc inaczej: powieści te są przede wszystkim rozbudowanymi charakterystykami mężczyzn. W *W starym piecu* pisarz podejmuje problem stylizacji męskiego ciała, towarzyskiej gry i społecznego konwensu, a także męskiego honoru i męskiej emocjonalności. Wyraźnie wyeksponowana zostaje tutaj również kwestia męskiej starości i sposobów radzenia sobie ze starszym ciałem⁴.

Stanisław Burkot, zestawiając *W starym piecu* z napisaną rok wcześniej powieścią Kraszewskiego *Jak się pan Paweł żenił i jak się ożenił*, stwierdza:

Ciekawe i bardzo nowatorskie przedsięwzięcia w zakresie techniki narracji musiały automatycznie pogłębić psychologiczny rysunek bohatera; dość blaha anegdota, nie wykraczająca poza fredrowskie: *Ożenić się nie mogę*, stała się tylko pretekstem, okazją do ciekawego eksperymentu o dużych walorach artystycznych.⁵

Z kolei Ewa Ihnatowicz dostrzega podobieństwo między tym utworem a *Panem Grabą Orzeszkowej*, ponieważ w obu występuje typ „sta-

³ O powieści tej pisałem w artykule *Ładny chłopiec. Hochsztapler Kraszewskiego* [„LiteRacje” 2012, nr 1 (22)].

⁴ Na temat starości (zwłaszcza starych mężczyzn) w polskiej literaturze drugiej połowy XIX wieku nie napisano dotychczas wiele. Godny uwagi jest szkic Ewy Paczoskiej *Niemłodzi i starzy u Prusa* (w: tejsze, *Dojrzwanie, dojrzałość, niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk*, Warszawa 2004). Zob. też: J. P. Bois, *Historia starości*, przeł. K. Moraczewska, Warszawa 1996. Interującym kontekstem mogą być tutaj dwa artykuły zamieszczone w tomie *Egzystencjalne doświadczenie starości w literaturze* (red. A. gleń, I. Jakiel, M. Szladowski, Opole 2008): D. M. Osiński, *Diariuszowa przestrzeń starości. O dzienniku bezładnych myśli Aleksandra Świętochowskiego*; A. Mazur, „Cofanie się i ciemnienie świata”. *Melancholia starości w późnym piarstwie Orzeszkowej*.

⁵ S. Burkot, *Powieści współczesne (1863 – 1887) Józefa Ignacego Kraszewskiego*, Kraków 1967, s. 201.

rzejącego się uwodziciela czy zardzewiałego kawalera używających peruk ożenkiem przywrócić sobie młodość oraz zreperować budżet lub sytuację towarzysko-życiową”⁶. Dopowiedzieć tu wypada, że w bohaterze takim – podstarzałym mężczyźnie, nieakceptującym swojej starości i próbującym ją maskować wszelkimi sposobami – można dopatrywać się spadkobiercy oświeceniowego libertynizmu.

Fabula powieści jest prosta i skupia się na wysiłkach starego kawalera, podejmowanych w celu zawarcia małżeństwa. Pampowski jest pięćdziesięcioletnim, majątnym szlachcicem (z tytułem komornika), który przybywa do miasta, aby znaleźć sobie żonę. Cechują go: staroświeckość, rycerskość, a zwłaszcza niewygórowane ambicje. Przyszła żona musi wszak spełniać jeden podstawowy warunek:

Czternastoletnie panienki, w spodenkach chodzące jeszcze, czcił i wielbił, a nierzadko się do nich zalecał. Urok młodości tak nań działał, że nie wymagał ani nadzwyczajnych wdzięków, ani dowcipu, ani szczególnych talentów; byle panna była świeża i młoda, natychmiast gotów był się zakochać i to szalenie. (10)⁷

Pampowski wyznaje kult młodości. Pociąga go wszystko to, co jest młode i pełne życia. Jego żona nie musi być ładna, bogata, inteligentna, ale musi być młoda. Dlatego też próbuje się on odmłodzić wszelkimi sposobami. Już w tym miejscu ujawniają się jego motywacje, które leżą u podstaw stylizacji ciała. Janowi nie chodzi bowiem o zdobycie majątku, lecz o małżeństwo z młodą dziewczyną.

Napięcie między faktycznym wyglądem Pampowskiego a jego sztucznym wizerunkiem widać już w pierwszym opisie bohatera:

Pomimo tej pięćdziesiątki, łysiny okrytej tupetem, który był arcydziełem fryzjerskiej sztuki, twarzy nieco pomarszczonej i czasem lekko, sztucznie białonej i rumianej, wygolony zawsze świeżo, ubrany starannie, poruszający się żywo i na sposób młodzieńczy, oko mający wypukłe, czarne, wyraziste, usta rumiane, humor statecznie wesoły, komornik z dala, niewchodzącym w szczególności mógł się wydawać wcale różnym w sile wieku mężczyzną. Mając pewną skłonność do utycia, jeździł Pampowski co roku do Karlsbadu i regularnie tracił po kilka funtów tłuszczu nieostrożnym nabytego jedzeniem. (8)

Pampowski jest więc łysym, mającym skłonności do tycia, starzejącym się mężczyzną, który przykłada niezwykłą wagę do swojego wyglądu: nosi tupet (i – jak się później okaże – sztuczną szczękę), maluje

⁶ E. Ichnatowicz, dz. cyt., s. 192.

⁷ J. I. Kraszewski, *W starym piecu*, Kraków 1965. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Numery stron podaje w nawiasach.

sobie twarz, dba o dietę⁸. Stara się również odpowiednio zachowywać: manifestować wesołość i poruszać się z wigorem. Jego motywacją nie jest chęć oszukania otoczenia, lecz taka stylizacja własnego ciała i zachowania, aby sprawiać wrażenie, że jest się młodym i w pełni sił. W charakterystyczny dla siebie sposób Kraszewski nie tylko opisuje wygląd Pampowskiego, ale równocześnie ocenia go i interpretuje jego zachowania. Innymi słowy: portret Jana zostaje nie tyle odtworzony, ile odczytany, zinterpretowany i oceniony⁹. Pisarz eksponuje te elementy w wizerunku bohatera, które świadczą – z jednej strony – o jego faktycznym wieku i starzejącym się ciele (łysina, pomarszczona twarz, otyłość), z drugiej – o wysiłkach podejmowanych w celu odmłodzenia się (tupet, bielona i rumiana twarz, staranne ubranie, wesołość i witalność). Sygnałem krytycznego stosunku narratora do Pampowskiego jest podkreślenie sztuczności jego wyglądu. Kraszewski dwukrotnie używa słowa „sztuczny” („arcydzieło fryzjerskiej sztuki” oraz „sztucznie bielona”). Wizerunek Jana jest więc sztucznie wykreowany. Sztucznie – a zatem nienaturalnie, fałszywie, niezgodnie z prawdą.

Sztuczności tej dotyczy także inny fragment powieści. Pisarz nie charakteryzuje Pampowskiego wprost, lecz pośrednio – opisując jego „buduar”. O osobowości bohatera świadczą tu przybory toaletowe, jakich używa, by poprawić swój wygląd. Dzięki temu czytelnik otrzymuje interesującą charakterystykę pośrednią – w dodatku niepozbawioną ironii:

Bywałem u niego czasem z rana, ale (...) pomimo poufałych stosunków do gabinetu, w którym się młodym czynił, nie wpuszczano mnie, ani niko-
go, gdy był przy wielkim dziele. Pozostawało tajemnicą, jak się wyświeżał.
Raz czy dwa wdarłem się do tego *sanctum sanctorum* wśród dnia i prawdziwie
zdziwiony byłem niezmierną mnogością przyrządów toaletowych i higienicz-
nych, jakimi je znalazłem zastawione. Oprócz przysłonionych w szafach kos-
metyków sama ilość szczotek, szczoteczek, piłek i różnych narzędzi na toale-
cie była zdumiewająca. Nie brakło też na hydropatycznych i gimnastycznych

⁸ Na marginesie warto dodać, że kwestia męskiego odchudzania się nie była w XIX wieku czymś niezwykłym. Powstawały wówczas liczne diety dla mężczyzn, a męska otyłość stawała się problemem, którym często zajmowali się lekarze. Na ten temat zob. Ch. Forth, *A Diet of Pleasure? The Incorporation of Manhood*, w: tegoż, *Masculinity in the Modern West: Gender, Civilization and the Body*, Basingstoke 2008.

⁹ O metodzie portretowania w powieściach Kraszewskiego zob. dwa znakomite szkice: J. Bachórz, *Anatomia heroiny romansu*, w: tegoż, *Realizm bez „chmurnej jazdy”*. *Studia o powieściach Józefa Korzeniowskiego*, Warszawa 1979; E. Ihnatowicz, *Pozy i gesty. O „Zygzakach” Kraszewskiego*, w: tegoż, *Literacki świat rzeczy. O realiach w pozytywistycznej powieści obyczajowej*, Warszawa 1995.

przyrządach, gdyż Jan Albert troskliwy był o swe zdrowie i (...) utrzymywał je w stanie na jego wiek zadawalniającym nie apteką, ale środkami profilaktycznymi. [11-12, podkr. moje – M. S.]

W gruncie rzeczy jest to opis typowego dziewiętnastowiecznego buduaru kobiecego. Pełno w nim kosmetyków, szczotek i pilników. Narrator nie tyle prezentuje te przedmioty, ile je wymienia, dzięki czemu osiąga efekt mnogości i przepychu. W opisie uderza brak konkretności – nie wiemy, jakie dokładnie są to przedmioty, jakie mają zastosowanie, jakiego są koloru, jak są ułożone. Co więcej – część z tych „przyrządów toaletowych i higienicznych” pozostaje schowana w szafie. Epitety określające wyrażenia związane z ilością („niezmierna mnogość”, „ilość zdumiewająca”) świadczą o tym, że narratorowi bardziej zależało na wzmocnieniu wrażenia, jakie wywołuje pokój, niż na jego szczegółowym opisie. Zdaje się on – a wraz z nim czytelnik – nie ogarniać ani ilości tych przedmiotów, ani ich funkcji. Dzieje się tak dlatego, że w przywołanym fragmencie nie chodzi o odtworzenie wyglądu miejsca, lecz o odczytanie tożsamości jego właściciela.

Można bowiem powiedzieć, że buduar jest częścią osobowości Pampowskiego¹⁰. To tutaj bohater stwarza siebie („czyni się młodym”). Proces ten narrator nazywa „wielkim dziełem”. Dla Jana „dzieło” to jest nie tylko coś, co musi pozostać tajemnicą, ale też coś, co wiąże się z czynnościami sakralnymi i mistycznymi. Z tego powodu narrator określa je mianem „najświętszej części świątyni Salomona w Jerozolimie” („*sanctum sanctorum*”). Ujawnia się tu również najważniejsza cecha osobowości Pampowskiego – obsesja na punkcie własnego wyglądu, a także nieakceptacja starzenia się ciała. Buduar odgrywa zatem jeszcze jedną rolę: jest – by tak rzec – „pomieszczeniem granicznym”. Jest miejscem między sypialnią a salonem – między szczerością i intymnością a społeczną grą i sztucznym konwenansem towarzyskim. Nie można jednak zapominać, że buduar pełni dwie funkcje: oprócz tego, że jest „gotownią” (miejscem strojenia się, czesania, robienia makijażu), staje się on również „gniewalnią”¹¹ (miejscem odpoczynku i samotności, do którego nikt nie ma dostępu). W przypadku Pampowskiego wyeksponowana zostaje ta pierwsza funkcja – jego buduar będzie pomieszczeniem, w którym przygotowuje

¹⁰ Tak rolę buduaru interpretuje Ewa Paczoska w szkicu pod tytułem *Buduar Izabeli – czyli przestrzeń zagrożona* (w: tejsze, *Lalka czyli rozpad świata*, Warszawa 2008).

¹¹ Etymologicznie słowo „buduar” wywodzi się od francuskiego „boudoir”, oznaczającego „dąsać się, kapryścić”. Zatem dosłownie „buduar” to „miejsce, gdzie można się wydąsać, pokapryścić”.

on swoje ciało do wystawienia go na widok publiczny. W nim wszakże „stary” Pampowski staje się „młodym” Pampowskim. To tutaj stara się zaprzeczyć swojemu prawdziwemu wyglądowi, opanować ciało, a tym samym – przejąć kontrolę nad sobą i otaczającą go rzeczywistością. W tym miejscu „stwarza się dla ludzi”.

Buduar pełni więc w jego życiu taką samą rolę, jak w życiu typowej ówczesnej kobiety. Kraszewski odnotowuje tu kolejną interesującą kwestię¹² – na przykładzie Jana widać wyraźne zmiany w męskiej tożsamości. Co prawda, posiadanie przez niego buduaru nie świadczy o tym, że jest on „zniewieściał”, ale o tym, jak ważne w życiu mężczyzny były jego ciało i wygląd. W historii literatury polskiej nikt, ani przed, ani po Kraszewskim, nie stworzył bardziej sugestywnej postaci starego mężczyzny, który nie godzi się na swoją starość i który robi wszystko, by w oczach innych wydawać się młodym.

Dygresja: „Rewizja jeneralna garderoby!”¹³

Na marginesie warto dodać, że taki sposób charakteryzowania postaci – to znaczy: przez odpowiednio skonstruowany opis przestrzeni, w jakiej przebywa bohater – bardzo często pojawia wykorzystuje Kraszewski w swoich powieściach. Ewa Ihnatowicz wskazuje na tę tendencję przy okazji interpretacji *Interesów familijnych*. Pojawia się tam postać szambelana – „ikony stanisławowskiego zepsucia, zapaści tradycyjnych staropolskich wartości oraz zatury polskiej i chrześcijańskiej tożsamości”¹⁴. W utworze tym – pisze Ihnatowicz – „niektóre opisy codzienności mają funkcję kontekstu gwarantującego trwałość i aktualność portretu tego bohatera”¹⁵. Na tej podstawie badaczka formułuje następujące wnioski:

Codziennosc jako przemyślana konstrukcja autorstwa szambelana jest przedmiotem narratorskiej uwagi, poniewaz charakteryzuje swojego konstruktora i prawodawcę. Starosc szambelana nasycy jego codzienność, dlatego codzienność opisuje starosc.¹⁶

¹² *Nota bene*, już sam opis męskiego buduaru jest niezwykle (to chyba jedyny taki opis w literaturze polskiej).

¹³ J. I. Kraszewski, *Jak się pan Paweł żenił i jak się ożenił*, Kraków 1988, s. 124.

¹⁴ E. Ihnatowicz, *Proza Kraszewskiego...*, dz. cyt., s. 111.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

Konstatacja powyższa równie dobrze mogłaby dotyczyć Pampowskiego, a także wielu innych bohaterów Kraszewskiego. Co interesujące, o wiele częściej pisarz posługuje się tą metodą przy charakteryzowaniu mężczyzn. Na przykład opis „buduaru” Jana przypomina poniekąd opis zawartości walizki, jaką Roman Zebrzydowski (*Lalki*) przywiózł ze sobą do ubogiego dworku rodziców:

Z pedantyczną dokładnością otworzył zamczystą torbę, która rozwarłszy się, ukazała zdziwionym oczom matki we wnętrzu swym niezliczone mnóstwo tajemniczych narzędzi, flaszek, szczotek, woreczków, pudeleczek i skrzyneczek. (...) Dwanaście flaszek perfum różnych, wód do zębów, do twarzy, kilka gąbek różnego kalibru, ręczniki twarde i mięsiste, cienkie i delikatne, na ostatek pudełko różnych guzików i kolekcja szpilek zaświeciły symetrycznie ułożone na stole. Za tym szło wydobywanie ubrań wieczornych i rannych, czapecek, fezów, szlafroków, pantofli ciepłych i zimowych...¹⁷

Wyjątkowy jest także opis „rewizji jeneralnejszej garderoby”, jaką przeprowadził Paweł Mondygierd – tytułowy bohater powieści *Jak się pan Paweł żenił i jak się ożenił* – wraz ze swoim służącym Kacprem. *Nota bene*, utwór ten bywa często zestawiany z *W starym piecu*, a to przede wszystkim dlatego, że Kraszewski również tu wykreował postać starego, zatwardziałego kawalera. Przytoczmy dłuższy fragment – opis stanu szafy pana Pawła:

Kacper otworzył szafę. Na jej dole stało obuwie, którego wylączyć nie godziło się, na przekór więc rozpoczął od wystawienia na światło dzienne całego szeregu butów. Upiory z grobu wstały! Były tam buty ze sztyplami niegdy żółtymi, które się stały plamiste, buty myśliwskie do pasa niemal, trzewiki ze sprzążkami, buty ze szpiczastymi nosami karbowane, juchty gospodarskie, kozłowe ranne i wytarte szlafrokowe, pasowe, haftowane, w prezencie niegdy ofiarowane Mondygierdowi. Rozmaity ich kaliber, fizjognomie, ślady używalności, na niektórych pęknięcia, łąty były żywą historią lat długich... Niektórych cholewy jak znużone schylały omszone pleśnią głowy, zdając się usypiać po pracy, na innych mnogie złamania i marszczki stały jak znamiona starości, trzewiki prawie nie używane bolały pod poniewierką, w jaką poszły, pogardzane. (...) Surdut granatowy okazywał mnogość plam wywabionych trędowacizny i brakło mu pary guzików, czarny na łokciach był wyslizgany, z fraków dwu, granatowy świeżo szwankował, czarny krojem jakoś do obecnych czasów się nie nadał. Z kamizelek wiele było w stanie opłakany, inne kończyły się tak wysoko, iż z odzieżą po nich następującą w zgodzie nie były.¹⁸

¹⁷ J. I. Kraszewski, *Lalki. Sceny przedślubne*, Kraków 1988, s. 16.

¹⁸ J. I. Kraszewski, *Jak się pan Paweł żenił...*, dz. cyt., s. 124-126.

Opis ten znakomicie kreuje portret psychologiczny bohatera. Mondayer – w przeciwieństwie do Pampowskiego – nie stylizuje swojego ciała, nie dba o swój wygląd oraz ubranie, pogodził się ze swoją starością i nie chce się ożenić. Przywiązuje się do rzeczy – nawet jeśli są już stare, zniszczone i bezużyteczne, żyje wspomnieniami dawnych lat świetności. Prowadzi ustabilizowane życie oparte na powtarzalności gestów, sytuacji i wykonywanych prac. W pewnym momencie jednak poznaje wdowę – kandydatkę na żonę, więc zarządza przeglądnięcie szafy z odzieżą. Jej stan dalece odbiega od tego, w jakim utrzymuje swoje ubrania i kosmetyki pedantyczny Pampowski.

Mimo różnych cech osobowościowych obu bohaterów, sposób ich charakteryzowania jest podobny. Kraszewski opisuje przestrzeń codzienności – a właściwie: garderobę obu panów. Ale ponieważ konstruktorami tej codzienności (garderoby i buduaru) są odpowiednio Paweł i Jan, przestrzeń ta wskazuje na ich najważniejsze cechy¹⁹. Ponadto, przez zastosowanie wyliczenia i personifikacji (zwłaszcza w opisie starości ubrań Pawła), pisarz uzyskuje efekt nie tylko nadmiaru i przepychu, lecz także – nadaje fragmentom wymowę ironiczną i komiczną, ujawniającą krytyczny stosunek narratora do „starych absztyfikantów”.

Kraszewski wielokrotnie podkreśla starość Pampowskiego oraz sposoby jej maskowania:

Śpiewając doszedł do domu i staranniej niż kiedykolwiek rozpoczął swą toaletę wieczorną. Zęby, które wyjął z ust, wydały mu się wymagającymi odnowienia. (...) Tupet mógł także dostać zastępcę. Poczul łamanie w kościach i kazał się chłopcu wysmarować opodeldokiem, w którego wierzył skuteczność. Nazajutrz kąpiel zapach jego zdradliwy, starość obrzydłą przypominający, miała złagodzić. (76)

Mączka, lekka tynta różu, o których zapewniony był, że się składa z części roślinnych, wycieranie, rektyfikacje różne niewiele pomogły twarzy. (90)

Pisarz równie konsekwentnie eksponuje sztuczność wyglądu bohatera. Wybiera te elementy, które są „nienaturalne” – wspomina o tupecie, sztucznych zębach, pudrze i olejkach. Dzięki zastosowaniu mowy pozorowanej zależnej, opis ten ujawnia stosunek Pampowskiego do jego ciała i do starości: zapach olejku wydaje mu się „zdradliwy”, tupet i zęby – wymagające wymiany, a starość – obrzydliwa. Jan nie akceptuje swojego wieku oraz starzenia się ciała, próbuje to ukryć, co powoduje nieustanny lęk, że maskowanie się nie uda, i że ktoś odkryje prawdę i nazwie go – jak hrabia

¹⁹ Podążam tu tropem wyznaczonym przez Ewę Ichnatowicz.

Lucuś – „starą jakąś purchawką” (78). Stare ciało jest bowiem dla Jana oznaką bezsilności i niemocy. Nie kojarzy mu się ze społecznym szacunkiem, którym powinna się cieszyć osoba stara, lecz z wycofaniem się z życia i lekceważeniem przez innych. Ten brak akceptacji dotyczy więc nie tylko wyglądu, ale też tożsamości, a zwłaszcza społecznej roli, jaką musi podjąć mężczyzna „w pewnym wieku”. Ma on reprezentować doświadczenie, mądrość i stateczność, a nie – siłę i witalność.

Dlatego też – by udowodnić swoją odwagę i siłę – bohater wyzywa hrabiego Lucusia na pojedynek. Pampowski czuje się również w obowiązku bronić czci ukochanej kobiety. „Niebezpieczeństwo czuł dobrze Pampowski, lecz – szło o honor kobiety, którą uwielbiał” (79). Gest ten mówi o tym, jak bohater pojmuje rolę mężczyzny – ma on występować w „obronie czci niewieściej”, choć – pamiętać trzeba – pojedynki należały już wówczas do rzadkości i były zakazane. Poza tym pojedynek traktowany był jako przestarzała, anachroniczna forma demonstrowania przez mężczyznę siły, odwagi, poczucia honoru i społecznego obowiązku²⁰. Zatem Jan – z jednej strony – w nowoczesny sposób próbuje stylizować ciało i kreować wygląd, z drugiej – w swoim postępowaniu i wyznawanych zasadach jest raczej staroświecki. Bycie mężczyzną kojarzy mu się bowiem nadal z rycerskością i szarmanckością.

W wyniku pojedynku Pampowski zostaje ranny i jest zmuszony spędzić w łóżku wiele tygodni. Fakt ten umożliwia Kraszewskiemu wykreowanie jego nowego wizerunku – starego, schorowanego, o ciele pozbawionym stylizacji i o twarzy bez makijażu:

W czasie choroby komornik, chociaż się nie zaniedbywał całkowicie, większą część dnia spędzał w czapeczce bez tupetu, zęby brał tylko do jedzenia. Twarz odwyklszy od nich, pofałdowała się mocniej, oprócz tego choroba wymizerowała, cerę żółciła, oczy głębiej popchnęła i zostawiła po sobie ślady takie, jak gdyby nagle dziesiątek lat do liku przybyło. (90)

Zauważyć należy, że opis ten odnosi się wyłącznie do ciała. Zmiany w wyglądzie nie są tu – jak to będzie miało miejsce kilkadziesiąt lat później, w „powieściach o wieku nerwowym” – symptomami przeżyć psychicznych (i „chorej duszy”). Łysina, brak zębów, żółta cera,

²⁰ Więcej na ten temat zob. U. Frevert, *Kult honoru i pojedynek*, w: tejże, *Mąż i niewiasta. Niewiasta i mąż. O różnicach płci w czasach nowoczesnych*, przeł. A. Kopacki, Warszawa 1997; Ch. Forth, *The Function of Dueling*, w: tegoż, dz. cyt.; A. Lisak, *W obronie niewieściego honoru – pojedynki*, w: tejże, *Miłość, kobieta i małżeństwo w XIX wieku*, Warszawa 2009.

zmarszczki, zapadnięte oczy – wskazują jednak na biologiczną starość Pampowskiego.

Wygląd bohatera wywołuje zdziwienie i przerażenie wśród odwiedzających go przyjaciół. Na przykład u Mahońskiego, który „znalazł go siedzącego w fotelu, zbladłego, bezsilnego, niepodobnego do siebie, bez zębów, bo tych już nawet nie wkładał, bez tupetu, z wyrazem jakby obłąkania na twarzy” [122, podkr. moje – M. S]. Interesująca jest również reakcja dawnej znajomej bohatera:

Pędrakowska okrutnie szlochać zaczęła. Pierwszy raz widziała komornika bezzębnym i łysym, wydał się jej konającym, zestarzałym okropnie, a że przyczyny tej nagłej zmiany w człowieku odgadnąć nie umiała, gdyż amerykańskie zęby nie znane jej były, pojąć nie umiała, jak w tak krótkim czasie mógł nieszczęśliwy Pampowski o kilkanaście lat się posunąć. Zdawało się jej to śmiertelną oznaką. (125)

Przerażenie wśród przyjaciół wywołuje więc nie tyle choroba Jana, ile jego prawdziwe oblicze – starego, schorowanego mężczyzny. Pędrakowska na przykład nigdy nie zauważała i nie zdawała sobie sprawy, że wygląd Pampowskiego był w rzeczywistości sztucznie wykreowany. Kiedy widzi go „bezzębnym i łysym”, a także bez makijażu – jest dezorientowana, bo sądzi, że to choroba spowodowała tak wyraźne zmiany w jego wyglądzie. Prawdziwy Pampowski wydaje się przyjaciołom nieautentyczny. Jest to moment konfrontacji dwóch wizerunków: sztucznego, będącego wynikiem starannych zabiegów toaletowych, oraz prawdziwego, odzwierciedlającego faktyczny wiek bohatera. Kraszewski odnotowuje więc moment dezintegracji sztucznie wykreowanego wyglądu i jednocześnie reakcje innych na to pęknięcie.

Odkrycie prawdy nie wywołuje jednak złości czy rozczarowania, lecz przerażenie i lęk o zdrowie przyjaciela. Otoczenie nie tyle sądzi, że prawdziwe oblicze komornika ujawnia jego oszustwa, ile – że jest symptomem postępującej choroby. Dzieje się tak dlatego, że w przypadku Pampowskiego stylizacja i maskowanie dotyczą tylko jego wyglądu, a nie wszystkich gestów i zachowań. Poza tym oszustwa Jana wynikają nie z chęci zyskania majątku, lecz z kultu młodości. Nie jest on zatem przykładem hochsztaplera – jak na przykład Bolesław Tancyński (*Ładny chłopiec*) czy Kalikst Graba (*Pan Graba*) – choć niewątpliwie pewne elementy w sposobie prezentacji tej postaci mogłyby na to wskazywać. Owszem, sztucznie modeluje swój wizerunek i próbuje się odmłodzić, ale nie czyni tego ze względu na swoje fatalne położenie finansowe.

Dlatego też nie wszystkie elementy wizerunku Jana zostały sztucznie wykreowane. Prawdziwe są, między innymi, jego reakcje wywołane gwałtownymi przeżyciami. Kraszewski wiele miejsca poświęca sposobom okazywania emocji przez Pampowskiego. Na przykład:

Na schodach słabo mu się robiło – miał widzieć tę królową, tę Wenus, ten ideał, dla którego o mało nie postradał życia. O, szczęście! o dniu błogosławiony... (90)

Drżał, śmiał się i padał na twarz. Bóstwo siedziało naprzeciw z obliczem pochmurnym. (110)

Pampowski był na mękach. Otarł pot zimny z czoła, milczał, patrzył na nią. (114)

Pampowski otarł czoło, robiło mu się zimno i gorąco. (136)

Pampowski uczył, jak mu nogi odejmowało, robiło się słabo, musiał sięść. (...) w jednej chwili twarz mu się zmieniła tak, jakby miał na miejscu paść trupem, wargi pobieleły, trząść się zaczął i razem potem oblewał. (...) Nie wiedział, co teraz miał z sobą zrobić, chyba wprost iść do mogiłki, bo na świecie było mu pusto, ciemno, nieznośnie. Ani ochoty, ani potrzeby życia nie czuł. Resztką młodości opuściła go, siedział zgarbiony, zmarszczony, bezsilny. (...) Trzęsła go jakby febra, musiał iść się w łóżko położyć. (120)

Opisy te są echem Darwinowskiej konstatacji o fizjologiczności reakcji na bodźce psychiczne. Jak podkreśla Francois Chirpaz, gesty te – szczególnie rumieńce i bledność – należały do najpopularniejszych cieleśnych symptomów zdenerwowania²¹. Bohater bardzo często ulega emocjom – drży, trzęsie się, nerwowo śmieje, poci się, czerwieni, blednie i słabnie. Co interesujące – w opisach tych rzadko pojawiają się informacje na temat zmian występujących tylko na twarzy (rumienienie się i blednięcie). O wiele częściej reakcje na jakieś zdarzenia występują na całym ciele (pot, słabość, drżenie). Pampowski ulega emocjom niezwykle często, nie boi się okazywać uczuć i oddaje się im całkowicie. Poza tym omdlenia i drżenie są charakterystyczne dla opisów kobiecego zachowania. O wiele częściej sygnałem męskiego zdenerwowania jest w literaturze tego okresu bezzasadne bawienie się różnymi przedmiotami (zwłaszcza rękawiczkami i laską), rzadziej – czerwienienie się i bledność²². A zatem konstruując postać komornika Kraszewski posługuje się

²¹ Chirpaz wylicza jeszcze inne oznaki afektów: „czerwienienie lub blednięcie twarzy, porażenie członków lub bezładna gestykulacja, dreszcze grozy, pocenie się, rozluźnienie zwieraczy, palpacja serca, urywany oddech, kompletna niemożność zebrania myśli czy «wywietrzenie» wszystkiego z głowy itp.” (F. Chirpaz, *Ciało*, przeł. J. Margański, Warszawa 1998, s. 49).

²² Szczegółowo pisze o tym Anna Szczepańska [*Mężczyźni nie płaczą. Męskie okazywanie czułości w prozie drugiej połowy XIX wieku*, „UniGender” 2010, nr 2 (6)].

opisami zachowania stereotypowo przypisywanego kobietom. Ta nadwrażliwość Pampowskiego niewątpliwie świadczy o jego „zniewieścieniu”. Ów rys „kobiecy” w jego przypadku wynika ze specyficznej konstrukcji psychicznej (szczególnie z niepokodzenia się ze swoją starością i intensywnego – panicznego wręcz – poszukiwania żony).

Pampowski stylizuje swoje ciało, a element świadomej autokreacji jest najważniejszą cechą konstytutywną jego tożsamości. Oszukuje samego siebie, bo nie akceptuje swojej starości. Jednakże postać ta nie spotyka się z odautorską krytyką. Owszem, narrator zdaje się z ironicznym i pełnym pobłażania uśmiechem krytykować intensywne zabiegi toaletowe i sztucznie wystylizowany wygląd komornika, ale zachowanie bohatera – czasem śmieszne – w gruncie rzeczy budzi szacunek, a nawet litość. Dlatego też finalizuje jego losy pomyślnie: Jan żeni się z Albiną Hortyńską i są razem szczęśliwi. Kraszewski kończy powieść pewną „zagadką”:

Ażebyśmy czytelnikowi dopełnili to studium psycho- i patho-graficzne, musimy zanotować, że dziwne bardzo metamorfozy zaszły w osobach głównych naszego obrazka: komornik, o ile to było możliwym, odmłodził, żona jego jakby się postarzała, opuściła nieco, straciła wdzięk młodości. (147)

Czyżby więc w małżeństwie mężczyźni młodzieli, a kobiety – starzały się? A może małżeństwo jest dla starego kawalera najlepszym sposobem na przedłużenie sobie młodości? Tylko ile w takiej sytuacji traci kobieta...

Wojciech Gutowski
(Bydgoszcz)

WESELE, CZYLI ZAĆMIENIE MITU

Przewodnik ku śmierci

Nie do pozazdrosczenia jest sytuacja intruza, który próbuje włączyć swój głos do wielopokoleniowego chóru interpretacji arcydramatu Wyspiańskiego. Czy nie cofnie się porażony słowami Stanisława Brzozowskiego wypowiedzianymi już w 1907 roku („Istnieje cała literatura o Stanisławie Wyspiańskim”¹), czy powinien baczyć na przestrogi współczesnego teatrologa z początku XXI wieku („*Wesele* rysuje mi się jako tekst należący już (...) do historii literatury i historii teatru. Tak dokładnie przysypany górą egzegez, że stłamszony przez nie i właściwie wy”²), czy raczej poddać się „magii Wesela” i snuć refleksje na kanwie indywidualnego zaczarowania, a może korzystając z przyzwoleń dekonstrukcjonistów zechce odczarować i przenicować główne propozycje interpretacyjne. Zapewne, warto o tych wszystkich stanowiskach, możliwościach i pokusach pamiętać oraz niejako trzymać je na podorędziu³.

W mojej skromnej głosie do interpretacji *Wesela* przyjmuję punkt widzenia jak najmniej atrakcyjny i jak najbardziej ustabilizowany, wręcz

¹ S. Brzozowski, *Życie i śmierć w twórczości Stanisława Wyspiańskiego*, w: *Współczesna powieść i krytyka*, Kraków 1984, s. 330.

² D. Ratajczakowa, *Jeszcze trzy grosze o „Weselu”*, w zbiorze: *Magia „Wesela”*, pod red. J. Michalika i A. Stafiej, Kraków 2003, s. 28.

³ Już po napisaniu tego artykułu ukazała się bogata w propozycje interpretacyjne monografia M. Popiel, *Wyspiański. Mitologia nowoczesnego artysty*, Kraków 2007. Autorka podkreśla, iż Stanisław Wyspiański pozostaje „wielkim nieobecnym” (s. 9) w dyskusji o nowoczesności, a zarazem wskazuje, że „warto przywrócić Wyspiańskiego nam samym” oraz zauważa, iż propozycje w literaturoznawstwie ostatnich dekad „sprzyjają utworzeniu nowych możliwości spojrzenia na twórczość Wyspiańskiego” (s. 10). Zob. też wypowiedź E. Miodońskiej-Brookes: „Jego [Wyspiańskiego – W. G.] teksty są w gruncie rzeczy formułami pytającymi, a nie deklaratywnymi. To pozwoli kontynuować dialog. Możemy się spierać, ale jest o co się spierać.” *Nieprzerwany dialog. O Wyspiańskim i tajemnicach jego twórczości. Rozmowa Anny Czabanowskiej-Wróbel z prof. Ewą Miodońską-Brookes*, „Alma Mater” 2007 nr 97 (numer specjalny), s. 19.

spetryfikowany w repertuarze ról badaczy literatury, mianowicie punkt widzenia nie teatrologa, nie antropologa, czy badacza świadomości narodowej, lecz historyka literatury, który pragnie zaproponować, niewielkie zresztą, uzupełnienia do lektury arcydramatu Wyspiańskiego i bynajmniej nie podziela modnej opinii, że wszystkie interpretacje są równie ważne lub/i równie błędne. Bliskie mi są zwłaszcza te rozpoznania świata poetyckiego autora *Wyzwolenia*, które dostrzegają w nim uniwersalne prawidłowości, reguły i struktury, na przykład struktury mitu. Ongiś to Zdzisław Kępiński akcentował znaczenie mitu rezurekcyjnego.⁴

Formuła „mit rezurekcyjny” określa jeden z wariantów archemitu odrodzeńczej przemiany, reintegracji⁵, który w bogatym repertuarze, w wersjach wysoce zindywidualizowanych, często inwersyjnych (lub szczątkowych), przywołujących różne tradycje kultury (choćby misteria eleuzyńskie, chrześcijańską symbolikę ziarna, misteria pitagorejskie) pojawia się u pisarzy tak odmiennych, jak Tadeusz Miciński, Wacław Berent, Stefan Żeromski, występuje często w poezji epoki, a w swym podstawowym rycie i geście semantycznym: zejście w głąbie (*katodos*), symboliczna śmierć – wzlot i ponowne narodziny (*anodos*), jest wyróżnikiem zarówno literatury inicjacyjnej, jak i – właśnie w gnomicznej wersji Wyspiańskiego: „U m i e r a ć m u s i , c o m a ż y ć” – stanowi swoiste *logo* odrodzeńczego nurtu Młodej Polski⁶.

⁴ Z. Kępiński, *Wyspiański: struktura mitu (1)*, „Dialog” 1968, nr 10. U Wyspiańskiego „w zwierciadle mitu pokazuje się świat zjednoczony nieba, ziemi i podziemia, zrównanego czasu przeszłego, przyszłego i obecnego.” M. Bukowska-Schiemann, „*Ja w śnie narodu przeklętym, uśpiony*”. *Stanisława Wyspiańskiego dramaty-sny*, Gdańsk 1994, s. 128. Zob. tejeż, *Wyspiański. Warianty odbioru*, w zbiorze: *Studia o dramacie i teatrze Stanisława Wyspiańskiego*, Kraków 1994, s. 7.

⁵ Według Maud Bodkin, archetyp odrodzenia implikuje „wzorec ruchu w dół, ku wnętrzu ziemi, [...], który ukazuje się również jako przejście do zerwania związków ze światem zewnętrznym, a czasem nawet jako przejście ku rozpadowi i śmierci. Ten element w wzorcu jest równoważony przez ruch w górę i na zewnątrz – wzrost lub wybuch aktywności, przejście do reintegracji i życia odnowionego.” M. Bodkin, *Studium o „Sędziwym Marynarzu” i archetypie odrodzenia się*, w: *Sztuka interpretacji*, pod red. H. Markiewicza, t. I, Warszawa 1971, s. 354.

⁶ Zob. J. Nowakowski, *Persefona i Charon. (Z młodopolskich dziejów motywów mitycznych)*, w: *Młodopolski świat wyobraźni. Studia i eseje*, pod red. M. Podrazy - Kwiatkowskiej, Kraków 1977; W. Gutowski, *Młodopolskie inicjacje*, „Ruch Literacki” 2002, nr 2, s. 121-133. Już po napisaniu szkicu zapoznałem się z artykułem W. Juszcza, *Rzeczywistość „Wesela”*, (w: *Marmur dziejowy. Prace z historii sztuki. Księga ku czci prof. Zofii Ostrowskiej-Kłębowskiej*, Poznań 2002), na który zwrócił mi uwagę prof. Wojciech Bałus. Juszcza dostrzega w dramacie katabazę

Oczywiście kategoria mitu, jak i każda inna, może okazać się wytrychem, otwierającym wszelkie sezamy za cenę zniszczenia ich bogactw. I tak się może stać z zastosowaniem mitu odrodzenia jako kategorii interpretacyjnej w odniesieniu do *Wesela*. Odnajdujemy wówczas albo banalną redukcję („W symbolice *Wesela* (...) linia myślowa (...) przeprowadzona zostaje na szkielecie formalnym misterium, w którym przecinają się dwie platformy: życia i śmierci”⁷), albo dziwne „zamknięcie” mitu w dyskursie marksistowskim („A nad platformą walki o życie narodowe (...) zawisa klasowa groźba śmierci panów z ręki chłopów, według również misteryjnej (...) formuły zmartwychwstania przez śmierć”⁸).

Do repertuaru licznych a mniej widocznych tajemnic *Wesela*⁹ należy i to, że porządek archemitu odrodzenia, jawnie zdestruowany w sferze mitów narodowych, również ulega destrukcji i zahamowaniu na płaszczyźnie uniwersalnej, w sferze egzystencji i w makroświecie natury. Obrzęd weselny, należący do „rytów przejścia”, przejścia od dawnych struktur uczestnictwa w życiu rodzinnym i społecznym do nowej formy egzystencji i nowego statusu społecznego¹⁰, a więc stanowiący swoistą, choć spowszedniałą, formę wtajemniczenia, tu stał się pretekstem dla wzorcowego wręcz przedstawienia inicjacji nieudanej, negatywnej, która prowadzi do zagubienia w funeralnej nocy, w domenę śmierci.

Przypomnijmy, że istotą negatywnej inicjacji jest zatrzymanie się wtajemniczanego na poziomie *katodos*, bez możliwości odrodzencego wzlotu, „nowych narodzin”. W arcydramacie Wyspiańskiego symbolika przestrzenna (zejście, symboliczna śmierć – odrodzencego wzlot) przekłada się na kategorie temporalne: odpowiednikiem *katodos* na scenie symbolicznego teatru stają się, nocne psychomachie w akcie II, które przede wszystkim ujawniają funeralne lęki i nekrofilskie tęsknoty oraz

(„wstępowanie umarłych w świat żywych”, s. 423) i dominantę śmierci. Głównie jednak badacza interesuje związek *Wesela* z dramatem antycznym. Pomija natomiast symboliczne znaczenia żywiołów materialnych, co więcej, uważa, że „*Wesele* nie jest żadną miarą symbolicznym dramatem” (s. 422).

⁷ Z. Kępiński, *Wyspiański: struktura mitu* (3), „Dialog” 1968, nr 12, s. 81.

⁸ Tamże.

⁹ Wielu badaczy wskazuje, iż *Wesele* można wciąż czytać jako źródło tajemnic, egzystencjalnych pytań i literackich zagadek. Zob. E. Miodońska-Brookes, „Dobrze zrobiona” sztuka złego pisarza, w zbiorze: *Magia „Wesela”*, dz. cyt.; H. Markiewicz, *Spór o weselne Osoby Dramatu*, „Ruch Literacki” 2002, nr 6.

¹⁰ Zob. Cz. Robotycki, *Obrzęd weselny jako stan zawieszenia w rytuale przejścia. „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego z perspektywy antropologii kultury*, w zbiorze: *Magia „Wesela”*, dz. cyt.

wyjawiają głęboki sens utworu: (CHÓR) akcentuje – „na Weselu hula Śmierć” (akt II, sc.13, w. 752)¹¹. Natomiast potencjalną sytuacją odrodzeńczą jest spodziewany świt.

Nie śmiem rozstrzygać kwestii, czy dominantą światoodczucia Wyspiańskiego jest instykt śmierci¹², ani też jaki stopień prawdziwości należy przyznać sądowi Stanisława Brzozowskiego: „Teatr Wyspiańskiego jest widowiskiem śmierci”¹³, nie ulega wszakże dla mnie wątpliwości, że wszelkie projekty odrodzenia w *Weselu*, zawarte tak w weselnym rytuale przejścia, jak i w planach insurekcyjnych nieodwołalnie zamykają się w bezwyjściowym kręgu, w którym aktywizuje się opaczna energia Tanatosa. W utworze nadrzędną rolę odgrywa wyobraźnia mortalistyczna, która ujawnia się zarówno w nekrofilskich¹⁴ fascynacjach postaci, jak i w organizacji sytuacji scenicznych.

Oczywiście, tak nakreślony temat – zgodnie z tradycją lektury – każe odwołać się do finalnego, chocholego tańca. I tu pojawiają się kłopoty podobne do sporów interpretacyjnych wokół finału *Nie-Boskiej Komedii*. Ku czemu prowadzi finał *Wesela*, czy otwiera niespodziankę świtu (*anodos*), czy spektakl pieczętuje letargiem, stanem „żywej śmierci”? Utrwaliła się opinia, iż czas magiczny w dramacie, w którym trwają rządy demonicznych sił, zamyka się między północą a świtaniem sygnalizowanym – zgodnie z tradycją ludowej magii – trzykrotnym pianiem koguta¹⁵. Lecz tekst dramatu kończy drugie pianie, po którym powraca głos Chochoła jak złowrogi refren i ostateczny wygłos utworu.

Chochoł (*nieustanną muzyką przemożny*): Miałeś, chamię, złoty róg... (III, 1181)

¹¹ Wszystkie przytoczenia utworu – według wydania: S. Wyspiański, *Wesele*, oprac. J. Nowakowski, Wrocław 1994 – oznaczam w tekście głównym: akt – cyfrą rzymską, wersy – liczbami arabskimi.

¹² Zob. J. Wałek, *Stanisława Wyspiańskiego instykt śmierci*, w zbiorze: *Stanisław Wyspiański. Studium artysty*, pod red. E. Miodońskiej-Brookes, Kraków 1996. Dominantę śmierci dostrzegano w różnych dziedzinach twórczości Wyspiańskiego: „Historia jako sfera śmierci – takie przesłanie można odczytać z projektów witrazy do katedry na Wawelu: postacie wielkich przodków miały zaglądać do wnętrza jako... truchła.” M. Podraza-Kwiatkowska, *Życiowe i artystyczne dylematy Wyspiańskiego*, „Alma Mater” 2007 nr 97 (numer specjalny), s. 6.

¹³ I dalej: „Rządzi tu straszliwa, wyrównująca wszystko ślepotą śmierci, jedyna sprawiedliwość – gruda wilgotnej ziemi na oczy i w usta – i cisza.” S. Brzozowski, dz. cyt., s. 345-346.

¹⁴ Zob. mój artykuł *Miłość śmierci i energia rozkładu. O młodopolskiej wyobraźni nekrofilskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1989, z. 1.

¹⁵ Zob. S. Zabierowski, *Prolegomena do „Wesela”*, „Pamiętnik Literacki” 1969, z. 1, s. 41-42.

Czy świt pozostał poza granicami świata przedstawionego? Sytuację należy uznać za nierozstrzygniętą, otwartą: nie wiemy, co ostatecznie zwycięży – czy reguły czasu magicznego, czy „zły czar”, czyli ekspansywna siła „Osób Dramatu”, wyraźnie dominująca nad postaciami realnymi w akcie II i III.

Wszakże liczne sugestie umożliwiają lekturę aktu III jako **wielkiej retardacji** wobec faktu równie silnie oczekiwanego, co jakby wypieranego i niemożliwego do zaistnienia. Tę zwłokę, zaprzeczającą możliwości wyjścia ze sfery Nocy, wypełniają rozbieżne, zawarte w dialogach bohaterów interpretacje pozornie zbliżającego się świtania, których sprzeczności uzasadnia mamiąca, zwodnicza mowa natury. Każda z postaci inaczej postrzega dynamikę potencjalnego świtu, który migoce niczym „znikający punkt”. Poetę i Pana Młodego przedświt urzeka symfonią barw i tajemniczymi epifaniami, należy on do symbolicznych granic, progów w porządku natury, których przekroczenie, bohaterzy traktują jako równie fascynujące, co momentalne, znikliwe, nieustabilizowane:

POETA

Dnieje, tak, to tam szaleje
ta majaka z chmur i mgły,
ta majaka, co się wieje
ponad łąn.

PAN MŁODY (*ku oknu*)

Na liściach skry.

Opalowa rosa spływa;
przesiewa się w dyjamentach
z drzew, jak wiszar w skalnych pętach. –
Cud!

(III, 739-745)

PAN MŁODY (*ku oknu*)

Z daleka już widać róż;
przypatrz się, tak oczy zmrzų:
co za gra tych pierwszych zórz!

POETA

Z chmur się stawia jakby tron
i jakieś zjawiska skrzydeł
koło tronu.

(III, 839-844)

Czepiec, również wrażliwy na uroki zwodniczej natury („A tam, panie, się rumieni; // na powietrzu słyhać śpiewy”, III, 787-788), przeciwstawia subiektywnym wrażeniom i marzeniom wiarę, iż świt zainicjuje przebudzenie narodu, którego źródłem jest chłopska krzepa:

CZEPIEC

Pon ino widzisz pchły,
 pchły, świcidla, rosę, ćmy,
 a nie chcesz znać, co som my:
 że w nas dnieje, dusa świci,
 że zarucko kur zapieje,
 że na nas czekają w mieście.

(III, 745-750)

Zauważmy, że przedranną aurę kształtuje ten sam żywioł, który wypełniał weselną noc: gwałtowny, zmienny, kapryśny listopadowy wicher¹⁶. On właśnie zmusza do postrzegania rzeczywistości jako kalejdoskopu zmiennych momentów:

POETA (wraca szybko)

Słyszałem w powietrzu wrzawę,
 coś jakoby głosu, śpiew,
 ale wiatru zimny wiew
 w coraz inną dmucha stronę
 i co było już widome,
 już, zdaje się, pojawione,
 staje się nagle znikome.

(III, 855-861)

Retardacja, wbrew regułom klasycznej retoryki, nabiera dynamiki bezustannych, pospiesznych zaprzeczeń, które tworzą jeszcze jeden błędny krąg – niepewności, nadziei pomieszanej z lękiem:

PAN MŁODY

Ze Zorzy się zrobiła krew
 (III, 864-865)

GOSPODARZ

Trza nam iść.
 Coś mi świta; – świta w polu.
 (III, 885-886)

PAN MŁODY (*do Panny Młodej*)

Mgły się już rozwłóczą z pól;
 będzie ranek śliczny –
 (III, 32)

POETA

A może we wichrach biesi
 śpiewają i pryszczą krew
 na chmury – ?

¹⁶ W istocie ów wicher jest „na usługach” Chochola. Piszę o tym w ostatnim fragmencie artykułu.

(III, 908-910)

POETA

Jeszcze mrok, ciemno.
 Jeszcze świt daleki, z dala
 łuna zorna się zapala,
 świt...

(III, 1012-1015)

GOSPODARZ

Cicho – świta, świta, zorze!
 Prawie widno –
 (III, 1052-1053)

Znamienne, że sugerowana w didaskaliach wizja świtu wzmacnia pierwszy Czar nocny, przygotowany przez Wernyhore, nie znosi praw magicznego czasu, lecz je utrwała, nie budzi, lecz pogłębia sen-letarg:

Od sadu, od pola, we świetle szafiru, co idzie jak luna błękitna /.../ niebieskie to światło wypełnia jakby Czarem izbę i gra kolorami na ludziach pochylonych w pół-śnie, pół-zachwycie.

Nic więc dziwnego, że ostatnie słowo należy do Chochóła, którego pozycję wzmacniają wymowne didaskalia, przypisane jego finalnej kwestii, podkreślają nieprzerwaną ciągłość działań słomianej pałuby i jej pełną władzę: „*nieustanną muzyką przemożny*”. Poeta sugeruje wprawdzie możliwość odczarowania, ale nie wyprowadza weselników z kręgu śmierci. Sytuacja zniewolenia, „ześmiercenia”, jakby powiedział Zygmunt Krasiński, nie przychodzi z zewnątrz, nie zostaje narzucona przez transcendentne, nadprzyrodzone, demoniczne siły. Pęd ku śmierci pulsuje w najgłębszych pragnieniach postaci. Chochół i jego drużyna to tylko wykonawcy tej opacznej, bo beczynnej i nietwórczej, lecz intensywnej w sferze emocji i wyobraźni, woli ku śmierci¹⁷.

Melodia grana przez Chochóła nosi wyraźne cechy „kołysanki do śmierci”, to akompaniament „słodkiej agonii”, muzyka letejska i letalna, potęgująca letargiczno-nirwaniczny i podwójnie perwersyjny nastrój charakterystyczny dla wrażliwości dekadencjonalnej: wyraża jedność bólu i rozkoszy oraz wydobywa ją z polskiej gleby, jakby sugerując, że ów kompleks algolagnii pulsuje u źródeł duszy polskiej:

¹⁷ „Rozwiązanie dramatu nie powinno więc być zaskoczeniem – rodzi się organicznie ze stanu świadomości przedstawionych w nich postaci, ze słów, jakie wypowiadają.” M. Prussak, „*Spoleczeństwo! Oto tortury najszersze*”, „Teksty Drugie” 1996, nr 2/3, s. 142.

(– i – slyszec się daje jakby z atmosfery błękitnej idąca¹⁸ muzyka weselna, ci-cha a skoczna, swoja a-pociągająca serce i duszę usypiająca, leniwa, w omdleniu a jak źródło krwi żywa, taktem w pulsach nierówna, krwawiąca jak rana świeża: – melodyjny dźwięk z polskiej gleby bólem i rozkoszą wykołysany).

Muzyka-krew, muzyka-rana, w swej melodyczności paradoksalna, jest przeciwieństwem ekspresywnych krwotoków kosmiczno-metafizycznych („rzeki krwi”) wybuchających na przykład w *Dies irae* Kasprowicza, przypomina raczej doznania śniącego bohatera poezji Micińskiego: „Krew płynie z żył – / lecz słodko znoszę katusze – / i śnię – żem kiedyś dawno żył”¹⁹. Ale bohater Micińskiego, przebudzony gromem, odwraca bieg błyskawicy i uderza w niebiosy. Natomiast weselnicy swemu letargicznemu tańcowi nadają kształt paraliżującego uścisku, zamykają się w zaczarowanym kole ludzkiej gęstwiny zespolonej niemocą: „*taniec ich tłumny, że zwartym kołem stół okrążają, ocierając się w ścisku, natłoczeni*”²⁰.

Właśnie cechą wyróżniającą wszelkie tańce w *Weselu* jest ścisk, tłok, **klaustrofobiczne zamknięcie** tańczących w bronowickiej chacie. Za-gęszczenie chocholego tańca poeta antycypuje już we wstępnym opisie dekoracji: „się tam kręcą w zbitej masie”. „Inercyjne koło”²¹ przeciwstawiano innym literackim wzorcom tańca: choćby polonezowi z *Pana Tadeusza*, który oddaje puls społecznej i emocjonalnej harmonii, współtworzy *locus amoenus*²² oraz tanecznym hołubcom z wesela starego Boryny,

¹⁸ Obraz podkreśla ścisły związek między paradoksalną aurą przedświtową a działaniami Chochoła.

¹⁹ T. Miciński, *Wśród traw...*, w: *Wybór poezji*, oprac. W. Gutowski, Kraków 1998, s. 167.

²⁰ Jako sytuacyjną analogię można by przywołać fragment eseju T. Micińskiego: „...całe życie społeczne nasze to barak w polu wśród nocy listopadowej, gdzie gromada wygnańców tuli się do kaganka nad otwartym grobem. A słońca nie ma – *Fundamenty Nowej Polski*, w: *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1906, s. 144-145.

²¹ „Inercyjnym kołem jest niesamowity krąg par w zakończeniu *Wesela*: ów zaautomatyzowany, chocholi taniec życia, usypiający bohaterskie, na chwilę rozbudzone, porwy.” M. Podraza-Kwiatkowska, *Memento mori i memento vivere. O tańcu*, w: *też, Somnambulicy – dekadenci – herosi. Studia i eseje o literaturze Młodej Polski*, Kraków 1985, s. 462.

²² Zob. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz*, ks. XII, w. 800-808. O tym, że Wyspiański obraz-symbol chocholego tańca celowo konfrontował z Mickiewiczowskim obrazem weselnego poloneza świadczy zachowana w autografie scena 44, niewłączona do ostatecznej redakcji dramatu. „W utworach obrachunkowych przywołujących chocholi taniec Wyspiańskiego pojawiać się będzie w ślad za nim, mniej lub bardziej wyraźnie, zarys Mickiewiczowskiego poloneza.” S. Skwarczyńska, „*Cho-*

gdzie dynamika tańca wyraża się w swoistej eksplozywnej totalności, mocy, rozsada ludzką przestrzeń i zagarnia w gościnnym geście całą naturę, i tę bliską, swojską, i z odległych bezmiarów kosmosu:

Jakoby łąki i żniwne pola, i sady rozkwitłe zeszyły się na gody i porwane wichurą poszły spodem w długie, zawrotny, ognisty korowód! /.../ że się już zdawało, jako te drzewa i ludzie, ziemia i gwiazdy, i te płoty, i ten dom stary, i wszystko ujęło się w bary, zwiło w kłęb, splątało, i pijane, oślepie, na nic niepomne, oszalałe, taczało się od ściany do ściany, z izby do sieni, z sieni na drogę płynęło, z drogi na pola ogromne, na bory, we świat cały wirem tanecznym szło, toczyło się, kołowało i nieprzerwanym, migotliwym łańcuchem w brzaskach zórz wschodzących przepadało.²³

Taniec z arcydramatu Wyspiańskiego nie ogarnia bezmiarów natury, nacechowany dynamiką monotonii, pozbawiony ekspansywności, skierowany jest dośrodkowo. Przywoływana po wielokroć figura koła, kółeczka („raz dokoła”), pomijając jej tylekroć wskazywaną genezę ludową, przypomina monotony ruch z początku dynamicznego, później słabnącego wiru, **malstromu**, który w tym wypadku nie wciąga tancerzy w głąb (bo głębi tu nie ma; kierunki przestrzenne uległy przekładowi na czasowe), zamienia korowód w spetryfikowany, niemożliwy do rozerwania, finalny „uroczysty wieniec”, w którym również można dostrzec figurę nagrobną. Zamknięcie (uwięzienie) tych „chochołowych ludzi”²⁴ w podwójnej ciasnocie: wiejskiej chaty i klaustrofobicznego kłębowski²⁵ tańczących, umotywowane jest również negatywnymi cechami świata zewnętrznego (pozascenicznego).

Rachel wskazuje na swoistą ekskluzywność weselnej chaty, jej osobność w świecie, przyrównując ją do „arki w powodzi” (I, 526). Czy

choli taniec” Wyspiańskiego jako obraz-symbol w języku późniejszej sztuki polskiej, w: *Wokół teatru i literatury*, Warszawa 1970, s. 119-120.

²³ W. S. Reymont, *Chłopi*, t. I, *Jesień*, Warszawa 1970, s. 230. Innego rodzaju dynamika, podobnie zagarniająca coraz rozleglejsze domeny rzeczywistości wiąże się z obrzędowością żaręczyn w *Panu Tadeuszu*: „Kolejne wiwaty zakreślają coraz szersze kręgi biesiadnej wspólnoty, która w końcu, dzięki mocy pamięci, przekracza granice widzialnego świata. Mickiewiczowski biesiadny stół znów łączy żywych i umarłych.” A. Zioliwicz, *Przy biesiadnym stole. Z problematyki obrazowania życia zbiorowego w „Panu Tadeuszu”*, „Ruch Literacki” 2002, z. 1, s. 57.

²⁴ Warto przypomnieć, że Cz. Miłosz w przekładzie *The hollow men* T. S. Eliota wyrażenie „the stuffed men” oddaje jako „chochołowi ludzie”, zob. T. S. Eliot, *Wybór poezji*, oprac. K. Boczkowski, W. Rulewicz, Wrocław, s. 157.

²⁵ Por. „*I okrążamy kolczasty kłęb / Kolczasty kłęb kolczasty kłęb / I okrążamy kolczasty kłęb / O piątej godzinie rano*” – T. S. Eliot, *Wydrążeni ludzie*, przekł. A. Piotrowski, dz. cyt., s. 156.

można opuścić korab Noego przed końcem potopu? Ale nie powinna mylić wyraźnie zironizowana w tym wypadku symbolika biblijna. Wody potopu biblijnego miały siłę oczyszczającą, były prefiguracją chrztu. Czy jednak może oczyszczać błoto? A przecież poza chatą, jak mówi Rachela tylko „błoto naokoło, potopy, // hukają pijane chłopy” (I, 527-528), „szłam, przez błoto po kolana” (I, 567). Czyż taniec weselny może tu ogarnąć w radosnym uścisku pejzaż błotny, podobnie jak w powieści Reymonta ogarniał kosmiczne bezmiary? Warto też zapytać, czy błoto jest w dramacie tylko realistycznym atrybutem jesiennej słoty, czy też można je uznać za negatywny symbol polskiej rzeczywistości, za specyficzny „polski żywioł”, zgodnie z powiedzeniem przypisywanym Napoleonowi Bonaparte: „W Polsce zetknąłem się z piątym żywiołem: błotem”²⁶, albo wręcz za synonim nowoczesnej polskości (błoto/bagno/moczar), który – jak w *Xiędzu Fauście* Tadeusza Micińskiego – wyraża dominujące w narodzie „upodobania nekrofilskie”²⁷

Na pozór nie sposób tańczyć w błocie, ale właśnie zabłocenie weselnej izby nadaje zabawie przyjemny, swojski koloryt (DZIAD znacząco komentuje: „Lepiej im się tańczy w błocie”, I, 993). Jedynie wrażliwsze jednostki [Rachel i Poeta] usiłują przenieść z błotnego pejzażu na pokład arki resztki życia i piękna, relikwie w których być może – dzięki wartościom estetycznym właśnie – ukrywa się potencjalna witalność.

nie przeiębi najgorszy mróz,
jeżli kto ma zapach róż;
go w słomę owiną zbóż,
a na wiosnę go odwiążą
i sam odkwitnie.

(I, 1251-1255)

Tak właśnie – jako nosiciela ukrytego życia – odczytuje znaczenie figury Chochoła Rachel, postać dwuznaczna: poetka-improduktywistka albo/i poetka egzystencji, która gardzi formą i wierzy, że wszystko w emocjonalnym zaczarowaniu może stać się poezją²⁸. Dostrzega paralelę między

²⁶ H. Markiewicz, A. Nowakowski, *Skrzydlate słowa*, Warszawa 1990, s. 480.

²⁷ T. Miciński, *Xiądz Faust. Powieść*, Kraków 1913, s. 191. Współczesna Warszawa została tu przedstawiona jako „Miasto Zadzumionych, nad moczarem zieleniejącym od zgnilizny, pełnym mgły duchowej” (s. 189).

²⁸ „Gust ten właśnie wielki miałam, // żeby nie pisać – lichą formą się brzydzę; // ale za to, kędy spojrzę, to widzę // poezję żywą zakletą, // tę świętą, // i tym jestem szczęśliwa: // że święta i dla mnie żywa” (I, 1198-1204).

sobą a Chochołem (piękno ukrytego życia tożsamy z poezją) i zaprasza go na wesele, by uwiarygodnić jej poetyzację rzeczywistości (I, 1260-1269).

Poeta dostosowuje się do jej pragnień i zupełnie sytuacyjnie, na użytek flirtu, tworzy chwilowo utopię harmonii bytu, wzajemnych *correspondances*, które będzie wyrażał bezsłowny dialog emocji:

POETA

więc, jak pójdzie panienka,
a muśnie jej szal który krzew,
to jej tęsknota i żal
udzieli się przyciętej słomie,
a z krzaka smutek i cień
udzieli się nieświadomie
panience...

(I, 1231-1237)

Rachel i Poeta tworzą więc dla Chochoła projekt misterium regeneracji, odbudowy jedności istnienia, przywrócenia ekwiwalencji między życiem, poezją, pięknem i miłością, reżyserują pozytywną inicjację. Czy jednak sami w tę możliwość wierzą, skoro Rachel bawi się „*pour passer le temps* tylko” (I, w. 1298)? Czy nie można raczej przypuszczać, że ten scenariusz jest czysto ludycznym pomysłem, żartem, bo przecież tylko w jakiejś surrealistycznej oniriadzie, raczej filmowej niż teatralnej, można przenieść do weselnej izby krzak róży owinięty słomą (i jeszcze sugestywnie przybliżyć tę podwójność znaku!) – a przecież tylko taki wygląd mógłby pełnić rolę odrodzencego symbolu²⁹.

²⁹ Zob. Z. Majchrowski, *U źródeł nowej materii scenicznej*, w: *Dwudziestowieczność*, pod red. M. Dąbrowskiego i T. Wójcika, Warszawa 2004. Wcześniej A. Łada-Cybulski twierdził (artykuł *Diabeł i róża*, „Słowo Polskie” 1932, nr 146), że Chochoł to wyłącznie słoma, bez róży w środku. Znamienna jest reinterpretacja Chochoła w *Róży* S. Żeromskiego. Pisarz wyraźnie rozdzielił dwie warstwy znaku: różę i chochole okrycie. „Żeromski ukazał różę bez szpecącej słomianej osłony. Jest to kwiat rozkwitłej róży, symbol bohaterstwa i przelanej męczeńskiej krwi.” (M. Podraza-Kwiatkowska, *Dlaczego „Róża” nie zaćmiła „Wesela”? O przyczynach powodzenia dzieła Wyspiańskiego*, w: *Wolność i transcendencja. Studia i eseje o Młodej Polsce*, Kraków 2001, s. 265. Natomiast „warszawski chochoł”, straszny „muzykus” to powieszony skazaniec, który pojawia się na karnawałowym balu maskowym. Ów wisielec, z pętlą stryczka na szyi i urwanym postronkiem, jest swego rodzaju Anty-Chochołem. W *Weselu* Chochoł był przewodnikiem ku śmierci, zamykał tańczących w bezwyjściowym kręgu. Pojawienie się „Chochoła” Żeromskiego niszczy fałszywy porządek balu, wywołuje panikę w skonformizowanym środowisku, czyli wprowadza pozytywną destrukcję. Zob. S. Żeromski, *Róża. Dramat niesceniczny*, Warszawa 1975, s. 120-121.

Oczywiście Chochoł nie rewitalizuje przestrzeni, ponieważ występuje jako pusty wiecheć, „wydmuszka” pozbawiona, nawet wirtualnego, witalizmu. Nie ma szans wystąpienia w misterium regeneracji zaproponowanym przez Rachełę, zrealizuje natomiast inny scenariusz, przygotowany przez Pana Młodego, który w hałaśliwej dynamice weselnego tańca szuka ucieczki z pęt życia i z odgrywanych w nim ról. Swe najskrytsze pragnienia wyznaje nie Pannie Młodej, naiwnej i duchowo mu obcej chłopce, lecz inteligentce Radczyni. **Pragnie uciec od siebie, zatracić się w nirwanicznym śnie.** Radykalny sens ucieczki/zatrącenia zostaje złagodzony dekadencckimi ekwiwalentami szopki. Pan Młody rozwija konsekwentny łańcuch pragnień, spojony tanatycznymi tęsknotami – kipiel, wir muzyki tanecznej jest narkotycznym oszołomieniem, „miele” osobowość, rozdrabnia ją na feerię wrażeń i zarazem wprowadza w nirwaniczny sen, wyzwalaający od życia. Pan Młody poszukuje wodzireja, który włączy go w taniec pozwalający odrzucić „nieznośny ciężar bytu”, przezwyciężyć trudne do zniesienia *principium individuationis*:

Granie miłe, spanie miłe,
 życie było zbyt zawile,
 [...]
 Los: fatyga, czas: mitręga.
 Spać, muzyka, granie, bajka,
 zakupiłbym sobie grajka,
 to mi się do duszy nada...³⁰
 (I, 671-672, 682-685)

Gdy Rachel dostrzega – na moment – w Chochole partnera dla pozasłownego przekazu poezji-egzystencji, gdy Poeta próbuje dzięki wrażliwości Racheli odbudować *correspondances* między człowiekiem a naturą, to Pan Młody tworzy konsekwentny projekt ewazyjny – weselna muzyka jest dla niego wstępem do stłumienia, wygaszenia swej egzystencjalnej odrębności, zachętą do ucieczki w sen, której organizatorem-przewodnikiem ma być wymarzony grajek. I właśnie jedynie tę ostatnią prośbę Chochoł z nadwyżką spełnia, usypiając i zarazem raniąc weselników swą muzyką.

³⁰ Rojenia te nie otwierają żadnej wyraźnej perspektywy religijnej. Oczywiście są związki z dionizyjskim dążeniem do prabytu, ale trudno zgodzić się z poglądami J. Skuczyńskiego, który w projekcie Pana Młodego dostrzega „boską proveniencję” Osób Dramatu. Zob. tenże, „Wesele” Stanisława Wyspiańskiego: *Dziady poetów i Nietzscheańskie misterium sztuki*, w zbiorze: *Wyspiański*, pod red. Z. Lirowskiego, Siedlce 2001, s. 72.

Proponowana przez Rachelę symbolika „arki Noego” (przenoszącej przez potop zarodki życia)³¹ przegrywa, a bronowicką chatę można raczej wpisać w krąg znaczeń kluczowego – według Stanisława Brzozowskiego – symbolu twórczości Wyspiańskiego³²: „łodzi Charona”, tu: poddanej malstromowi tańca, płynącej na błocie w noc coraz groźniejszych fantazmatów, bez pewności świtu.

Mortalistyczna antyinicjacja

Zaproszenie Chochola, wyrażające potrzebę wyładowania dynamiki poetyckiej imaginacji (Poeta, Rachel) lub/i dążenie przekroczenia, ostatecznej transgresji (Pan Młody) inicjuje mortalistyczne misterium, odsłania opaczną aktywność śmierci zarówno w sferze egzystencji, jak i w świadomości historycznej.

Główni protagoniści tego infekującego wtajemniczenia – Osoby Dramatu – kierują się dwiema odmiennymi strategiami, w zależności od dyspozycji swych partnerów.

W odniesieniu do postaci nacechowanych pozytywną energią – witalną (Marysia) lub imaginacyjną (Poeta) – kuszą alternatywą „trupiości”, wprost infekują śmiercią (Widmo wobec Marysi³³; Rycerz wobec Poety).

Weselników, poddanych pokusom, cechuje ambiwalentny stosunek do „drużyny Chochola”, wyrażający paradoks *tremendum-fascinosum*. Na przykład Marysia pragnie zatrzymać dawnego kochanka, a zarazem broni się przed trupią rzeczywistością, którą tenże oferuje.

WIDMO

Przytul mnie do twoich chust,
przytul mnie do piersi, rąk...

³¹ Arka może więc być zaliczona do tej samej grupy symboli odrodzenia, transmisji życia przez regiony śmierci, co ziarno lub feniks.

³² „Łódź Charona – łódź śmierci, obraz ciężący nad całą twórczością Wyspiańskiego, powracający w niej nieustannie, jak jakaś najgłębsza tajemnica.” S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków 1997, s. 412. „Łódź Charona, która zjawia się w finale *Protesilasa i Laodamii, Legionu, Nocy listopadowej, Powrotu Odysa* wydaje się symbolem nieskończonego losu, drogi czyśćcowej, wiecznego tułactwa, szczególnego, bo stworzonego z różnych odbić egzystencji, niebytu.” M. Bukowska-Schiemann, *Wyspiański. Warianty odbioru*, dz. cyt., s. 42-43.

³³ E. Miodońska-Brookes pisze o „podmuchu śmierci, natrętnie powracającym w rozmowie Marysi z Widmem”. Taż, *Stanisław Wyspiański, „Wesele”*. „...a cóż to za śmieć?” *Czy tylko śmieć?*, w zbiorze: *Dramat polski. Interpretacje. Od wieku XVI do Młodej Polski*, pod red. J. Ciechowicza i Z. Majchrowskiego, Gdańsk 2001, s. 325.

MARYSIA

Nie chytaj się moich wstąg,
taki wieje trupi ciąg.

/.../

WIDMO

Mus mnie woła, mus mnie woła,
raz dokoła...

MARYSIA

Stój, ach, stój!

(II, 163-166, 171-172)

Scena spotkania Poety z Rycerzem ironicznie nawiązuje do finalnej sceny Molierowskiego Don Juana.

Rycerz kusi Poetę epifanią pustki-nicości-śmierci („RYCERZ Patrzej w twarz, patrz mi w twarz /.../ POETA Za przyłbicą pustość, proch; // w oczach twoich czarny loch, // za przyłbicą Noc”, II, 915, 917-919). Wszakże Poeta nie podejmuje metafizycznego wyzwania ze strony Rycerza-Komandora („Daj dłoń”), który wielkość przeszłości utożsamia nie z wyzwolicielskim czynem, lecz dominantę dziejów dostrzega w krwawej makabrze oprowianej w funebralną scenerię z majaczącym fantazmatem zmartwychwstania, przewrotnie wskazując nań jako na źródło Mocy.

RYCERZ

Krwi, krwi pragnę, krwawe żniwo!
Hajno się po zbrojach cięło,
a wicher wył i dał, i wiał;
stosy trupów, stosy ciał,
a krew rzeką płynie, rzeką!

/.../

Spiesz, tam leżą stosy ciał:
przeparłem trumniska wieko,
czas, bym wstał, czas, bym wstał.

(II, 572, 586-589, 608-610)

Poeta pozostaje w znamiennym zamieszaniu: jak realizować „świętą sprawę” (II, 642), gdy podejrzane, ambiwalentne inspiracje zamykają w infernalnej przestrzeni uwięzienia („POETA Piekło żywe // w tej chacie, w zaklętym dworze: // Piekło gorze!”, II, 657-659).

Odmianą strategię przyjmują zjawy wobec tych postaci, w których już tkwi oścień śmierci, pulsuje pragnienie ucieczki od życia lub dominuje poczucie wyobcowania. Wobec tych weselników Osoby Dramatu odsłaniają „tryumf śmierci” na ogromnej scenie dziejowo-kosmicznej: demaskują infernalny podtekst historii, wskazując dominantę zdrady (Hetman wobec Pana Młodego) i kainowej zbrodni (Upiór wobec Dzia-

da) lub ironicznie przekształcają zmartwychwstanie w ożywienie zombi (Stańczyk wobec Dziennikarza)³⁴. Dziennikarz, typowy młodopolski zagubiony tułacz („Nad przepaścią stoję // i nie znam, gdzie drogi moje. /.../ Nie widzę, nie widzę dróg, // zaćmił mi się Bóg”, II, 342-343, 445-447) bardziej ekspresywnie niż uprzednio Pan Młody (zob. akt I, sc. 22), wyraża w poetyce katastrofizmu – podobnie jak Adam w finale *Dies irae* Kasprowicza – nade wszystko pragnienie ostatecznego zakończenia męczącego, bezustannego pędu nie wiadomo dokąd. Chce przeżyć jakąś destrukcyjną transgresję, byle tylko nie być „tu i teraz”.

DZIENNIKARZ

Wolałbym już stokroć razy
policzone dni
niż ten bieg, bieg, pęd,
gonitwa ku przepaści, otchłani, zawrotom!
Ach, kresu, ach, kresu lotom!
/.../Niechby się raz wszystko spali,
zetrze się, na proch się zsypie
[...] na gruz się rozwali
byśmy padli potrući
jadami w pogrzebowej stypie;
niechajby się raz wszystko spali.
Nieszczęścia wołam!!

(II, 368-372; 380-382)

Wszyscy członkowie drużyny Chochoła, na różne sposoby, konsekwentnie współtworzą nekrofilski świat „energii śmierci”. Mniej istotne wydaje się rozstrzygnięcie statusu ontologicznego zjaw: czy są to fantazmaty, projekcje osobowości, czy wysłannicy świata nadprzyrodzonego³⁵. Ważny jest wspólny dla nich cel działań: przeistaczanie wesela w pogrzeb, święta życia w święto śmierci (przy zachowaniu pozorów życia fingowanego przez dynamikę tańca³⁶) pozwala zobaczyć w nich „żywe trupy”, zombi.

³⁴ „STAŃCZYK Myślisz – że się trupy odświeżą // strojem i nową odzieżą – // a ty z trupami pod rękę // będziesz szedł na Ucztę-mękę // i jako potrawy żuł, // czym się tylko kiejś kto truł; wsączał w siebie i pił, czym tylko kto gdzie gnił” (II, 282-289).

³⁵ Zob. rekapitulację tej dyskusji w artykule H. Markiewicza, *Spór o weselne Osoby Dramatu*, „Ruch Literacki” 2002, nr 6.

³⁶ Trzeba jednak pamiętać, że również szatan jest „wodzirejem piekielnych tańców”, jak również „inicjatorem chrześcijańskich bachanaliów: sabatów czarownic”. M. Podraza-Kwiatkowska, *Memento mori...*, dz. cyt., s. 463.

W przeciwieństwie do wampira nie jest on [zombi – W. G.] istotą poddającą żywych swej złej woli. Zombi to pewnego rodzaju robot, poruszający się i oddychający trup będący niewolnikiem czarnego maga, który go zaprogramował do spełniania potwornych czynów³⁷.

W *Weselu* ów mag, kierujący zespołem zombi, nie jest wyraźnie spersonalizowany, jego istnienie jest raczej relacyjne lub/i wirtualne i, oczywiście, inaczej być nie może, gdyż Osoby Dramatu są ewokowane przez kłębowisko kompleksów, nadziei, urojeń uczestników wesela. Można powiedzieć, że rola „czarnego maga” jest emanacją kolektywnej nieświadomości narodu. Przyzwanie Chochoła, będącego wzorcem „żywego trupa” („trupiego życia”) to magiczna, „czarna” manipulacja: zamiast ożywienia różanego krzewu następuje uruchomienie kukły, pozostającej w stanie ontologicznej anarchii, anomii. Taka właśnie istota, trafnie nazwana przez Isię „paralusem”, „śmieciem”, przewodzi korowodowi zombie, wyraża charakterystyczny dla dramatu antrakt dziejowy i egzystencjalny, zawieszenie weselników (ergo: Polscy) – między potrzebą działania a tęsknotą za snem śmierci. Osoby Dramatu okazują się pseudoinicjatorami (fałszywymi wtajemniczającymi), którzy pozwalają weselnikom wejrzeć w różne perspektywy głębi, Nocy, ale żadna z nich nie jest perspektywą przejścia, każda kusi/przeraża życiem w śmierci. Reżyser ich działań, arcy-zombie, Chochół³⁸, został powołany do pseudo-życia przez tych samych, zagubionych w chaotycznej strefie niby-czynu i sennych majaków weselników, których on ostatecznie uwięzi w tańcu. Krąg pseudoinicjacji się zamyka.

Powyższej interpretacji zdaje się przeczyć wprowadzenie osoby Wernyhory, postaci zagadkowej, wywołującej skrajne opinie. Na pozór ukraiński lirnik otwiera zamknięty chronotop weselnej nocy. Skąd jednak przybywa i co przynosi? Jego wizytówką są krwawe rzeki i zwały „rzezanych ciał”, katastroficzne pejzaże koliszczyny, jeszcze jedna odsłona z tego samego serialu narodowej makabry, której wcześniejsze odcinki przedstawiali Stańczyk, Rycerz i Upiór. Przesłanie Wernyhory jest wyjątkowo przewrotne. Kreuje się na Bożego wysłańca, odbiorcę Boskich poruczeń („Ja stałem w pożarnej łunie /.../ czekając Bożego znaku” (II, 1129-1131). Sugestywnie zongluje sakralnymi i insurekcyjnymi liczmanami (Słowo, Przymierze, Rozkaz), by otumanić Gospodarza swym prze-

³⁷ *Encyklopedia wiedzy zakazanej*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1992, s. 64.

³⁸ Wątek interpretacyjny podkreślający przywódczą rolę Chochoła wobec Osób Dramatu zainicjował E. Kucharski w artykule z 1932 roku *Wernyhora i złoty róg. Interpretacja symbolów „Wesela”*.

słaniem, którego istotą jest po prostu metafizyczno-patriotyczny bełkot³⁹, wewnętrznie sprzeczny, nawołujący zarazem do czuwania i pospiesznych działań, wskazujący, ironicznie wobec *Widzenia ks. Piotra*, na przypadkowość i swego rodzaju bylejakość przyszłego zbawcy Polski⁴⁰.

Wernyhora, podobnie jak inni podkomendni Chochoła, niesie śmierć Sensu narodowej tradycji i śmierć nadziei. Pojawienie się Wernyhory, przekazanie złotego rogu i podkowy to swego rodzaju teleportacja⁴¹ z odległej czasoprzestrzeni, ale teleportacja, której przekaz jest typowym „szumem informacyjnym”, desemantyzacją tekstów tradycji, czyli wodą na młyn mieszkańcom „świata pijanego, zaczarowanego” (II, 1449-1450), którzy nad wszelkie wartości przedkładają chwilę wrażeń i „sprawę narodową” również pragną w niej zamknąć. Niestety, spotkaniu Wernyhory z Gospodarzem nie towarzyszy jakaś ładna dziewczyna, której przeciwstawiłaby mętnemu słowotokowi lirnika zdroworozsądkową empirię⁴². Ale warto pamiętać, że Wernyhora w swej diabolicznej strategii przewiduje niebezpieczeństwo demaskatorskiej przenikliwości kobiet. Kilkakrotnie z uporem odmawia uczestnictwa Gospodyni w rozmowie, zamyka ją w alkierzu (akt II, sc. 24), ponieważ Gospodyni,

³⁹ Jak pisze Kucharski: „stek bałwaniastych, chociaż ‘narodowo’ pokostowanych absurdów”. Zob. E. Kucharski, *Między teorią a historią literatury*, oprac. A. Hutnikiewicz, Warszawa 1986, s. 619.

⁴⁰ Zob. akt II, sc. 25, w. 1227-1232, 1254-60. Kucharski trafnie komentował: „Zbawi zatem Polskę nie słodki Wernyhora, nie archanioł, i w ogóle nie to, ku czemu ma się wyteżać słuch, ale jakiś mistyczny Leśćko narodowy, szybkonogi ‘kto pierwszy’”. Tamże, s. 618.

⁴¹ Teleportacja oznacza proces przenoszenia przedmiotu z jednego miejsca w inne bez zachowania ciągłości istnienia obiektu w przestrzeni.

⁴² Jak w parabolicznym dramacie L. Kołakowskiego, *Żebrek i ładna dziewczyna* [w: tegoż, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Warszawa 1989, t. 3], gdzie „żebrek” jest figurą irracjonalnego, mętnego przesłania metafizyczno-religijnego i właśnie dlatego inspiruje sugestywną i pociągającą hermeneutykę, „dziewczyna” zaś uosabia prawdę empirii i „rzeczywistej rzeczywistości”, realnej obecności bytu. Przeciwiństwo „żebrak” – „dziewczyna” można odnieść do opozycji między dyskursem mito-religijnym a bezpośrednią prawdą życia, na początku XXI wieku można też odczytać dramat jako ilustrację sprzeczności między kierunkami głoszącymi destrukcję prawdy i triumf zanarchizowanej interpretacji a obroncami prawdy klasycznej metafizyki. Oczywiście w *Weselu* odpowiednikiem „żebraka” jest Wernyhora, zaś śladów obecności „dziewczyny” można szukać dopiero w *Wyzwoleniu*, w obrazie wiosny (przeciwstawionej Polsce).

podobnie jak Isia wobec Chochoła, w ocenie Wernyhory daje świadectwo prawdzie: „Widmo z Piekła!” (II, 1302)⁴³.

Zjawienie się Wernyhory antycypuje kulminacyjną – w procesie pojęgowania sennej martwoty – przemianę Chochoła. **Słomiana pałuba, nygus, śmieć** przeistacza się – zgodnie z oczekiwaniami Pana Młodego – w pokracznego „grajka-skrzypka”, którego fizjonomia i rola przypomina postać skrzypaczki-śmierci z rysunku Alfreda Rethla *Śmierć dusiciel*, z cyklu *To także Taniec śmierci* (1849). **Chochół – fałszywy symbol ukrytej witalności**, okazuje się tanatycznym muzykantem narodowej stypy, przygrywającym na pogrzebie próżno rozbudzonych nadziei.

Wichrowa noc

Chochół wyraźnie wskazał warunek, który umożliwi pomyślną realizację mortalistycznego spektaklu zaprojektowanego przez Pana Młodego (zob. akt I, sc. 22):

przyjedzie tu
gości wiele,
żeby ino wicher wiał.
(II, 36-37)

Obok błota wicher należy w *Weselu* do naczelných symboli negatywných mocy natury⁴⁴. Jego wyrazista obecność w utworze zaznaczona jest we wstępnym opisie dekoracji (deszcz, słońce), na końcu wicher rozwiewa złudne nadzieje symbolizowane przez złoty róg („czapkę wicher niesie // róg huką po lesie” III, 1166). Jest atrybutem listopadowej aury oraz wpisuje się w kontekst bogatego repertuaru znaczeń żywiołu powietrza.

Wiatr w *Weselu* jest ontyczną podstawą bezustannej zmienności istnienia i męczącej przemienności chwilowych nastrojów. Bohaterzy *Wesela* to „ludzie momentalni”⁴⁵, którzy na pozór swobodnie hulają w

⁴³ Podobne podejrzenia nurtują Gospodarza: „Czyli marą Wy widmową, // czyliś Waść jest upiór grobów, // czy ty próchno” (II, 1207-1209).

⁴⁴ Błoto i wicher wyznaczają domenę „natury pożerającej”, więcej, sugerują obecność poza przestrzenią bronowickiej chaty (która jest „tekstem kultury”, „niezgrabnie” uświadomionymi fragmentami kodu patriotycznego) „przeróżającej pierwotnej otchłani, która pochłania wszystko, rozpuszczając wszystkie tożsamości”. S. Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. M. Kropiwnicki, Bydgoszcz 2006, s. 96.

⁴⁵ Zob. M. Stala, *Człowiek z właściwościami. (W kręgu antropologicznej problematyki Młodej Polski)*, w: *Stulecie Młodej Polski*, pod red. M. Podraży-Kwiatkowskiej, Kraków 1995, s. 140.

bogatej feerii nastrojów i wrażeń, w istocie wyrażają uwięzienie w błędnym kole zmienności, niepewności. Wicher okazuje się naczelnym symbolem utraty trwałego gruntu, znakiem śmierci fundamentów prawdy oraz ikoną relatywizmu⁴⁶.

W listopadowym wicherze trudno uchwycić najmniejszy nawet przyczółek pewności.

„Słyszałem w powietrzu wrzawę, coś jakoby głosu śpiew, ale wiatru zimny wiew // w coraz inną dmucha stronę // i co było już widome, // już, zdaje się, pojawione, staje się nagle znikome” (III, 857-861). Spostrzeżenie Poety uogólnia **naczelną zasadę niepewności i znikliwości**, której wszystko podlega: i polskość (RACHEL: „żar, co się duchem udziela, // co się na powietrzu spala // jak garść lnu”, II, 962), i prawda (DZIENNIKARZ „Rzeczy serio nie ma; // wszystko jest prowizoryczne: // przekonania, opinie twierdzenia. /.../ Nawet Prawdy cienia!”, III, 423-426).

Wieloznaczność i wielofunkcyjność jest istotą wichru – dla Racheli wicher okazuje się żywiołem poezji („cała ta poezja, co goni // w powietrzu, którą wicher miata” I, 628-9), dla Poety – inspiracją miłosnych marzeń („Marzę przy tych wichrów graniu – // o jakimś wielkim kochaniu”, I, 732-733)⁴⁷, dla Gospodarza niezbywalnym elementem żywej Natury („Ot, odmienia nas natura: // wicher, co nad łanem wionie”, I, 1117-1118), dla Pana Młodego – żywiołem nietrwałości fantazji („to, co jest przed nami żywe, / tak się nagle wiatrem zmiecie; że my próżno wyciągamy ręce / do widziadeł – bo to są widziadła”, III, 588-591).

Wiatr w *Weselu* staje się kosmicznym ekwiwalentem duchowego chaosu postaci, dezintegracji, ich nieskrępowanej fantazmatyczności („RACHEL Chodzą hałaśnie [zwidy, baśnie WG] // w huczącym wicherze; pan [Poeta – W. G.] widzi, // jaki się huragan zrywa, // jak swiszczy i drzewa szamoce”, II, 940-943) oraz uwięzienia w „paranoidalnym korowodzie” tańca.

W świecie przedstawionym dramatu tylko jedna „rola” wichru okazuje się bardziej stabilna. Wicher jest macierzystym środowiskiem, swego rodza-

⁴⁶ Przypomina piekielny wiatr Dantego: „Wicher piekielny, który się nie znuży, // dusze tam wodzi z dala i z bliska, // i nie masz końca ich smętnej podróży.” Dante Alighieri, *Boska Komedia. Piekło*, V, 31-32, przeł. A. Świderkówna, Kęty 1999, s. 42.

⁴⁷ Oczywiście *Wesele* można też odczytać jako tekst przekazujący bogactwo miłosnych przeżyć, co udowodniła w interesującym artykule M. Popiel (zob. też, „*Wesele*”, czyli eksperyment serca, w zbiorze: *Literaturoznawstwo – Kulturoznawstwo – Uniwersytet. Księga ofiarowana Franciszkowi Ziejce w 65 rocznicę urodzin*, pod red. B. Doparta, J. Popiela, M. Stali, Kraków 2005).

ju „domostwem” drużyny Wernyhory⁴⁸. Jak wskazałem, wichur warunkuje przybycie niezwykłych gości, a ukraiński lirnik dokładnie charakteryzuje nocne, wietrzne i deszczowe atrybuty matecznika swych towarzyszy:

WERNYHORA
 Słyszysz, jaki wichur wyje!
 Słyszysz, wielki deszcz się pluszcze!
 Słyszysz, chrzęszczą wielkie drzewa
 i jako trzaskają kuszcze:
 to tam moja drużba śpiewa,
 tysiąc koni grudy bije
 ze złotymi podkowami!
 (II, 1119-1125)

Wprawdzie obraz nie ukazuje przestrzeni tak silnie demonicznej jak w wielu innych utworach epoki (patrz: T. Miciński *Inferno*⁴⁹), lecz sugeruje niepewność, niepokój, chaos. Wichur wzmaga się po odjeździe Wernyhory („STASZEK: teraz się tak wichur wzduń, // jak odjechał stary pon”, II, 1356-7), potęguje nastrój grozy, przybliża jakieś nieokreślone, pierwotne niezróżnicowane *sacrum/demonicum* (POETA „i ponurość się rodzi straszliwa // z krzewów i pni, i liści – co rdzewieją // w ciemni, jak majaki // spokojnych Słowiańskich Bogów”, III, 314-317). Wcześniej Rachel podkreślała tajemnicze, praontyczne źródło wichru, pełnego ambiwalentnej mocy („RACHEL Przedziwna, przedziwna Moc, // te potęgi walczące, ten wiatr, // jakieś prastare siły” II, 968-970). Siły te okazują się przede wszystkim destrukcyjne. Szczególnie niebezpiecznie jest zaufać dynamice wichru, czego najlepiej doświadczył Jasiek włączając się z entuzjazmem w zastępy Wernyhory („JASIEK Chłopy z kosą! // same wichury mnie poniosą!”, II, 1325-26). Misja Jaśka zamienia się w bezładną, dezintegrującą szamotaninę, która przybiera – jak wszelkie formy ruchu w *Weselu* – kształt błędnego koła. Wichur „rozbiera” parobka, obnaża jego naiwność, wręcz głupotę, pozbawiając wyróżniających go atrybutów weselnego drużby („czapkę ze łba wichur zmiotł”, III, 1100) i symbolicznego świadectwa jego misji („róg huką po lesie”, III, 1166). Zwraca uwagę ironiczna inwersja funkcji złotego rogu, który zamiast wyznaczonej mu przez Wernyhore rolę „spotężnienia Ducha” (II, 1243), wezwania-apelu przekazuje chaotyczne

⁴⁸ Można przyjąć, że również – drużyny Chochoła.

⁴⁹ „Wichury i dżdże – niebo od gromów rozdarte, // węże błyskawic i wycie szatanów – // duch mój zgnieciony głębią Oceanów // szyderstwem kłuje swą zastygłą warzę” (T. Miciński, *Wybór poezji*, s. 104).

pohukiwania wicheru. Potencjalny sygnał narodowego zrywu umiera w bezsensownej akustyce trzewi natury⁵⁰. Można powiedzieć, że Wyspiański w *Weselu* radykalnie odwraca romantyczne znaczenie powietrznego żywiołu, podobnie jak Coleridge w *Balladzie o starym marynarzu* zmieniał „otwarte morze w gnijący grób”⁵¹.

Poeta tworzy integralny świat intensywnej dynamiki niepewności, rozkładu, śmierci, genialnie zestrzajając – w formie dynamicznego palimpsestu – „paranoidalny korowód”⁵² taneczny z destrukcyjnym żywiołem wicheru i fantazmatotwórczością postaci.

Listopadowa dylogia – mit archaiczny i nowoczesny

Z perspektywy powyższych uwag spójrzmy na miejsce *Wesela* w rozwoju twórczości Wyspiańskiego. Zapomnijmy o chronologii powstawania utworów. Natomiast zwróćmy uwagę na kolejność przedstawionych w dramatach sekwencji czasu historycznego. Odsłania się wówczas wyrazista dylogia przeciwieństw: *Noc listopadowa* – *Wesele*.

Przed wszystkim obydwa „listopadowe” dramaty Wyspiańskiego pozwalają skonfrontować dwie odmienne funkcje wiatru, wicheru. Wicherzy *Nocy listopadowej* wpisują się w romantyczną symbolikę wiatru odrodzencego⁵³, są żywiołem lotu „zwycięskich duchów”, bóstw olimpijskich: Aresa, Pallas Ateny i przywoływanym przez nią Nik (zob. sc. I, w. 30)⁵⁴. Choć bywają też groźne (zob. sc. IX, w. 158), to w finale dramatu powietrzna dynamika otwiera nad Warszawą perspektywę świ-

⁵⁰ Trąby, piszczałki, rogi to instrumenty bezpośrednio odwołujące się do żywiołu powietrza. Zob. M. Sacha-Piekło, *Powietrze*, w zbiorze: *Estetyka czterech żywiołów*, pod red. K. Wilkoszewskiej, Kraków 2002, s. 220.

⁵¹ „Coleridge wspaniale zmienia otwarte morze w gnijący grób, który można by nazwać daimonicznym Ionem gotyku.” C. Paglia, *Seksualne osoby. Sztuka i dekadencja od Neferitti do Emily Dickinson*, przekł. M. Kuźniak, M. Zapędowska, Poznań 2006, s. 301.

⁵² Zob. M. Sacha-Piekło, dz. cyt., s. 235.

⁵³ Zob. M. H. Abrams, *Wiatr – odpowiednik stanów duchowych. O pewnej romantycznej metaforze*, przeł. Z. Łapiński, „Pamiętnik Literacki” 1971, z. 4. Przykładów dostarcza zwłaszcza poezja Coleridge’a i Shelleya. „Dziki Wiatr Zachodni jest zarazem burzycielem i strażnikiem, ponieważ jesienią zdziera martwe liście i nasiona, ale po to jedynie, by /.../ inny wiatr zachodni – >twa lazuruowa siostra wiosenna< – mógł zagrać pobudkę zmartwychwstania, ożywić nasiona i wezwać pąki, aby żywiły go, tak jak żywią sobą stada owiec pasące się na powietrzu” (s. 287).

⁵⁴ Wszystkie cytaty i przywołania podług wydania: S. Wyspiański, *Noc listopadowa*, w: *Dramaty wybrane*, Kraków 1972, t. 2. Dalej stosuję skróty: *Wesele* – *W* i *Noc listopadowa* – *Nl* oraz podaję numer sceny i wersów.

tu, nie jak w *Weselu* wątpliwego, fałszywego, lecz autentycznego („Jutrzenka swobody” sc. X, w. 165), w którym „powietrze czuć swobodą” (sc. X, w. 131). A zatem wichrom odrodzeniowym (*NI*) przeciwstawić można wichry chaosu, dezintegracji (*W*).

Różnice można mnożyć:

natura uśpiona, lecz wewnętrznie żywa (*NI*) – natura martwa, letargiczna lub amorficzna, natura-kukła i błoto (*W*),

przestrzeń otwarta ku jutrzence wolności, zarazem zagęszczona mową symboli (*NI*) – klaustrofobicznie zagęstwiona przestrzeń-więzienie (*W*),

siła mitu (*NI*) – kapryśność fantazmatów, magii, resentymetu i mortalistycznych tęsknot (*W*),

wydarzenia ogniwami Wielkiego Łącucha Bytu (*NI*) – świat roztrzaskany, pełen resztek symboli, projektów, pozbawiony fundamentu (*W*),

życie heroiczne i tragiczne, wyznaczone kategoriami: czyn, ofiara (*NI*) – ucieczka przed życiem w grę pozorów i pragnienie nieistnienia (*W*);

dwupoziomowa struktura świata: poziom rzeczywistości empiryczno-historycznej i poziom mitu (*NI*) – ontyczny misz-masz, brak pozytywnej „rzeczywistej rzeczywistości”, jej negatywem jest listopadowy chronotop: noc, błoto i wichura (*W*).

Co wynika z powyższego porównania? *Wesele* w bronowickiej chacie okazało się dla poety pretekstem do wykreowania oryginalnej, dynamicznej, nieporównywalnej z żadnymi wzorami **inicjacji negatywnej**. Wskazał, iż język śmierci, tak silnie wyegzorcyzmowany w *Legionie*, powraca jako naturalna mowa współczesności, pozostaje nadal żywy, ekspansywny, mitotwórczy, atrakcyjny i najbardziej adekwatny do ujęcia szczególnej (w planie egzystencji i mitu) sytuacji Polaka-człowieka na progu XX stulecia. Ten mortalistyczny styl Wyspiański niewątpliwie skutecznie zaszczerpił literaturę polskiej ubiegłego wieku.

Zarazem porażająca siła poetyckiego tanatyzmu być może spowodowała dramaturga do odnowienia i przetransponowania w dramat polskiej historii archaicznych wzorów odrodzenia (misteria eleuzyńskie) w *Nocy listopadowej*.

Agnieszka Nietresta-Zatoń
(Kraków)

PRZYBYSZE Z INNEJ FAZY¹.
O STAROŚCI BEZ ZWIĄZKU Z WIEKIEM
METRYKALNYM

Motto:
Co robisz?
Piełę wspomnienia².

Kobieta po przejściach



Kiedy kobieta się starzeje, zapada w milczenie. Słucha zwierzeń, czasem powściągliwie radzi, pozwala wypróżnić się do ucha. Jest jak studnia, w którą wpadają cudze bóle, albo kloaka, do której inni wyrzucają swe cierpienia, winy, grzechy, jak zbyt ciężkie odpady. Kobieta słucha i milczy, czasem wyraża zrozumienie. Bywa dla innych konfesjonalem i psychoterapeutką. To im pomaga i rozgrzesza. Kobieta czuje cudze bóle, nic nie wie o tym, by ktoś odczuwał jej własne. Nie chce tego? Nie potrzebuje? Nie chce nikogo dopuścić do siebie. Boi się zranienia, ciosu między oczy, kopniaka w czułe, odsłonięte miejsce³.

Z monologu Mickiewiczowskiej Aldony:

Nie, już po czasie – rzekła smutnym głosem,
Ale spokojnym – Bóg mi doda siły,
On mię zasłoni przed ostatnim ciosem.
Kiedym tu weszła, przysięgłam na progu

¹ Odwołanie do wiersza Czesława Miłozza *** [*Przybywam z innej fazy...*], w: tegoż, *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s. 11.

² J. Hartwig, *Błyski*, Warszawa 2002, s. 10.

³ E. Nawrocka, *Bóle kobiety*, w: *Ból*, „Punkt po Punkcie”, R. V, z. 5, Gdańsk 2004, s. 83.

Nie zstąpić z wieży, chyba do mogiły.
 Walczyłam z sobą; dziś i ty, mój miły,
 I ty mi dajesz pomoc przeciw Bogu.
Chcesz wrócić na świat, kogo? – nędzną m a r ę
Pomyśl, ach, pomyśl! jeżeli s z a l o n a
Dam się namówić, rzucę tę pieczarę
I z uniesieniem padnę w twe ramiona,
A ty nie poznasz, ty mię nie powitasz,
Odwrócisz oczy i z trwogą zapytasz:
„Ten straszny u p i o r jestże to Aldona?”
I będziesz szukał w zagasłej źrenicy
I w twarzy, która... ach! myśl sama razi...
Nie, niechaj nigdy nędza pustelnicy
Pięknej Aldonie oblicza nie kazi.
 Ja sama – wyznam – daruj, mój kochany,
 Ilekroć księżyc żywszym światłem błyska,
 Gdy słyszę głos twój, kryję się za ściany,
Ja cię, mój drogi, nie chcę widzieć z bliska.
Ty może dzisiaj już nie jesteś taki,
Jakim bywałeś, pamiętasz, przed laty,
Gdyś wjechał w zamek z naszymi orszaki;
Lecz dotąd w moim zachowałeś łonie
Też same oczy, twarz, postawę, szaty.
Tak motyl piękny, gdy w bursztyn utonie,
Na wieki całą zachowuje postać.
 Alfie, nam lepiej takimi pozostać,
 Jakiemi dawniej byliśmy, jakiemi
 Złączym się znowu – ale nie na ziemi.⁴

Jest szansa – rozłączeni kochankowie mogliby po latach niewidzenia znów spojrzeć sobie w oczy; Alf i Aldona razem: „każę otworzyć, mam w zakonie władzę, poprowadzę cię ku naszej dolinie, poniosę na rękach; zapomnę, że jest świat jakiś”⁵.

I jest odpowiedź: „nie, już po czasie”. Aldona ślubowała Bogu, wiemy, ale czy poza motywacją religijną jakaś inna każe jej odrzucić propozycję ukochanego. Dlaczego miałyby być po czasie – teraz jest czas!

Motywacja Aldony jest prosta i okrutnie racjonalna: czas zmienił Aldonę nie do poznania. Piękne, onegdaj, oblicze jest teraz obliczem nędz-

⁴ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, w: tegoż, *Powieści poetyckie*, Warszawa 1964, s. 131-132.

⁵ Interpretacja motywu ucieczki z historii w świat natury: H. Krukowska, *Doliny piękne zostawmy szczęśliwym*. (O „Konradzie Wallenrodzie” Mickiewicza), „Ruch Literacki” 1983, z. 6.

nej mary, upiora. Po co niweczyć wspomnienia? Wszak Alf kocha tamtą Aldonę: młodą, urodziwą – nieistniejącą... Po co sprawdzać, czy twarz ukochana nie stała się aby twarzą obmierzłą, za starą dla miłosnych uniesień? Aldona rozumuje jak kobieta: kochaliśmy się wtedy – kiedyś, dawno. Młodzi, piękni, gdy nic nie kaziło naszych ciał. Takimi zostaniemy dla siebie na zawsze; takich zachowajmy siebie nawzajem w pamięci; nie da się wejść dwa razy do tej samej wody – Aldona i Alf nie istnieją, są tylko Pustelnica i Konrad. Z tej prostej kalkulacji bierze się też prośba kobiety: „ja cię, mój drogi, nie chcę widzieć z bliska”. Przed oczami duszy mej zachowałeś swoją postać sprzed lat – takim pozostań na wieki, takiego cię kocham; taki twój obraz zatrzymać chcę po powiekami.

Czy Aldona nie wierzy w miłość silniejszą niż śmierć? A może ona jedynie po to się narodziła w poetyckiej wyobraźni Mickiewicza, by pokazać jak ambiwalentny etycznie i emocjonalnie jest motyw *romantycznej miłości*?

Bo przecież powinna kochać na wieki; po i poza grób; nie za coś, ale mimo wszystko; namiętnie, bezgranicznie, za wszelką cenę. I tak też kocha. Ale powinna też ulec romantycznemu porywowi serca, zrzucić pustelnicze łachmany, zgodzić się na Konradową wersję *raptus puellae*, a potem żyć długo i szczęśliwie.

Aldona jest zbyt mądra i przewidująca. Doskonale zdaje sobie sprawę, że czas nie gra na jej korzyść: jest starą kobietą; ma zniszczone ciało i znękany umysł. *Bywa dla innych konfesjonalem i psychoterapeutką. To im pomaga i rozgrzesza.* Ale nigdy nie będzie już motylem – ten powinien utonąć w pamięci Konrada niczym w kropki bursztynu, by konserwując swój czar i powab, zakonserwować jednocześnie emocje towarzyszące pierwszemu kochaniu.

„Ty może dzisiaj już nie jesteś taki”. *Może, asekuracyjne może.* Dlaczego? Bo chciałoby się wierzyć, że dla ciebie czas był łaskawszy; że się postarzałeś pięknie, że wciąż jesteś atrakcyjnym mężczyzną. I *może*, bo *może* kochasz mnie mimo wszystko i tuliłbyś tego strasznego upiora bez obrzydzenia. Ale po co sprawdzać; bezpieczniej przypuszczać.

Romantyczny motyw pięknych, młodych kochanków nie dopuszcza wariantów obocznych. Młodość, eteryczność, uroda, delikatność – nieunikalność: oto jego konstytutywne dominanty. Że kocha się nie za coś, ale mimo wszystko? Nie w romantyzmie. Romantyczna miłość jest interesowna; kocham cię, boś zjawiskowa – kocham cię, boś genialny. Kocham cię tu i teraz, bośmy oboje młodzi. A że kocham cię poza grób? To oczywista, bo kiedy „złączym się znowu – ale nie na ziemi”, mieć

będziesz nowe ciało; znów młode, powabne, doskonałe. A osławione porozumienie dusz; gdzież ono?

Jakże wierzyć Zygmunutowi i Delfinie: falowanie i spadanie; *words, words, words...*; wieczna inscenizacja. Alf i Aldona? – „nam lepiej takimi pozostać, jakimi dawniej byliśmy”. Czy to ma znaczyć także: nie przystosujemy się do zmian, nie przejdziemy próby ognia, nie chcemy dojrzeć – wolimy żyć złudzeniami i wspomnieniami? Krasieński trafnie diagnozuje:

Ach! czas jest gorzki – ach! czas jest okrutny –
I człowiek, w czasie żyjąc – żyje smutny.⁶

Zatem młodość jako wartość, jako warunek przeżycia wielkiej (prawdziwej?) miłości. Młodość ciała jako wyznacznik doskonałości; najpierw ciało potem reszta. Wbrew zapewnieniom o walorach duszy, o geniuszu, wartościach intelektualnych, cechach przywódczych. Wbrew wszystkiemu, co sugerowałyby wiek dojrzały, nie daj Boże – starość. Żeby mieć pozwolenie na miłość, trzeba być młodym. A co z resztą ludzkości? –

Niechaj, kogo wiek zamrocy,
Chyląc ku ziemi poradłone czoło,
Takie widzi świata koło,
Jakie tępyimi zakreśla oczy.
Młodości! ty nad poziomy
Wylatuj, a okiem słońca
Ludzkości całe ogromy
Przeniknij z końca do końca.⁷

Tępyimi oczy! Przecież żeby kochać trzeba dojrzeć; żeby nie bać się być czasem ukochanemu szaloną, marą i upiorem trzeba poradłonego czoła! Kochać to nie to samo, co zakochać się, trwać w zauroczeniu, wielbić gładką skórę, jędrne piersi; „twarz, postawę, szaty”.

Rozumiem Aldonę: ma w sobie tę kobiecą mądrość i intuicję, które każą jej poddać swoją sytuację trzeźwemu, zupełnie nieromantycznemu oglądowi. ONA wie, że nawet jeśli miłość się nie kończy, to kończą się ludzie. Stara kobieta nie jest materiałem na kochankę. I wie też, że tę wiedzę musi

⁶ Z. Krasieński, *Dzieła literackie*, t. I, opr. P. Hertz, przygotowanie do druku A. Skarżyńska, Warszawa 1973, s. 98.

⁷ A. Mickiewicz, *Oda do młodości*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, red. K. Górski, t. I: *Wiersze 1817–1824*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1971, s. 91.

ukochanemu sprzedać opakowaną w taki sposób, by to on poczuł się panem sytuacji. Oznajmia mu więc, że ona także nie chce go widzieć:

Ja cię, mój drogi, nie chcę widzieć z bliska.
Ty może dzisiaj już nie jesteś taki,
Jakim bywałeś, pamiętasz, przed laty,
Gdyś wjechał w zamek z naszymi orszaki [...].⁸

Niech sobie lepiej pomyśli: „głupia baba, kochała mnie tylko za moją młodość i urodę”, niż miałby Aldonę zobaczyć i westchnąć: „nędzna mara!”. Czasem najlepszą obroną jest atak.

Rozumiem Alfa: chciałby, żeby wszystko było jak kiedyś, choć to nierealne, więc zapewne z ulgą przyjmuje tłumaczenie kobiety. No tak, ma Aldona rację, skoro sama podjęła decyzję, on się dostosuje, żeby nie było na niego, że nie próbował.

I tak dwa motyle utopione w bursztylinie będą sobie gwarzyć pod wieżycą, a życie potoczy się dalej.

Kobieta zostanie nie tyle więźniem wysokiej wieży, ile więźniem męskich rojeń o wiecznej kobiecości. Ale też: kobiecych rojeń o męskich przekonaniach na temat wiecznej kobiecości. Pisałam wyżej: „Aldona jest zbyt mądra i przewidująca. Doskonale zdaje sobie sprawę, że czas nie gra na jej korzyść: jest starą kobietą; ma zniszczone ciało i znękanym umysł”. Teraz dodaje: i trwa w przekonaniu, że jej jedyna wartość tkwi w ciele niezniszczonym i umyśle świeżym niczym poranek. Nie dopuszcza do siebie myśli, że Alf oczekuje (może oczekiwać) od niej czegoś innego, niż erotyczne uniesienia; że sytuacja egzystencjalna, w której się znalazł, pcha go raczej ku poszukiwaniu przyjaźni, powinowactwa losów i wspólnie przeżytych nieszczęść; że mógłby nie zwrócić uwagi na Aldony poradzone czoło i najzwyczajniej na świecie odnaleźć w jej osobie pomost między dawnymi a nowymi laty, stabilny punkt odniesienia dla przemyśleń o przedziwnie pogmatwanym życiu.

Aldona nie próbuje swojej starości traktować naturalnie, nie chce, by jej życie zatoczyło koło, nie wierzy, że mężczyzna może widzieć w niej człowieka – jest pewna, że zobaczy jedynie skalaną czasem i cierpieniem biologiczną pleć. Dojrzy wyłącznie brzydotę ciała, zapomni o prowadzonych potajemnie rozmowach, o słowach nadziei sączonych sobie nawzajem do ucha. Zapomni o wszystkim, co ich łączyło i zdawało się być w toku Mickiewiczowej opowieści naprawdę ważne, by skoncentrować się na – jakże symbolicznym – obliczu.

⁸ A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, wyd. cyt.

Część monologu Aldony to bolesne *soliloquium*, w którym oddaje ona głos samemu Alfowi. Mówi:

Pomyśl, ach, pomyśl! jeżeli szalona
 Dam się namówić, rzucę tę pieczarę
 I z uniesieniem padnę w twe ramiona,
A ty nie poznasz, ty mię nie powitasz,
Odwrócisz oczy i z trwogą zapytasz:
„Ten straszny upiór jestże to Aldona?”
I będziesz szukał w zagasłej źrenicy
I w twarzy, która... ach! myśl sama razi...
 Nie, niechaj nigdy nędza pustelnicy
 Pięknej Aldonie oblicza nie kazi.⁹

To ONA nie może uwierzyć, że ów straszny upiór może być Aldoną, to ONA broni, się atakując i sugerując ukochanemu: TY nie poznasz, TY odwrócisz oczy, TY z trwogą zapytasz, TY będziesz szukał w zagasłej źrenicy... – czego? Młodości? Urody? Powabu? Dawnej Aldony?

Cóż on? Milczy. Raczej: tym razem zmilczał. Jeszcze przed chwilą kusił, prosił, „wołał, drzał z niecierpliwości/Głosu nie stało, błagał ją oczyma/I załamane ręce wzniosł do góry,/Padł na kolana i zebrząc litości,/Objął, całował zimnej wieży mury”. W końcu zaniechał pod naporem argumentów, z których wiążący ma być ten o umowie z Bogiem („I ty mi dajesz pomoc przeciw Bogu”). Aldona najwyraźniej wyjść z wieży nie chce i nie wyjdzie, zatem Alf przestaje słuchać jej lirycznych wynurzeń i zaczyna błądzić po dzikim brzegu, oddając się rozmyślaniom. Raz jeszcze podejmie próbę przekonania ukochanej do wspólnej ucieczki – nawiedzi jej samotnię o poranku (na dobrą wróżbę...), ale Aldona stanowczo odmówi. Koniec przeciągania liny – nawet nie miała szans pęknąć, zwiotczała.

„Wyniść nie mogę, nie chcę” – rzecze Ona, „Już nie pora” – odpowiada On. Czy myśli wtedy: „nie wychodź kobieto, siedź już w tej wieży, skoro się uparłaś”, czy może trwa w niemym podziwieniu nad niezłomnością jej zasad? Gdyby istniała jednoznaczna odpowiedź...

Kobieta z przeszłością i mężczyzna po przejściach tym razem nie zaczną wszystkiego od początku.

Mężczyzna z przeszłością (bez przyszłości...)

Wisława Szymborska

W biały dzień

⁹ Tamże.

Do pensjonatu w górach jeździłby,
na obiad do jadalni schodziłby,
na cztery świerki z gałęzi na gałąź
nie otrząsając z nich świeżego śniegu,
zza stolika pod oknem patrzyłby.
Z bródką przyciętą w szpic,
łysawy, siwiejący, w okularach,
o pogrubiałych i znużonych rysach twarzy,
z brodawką na policzku i fałdzistym czołem,
jakby anielski marmur oblepiła glina –
a kiedy to się stało, sam nie wiedziałby,
bo przecież nie gwałtownie, ale pomalutku
zwyżkuje cena za to, że się nie umarło wcześniej,
i również on tę cenę płaciłby.
O chrząstce ucha ledwie draśniętej pociskiem
– gdy głowa uchylila się w ostatniej chwili –
„cholerne miałem szczęście” mawiałby.
Czekając, aż podadzą rosół z makaronem,
dziennik z bieżącą datą czytałby,
wielkie tytuły, ogłoszenia drobne,
albo bębnił palcami po białym obrusie,
a miałby już od dawna używane dłonie
o spierzchłej skórze i wypukłych żyłach.
Czasami ktoś od progu wołałby:
„panie Baczyński, telefon do pana” –
i nic dziwnego w tym nie byłoby,
że to on i że wstaje obciążając sweter
i bez pośpiechu rusza w stronę drzwi.
Rozmów na widok ten nie przerywano by,
w pół gestu i w pół tchu nie zastygano by,
bo zwykle to zdarzenie – a szkoda, a szkoda –
jako zwykle zdarzenie traktowano by.¹⁰

Pisał Wiesław Budzyński: „Zginął w wieku 23 lat, na zawsze pozostając *młodym Baczyńskim*. Trudno sobie nawet wyobrazić Baczyńskiego – starca”¹¹.

Szyborskiej jakoś wcale nie trudno, choć mało ponętna to wizja. Miał rację Nietzsche – wybrańcy bogów umierają młodo... – muszą umierać młodo, by przejść do legendy – ...lecz później żyją wiecznie w ich towarzystwie. Czy Krzysztof Kamil wołałby spokojną starość w górskim pensjonacie, czy z bogami obcowanie na Parnasie? Nie wybierał – los

¹⁰ W. Szyborska, *W biały dzień*, w: tejsze, *Ludzie na moście*, Warszawa 1986.

¹¹ W. Budzyński, *Miłość i śmierć Krzysztofa Kamila. Biografia Baczyńskiego*, Warszawa 1999, s. 15.

wybrał i stało się. Teraz poetka Szymborska gdyba sobie bezkarnie nad domniemanym losem poety Baczyńskiego, pisząc wiersz poświęcony raczej rozważaniom nad trybem przypuszczającym, niż nad możliwą biografią. Spójrzmy: scenariusz, jaki kreśli podmiot mówiący wiersza Szymborskiej, utkany jest ze stereotypów, jakimi obudowujemy pogodną starość: górski pensjonat, za oknem śnieżna zima; starszy przystojny pan czeka przy stoliku na swoją porcję rosółu z makaronem, poczytuje prasę. Idealnie wtopiony w grupę innych wczasowiczów (pensjonariuszy? kuracjuszy sanatorium? turystów?) nie wzbudza niczyjgo zainteresowania, niezdrowej ciekawości. Nikt nie szepcze: „Patrz, to Baczyński!”. Może i dobrze – gdyby historia rozgrywała się dzisiaj, mógłby jedynie usłyszeć: „A kto to Baczyński?”, ewentualnie: „Do naczelnego >Polityki< niepodobny”. Cisza, spokój, sielanka. Zasłużony odpoczynek.

Spróbujmy przeczytać tekst Szymborskiej na głos: język odmawia posłuszeństwa. Zesłane do klauzuli wersów sformułowania w trybie przypuszczającym skutecznie uniemożliwiają poprawne ich akcentowanie, nadają wierszowi pozór grafomańskiej wyliczanki, więzną w gardle, ale ostatecznie nabierają pierwszorzędного znaczenia. To one: wydarzenia niebyłe, nigdy nie zaistniałe, ale przecież nie: niemożliwe, niewykonalne, urastają do rangi samoistnych bohaterów tekstu.

Kontrastując z krystaliczną strukturą liryków samego Baczyńskiego, wiersz Szymborskiej sieje estetyczny i etyczny zamęt: oto powstaje historia alternatywna, w której nie ma miejsca na zawieruchę historii, na umiowanie za młodu, gdy się kochało wielkie sprawy głupią miłością; jest za to wizja pozornie sielankowej starości, która okazuje się dla wiecznie „młodego Baczyńskiego” stanem co najmniej niepożądanym. Gdyby los poety potoczył się naturalną rzeczą kolejną, stan taki (starość poety) *jako zwykle zdarzenie traktowano by*. Cóż z tego, że szkoda – gdy już *anielski marmur oblepiła glina*, nie ma ani gładkości marmuru, ani trwałości gliny. Powstaje przedziwny *ersatz*; twór na kształt golema; zombie.

Szymborska wróci do motywu zderzenia „ja” młodego z „ja” starszym w tomiku *Tutaj*. W wierszu *Kilkunastoletnia*¹² da wyraz niezbieżności poszczególnych okresów ludzkiego życia, ich nieprzystawalności; fenomenowi rozsnuwania się jednej biografii na kilka osobnych, samodzielnych nici:

Ja – kilkunastoletnia?

Gdyby nagle, tu, teraz, stanęła przede mną,

¹² W. Szymborska, *Kilkunastoletnia*, w: tejsze, *Tutaj*, Kraków 2009, s. 12-13.

czy miałabym ją witać jak osobę bliską,
choć jest dla mnie obca i daleka? [...]
Tyle niepodobieństwa między nami,
że chyba tylko kości są te same,
sklepienie czaszki, oczodoły. [...]
Tak mocno się różnimy,
tak całkiem o czym innym myślimy, mówimy.
Ona wie mało –
za to z uporem godnym lepszej sprawy.
Ja wiem o wiele więcej –
za to nie na pewno. [...]

O czym Stary Baczyński z Młodym Baczyńskim rozmawiały? Czy „cholerne miałem szczęście” ze starym uporem powtarzały? Czy cenę za to, że wciąż żyje, choć „co to za życie”, z chęcią płaciły?

Do czego zmierzam ironią taką? O, bynajmniej nie do zjadliwych wniosków. Tyle niepodobieństwa między młodym i starym wzbudza niepokój. Jak zasypywać pokoleniowe przepaście, jeżeli pojedyncze „ja” nie jest w stanie doznać uczucia tożsamości i ciągłości własnego bytu? I to wszystko w *biały dzień!* Jeśli gdzieś ironii szukać, to właśnie w tytule; biały – bo zimowy, ze świeżym śniegiem na gałęziach; ale kiedy wyzyskamy możliwości tkwiące w tytułowym frazeologizmie, robi się mniej wesoło. Oto, idąc tropem pierwszym, stwierdzamy, że całe ludzkie życie rozgrywa się w biały dzień – na oczach innych, pod ich baczny okiem. Z rzadka traktowani nadzwyczajnie, doceniani tylko w szczególnych wypadkach (no, choćby młodo umrzeć, coś stworzyć i tragicznie zginąć – może zauważą...); traktowani jak zwykle zdarzenia; wszyscy jednacy, choć każdy inny.

Albo to trop drugi, jeszcze boleśnieszyszy: starzejąc się (dorastając, dojrzewając) stajemy się sami dla siebie obcy. W biały dzień! Bez nijkich wcześniejszych ustaleń z własnym „ja”; bez dramatycznych *soliloquiów* i umów bilateralnych; czy tego chcemy, czy nie czas zmienia nie tylko ludzkie twarze, ale i ludzkie ... No, właśnie co? – ... Rzucić tu jakimś psychologicznym terminem wypadałoby: charakter? osobowości? Ale czy to wystarczy? Nie trzeba być łysawym, siwiejącym, w okularach; nie trzeba mieć od dawna używanych dłoni; wystarczy wrócić do dokonań „siebie kilkunastoletniego” po bardzo niewielu latach, by od czuć chłód, powiew obcości, często zażenowanie: to naprawdę ja?

Szyborska patrzy z dużego dystansu; poczucie obcości jest dla jej bohaterki lirycznej doznaniem niemal namacalnym:

Bo już jej oczy jakby trochę większe,

rzęsy dłuższe, wzrost wyższy
 i całe ciało obleczone ściśle
 skórą gładką, be skazy.
 Łączą nas wprawdzie krewni i znajomi,
 ale w jej świecie prawie wszyscy żyją,
 a w moim prawie nikt
 z tego wspólnego kręgu. [...]

Pokazuje mi wiersze,
 pisane pismem starannym, wyraźnym,
 jakim ja nie piszę już od lat.
 Czytam te wiersze, czytam.
 No może ten jeden,
 gdyby go skrócić
 i w paru miejscach poprawić.
 Reszta niczego dobrego nie wróży.

Ale Tadeusz Dąbrowski¹³ – nie:

Zeskanowałem swoje zdjęcie z pierwszej klasy
 Podstawówki: krzywo przycięta grzywka, grube
 Policzki, delikatnie przygryziona warga,
 przerażająco ufne oczy. Powoli przesuwam
 pasek kontrastu i z mlecznej nicości wyłania się
 kształt, który staje się rzeczywisty w połowie
 skali, a potem znów zapada się w tło. Szczęśliwy,
 kto umiera w taki sposób. A teraz patrzę w lustro
 i muszę się zgodzić na kilka zmarszczek, których
 niedawno nie było (czy kiedykolwiek mogło
 ich nie być?). Więc to ja, znowu ja, wszystko ja,
 włącznie z blizną po trądziku, dziurą w zębie, a
 kiedyś, być może – dziurą po zębie. Za dużo
 tego ja, żebym mógł je ogarnąć, wziąć za swoje.
 Zważywszy, że jesteśmy dopiero przy ciele.

I też boli.

A jesteśmy dopiero przy ciele...

Tak oto spośród wielu ponowoczesnych pytań o tożsamość – tych
 w rodzaju: jak być sobą? jak realizować swoje prawdziwe „ja”? – ostaje
 się jedno warte namysłu: kiedy w ogóle mogę o sobie powiedzieć „ja”
 i ile mnie wczorajszego jest we mnie dziś?

Który Baczyński to TEN Baczyński? Szymborska sugeruje, że –
 młody. Ale gdy oddaje głos swojemu *alter ego*, optuje raczej za staro-

¹³ T. Dąbrowski, *** [Zeskanowałem swoje zdjęcie...], w: tegoż, *Czarny kwadrat*, Kraków 2009, s. 7.

ścią. Zdaje się mówić: Szymborska, jaką znacie, jest stara. Ta młoda... – *tyle niepodobieństwa między nami...* Wtórjuje jej Dąbrowski: ten młodziak – *Więc to ja, znowu ja, wszystko ja...* Ale Dąbrowski nie pyta – stwierdza. Pogodzony?

Chyba jednak nie: przecież sam sobie nie dowierza – czy kiedykolwiek mogłem być inny niż teraz jestem? Czy kiedykolwiek mogło nie być moich zmarszczek? To CO było, jeśli ich nie było? I czy to też byłem ja?

A jesteśmy dopiero przy ciele...

A w czeluściach ciała czai się dusza i tajemnicze życie wewnętrzne. Czy te dziecięce i nastoletnie *wziąć za swoje?*...

Przybysz z innej fazy



Czesław Miłosz

Nie wyjawiać co zabronione. Dochować sekretu.
Ponieważ ujawnione ludziom szkodzi.

To jak w dzieciństwie pokój w którym straszy
I nie wolno otwierać drzwi.

I co bym tam znalazł w tym pokoju?

Co innego wtedy, co innego teraz,
Kiedy jestem stary i opisywałem tak długo,
co zobaczą oczy.

Aż nauczyłem się, że najbardziej wskazane jest
zamilczeć¹⁴.

Nie wyjawiać, co zabronione.

I nie wolno otwierać drzwi.

Nie można wejść dwa razy do tej samej wody; na spotkanie Heraklita nie ma co liczyć, a dno bywa muliste i grząskie. Zapamiętane sprzed lat zapachy zwietrzały, kolory wyblakły, dźwięki – przebrzmiały. Ukochany świat zapamiętany z dzieciństwa o b i e k t y w n i e nie istnieje; czas nie zatrzymał się, żeby raz jeszcze dało się wejść do pokoju, w którym straszy. Paradoksalnie to, czego nie ma, właśnie teraz – *kiedy jestem stary* – nabiera największego znaczenia: daje poczucie tożsamości i ciągłości własnego bytu. Chociaż... przecież to właśnie dojmująca niezbieżność „ja” młodego i „ja” starego każe zamilknąć: które „ja” to „ja” prawomocne teraz, *kiedy jestem stary*? Czy skończę jako zdzieciniałą staruszkę, a może całe życie byłem stary maleńki, bo jednak przeszukiwałem z uporem maniaka ten pokój, w którym straszy, odsuwając

¹⁴ Cz. Miłosz, *** [*Nie wyjawiać...*], w: tegoż, *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s. 17.

od siebie świadomość, że czego innego szukałem w nim dzieckiem będąc, a czego innego szukam dziś?

Cały czas trwa we mnie potrzeba zaglądania do miejsc nieistniejących, mówienia o nich z bliskimi, choć wiem, że *najbardziej wskazane jest zamilczeć*. W ciszy mieszka *genius loci*, który wywołany do odpowiedzi nie będzie bynajmniej snuł opowieści o latach mego dzieciństwa, ale zachichocze szatańsko: tu cię mam – zapętlileś się w czasie!

Arystoteles był zdania, że starzy ludzie żyją: „raczej wspomnieniami niż nadzieją [...]. Z tej to właśnie przyczyny stają się gadatliwi. Bez przerwy gotowi są mówić o minionych zdarzeniach, bo samo ich przypominanie sprawia im przyjemność”¹⁵.

Przyjemność? Do czasu. Przychodzi chwila, w której człowiek zdaje sobie sprawę, że: „Czasem wspomnienia pozostają j e d y n y m sposobem nawiązania z kimś kontaktu”¹⁶. Kontaktu tyle intensywnego, co chwilowego: wspomnienia jak kiepskie baterie szybko się wyczerpują; już to unoszą rozmówców pod niebiosa, pozwalają wrócić na moment do pokoju, w którym straszy; już to strącają z niebiańskich wysokości gwałtownie i bez odwołania. Upadek w tu – i – teraz jest bolesny.

Pytanie: *I co bym tam znalazł w tym pokoju?* – pozostaje bez odpowiedzi, ale nie przestaje dręczyć.

Jeżeli starość zaczyna się w chwili, w której zdajemy sobie sprawę, że to, co najważniejsze dla naszej konstrukcji duchowej, istnieje już tylko we wspomnieniach, to trudno doprawdy widzieć ów stan w bezpośrednim związku z człowieczymi metrykami. Parafrazując Norwida: starość jest dziś, tylko cokolwiek dalej.

Dochować sekretu? Dochować! Nie ulegać złudnym mirażom szczerości za wszelką cenę ani wobec siebie, ani wobec bliskich. *Ponieważ ujawnione ludziom szkodzi*. Przybyszem z innej fazy zwłaszcza. Pozostać ze swoimi wspomnieniami sam na sam; nurzać się w nich, czasem pielic – któż pojmie...? Sam nie pojmujesz...

Umarł szewc który naprawiał mu buty
 umarł krawiec który szył mu ubrania
 umarł lekarz który go leczył
 umarł dentysta który rwał mu zęby
 przyjaciele zrobili w tył zwrot

¹⁵ Arystoteles, *Retoryka*, w: tegoż, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, s. 188.

¹⁶ D. Draaisma, *Fabryka nostalgii. O fenomenie pamięci wieku dojrzałego*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, Wołowiec 2010, s. 127.

został jak niemowlę nagi bezzębny i wydziedziczony¹⁷

Najbardziej wskazane jest zamilczeć.

Miłosz ma rację:

Co mnie albo i komu tam do tego
Że będą dalej wschody i zachody słońca,
śnieg na górach, krokusy,
i ludzkość ze swoimi kotami i psami?

Co nam do tego – jeżeli w naszej krainie milknie zgiełk świata...

I wchodzimy w Inne, poza czas i przestrzeń.¹⁸

To już wszystko

„To już wszystko, co chciałem opowiedzieć. [...] Żałuję, że tylu ludziom tę historię opowiedziałem. Zwłaszcza dlatego, że – wiecie, jak to jest – trochę jak gdybym tęsknił do każdej z tych osób, o których opowiedziałem. [...] Dziwna rzecz. Lepiej nigdy nikomu nic nie opowiadajcie. Bo jak opowiecie – zaczniecie tęsknić”¹⁹.

¹⁷ J. Hartwig, *Fuga*, w: tejsze, *Bez pożegnania*, Warszawa 2004, s. 57.

¹⁸ Cz. Miłosz, *Co mnie*, w: tejsze, *Wiersze ostatnie*, Kraków 2006, s.53.

¹⁹ J. D. Salinger, *Buszujący w zbożu*, przeł. M. Skibniewska, Warszawa 1988, s. 192.
Źródła grafiki: <http://swir.us/stara-kobieta>; <http://samhumor.w.interia.pl/zludzenia/s/index.htm>.



Szymon Czechowicz, *Oplakiwanie*, ok. 1729.

Anna Skupińska
(Białystok)

**EGZYSTENCJALNA SCENA ŻYCIA.
NA WZGÓRZU ŚMIERCI JANA KASPROWICZA
W KONTEKŚCIE FILOZOFII DIALOGU**

Wstęp

Spojrzenie na własną egzystencję jako na dramat istnienia to jedno z doświadczeń modernistycznego artysty. Doświadczenie takie jest głęboko osadzone w literaturze końca XIX i początku XX wieku. Twórczość owego okresu w najbardziej charakterystycznych swych przejawach odcina się od głównych założeń realizmu, od tego, co empiryczne, sprawdzalne, od rzeczywistości naocznie i do końca poznawalnej. Zwraca się natomiast w stronę tajemnicy, irracjonalności oraz wszystkiego, co jest nieznanne, a także niejako pogrążone w mroku. Skoro zatem rzeczywistość widzialna nie stanowi głównego przedmiotu zainteresowań twórców, należy przyjrzeć się człowiekowi od strony najskrytszych i najmroczniejszych pokładów jego psychiki.

Tym tendencjom literatury modernistycznej towarzyszy dominujące przekonanie o rozpadzie kultury oraz rzeczywistości społecznej. Rozczarowanie człowieka połączone jest z niejasną, ale intuicyjnie wyczuwalną katastrofą, mającą nieuchronnie nastąpić. Nazywana bywa rozmaicie: raz będzie to gniew sądu ostatecznego, inny razem, ujmowana jako swoiste wyzwolenie – nirwana. Przynieść ma ona – w zamierzeniu młodopolskich twórców – ostateczne wyzwolenie oraz zakończenie cierpienia doświadczanego w wymiarze egzystencjalnym.

Na tej płaszczyźnie rodzi się zainteresowanie zagadnieniem człowieczeństwa, które bywa ujmowane w kategoriach dramatu. Twórczość modernistyczna mówiąca o cierpieniu i śmierci przekazuje prawdę o tym, iż w ludzką egzystencję wpisana jest świadomość rozpadu, poczucia bezsensu i skazania na własne istnienie.

Chcę zanalizować dwa dramaty Kasprowicza: *Na wzgórzu śmierci* oraz *Ucztę Herodiady* (1905). Dzieła te tworzą cykl zatytułowany *Na wzgó-*

rze śmierci. Pierwsze z nich wydane zostało w 1898 roku w tomie *Krzak dzikiej róży*, drugie zostało ukończone prawdopodobnie w czerwcu 1904 roku i opublikowane w formie książkowej sześć miesięcy później z datą 1905 roku. *Na wzgórzu śmierci* (dramat) bywa uważany za swego rodzaju prolog do cyklu *Salve Regina* – wchodzącego w skład *Hymnów* – (powstał on między 1898 a 1901 rokiem; wydanie książkowe 1902).

Tematyka obu dramatów wyrasta z młodopolskich zainteresowań Biblią, traktowaną – między innymi – jako nośnik niezachwianych wartości kulturowych. To właśnie w oparciu o Księgę kreśli Kasprowicz fabułę, postacie oraz konstruuje cały świat przedstawiony. Oczywiście, sięganie do Księgi mogło być motywowane zwykłym uleganiem modzie. Przede wszystkim jednak moderniści szukali w Biblii odpowiedzi na fundamentalne pytania, wierząc przy tym – przynajmniej niektórzy – że jest ona nośnikiem systemu wartości uniwersalnych.¹

Znamienny jest przy tym fakt, iż pomimo znacznej frekwencji przywołań motywiki biblijnej nastąpiło osłabienie bądź zerwanie związku z jej macierzystym systemem znaczeń religijnych. W tym kontekście możemy mówić o takich zjawiskach, jak transformacja, reinterpretacja czy też transpozycja poszczególnych zdarzeń lub postaci ewangelicznych. Na gruncie utworu *Na wzgórzu śmierci* (cykl) niewątpliwie mamy do czynienia z istnieniem wszystkich trzech sposobów funkcjonowania przekazu biblijnego jednocześnie. Transformacja będzie polegała na przekształceniu, modyfikacji, a także zmianie proporcji poszczególnych zdarzeń lub cech postaci ewangelicznych. Reinterpretację należy utożsamiać ze zmianą o charakterze polemicznym w stosunku do treści Ewangelii (przeobrażenie sensu historii świętej). Transpozycja natomiast ujawnia się w odczuciu sytuacji ewangelicznych od ustabilizowanego sensu teologicznego powiązanego z konkretnym wydarzeniem (na przykład Pasję traktuje się tu jako uniwersalny, archetypiczny wzór klęski).²

Biblia dla Kasprowicza to raczej narzędzie służące do mówienia o najważniejszym dylemacie jednostki: metafizycznym problemie zła i tragizmie bytu. Wykorzystanie tego kontekstu stanowi próbę wyjaśnienia oraz opisu natury ludzkiej i jej kondycji, a zarazem chce być wypo-

¹ Por. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie księgi. Inspiracje biblijne w dramaturgii Młodej Polski*, Lublin 1999, s. 24-25.

² Zob. W. Gutowski, *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski*, w: *Problematyka religijna w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski. Świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin 1993, s. 266-267.

wiedzą w sporze o sens życia i powołanie człowieka³. *Na wzgórzu śmierci* (cykl) to przede wszystkim świadectwo samodzielnego i twórczego dochodzenia do prawdy, niezdeteminowanego przez różnego rodzaju filozoficzne koncepcje interpretacji rzeczywistości.⁴

Wobec tego – choć *Na wzgórzu śmierci* (dramat) jest opisem Męki Pańskiej, a *Uczta Herodiady* opowiada o zabójstwie Jana Chrzciciela – nie można rzec, iż główny problem podejmowany w cyklu stanowi opis agonii Syna Bożego czy też ścięcie głowy Proroka. Zainteresowania autora oscylują wokół kwestii człowieczeństwa i zagadnień z nim związanych, a śmierć Chrystusa na krzyżu czy też bezradność jednostki wobec „zachcianek” osób mających nad nią władzę należy rozpatrywać jako doskonały punkt wyjścia do tychże refleksji.

Zewnętrzny wymiar sceny

Jesteśmy na ś w i e c i e jak na scenie.⁵

W samo bycie człowieka jako istoty dramatycznej wpisana jest rzeczywistość sceny. Wśród sposobów konstruowania przestrzeni obecnych w literaturze modernistycznej jeden powtarza się szczególnie często. To ten, którego wyznacznikiem staje się p u s t k a. Dotyczyć ona może zarówno nieobecności różnorodnych elementów składających się na przestrzeń dzieła, jak i samego braku istot ludzkich. Młodopolskie pejzaże dramatyczne właśnie z reguły pozbawione są ludzi, a ich miejsce zajmują istoty „człekopodobne”, najczęściej antropomorfizacje oraz personifikacje uczuć i nastrojów.⁶ Pojawia się wtedy „Dusza”, bliska jednak sferze duchów i mar, wyłaniających się z głębin psychicznego wnętrza. Wszystkie te *quasi*-ludzkie postacie w swoim zapatrzeniu w wieczność

³ Por. W Gutowski, *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 2004, s. 51.

⁴ Oczywiście nie znaczy to, iż w cyklu Kasprowicza nie odnajdziemy różnego rodzaju inspiracji filozoficznych (szczególnie myśli Schopenhauera) i sposobów odbierania rzeczywistości charakterystycznych dla ludzi tamtych czasów. Jednakże autor zdaje się zachowywać dystans wobec tych koncepcji i obce jest mu bezrefleksyjne kierowanie się nimi w swoim poszukiwaniu prawdy o świecie i o człowieku. Więcej na ten temat zob. J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1987, s. 43-44, 187-195, jak również G. Igliński, *Śmiałość Erosa i świętość krzyża: egzystencjalna teodycea „Na Wzgórzu Śmierci” Jana Kasprowicza wobec tradycji antycznej i judeochrześcijańskiej*, Olsztyn 1995 (tu szczególnie: *Wprowadzenie*).

⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 9.

⁶ Niejednokrotnie spotkamy się z: Zadumą, Bólem, Rozpaczą, Żalem, Ciszą.

i jednoczesnym oderwaniu od świata danego w realnej dosłowności ewokują sferę transcendencji i wprowadzają w świat metafizyczny.⁷

Podobnie dzieje się *Na wzgórzu śmierci* (mowa o cyklu). W obu dramatach spotkamy się z „postacią” Duszy Wygnanej Z Raju i obecnym przy niej Lucyferem. Ponadto, w *Uczcie Herodiady*, poeta zamieści wizyjną scenę z dialogami driad w ogrodzie pałacu Heroda. I choć w dalszej części tego artykułu zostanie podjęta refleksja dotycząca sposobu funkcjonowania świata symbolicznego (z jego odrealnionymi osobami) w przestrzeni świata rzeczywistego utworów, to teraz już można wskazać na jedną z wyraźnych funkcji „drugiego planu”. Mianowicie, świat symboliczny wolno pojmować w kategoriach wykładni świata dosłownego, na przykład – dialogi Duszy Wygnanej z Raju z Lucyferem to doskonale zobrazowanie niewoli grzechu, w jakiej znaleźli się ludzie, a zarazem tło pogłębiającego się dramatu osób z planu fizycznego, coraz mocniej oddzielających się od Stwórcy.⁸

Jakkolwiek nie nazwalibyśmy tych somnambuliczno-prerafaelickich postaci (jak określa je Maria Podraza-Kwiatkowska), pozostają one tylko antropomorfizacjami. Zaludniając jednak przestrzeń utworu, czynią to w sposób pozorny – miejsce bezładne nadal pozostaje pozbawione istot żywych.

Pustka to jednak coś więcej niż tylko przestrzeń pozbawiona obecności ludzi. To także miejsce niezabudowane, opuszczone, a czasami wręcz pustynia, nieurodzajna, spękana gleba czy głusza. Jest więc to pejzaż, który z różnych powodów nie nadaje się do zamieszkania. Czasami taki młodopolski krajobraz zostanie „podkreślony” przez samotne drzewo lub element, którego pojedynczość będzie eskalowała wrażenie pustki.

Jak zatem wygląda scena tworząca przestrzeń dramatu Kasprowicza? Zacznijmy może od niewielkiego tekstu „pobocznego”: „Wzgórze śmierci. Noc księżycowa, później świt i dzień, i znowu noc”⁹. Informacja zawarta w didaskaliach pozwala precyzyjnie zlokalizować wydarzenia dramatyczne – to noc przed śmiercią Jezusa i dzień po jego śmierci

⁷ Por. M. Podraza-Kwiatkowska, *Somnambulicy – dekadenci – herosi*, Kraków 1985, s. 29-30.

⁸ Por. W. Kaczmarek, *Złamane pieczęcie księgi*, s. 217-218.

⁹ J. Kasprowicz, *Na wzgórzu śmierci*, w: tenże, *Utwory literackie*, t. 3, cz. 2, oprac. R. Loth, Kraków 1997, s.151. Z tego wydania będą pochodziły wszystkie cytaty określone skrótem NWS. Cyfra po przecinku będzie oznaczać stronę. Wszystkie wyróżnienia w tekstach Kasprowicza moje – A. S.

na krzyżu – oraz miejsce – to Golgota¹⁰, wzniesienie znajdujące się nieopodal Jerozolimy, gdzie dokonano według przekazu ewangelistów ukrzyżowania Syna Bożego.

Jeśli natomiast przejdziemy już do samego tekstu utworu, znajdziemy tam jakże znamienne opis:

Lecz na tym wzgórzu m a r t w e tylko g ł a z y,
 Ni źdźbła zieleni; nawet mech najmniejszy
 Skał tych nie upstrzył; żmija nie ma żeru,
 A z t r u p i c h c z a s z e k , które tu spotykasz,
 Uszło już dawno robactwo, wysawszy
 Wszystkie z nich soki. [NWS, 154]

Czytając dalej, zauważyć można, iż tekst dramatu wręcz obfituje w epitety odnoszące się do imaginarium śmierci:

Olbrzymie c i e n i e kładą się na ziemię,
 Nad którą księżyc świeci nieruchomy,
 Jakby u m a r ł y ...
 Niebios ogromy
 Ciężko się sparty
 Na sennych, m r o c z n y c h pochyłościach g r o b u
 (...) Kto śmie przychodzić na ten z y c i a g r ó b ?
 Kto ze śmiertelnych waży się w tej głuszy
 Szeleścić włosom, rozwianym u czoła
 T r u p i e g o wzgórza niezakłóconą ciszę
 Zakłócać swoim oddechem? [NWS, 151-152]

Wszystkie te określenia ukazują sposób patrzenia na świat zdeteminowany przez kategorię śmierci. W epitetach przejawia się myślenie autora o scenie jako miejscu, gdzie dokonuje się agonía, nie tyle nawet osób, co przedmiotów ze świata przedstawionego. Martwe głązy i trupie czaszki stanowią jakby antycypację Egzekucji, jaka ma się odbyć, ale już na innym planie dramatu.

Pustkę martwego krajobrazu wzmaga opis:

(...) O k a m i e n n e łany
 Uderza echo ludzkich stóp... [NWS, 151]

Epitet „kamienne” wskazuje na bezludność Golgoty, czyni ją miejscem wrogim człowiekowi, a także pogłębia niemożność istnienia życia w przestrzeni sceny dramatu. W zestawieniu ze słowem „łan” wzgórze staje się miejscem nieurodzajnym, jałowym pustkowiem. Krajobraz

¹⁰ Golgota – łac. *calvaria*, co znaczy „czaszka”.

konotuje wrażenie stałości i przerażającej niezmienności takiego stanu, w pewnym stopniu niesie ze sobą zwątpienie w możliwość jego zmiany.

Skamieniałość jako brak ruchu zaobserwować można natomiast w drugim, późniejszym dramacie cyklu, w *Uczcie Herodiady*:

MISA ZŁOTA Z GŁOWĄ PROROKA wypada jej [Salome – A.S.] z rąk na ziemię. Salome stoi skamieniała wśród skamieniałego otoczenia.¹¹

Didaskalia z końcowej sceny dramatu w sposób jednoznaczny wskazują na spetryfikowanie przestrzeni, ale dokonujące się w specyficznym wymiarze. Nie jest to już bowiem świat przedmiotów, ale przestrzeń zastygłych relacji międzyludzkich.

Kasprowicz, adaptując wątek pożądliwej miłości Heroda do swojej pasierbicy, uczynił ostatnią scenę dramatu finałem erotycznego obłędu Salome. Jej taniec, z misą z głową Johanana, połączony z całowaniem twarzy Proroka, rodzi napięcie w świadkach tego zdarzenia, ponieważ żądza Władcy zostaje wcześniej ujawniona. Dzięki temu emocjonalizm końcowych scen dramatu został uwytatniony w pełni, a napięcie sięgnęło zenitu.

Klęska bohatera zaczyna się wtedy, gdy Herod realizując swój cel: może oto dostać Salome – uosobienie hedonistycznej tęsknoty – negując prawa moralne, nie wahając się nawet przed zatraceniem samego siebie:

Co li chcesz ode mnie,
spełnię! Na nieba! Na piekielne ciemnie
przysięgam tobie – Salome – – wybrana – – –! [UH, 395]

W momencie, kiedy Salome decyduje się na podjęcie wyzwania, a tym samym poprosi o przyniesienie głowy Proroka na misie, udziałem Heroda stają się trwoga i rozpacz – zwiastujące jego finalną klęskę. Okazuje się, iż próba spełnienia pragnień budowana na pożądliwości kończy się śmiercią. Co więcej, w odniesieniu do żądz Salome kierowanych w stronę Johanana krew Proroka nie gasi pragnień erotycznych, lecz ujawnia całkowitą bezradność córki Herodiady wobec władającego nią pożądania.

Klęska staje się udziałem wszystkich uczestników i obserwatorów „tańca pożądliwości”, „skamieniałość” nie dotyczy tylko Salome. W opozycji do prorocत्व biblijnego Jana Chrzciciela, nie spotkamy się w *Uczcie Herodiady* z zapowiedzią przyjścia Chrystusa głoszoną przez

¹¹ J. Kasprowicz, *Uczta Herodiady*, w tenże, *Utwory literackie*, t. 4, oprac. J.J. Lipski, Kraków 1984, s. 403. Z tego wydania będą pochodziły wszystkie cytaty określone skrótem UH. Cyfra po przecinku będzie oznaczać stronę.

Proroka. Johanana u Kasprowicza obnaża natomiast śmiercionośny panseksualizm skamieniałych gości i domowników herodowego pałacu.¹²

Statyczności i pustce przestrzeni towarzyszą inne ewokacje rozpaczy. Znamienne, że brak tutaj jakichkolwiek dźwięków, a zamiast nich pojawiają się cisza i milczenie (dotyczy to w takim samym stopniu *Ucztę Herodiady*, jak i *Na wzgórzu śmierci*):

Naokół c i s z a , jak przed wielką burzą;
 Wiatr o konary nie trąca...
 Bywa, gad jakiś w trawie się poruszy,
 Lub ptak się spłoszy w krzewinie i wówczas
 Człek zamyślony gotów się przerazić... [NWS, 154]¹³
 Tak... Cóż to?
 Tłum się u c i s z y ł ... Nawet straganiarze
 Z m i l k l i ... [NWS, 187]

Niejednokrotnie słowo „cisza” pojawi się w didaskaliach *Ucztę Herodiady*. Choć z pozoru wydaje się, iż pałac jest pełen ludzi, a co za tym idzie i dźwięków, z komnat Heroda dochodzą odgłosy kroków odbijające się od kamiennych posadzek, a dialogi przerywa milczenie rozmówców (o czym również informują nas didaskalia).

Brak natomiast kolorów. Zastępują je szarość i ciemność:

LUCYFER (o ludziach)
 (...) I odtąd
 W ich ciemnym, smutnym, łzą zalanym wnętrzu
 Rozpoczyna się moje królowanie [NWS, s. 168]
 SZYMON Z KYRENY
 Straszny głos!... W mej duszy
 Ciemno i straszno!... [NWS, 201]

Jest to już pejzaż wewnętrzny. Mroki i ciemności z planu zewnętrznego zostają poddane interioryzacji przez postacie znajdujące się w przestrzeni sceny.

Ciemność w *Na wzgórzu śmierci* „emanować” będzie nade wszystko od krzyża Chrystusowego:

DUSZA WYGNANA Z RAJU
 Na krzyż spoglądam, na ten krzyż, co wieki
 W swej strasznej grozie sterczy wciąż nade mną

¹² Por. W. Kaczmarek, *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*, Lublin 2007, s. 127-129.

¹³ W danym fragmencie zauważyć można, że ciszy i milczeniu towarzyszy uczucie duszności, brak ruchu powietrza.

I w księżycowym blasku cień daleki
 Rzuca w tę przestrzeń ciemną (...)
 I, jak błędnicą, szukam zapomnienia
 W t e j c i e m n e j smudze krzyżowego cienia (...) [NWŚ, 202]

W *Uczcie Herodiady* mrok będzie związany ze spojrzeniem na przyszłość:

HERODIADA
 Podziwiam spokój, z jakim patrzysz w mroki
 naszej przyszłości...

Natomiast na zasadzie opozycji zostaje wprowadzony do dramatu kolor biały, w oczywisty sposób uosabiający niewinność i czystość:

SALOME
 Krasy mi nie służą!
 Białą mi suknię przynieś. Dziś mnie łechce
 białość...
 (...) Czystością przesycone wkoło
 wszystko powietrze... [UH, 254]

Na płaszczyźnie symbolicznej fakt nałożenia przez Salome białej sukni można interpretować jako przejaw obłudy z jej strony. Ta, która jest uosobieniem ciemności i występku, niepohamowanych żądz oraz „rodzicielką zbrodni”¹⁴, przywdziewając zewnętrzne oznaki czystości, ostatecznie nie zmieni „otchłani mroku” własnej duszy na biel niewinności. Czystość po zostanie zarezerwowana jedynie dla Jachobod i Johanana.¹⁵

Płaszczyzny sceny

Kasprowicz, nadając konkretną formę swojemu cyklowi *Na wzgórzu śmierci*, sięgnął do wzorów średniowiecznych: misterium pasyjnego i moralitetu. Choć jest to przejęcie bardzo przetworzone, zmodernizowane i po części aluzyjne, to jest on pierwszym, jak twierdzi Jan Józef

¹⁴ ANTYPATER (do Herodiady)

Kobietu,
 tyś rodzicielką zbrodni! [UH, 399]

¹⁵ AHOLA (o Jachobod)

– ta biała dusza jego [czyli Johanana, wyj. A.S.] duszy!... [UH, 285]

Więcej na ten temat zob. w: K. Bezubik, *Dramat strachu, żądz i miłości – „Uczta Herodiady” Jana Kasprowicza*, s. 458, w: *Jego świat. 150-lecie narodzin Jana Kasprowicza*, pod red. G. Iglińskiego, Olsztyn 2011.

Lipski, pisarzem europejskiego ekspresjonizmu szukającym w dramaturgii średniowiecznej inspiracji.¹⁶

Spoglądając na formę misterium pasywnego, zauważamy, że u Kasprowicza spotkamy się ze scenami Męki Pańskiej, włączając w to sceny obyczajowo-symboliczne, a przede wszystkim dostrzegamy występowanie (na zasadzie symultanicznej konstrukcji) obok siebie istot żywych – ludzi oraz postaci „nieziemskich”.¹⁷

Zdarzenia rozgrywają się na dwóch płaszczyznach w przypadku obu dramatów cyklu. Są to plany: *widzialny* (rzeczywistość realnie istniejąca, doświadczalna empirycznie) i *niewidzialny* (przestrzeń niematerialna, nadnaturalna). Te dwie sfery rzeczywistości istnieją w planie dramatu obok siebie, przeplatając się stale w toku akcji dramatycznej. Zatem wśród dialogów Szymona z Kyreny ze swoim przyjacielem Alethejem (plan widzialny) znajdziemy rozmowę Duszy Wygnanej z Raju z Lucyferem (plan niewidzialny). Jednakże „przenikalność” tych dwóch płaszczyzn jest niewielka. Postacie z planu realnie istniejącego mają niewielką świadomość istnienia osób egzystujących w planie duchowym.¹⁸

GŁOS DUSZY WYGNANEJ Z RAJU

Lucyferze!

ALETHEJ

Słyszysz? Coś tu woła.

SZYMON Z KYRENY

Nie! To tylko złudzenie... Do rana daleko...

[NWŚ, 253]

Jednakże niewielka świadomość przenikalności płaszczyzn dramatu nie zmienia faktu, iż plan niewidzialny wpływa na odczucia i swego rodzaju „podświadomość” istot żywych z planu widzialnego:

DUSZA WYGNANA Z RAJU

Lucyferze!

ALETHEJ

Dziwnie... W tej chwili znów mnie strach ogarnął.

SZYMON Z KYRENY

Trąciłeś nogą czaszkę.

ALETHEJ

¹⁶ Por. J. J. Lipski, *Twórczość Jana Kasprowicza w latach 1891–1906*, Warszawa 1975, s. 224.

¹⁷ Owa symultaniczność planów dramatu jest również podyktowana sposobem kształtowania się młodopolskiego pejzażu artystycznego, o czym pisałam wcześniej, powołując się na pracę Marii Podrazy-Kwiatkowskiej: *Somnambulicy – dekadenci – herosi*.

¹⁸ Por. W. Kaczmarek, *Od kontestacji do relacji*, s. 211.

Czaszkę?
 Nigdy się nie bał kawałka skorupy,
 Zlepionej z gliny.
 (...) W tym coś innego: doznaję uczucia,
 Jakby w tej chwili przejmował mą duszę
 Głęboki przestrach ginącego świata...

[NWS, 160]

Dostrzec można, jak niewidzialna obecność Duszy Wygnanej z Raju dialoguje w oddali z Lucyferem. Powoduje ona u Szymona z Kyreny utratę pewności w teleologiczny oraz mesjański wymiar Chrystusowej śmierci na Golgocie:

GŁOS DUSZY WYGNANEJ Z RAJU
 Gdzież jesteś jasny Lucyferze? (...)
 GŁOS Z DALA
 Idę!...
 ALETHEJ
 Chodźmy... na tchórza zmienia mnie ta góra...
 A ten twój rabi – posiada on pewność,
 Że dobrem jest to, za co tak haniebną
 Ma zginąć śmiercią?
 SZYMON Z KYRENY
 Posiada.
 ALETHEJ
 Odpowiedz:
 A ty masz pewność?
 SZYMON Z KYRENY
 Mam –
 LUCYFER
 Jestem!
 SZYMON Z KYRENY
 To znaczy –
 Tak mi się zdaje... Jeszcze przed chwileczką
 Byłbym bym to przysiągł... a teraz.. ja nie wiem...
 (...) Podaj mi ramię... widzisz, silny byłem,
 A jestem słaby...

[NWS, 162-163]

Rozwiązania zaczerpnięte z misterium paschalnego zostały wzbogacone przez czerpanie z konwencji artystycznej moralitetu. Gatunek ten posiada trzy odmiany: w pierwszej z nich człowiek zostaje skonfrontowany z alegoriami uosabiającymi cnoty i grzechy, w drugiej spotykamy się z walką o duszę między Aniołem a Szatanem, a niekiedy nawet między Bogiem a Szatanem (przeważnie następowało to tuż przed śmiercią), natomiast trzecia z odmian moralitetu będzie się charakteryzowała konfrontacją człowieka-grzesznika z uosobioną śmiercią. Kasprowicz zbliża

się do drugiej z odmian, poprzez usytuowanie Duszy Wygnanej z Raju między Lucyferem a umierającym na Golgocie Chrystusem.¹⁹

Ujęcia misteryjno-moralitetowe miały dla Kasprowicza-ekspresjonisty wiele korzystnych cech z punktu widzenia jego światopoglądu. Między innymi pozwalały w pełni ukazać dualistyczną strukturę rzeczywistości (ducha i materii), a także przedstawić w konwencji sakralnej walkę dobra ze złem. Mediewizm zatem dla Kasprowicza to ważne źródło inspiracji jego ekspresjonistycznego nurtu twórczości, obecne w odwoływaniu się do form związanych ze średniowieczną literaturą religijną.²⁰

Zagadnienie dualizmu aksjologicznego, walki między dobrem i złem, nie ogranicza się tylko do płaszczyzny życia społecznego, ani z drugiej strony, kwestie etyczne nie funkcjonują tylko w obszarze metafizyki. *Na wzgórzu śmierci* oczywiście nie jest dramatem, w którym główny akcent postawiony jest na opis realiów życia społecznego. Jednakże metafizyczny problem istnienia dobra i zła nie został odcięty od realiów życia społecznego. Obecne w dramacie spojrzenie Kasprowicza na zagadnienia etyczne daje możliwość zaistnienia podwójnej wykładni struktury artystyczno-ideowej: połączenia metafizycznych rozterek ze zmaganiem natury historyczno-społecznej.

Formułowane w języku religijnym przeświadczenie o kryzysie wiary, wartości, ładu wszechświata stanowi zarazem wyraz przeświadczenia o kryzysie cywilizacyjnym, o dramacie, który obejmuje swym zasięgiem nie tylko początek naszej ery, ale rozszerza się na wszystkie epoki i na całą ludzkość. Już w samej konstrukcji sceny przejawia się postawa autora, który wątpi w etyczny sens tego świata, „w którym istnieje co prawda Bóg, lecz Bóg przez swoją obojętność immoralny”²¹

Dwudzielność świata, jego dwa wymiary: widzialny i niewidzialny – to również sposób na kształtowanie przestrzeni w *Uczcie Herodiady*. Pierwsza płaszczyzna sztuki to świat dosłowny, doczesny: najczęściej Pałac Heroda, niekiedy plac przed nim, czy też ogród. W drugiej zaś – w scenach dialogów między Lucyferem a Duszą Wygnaną z Raju – ta pierwsza znajduje swoją metafizyczną wykładnię.²²

¹⁹ J. J. Lipski, *Twórczość Jana Kasprowicza*, s. 225.

²⁰ Por. tamże. Zob. również: A. Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu: religia – cywilizacja – estetyka*, Wrocław 2001 oraz J. Jagodzińska, *Misterium romantyczne: liturgiczno-rytualne wymiary świata przedstawionego w III części Dziadów „Adama” Mickiewicza, „Nie-Boskiej komedii” Zygmunta Krasińskiego i „Księdza Marku” Juliusza Słowackiego*, Toruń 2006.

²¹ Tamże, s. 228.

²² Tamże, s. 361.

Poeta dużą wagę przywiązywał do scen wizyjnych z drugiej płaszczyzny, które, podobnie jak w przypadku *Na wzgórzu śmierci*, wplecione były w plan realnych konfliktów postaci biorących udział w wydarzeniach. Wydawać by się mogło, że dialogi z *Ucztą Herodiady* przypominają te z wcześniejszego dramatu cyklu do tego stopnia, iż Józef Kotarbiński w przygotowanej przez siebie inscenizacji *Ucztą Herodiady* z 1905 roku wprowadził do niej dużą część dialogów właśnie z *Na wzgórzu śmierci*. Zabieg ten nie uszedł krytycznej uwadze recenzentów, którzy dostrzegli swoistą „nieprzystawalność” scen wizyjnych z 1898 roku do treści nowego dramatu.²³

Dialogi Duszy Wygnanej z Raju z Lucyferem w *Na wzgórzu śmierci* mają charakter ewidentnie eschatologiczny. W *Ucztę Herodiady* zyskują dodatkową cechę, która w sposób jednoznaczny odróżnia je od tych wypowiedzianych w pierwszym z dramatów cyklu. Dusza nie jest już naiwnie uwodzona przez Lucyfera, lecz o wiele bardziej zdystansowana wobec deklaracji i zapewnień o przyszłym szczęściu w całkowitym oddaniu w ramionach Kochanka. Elementem nowym w dialogach z planu niewidzialnego jest wiedza Duszy Wygnanej z Raju o potępieniu i wyłączeniu jej samej z orbity działania Boga. Ponadto teraz zyskała ona świadomość tego, że była ofiarą manipulacji i wpadła w pułapkę zastawionych na nią przez Lucyfera „sideł”, że została przez niego oszukana i zwiedziona:

DUSZA WYGNANA Z RAJU (do Lucyfera)

Tyś był tym strasznym gadem,

co pełzał moim śladem –

tyś to owinął mnie w kręgi

swojej zdradzieckiej potęgi –

zostaw mnie z Nim – Szatanie!

[UH, 300]

I choć Dusza Wygnana z Raju nie może się uwolnić od Lucyfera i jest na niego skazana do końca (w perspektywie eschatologicznej wręcz na wieki), to przejrzała zwodniczość działań Szatana. Pozostała jej świadomość owego zniewolenia i tęsknota za rajem, ale nie pojmowanym już w kategoriach hedonistycznych – jak to było w przypadku *Na wzgórzu śmierci* – lecz rozumianym jako trwanie przy Stwórcy, który jest dla niej największym Dobrem:

DUSZA WYGNANA Z RAJU

Boże mnie zbaw!... (...)

²³ Por. L. Kotarbińska, *Wokół teatru. Moje wspomnienia*, Warszawa 1930, s. 308.

Nie mam już, nie mam rumieńca
 ni mitrowego wieńca –
 świat się pode mną zapada
 i smutna jestem i błada
 i żalność szarpie mnie – – –
 Gdzież ty uroczy śnie !?...
 Ach!

[UH, 298-299]

Tęsknota za trwaniem przy Bogu połączona ze świadomością zniewolenia przez Szatana w konsekwencji prowadzi Duszę do pytań o deterministyczny wymiar stworzenia człowieka, o kruchość jego istnienia i podatność na zło:

DUSZA WYGNANA Z RAJU
 Lat już tysiące w moim wnętrzu trwa
 świadomość Dobra i Zła
 Wiem:
 Dobro jest rajskim snem,
 a Zło jest jawą
 ślepą i krwawą, (...)
 Czemuś mnie stworzy !?!!...

[UH, 355]

Sądzę, iż w przeciwieństwie do *Na wzgórzu śmierci* w przypadku *Ucztę Herodiady* nie można mówić o jakiegokolwiek przenikalności płaszczyzn planu widzialnego i niewidzialnego: świadomej czy też oddziaływującej na nieświadomość. Aczkolwiek wykładnia sensu planu dosłownego będzie zyskiwać w zestawieniu z „nierzeczywistą” płaszczyzną utworu poprzez pogłębienie symbolicznego wymiaru dramatu²⁴. W przypadku planu dosłownego należy zauważyć, że i on wyróżnia się szczególnym dualizmem. Pałac Heroda, główne miejsce akcji dramatycznej, to przestrzeń styku *sacrum* i *profanum*, czyli świata religijnego, którym rządzą etyka oraz Prawo, i świata pogańskiego, kuszącego swoją hedonistyczną wolnością od więzów jakiegokolwiek religii, a zarazem dającego możliwość samorealizacji i spełnienia pragnień.

Po stronie *sacrum* w utworze stanie rabbi Johanan, jedyny niewiukłany w zniewolenia, które są udziałem pozostałych postaci dramatu. Jego rola w *Ucztę Herodiady* jest zatem wyjątkowa: reprezentowane przez niego ład etyczny i wartości będą stanowiły główny składnik świata duchowego narażonego na działanie niszczącej siły demonicznego zła. Zobrazowaniem owego zła w dramacie stanie się obłęd erotyczny, w jaki wpadnie Salome w końcowej scenie dramatu.

²⁴ Por. W. Kaczmarek, *Od kontestacji do relacji*, s. 109-114.

Herod natomiast będzie musiał wybrać między postanowieniami żydowskiego Prawa – zabraniającego wiązania się z żoną swojego brata, do których w swych naleganiach odwołuje się Johanana, a pogrążeniem się w destrukcji życia poza Bogiem. Odnotowany w Ewangeliach ambiwalentny stosunek Heroda do postaci Jana Chrzciciela²⁵ zostanie użyty w *Uczcie Herodiady* w sposób pełny. Kasprowicz wykorzysta niezdecydowanie Króla wobec Jana w celu uwypuklenia roli afektywnych relacji panujących na jego dworze i wśród najbliższej rodziny.

Ostatecznie zaślepiony tymi relacjami Władca zwoła Radę Starszych, która orzeknie, iż Herod jest p o z a prawem, gdyż proroctwa Johanana nie obejmują sprawujących władzę:

JANAID SYN GADA
 Panie miłościwy!
 Tak w tym ustępie, jak i w tamtym nie ma
 wzmianki o królu,
 a król, wybraniec boży
 życie na innych ufundował prawach.
 ANTYPATER
 Dzięki wam, dzięki!
 JANAID SYN GADA
 Można by tutaj rzec o cudzołóstwie –
 i jest napisano,
 iż ktokolwiek cudzołożył z żoną
 swego bliźniego,
 śmiercią niech umrze on i cudzołożna...
 (...) Lecz i tutaj święty prawodawca,
 którym jest Bóg nasz, Pan Zastępów,
 na uścich swoich, zrumienionych gniewem,
 nie miał wyrazu: król!

[UH, 328-329]

Zakłamanie i obłudę, a przede wszystkim zniewolenie Heroda, funkcjonującego w świecie *profanum*, odsłoni postać rabiego Johanana. Zauważa interpretator:

Wolność od prawa i etyki nie czyni bowiem człowieka prawdziwie wolnym, ale wpycha go w pułapkę niewoli *afektywnej*: staje się on igraszką w sieci pragnień i oddziaływań, nad którymi nie może zapanować swoją wolą i rozumem, powiązań wyznaczanych przez instynkt samozachowawczy, zazdrość,

²⁵ „Ileć go posłyszał, odczuwał duży niepokój, a jednak chętnie go słuchał” Mk 6,20b. Fragmenty biblijne zamieszczone w tej pracy pochodzą z wydania: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekł. z języków oryginalnych, Poznań – Warszawa 1989.

gniew, pożądanie. Od spełnienia tych pragnień uzależnia bowiem swoje szczęście, a ponieważ pragnienia te nie są możliwe do zrealizowania w pełni, czuje się skrajnie nieszczęśliwy i pogłębia się jego frustracja i rozdarcie.²⁶

Uczta Herodiady jest w najogólniejszym sensie sztuką o takim właśnie rozdarciu, które staje się udziałem człowieka próbującego znaleźć szczęście poza Prawem i moralnością nadaną przez Boga. I choć to Herod reprezentuje w dramacie świat *profanum*, nie można nie wspomnieć o Salome. Z jednej strony to nie tylko modernistyczna kobieta modliszka i demon, ale również „apostatka wobec religii żydowskiej”²⁷. W jednej ze scen dramatu odsłania się jako ta, która w tajemnicy przed całym dworem Króla i przed Rabbim Johananem odprawia zabarwiony elementami seksualnymi, bałwochwalczy kult bóstw Astarte i Mylitti. Będzie to kolejny element jej perwersyjnych działań. Można zatem dostrzec, że *Uczta Herodiady* Kasprowicza zbudowana jest na antagonizmie biblijnej wiary w Boga Jahwe i kultu obcych bogów, który desakralizuje przestrzeń dramatu. Stąd ta dwupłaszczyznowość planu realnego: podzielonego na świat pogański oraz świat święty.

Dom i cmentarz

Owoce wzajemności jest miejsce. Mamy – jak powiedziałem – cztery podstawowe miejsca: dom, warsztat, świątynię cmentarz. Miejsca te znaczą główne zryby dramatu człowieka z drugim człowiekiem. Dzięki tym miejscom w świecie człowieka istnieje podstawowy ład. Gdzie znika miejsce, pozostają bezdroża. Człowiek traci wątek swego dramatu.²⁸

Wśród miejsc wymienionych przez Tischnera w *Filozofii dramatu* to dom jest miejscem najbliższym człowiekowi. Wszystkie odległości w podróży i wędrówkach człowieka przez świat mierzą się długością drogi do domu. Stanowi on niejako gniazdo człowieka, gdyż zapytany o pochodzenie wskazuje właśnie na dom. Mieć dom – mówi filozof – znaczy: „mieć wokół siebie obszar pierwotnej swojskości”²⁹ oraz doświadczać sensownej wolności (gdyż dom nie pozwala na samowolę i nie dopuszcza zarazem niewoli) w byciu sobą u siebie³⁰. Stąd blisko do pojęcia zadomowienia, przywiązania do swojego domu:

²⁶ W. Kaczmarek, *Od kontestacji do relacji*, s. 114.

²⁷ Tamże, s. 121.

²⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 180.

²⁹ Tamże, s. 181.

³⁰ Por. tamże.

Przywiązanie przenikające zadomowienie jest odpowiedzią na odkrycie, iż dany człowiekowi skrawek przestrzeni jest dla człowieka. Człowiek nachyla się ku temu, co jest dla człowieka, i przywiązuje się do tego. Stąd czerpie siły do życia. Może teraz powiedzieć – jestem stąd, pochodzę z tego domu.³¹

Przyglądając się tym spostrzeżeniom Tischnera na temat domu, nie sposób nie odnieść ich do Pałacu Heroda z *Uczty Herodiady*. Okazuje się, iż nie potrzeba pogłębionej lektury tego dramatu, by zaobserwować oczywistą nieprzystawalność słów Filozofa do wizji „domu” Władcy. Już w pierwszej scenie pierwszego aktu można usłyszeć z ust Jachobod słowa:

dzisiaj Cię [czyli Boga, wyj. A.S.] błagam, jak zawsze:
tą lub inną bronią zbaw mój lud i d o m ten,
p e ł e n w y s t ę p k u (...) [UH, 248]

Myślenie o domu Heroda jako o miejscu występku i grzechu można będzie dostrzec przede wszystkim w słowach Johanana i jego towarzyszy:

RABBI JOHANAN
Na Boga!
Dziewczyno, nie grzesz!... Nie tędy droga!... (...)
INNY GŁOS
My wiemy --
mówi już o tym cały gród, co niemy
był dotąd z trwogi: za hebrońską bramę
chodzi ta ścierka!... Przeklnij d o m, gdzie same
gnieźdzą się mioty piekielne... [UH, 272-273]

Tak o zachowaniu Proroka mówi Salome:

-- Gromem
zabójczym huczał nad tetrarchy domem,
w gruzy rozwałał głażne fundamenty,
wrzeszczał, że ród tu zamieszkał przeklęty,
stworzon na hańbę i na wstyd, ze bliska
godzina pomsty... Wiem, wiem: rumowiska,
plemię jaszczurcze, urąganie bożej
odwiecznej prawdzie – oto czym sroży
beźmiar swywoli waszego proroka. [UH, 253]

Zastanawiające jest w wypowiedzi Salome to, że pałac, w którym mieszka wraz z Królem i swoją matką, nie jest dla niej domem, lecz stanowi „dom tetrarchy”. Takie określenia – wskazujące na brak zadomowienia pasierbicy – będą się pojawiały w dramacie częściej. Sygnali-

³¹ Tamże, 182.

zuje to, że przestrzeń domu nie dla wszystkich jego mieszkańców będzie przestrzenią swojską, czyli taką, gdzie człowiek czuje się u siebie. W takim momencie Tischner zapyta:

Co się dzieje z przestrzenią domową, gdy wzajemność³² przemieni się w odwet? Wtedy dom zmienia sens – staje się kryjówką człowieka. Po co jest wówczas dom? Dom jest po to, by człowiek miał gdzie się ukryć. Przestrzeń wokół domu jest przestrzenią odmowy – jest pustynią, która rodzi osty i ciernie, pustynią wydaną na pastwę żywiołów, złych zwierząt i złych ludzi, jest ziemią cmentarną, pełną przerażających zjaw. Jedynie mała część ziemi pozwoliła się opanować. Na niej właśnie człowiek buduje swój dom. Zamyka szczelnie okna, zaryglowuje drzwi. Wierzy, że tu jest bezpiecznie.³³

W języku poetyckim Kasprowicza i w przestrzeni *Uczty Herodiady* obraz domu-kryjówki będzie przedstawiał się następująco:

ANTYPATER (do Herodiady)
 Świadomy jestem grzechu, więc nie mogę
 zalepiać uszu na siejących trwogę
 głos jehowicznych upomnień... Tym bardziej,
 choć mną twe wnętrze obrażone wzgardzi,
 nie mogę stałą odpierać dziś gromu,
 padającego na sklepienia domu (...) [UH, 288]
 SZEPT POWIEWU

Od morza go [tj. rzeźwiący chłód – dop. A. S.] niosę, od morza,
 w którym zagasła zorza,
 od tych g r o b o w y c h wrót,
 poza którymi zgasło słońce...

[UH, 351]

Pałac Heroda jawi się jako twierdza obwarowana kamiennymi murami, której „brudy” i grzechy święty Prorok „śmie” ujawniać na zewnątrz.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej cmentarzowi. Należy on tak samo do świata człowieka jak dom. W potocznej świadomości funkcjonuje raczej jako miejsce rozstania. Jednakże może stanowić przestrzeń „spotkania” ze zmarłymi, naszymi przodkami. Budować cmentarz to podejmować niejako dziedzictwo przodków, a samo dziedziczenie jest formą wza-

³² Dla Tischnera źródło zadowolenia leży w wzajemności: „Człowiek nie może zadowolić się w samotności. Samotni budują cele, inni wnoszą kryjówki. Zadowolenie jest owocem kobiecej i męskiej wzajemności. Zakłada ono jako naturę płęć. Kobieta w samotności nie posiada domu. Samotny mężczyzna również nie posiada domu. Mimo to mężczyzna ofiarowuje kobiecie dom i kobieta ofiarowuje dom mężczyźnie. Na tym polega istota wzajemności, iż człowiek ofiarowuje drugiemu to, co w ogóle staje się możliwe dzięki obecności drugiego przy nim.” J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 181.

³³ Tamże, s. 191.

jemności. Stając nad grobem zmarłego, człowiek uświadamia sobie, iż jest dziedzicem, spadkobiercą, czyli ma udział w godnościach tych, którzy byli przed nim.³⁴

Jednakże w przypadku Golgoty z *Na wzgórzu śmierci* nie z takim „cmentarzem” będziemy mieć do czynienia:

ALETHEJ

Świat przeciw światu!...

Nie płam swej ręki dotknięciem... To zgraja,

Za którą umrzeć nie warto!... A gdzież są

Jego uczniowie?

SZYMON Z KYRENY

Jeden z nich się zaparł,

Inni ze strachu się rozpierzchli... Słuchaj:

Mówisz, że umrzeć nie warto –

ALETHEJ

Na świecie

Zbrodnia jest wieczną.

SZYMON Z KYRENY

A czy żyć warto?

ALETHEJ

Nie wiem.

SZYMON Z KYRENY

On jeden wie... Na krzyżu... Kona

Cicho, jak Człowiek, który wie i wierzy... (...)

GŁOS Z KRZYŻA

Boże! mój Boże! czemuś mnie opuścił?!

ALETHEJ

To głos ropaczy!... (...)

ALETHEJ

Idźmy! idźmy! idźmy! – – – (...)

[NWS, 200-201]

Kasprowiczowski „cmentarz Golgoty” to miejsce, gdzie zaciera się ślad o zmarłym, gdzie ucieka się od podejmowania dziedzictwa i pamięci. Szczególnie widoczne jest to w przypadku uczniów Jezusa – tych, którzy w największym stopniu, spośród całego otoczenia Chrystusa, zobowiązani byli do przejścia i głoszenia Jego nauki. Cmentarz z „miejsca pamięci” i podejmowania dziedzictwa przeistacza się w Tischnerowską „siedzibę zjaw”³⁵, przestrzeń, która niejako straszy żywych³⁶ i zmusza do ucieczki.

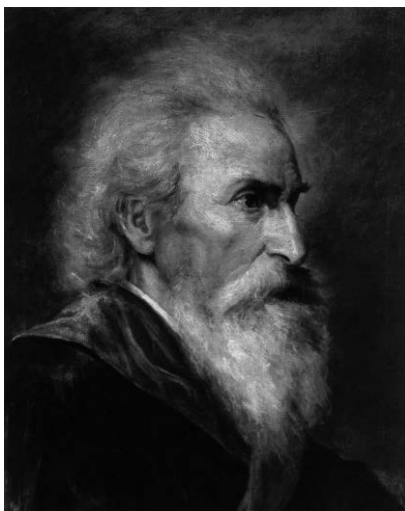
³⁴ Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 186.

³⁵ Zob. tamże, s. 196-197.

³⁶ ALETHEJ (do Szymona z Kyreny)

Tak więc, już na płaszczyźnie sceny, zarówno w obrazie domu, jak i cmentarza, będziemy mieć do czynienia z wszechogarniającą śmiercią oraz martwością, stanowiącymi antycypację tego, co wydarzy się na Krzyżu.

Skoro zatem egzystencjalne doświadczenie sceny stanowi o przeżywaniu własnego istnienia w kategorii dramatu, to istotna jest w tym miejscu świadomość, iż wokół jednostki opisywanej w owej przestrzeni znajdują się inni ludzie, którzy mogą być uczestnikami tego samego dramatu. Scena przecież to miejsce gdzie dokonują się spotkania i rozstania.



Maurycy (Moses) Gottlieb, *Portret starca*, ok. 1874.

Gracjan Suchocki
(Białystok)

**PRZEKLEŃSTWA STAROŚCI. O POSTACI HERODA
ANTYPASA W UCZCIE HERODIADY JANA
KASPROWICZA**

*Dobro jest rajskim snem,
a Zło jest jawą
ślepą i krwawą,
do której człek się przyłożył,
która go karmi swym tchem...*¹

W niniejszym artykule poruszę nieco zaniedbany przez interpretatorów motyw Salome wątek – charakterystykę postaci starego Heroda Antypasa.

Herod Antypas (gr. *Antipas*, skrót od *Antipatros*: „na miejsce ojca”) to postać historyczna. Władzę w Galilei i Perei odziedziczył po ojcu – Herodzie Wielkim – niechlubnie zapisanym w annałach historii biblijną „rzezią niewiniątek”. Podobnie jak poprzednik, był surowym tetrarchą, jednakże nie postępował bezwzględnie. Bieg historii sprawił, że za czasów swego panowania musiał podjąć wiele ważnych z punktu widzenia chrześcijaństwa decyzji. Dopuszczał się w tej materii niegodziwości, z powodu których został zapamiętany jako człowiek do szpiku kości zepsuty i zły.

Spśród wszystkich jego przewinień powinniśmy przywołać dwa: pierwsze – za namową bliskiej osoby skazał ostatniego proroka, a zarazem pierwszego męczennika wiary chrystusowej. Drugie – nie skorzystał z okazji naprawienia błędu i pragnąc przypodobać się w tym wypadku żadnej krwi czerni nie uniewinnił Jezusa z Nazaretu.

Jeżeli – według nauk chrześcijańskich – śmierć Chrystusa była zapowiedzianym i wypełnionym prorocstwem, to powinniśmy spoglądać na

¹ Słowa Kasprowiczowskiej Duszy wygnanej z Raju, wcielającej się we wszystkie stworzenia ziemskie. Jednym z jej wcieleń jest omawiana w artykule postać starego monarchy.

sędziów Jego procesu z pewnym dystansem. Jednakże w przypadku ścięcia św. Jana cała odpowiedzialność za wymierzenie kary spada na tetrarchę.

W modernizmie – w czasach ekspansji motywu Salome w literaturze i sztuce – poznajemy nowe oblicze złego władcy – oblicze niedemoniczne, ludzkie. W XIX wieku Herod stał się postacią uczłowieczoną, obrazującą rozterki człowieka w podeszłym wieku, borykającego się z problemami związanymi z utrzymywaniem władzy, ale także z przekleństwami starości, ujawniającymi się w kontaktach zmysłowych z młodymi kobietami.

Droga do modernistycznej, pogłębionej charakterystyki postaci Heroda Antypasa, w kontekście ścięcia św. Jana, wiedzie przez biblijną opowieść o uczcie Herodiady i tańcu Salome. To Nowy Testament należy więc uczynić punktem wyjścia.

Legenda głosi, iż Salome, córka Filipa Heroda i Herodiady, przebywając wraz z matką na dworze jej kochanka, Heroda Antypasa (brata Filipa), tetrarchy Galilei i Perei w Palestynie, zażądała od niego w nagrodę za swój taniec ścięcia głowy Jana Chrzciciela. Nie znamy motywów, jakimi się kierowała. Skąpo opisana w *Ewangeliach*² historia zachęca do stawiania pytań, rodzi wątpliwości.

Ile dla Antypasa musiał znaczyć taniec młodej kobiety, skoro wartość owego tańca zrównoważył on z wartością ludzkiego życia, osoby w ówczesnym świecie powszechnie znanej i poważanej?³ Decyzja Antypasa – z perspektywy dzisiejszej – może wydawać się dziwna; w porównaniu do typowych transakcji nagroda w żaden sposób nie przekłada się na wartość wykonanej przez Salome usługi. Władca Palestyny zgodził się na niegodziwą zapłatę za czynność, którą setki kobiet mogłyby wykonać za mniejsze wynagrodzenie. Czyżby nie liczyły się względy ekonomiczne? W modernistycznej wersji historii ścięcia św. Jana nagły poryw żądzy, zwyciężających umysł spragnionego rozkoszy starego tetrarchy, całkowicie zmienił widzenie rzeczywistości i zniekształcił prawa rządzące jego światem.

Ale czy rzeczywiście na wszystkim zaważyła chwila erotycznego podniecenia. A może decyzja o ścięciu św. Jana była przemyślana, podjęta

² Chodzi mi oczywiście o *Ewangelię według św. Mateusza* i *Ewangelię według św. Marka*.

³ Jak głosi *Ewangelia według św. Mateusza*, Herod chętnie by już wcześniej zgładził Jana Chrzciciela. W obawie przed zamieszkami, które mogłyby wybuchnąć wśród ludu, poniechał jednak tego czynu. Bał się, ponieważ św. Jan uchodził za proroka. (Zob. *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, tł. L. Stachowiak, A. Jankowski, K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1990, s. 1140).

świadomie? Czy przychyłność władcy okazana prośbie Salome może świadczyć o tym, że pomysł Salome był Herodowi na rękę? Pozwólmy sobie na przytoczenie zagadkowych fragmentów tekstu *Nowego Testamentu*. Św. Mateusz przedstawia ścięcie Jana Chrzciciela następująco:

(...) doszła do uszu tetrarchy Heroda wieść o Jezusie. Rzekł do swych dworzan: > To Jan Chrzciciel. On powstał z martwych i dlatego moce cudotwórcze w nim działają<. Herod bowiem kazał pochwycić i związanego wrzucić do więzienia. Powodem była Herodiada, żona brata jego, Filipa. Jan bowiem upomniął go: > Nie wolno ci jej trzymać<. Chętnie też byłby go zgładzić, bał się jednak ludu, ponieważ miano go za proroka.

Otóż, kiedy obchodzono urodziny Heroda, tańczyła córka Herodiady wobec gości i spodobała się Herodowi. Zatem pod przysięgą obiecał jej dać wszystko, o cokolwiek poprosi. A ona przedtem już podmówiona przez swą matkę: > Daj mi – rzekła – tu na misie głowę Jana Chrzciciela!< Zasmucił się król. Lecz przez wzgląd na przysięgę i na współbiesiadników kazał jej dać. Posłał więc [katala!] i kazał ścinać Jana w więzieniu. Przyniesiono głowę jego na misie i dano dziewczęciu, a ono zaniosiło ją swojej matce. Uczniowie zaś Jana przyszli, zabrali jego ciało i pogrzebali je; potem poszli i donieśli o tym Jezusowi.⁴

Podobną wizję owych zdarzeń przedstawia *Ewangelia według św. Marka*:

Ten bowiem Herod kazał pochwycić Jana i związanego trzymał w więzieniu, z powodu Herodiady, żony brata swego Filipa, którą wziął za żonę. Jan bowiem wypominał Herodowi: > Nie wolno ci mieć żony twego brata<. A Herodiada zawzięła się na niego i rada byłaby go zgładzić, lecz nie mogła. Herod bowiem czuł lęk przed Janem, znając go jako męża prawego i świętego, i brał go w obronę. Ilekroć go posłyszał, odczuwał duży niepokój, a przecież chętnie go słuchał.

Otóż chwila sposobna nadeszła, kiedy Herod w dzień swoich urodzin wyprawił ucztę swym dostojnikom, dowódcom wojskowym i osobom znakomitym w Galilei. Gdy córka tej Herodiady weszła i tańczyła, spodobała się Herodowi i współbiesiadnikom. Król rzekł do dziewczęcia: > Proś mię, o co chcesz, a dam ci<. Nawet jej przysiągł: > Dam ci, o co tylko poprosisz, nawet połowę mojego królestwa<. Ona wyszła i zapytała swą matkę: > O co mam poprosić?< Ta odpowiedziała: > O głowę Jana Chrzciciela<. Natychmiast weszła z pośpiechem do króla i prosiła: > Chcę, żebyś mi zaraz dał na misie głowę Jana Chrzciciela<. A król bardzo się zasmucił, ale przez wzgląd na przysięgę i biesiadników nie chciał jej odmówić. Zaraz też król posłał kata i polecił przynieść głowę Jana. Ten poszedł, ścinał go w więzieniu i przyniósł głowę jego na misie, dał ją dziewczęciu, a dziewczę dało swej matce. Uczniowie Jana, dowiedziawszy się o tym, przyszli, zabrali jego ciało i złożyli je w grobie.⁵

⁴ *Ewangelia według św. Mateusza*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, s. 1140.

⁵ *Ewangelia według św. Marka*, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 1165.

Na wiele postawionych pytań odpowiedzi nie poznamy. Dzieli nas od tych wydarzeń zbyt wiele czasu. Jednakże fakty spisane przez Ewangelistów prowokują do rozważań. Czy Herod – godząc się w ciemno na warunki, jakie niebawem miała postawić Salome – zablokował możliwość podjęcia decyzji? Może obawiał się kompromitacji, jaka niechybnie spadłaby na niego za złamanie słowa, lekkomyślnie rzuconego, bez świadomości jego konsekwencji? Poważanie, jakim darzony był wielki władca – a za takiego chciał się uważać Herod Antypas – mogło doznać uszczerbku, skazy. Nie zdajemy sobie sprawy, ile niegdyś wart był człowiek, na którego słowie można było polegać.⁶ Słowo tetrarchy miało wielką wartość. Może chciał pokazać, że nie boi się proroków i tym zaimponować konkubinie – Herodiadzie?

Przypomnijmy, św. Mateusz donosi, że Herod już wcześniej myślał o pozbyciu się nieprzychylnego mu Chrzciciela: „Chętnie też byłby go zgładził, bał się jednak ludu, ponieważ miano go za proroka.” Nasuwa się kolejne pytanie: czy fakt, iż „król bardzo się zasmucił” prośbą Salome, nie był scenką odegraną przed świadkami zajścia? Ba, może wydarzenia te zostały ukartowane, a losy św. Jana dawno przesądzone?

Literackie, współczesne oblicze Heroda zdaje się mniej zaprzeczać prawdzie historycznej niż słynny wizerunek Salome. Jednakże artystyczne przeobrażenia i przeinaczenia nie ominęły także jego postaci. Powiedzmy słów kilka o ewolucji literackiego wyobrażenia Salome, ponieważ to jego transformacja wpłynęła na kreację postaci Heroda Antypasa.

Motyw Salome skupia uwagę przede wszystkim na postaci żydowskiej księżniczki. *Famme fatale*, „kobieta-wampir”, „kobieta-modliszka”, „miłość pożerająca”, „nekrofilia”, „mizoginistyczna odpowiedź na emancypację” – wszystkie wspomniane wyrażenia dotyczą postaci Salome, zreinterpretowanej w dobie europejskiego modernizmu.⁷ Jakież ładunek semantyczny nosi w sobie to wyobrażenie pięknej, a zarazem śmiercionośnej córki Herodiady?

⁶ W świecie rządzonego przez kapitalistyczne zasady wolnego rynku powiedzenie: „Moje słowo jest droższe od pieniędzy” znika z obiegu ustnego, staje się martwym, zapisanym tylko frazesem.

⁷ Henryk Markiewicz i Wojciech Gutowski klasyfikują – uobecniające się w literaturze – przekazy biblijne. Przyjmują następujący podział: 1. Renarracja wątków biblijnych. Można się spodziewać, że wierna ilustracja historii świętej będzie nośni-

Stereotypowa etykieta, jaką przyklejono Salome, to etykieta morderczynie św. Jana. Zabójstwo proroka okazało się najważniejsze w całej historii. Dla nas istotne jest, iż to wówczas zapamiętano dwa wizerunki Salome: pewną siebie i czynu, jaki popełniła, oraz kobietę targaną namietnością, posłuszną rozkazom chuci, jeszcze trochę dziecinną, ale już pewnym krokiem wkraczającą w świat dojrzałości pełnej okrucieństw.

Erotyczne relacje Salome układają się w schematy: Salome – św. Jan Chrzciciel i Salome – Herod. W obydwu wypadkach demoniczna księżniczka występuje w roli zawłaszczającego rozkosz libertyńskiego „kata”. Słowo „kat” opatrzyłem stosownym cudzysłowem, gdyż można je przypisać w dosłownym znaczeniu jedynie pierwszej ze wspomnianych relacji. W drugiej Salome nie jest zainteresowana sprawieniem rozkoszy tetrarsze. Staje się on tylko świadkiem, posłusznym sługą, narzędziem zbrodni, środkiem, za pomocą którego córka Herodiady urzeczywistnia cel. Tak więc także Herod okazuje się „ofiara” symbolicznej zbrodni Salome. Zbrodnia nie została dokonana na życiu doczesnym żydowskiego króla, ale na jego życiu duchowym. To zbrodnia na wolnej woli i sumieniu Heroda.

Można powiedzieć, że Salome taniec swój wykonuje dla jednego widza – św. Jana. Żydowska księżniczka jemu też nie próbuje dać rozkoszy, lecz chce ją wyrwać, zawładnąć nią. Ważne są tu jedynie własne doznania.

Powiedzieliśmy, iż Salome tańczy nie po to, aby dać rozkosz Herodowi. Nie zabiega o względy nienasyconego seksualnie mężczyzny, gdyż już dawno je zdobyła. Tancerka nie jest niewolnicą, służebnicą monarchy, to Herod usługuje Salome – wpadł oto w zmysłowe siła kobiety fatalnej. Córka Herodiady jest pewna urody, a pewność jej została spotęgowana w momencie wyboru tancerki. Posłowie rzymscy nie wybrali przecież innej – zapragnęli właśnie Salome. Pewność wyboru wysłanników Cezara przekłada się więc u Salome na pewność samej siebie. Przecież to nie ona nalegała na pokazywanie własnych wdzięków. Salome podoba się mężczyznom i ma tego świadomość. Świado-

kiem ortodoksji wyznaniowej; 2. Transformacja przekształcająca cechy postaci, znaczeń. Jest pewnego rodzaju przeinaczeniem; 3. Reinterpretacja, z którą związana jest polemika z tradycyjnym odczytaniem tekstu; 4. Transpozycja polegająca na przeniesieniu całych opowieści w inną czasoprzestrzeń kulturową. (H. Markiewicz, *Literatura a mity*, w: *Literaturoznawstwo i jego sąsiedztwa*, Warszawa 1989; W. Gutowski, *Motywika pasyjna w literaturze Młodej Polski*, w: *Problematyka religijna w literaturze Pozytywizmu i Młodej Polski*, pod red. S. Fity, Lublin 1993.)

mość własnego piękna pozwala na pewność ruchów, dumę, wyniosłość i nieskromność przy ustalaniu zapłaty za „pracę”.

Zapłata za „pracę”. Takie określenie problemu sugeruje kapitalistyczną regułę wyrażaną w formule *coś za coś*, a konkretna sytuacja tańca erotycznego i zapłaty nie jest niczym innym niż rodzajem transakcji – wymianą usług. Taniec za głowę, taniec za śmierć. Radość życia przeciwstawiona została zbrodni zabójstwa.

Pisząc o Złu przesywającym duszę Salome, należy wspomnieć o jego źródłach. Jakimi wzorcami okazali się rodzice księżniczki? Seksuolog, nazywając po imieniu problemy życia seksualnego, demaskuje ich przyczyny:

Najczęściej smutne przeżycia w dzieciństwie i niezaspokojenie potrzeb uczuciowych wywala większe zapotrzebowanie bliskiego kontaktu i miłość staje się zaborcza, zachłanna, egocentryczna. (...) Podobnie niekorzystnie oddziałują rodziny, w których wspólnota jest tworzona na zasadzie godzenia obu egoizmów, czemu towarzyszy najczęściej ostry rozdział tego, co „kobiece”, od tego, co „męskie”. Ta patologia wspólnoty jest przyczyną patologii miłości u dzieci, u których zawsze będzie przeważać Ja nad My.⁸

Od początku dramatu widzimy dwa indywidua za wszelką cenę próbujące narzucić sobie własne punkty widzenia, własną politykę, w której nie ma miejsca na kompromisy. Ta długotrwała walka partnerów o władzę w związku, a także w królestwie, nie wpływa pozytywnie na kształtowanie charakteru młodej dziewczyny, która w okresie dorastania i dojrzewania najwięcej – domniemywać można – czerpie z zachowania matki i ojczyma. Wzorce do naśladowania, niestety, nie dostarczają pozytywnych treści. Jak można budować szczęśliwy związek i więzi rodzinne na kłamstwie? Na zdradzie ojca i męża rodziny? Na rozkoszach nieprawego łoża? Na związku, którego trwałości i szczęścia nie zabezpiecza uświęcona przysięga i uczucie?

⁸ Z. Lew-Starowicz, *Współżycie seksualne jako wyraz miłości*, w: *Erotyka w aspekcie zdrowia psychicznego*, pod red. M. Grzywak-Kaczyńskiej, Warszawa 1975, s. 26.

Salome to synonim lęków i egzystencjalnych niepokojów dotyczących mężczyzn, których pozycja w hierarchii społecznej XIX-wiecznej Europy przestawała być dominująca.

Nie jest już Salome tylko postacią historyczną – wspomnienie tańczącej księżniczki związane jest z metaforycznym odczytaniem wymowy jej zachowań. Nowożytne, nowoczesne, modernistyczne myślenie o Salome nie zrodziło się w ciągu jednego dnia czy też nocy – zarejestrowanej i przybliżonej nam przez ewangelistów i historyków nocy ściecia św. Jana Chrzciciela. Proces kształtowania się wyobrażenia Salome przypomina wizję toczącej się z wielkiej góry, ciągle powiększającej się kuli śnieżnej. Podobieństwo kończy się – ogólnie rzecz ujmując – na samym fakcie „powiększania” się jej rozmiarów i lepienia z różnej materii tworzącego u swych początków czymś nieznacznym lub znaczącym o wiele mniej. W tym dość dziwnym zestawieniu istotne okazują się różnice. Kontrast polega na tym, iż historyczno-artystyczno-literacki motyw Salome – którego, zaznaczymy, wędrówka trwała około dziewiętnastu stuleci – pojawiając się w kolejnych epokach, nie inspirował każdego napotkanego na swej drodze stylu artystyczno-literackiego. Z drugiej strony nie wszystkie nurty artystyczno-literackie mogły i chciały się nim posługiwać.

Podobnie jest z wizją Heroda Antypasa, którego historyczne i młodopolskie rysy Jan Kasprówic uchwycił w *Uczcie Herodiady*. Nie zwiędźmy się sugestią tytułu, dramat młodopolskiego twórcy mówi niewiele o Herodiadzie. Salome – chociaż ciągle najważniejsza, często odchodzi na dalszy plan w obliczu majestatu ojczyrna. Pewnie dlatego, że tę postać Kasprówic scharakteryzował wcześniej w moralizatorskim, pozytywistycznym jeszcze poemacie *Chrystus* („rozkoszna suka”) i katastroficznym hymnie *Salome* (usychająca z tęsknoty, głosząca pieśń miłości i śmierci – kobieta fatalna)⁹.

Uczta Herodiady jest utworem dopełniającym wizję Kasprówiczowskiej Salome i zarazem dziełem, w którym po raz pierwszy, ale w

⁹ O twórczości Kasprówicza zob. szczególnie prace Grzegorza Iglińskiego: *Ciernie ducha. Doświadczenie zła we wczesnej poezji Jana Kasprówicza*, Olsztyn 1997; *Śmiałość Erosa i świętość Krzyża. Egzystencjalna Teodycea „Na Wzgórzu Śmierci” Jana Kasprówicza wobec tradycji antycznej i judeochrześcijańskiej*, Olsztyn 1995; tom zbiorowy: *Jego świat. 150-lecie urodzin Jana Kasprówicza*, red. G. Igliński, Olsztyn 2011; por. też: J. J. Lipski, *Twórczość Jana Kasprówicza w latach 1891–1906*, Warszawa 1975.

mistrzowski sposób, ukazana została pełnia modernistycznego wyobrażenia żydowskiego władcy. W *Uczcie* Kasprowicz uwypuklił psychologię postaci Heroda – wreszcie mamy do czynienia z figurą upodmiotowioną, działającą i mówiącą o sobie bardzo wiele. Wcześniej Kasprowicz w ogóle nie zajmował się sylwetką tetrarchy – w *Chrystusie* i *Salome* Antypas jest postacią niemą.

Pozytywistyczne moralizatorstwo i śpiew lubieżnej tancerki cichną, kiedy na scenie dramatu pojawia się żydowski władca.

W *Uczcie Herodiady* spotykamy Heroda dopiero w akcie drugim. W sali tronowej rzymskiego pałacu tetrarcha prowadzi ożywioną rozmowę ze swoją kolejną już wybranką – Herodiadą. Postać żydowskiego władcy daleka jest od wyobrażenia tyraństwa, o władniętego niezaspokojonym pragnieniem czynienia zła. Kiedy Herodiada zaczyna namawiać swego mężczyznę na ukaranie św. Jana, ten przeciwstawia się jej, wykazując się rozwagą i oglądą polityczną:

ANTYPATER

(...) chcesz runąć w przepaść... Padaj, jeśli dusza
twoja zachodu mrące lubi ognie.
Tylko niech wola twa i mnie nie zmusza,
bym szedł za tobą...

(...)

– korony

i berła raczej zrzeknę się, niż, rady
słuchając twojej, miałbym do zagłady
przyłożyć własnej lekkomyślną rękę
i ostrzem miecza przeciąć to, co mękę
sprawia mi straszną, ale nie odbiera
życia...¹⁰

W ten sposób nie zachowują się żądni krwi despoty. Język, którego Herodowi użył Kasprowicz, nie obrazuje mordercy, człowieka złego, przesyconego do szpiku kości grzechem.

Kasprowiczowski Antypater został literacko skonstruowany w taki sposób, aby czytelnik zauważył, że prowadzi on wewnętrzną walkę z samym sobą. Jest głęboko rozdarty, niemalże tragicznie. Ścierają się w nim pierwiastki starczej racjonalności umysłu i młodszej irracjonalności uczucia

¹⁰ J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 286.

oraz świadomość własnej skończoności z pragnieniem nieśmiertelności. Dzikie żądze seksualne pochodzą ze świata młodości, sprawności fizycznej, rozsądek zaś oraz atakowana przez różnorakie bodźce trzeźwość umysłu to wyrazy stateczności, która kojarzona może być już tylko z późną dojrzałością, jesienią życia.

Dopiero w wyniku szantażu uknutego przez Herodiadę oraz w obliczu uczucia zazdrości o piękną pasierbicę tetrarcha zwołuje naradę w sprawie ukarania proroka. Przebieg posiedzenia uczonych i szlacheckich doradców króla odzwierciedla kondycję Heroda oraz jego rzeczywistą pozycję w państwie. Władcę nietrudno przekonać o słuszności pochwylenia Johana – wicherzyciela podważającego porządek doczesnych praw. Św. Jan zrównał króla, Pomazańca Bożego, z każdym innym człowiekiem. Były to jednak czasy nader odległe od epoki przewrotu społecznego, który przyniosła Wielka Rewolucja Francuska, toteż śmiałek posądzony został o wszczynanie buntu przeciw władzy ziemskiej. Lizusostwo doradców króla, starców uczonych w piśmie, tłumaczyć można lękiem przed jakąkolwiek zmianą, modernizacją dogmatów, przed przejściem w czas przepowiedni spełnionej. Zdaje się, że konserwatywizm starców idzie w parze z lękiem o zajmowane wysokie stanowiska. Kiedy na świat przychodzi prorok, człowiek oświecony przez samego Boga, nauczyciel prawd życia i śmierci, ile wtedy mogą znaczyć uczeni w piśmie, interpretatorzy porządku Bożego? Niewiele, choć to oni o wszystkim decydują – przebiegli w swojej fałszywej mądrości, sędziwi doradcy dawno już przejęli władzę w domu Herodowym:

ANNASZ

Więc przez ostrożność –

Abyś nie ściągnął piętna męzobójców

Na siebie i na nas --

GŁOSY

My umywamy ręce --

ANNASZ

– i abyś miał spokój,

ukarż go, panie, więzieniem...

GŁOSY

Ukarż go, panie, więzieniem...

ANTYPATER *klaszcząc w dłonie*

Wypełnię waszą wolę!

Fałszywie pojęta Bojaźń Boża przyzwala im na podyktowanie kary, która powinna być wymierzona prorokowi. Herod na taki porządek rzeczy

przystaje bez zastanowienia. Wypełnia jedynie wolę innych. Blisko mu do karykatury ubezważnowolnionego monarchy, kukły, marionetki.

Nawet Herodiada zarzuca staremu mężczyźnie: „W tobie to nie serce/ tłucze się władne, lecz chamskie”¹¹. Żądna władzy i zemsty kobieta nie może znieść, że jej kochanek, król żydowski, czyli ten, który, aby zdobyć jej rękę nie cofnął się przed hańbą w obliczu brata i Boga, teraz, kiedy obrażono ją, czciogodną Herodiadę, cofa się przed wymierzeniem kary ciskającemu gromy we władczą parę rzekomemu świętemu.

Antypatra poznajemy w sytuacji osobliwego wyboru. Jego dokonanie to sprawdzian libido władcy. Antypas, podpuszczany przez lubieżną tancerkę i nakłaniany przez radę mężów uczonych w piśmie do surowego osądzenia proroka, musi wykazać się niezłomnością woli i zdrowym rozsądkiem. Jak wiemy, wyzwaniu temu ostatecznie nie podoła. Pokusy są nazbyt wielkie, górę bierze starcza naiwność.

Kasprowiczowski Herod Antypas staje się postacią tragiczną, która – chociaż świadoma własnej winy – zmuszona jest do podjęcia trudnej i ważnej decyzji. Wyobraźmy sobie, że na wyimaginowanych szalach „wagi racjonalności” tetrarchy z jednej strony zostały ułożone wartości: egzekucja św. Jana, zadowolenie pięknej kobiety oraz jej matki, możliwość oglądania cudownych kształtów kobiety – wartości, które mają wiele wspólnego z unicestwieniem resztek dobra w duszy Heroda. Z drugiej natomiast – ocalenie spokoju duchowego władcy, nieodłączny niedosyt wrażeń i podniet oraz gniew i oziębłość kobiet, które skądinąd są najbliższe jego czarnemu sercu. Szale tej wagi cały czas przemieszczają się z góry na dół, nie mogą ustabilizować ostatecznego położenia, gdyż obciążające je wartości ciągle się zmieniają. Racjonalizm ulega zachwianiu w obliczu namiętności i w ostatecznym rozrachunku ponosi klęskę.

Narodziny pożądania w ciele starca zwiastują jego zgubę. Antypater jak oszalały stręczy pasierbicę, nie zważając ani na swoją pozycję w państwie, ani na niebezpieczeństwo wybuchu skandalu na dworze królewskim, jakim byłby kazirodczy związek z przybraną córką.

„Straszliwa/ jesteś, a piękna!... Zabójcze dwa dziwa/ są twoje oczy...”¹² – uwielbienie księżniczki zaczyna się od zachwytu Heroda jej tajemniczymi i tajemniczością ową zniewalającymi oczami. Zwierciadła duszy Salome hipnotyzują – Zło przeraża, ale pociąga bardziej niż Do-

¹¹ J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 286.

¹² J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 346.

bro. Herod nie tylko popada w zachwyt nad ciałem przepięknej młodej kobiety, on ją – dosłownie – ubóstwia.¹³

Salome, świadoma swych uroków, wykorzystuje oczy jako narzędzia w zdobywaniu upragnionych celów: „Me oczy/ to dwie otchłanie w omroczy/ ogniem zięjące w dal.../ Kto zajął do ich czeluści/ tego już z rąk swych nie puści/ i ból, i rozkosz, i żal...”¹⁴. Ból, rozkosz i żal są najintensywniejszymi ludzkimi odczuciami – o nich marzy władca, choć przede wszystkim zależy mu na Rozkoszy. Wiecznie upragnionej i od pewnego czasu niedostąpionej. Owa Rozkosz to najwspanialsze wspomnienie i najważniejsze, nieustannie odnawiające się marzenie. Ale czy Herod Antypas zdolny jest jeszcze do odczuwania Rozkoszy?

W ekspresjonistycznym stylu wypowiedziane słowa: „Rozkosz! ach rozkosz! Salome/ pozwól mi zająć w ich głąb,/ choćby mnie potem rozszarpał ból!...”¹⁵ obrazują pierwszy etap destrukcji psychiki starego Heroda w obliczu odradzającego się w nim Erosa. Pragnienie zmysłowych doznań to w przypadku tetrarchy chęć powrotu do czegoś, co bezpowrotnie utracone. Jakość upojenia zmysłowego z wiekiem nabiera skaz. Kiedyś nadejdzie czas mierzenia się z myślą: >to już nie to samo<. Reprezentantem mężczyzn z podobnym problemem jest Kasprowiczowski Herod. Pragnie on odzyskać siły witalne i seksualne w takim stopniu, by dotrzeć do zapomnianego już maksimum upojenia zmysłowego. Jedyłą nadzieję osiągnięcia celu widzi w pasierbicy – lubieżnej, urokliwej młodej kusicielce.

Pragnienie intensywnych odczuć zmysłowych wymazuje ze świadomości sędziwego tetrarchy resztki racjonalności:

ANTYPATER

Czy nie widziałas, że ty jesteś władzą,
ku której wszystkie zmysły mnie prowadzą?

[...]

I ty szalej ze mną!

Nad łóżem twoim noc rozepnę ciemną,

¹³ Herod jest wyznawcą wiary w Salome – uosobioną boginię Astoreth. Gdy prześledzimy początkowe stronicę *Uczty Herodiady*, odnajdziemy prorocтво jednej ze służebnic córki Herodiady. Aholiba porównuje Salome do fenickiej bogini: „Stanieś przed ojczymem/ na jego uczcie otoczonej dymem/ nardu i mirry jak Astoreth!” (J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 266). Astoreth i Astarte to nazwy tej samej postaci – nazwy fenickiej bogini miłości i płodności, dziewicy i matki w jednej postaci.

¹⁴ J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 346.

¹⁵ J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 346.

połyskującą gwiazdami, w otchłani,
w której ty, można, przekrólewska pani,
ponad żywioły wyrastasz i światem
swym niezmożonym włادنiesz majestatem!
Pod stopy twoje rzucę ci mą trwoęę
i mą nadzieję (...).¹⁶

W zmodernizowanym świecie *Uczty Herodiady* – Herod Antypas nie jest już królem, ale jedynie sługą, by nie rzec – podnóżkiem pasierbicy. Dlaczego tak się dzieje? Czy Herodiada miała rację? Zdaje się, że tak. Starcowi brak „władczego serca” – Herod zestarzał się¹⁷ i już nie myśli bezwzględnie, despotycznie.

¹⁶J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 348-349.

¹⁷ Piotr Siemaszko, interpretując sławne obrazy tańca Salome autorstwa Gustave Moreau, zauważył, że cała malarska przestrzeń, w której usytuowane są postacie, „przypomina bardziej nawę chrześcijańskiej świątyni z ołtarzem w centrum niż pałac żydowskiego władcy” (P. Siemaszko, **Salome modernistów. Malarska i poetycka wersja kobiety fatalnej**, w: **Kobiety w literaturze. Materiały z II Międzuczelnianej Sesji Studentów i Naukowców z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity”**, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 1999, s. 115-117). Świadczyć o tym miałyby: symetria umiejscowienia postaci i kolumn wobec królewskiego tronu oraz trójkątny układ głów Salome, Heroda i królewskiego strażnika. Ponadto owemu „trójkątowi” odpowiadać miałyby trójkątny układ wyniesionych ponad tron trzech figur. Z pewnością mamy do czynienia ze świątynią, jednakże w tym wyobrażeniu świątyni daleko do obrządku chrześcijańskiego, zbyt dużo w niej posągów przedstawiających niezidentyfikowane, nieprzyjemne w swym wyglądzie bóstwa. Budynek bowiem przypomina katedrę Zła.

W wyobrażeniu Kasprowiczowskim – Salome występuje w roli kapłanki Astarte i jest uosobieniem tego demoniczne bóstwa, królewski dwór zatem jawi się jako kościół wiary w piękno i lubieżność Salome.

Skąd to zestawienie dzieł malarstwa Gustave Moreau z Kasprowiczowskim ujęciem motywu Salome? To również pytanie o inspiracje Kasprowicza. Przypominajmy: interesujące nas dzieła Moreau powstały między 1875 a 1876 rokiem, książka Huysmansa ukazała się w 1884 roku, zaś utwory polskiego pisarza kolejno w 1890 (*Chrystus*), 1899 (*Salome*) i 1905 (*Uczta Herodiady*). W późniejszych latach Kasprowicz poświęcił Salome cykl wykładów na uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie.

Nie wiem, czy młodopolski poeta, kreując postaci Heroda, Salome i św. Jana, znał obrazy francuskiego symbolisty, czy oddziaływały na jego poetycką wyobraźnię, czy w żaden sposób do niego nie przemówiły. Jednakże prawdopodobieństwo znajomości dzieł Moreau jest spotęgowane pewnym faktem. Otóż Karl-Joris Huysmans w głośnym dziele *Na wspak* opisał dwa z trzech obrazów Moreau. Analogia wyobrażeń Kasprowicza i Moreau jest nader wyraźna.

Starość w kulturze Zachodu przejawia się jako zjawisko nieoswojone, dlatego człowiek w podeszłym wieku odczuwa wzmożony ból egzystencji. Zmniejszenie aktywności fizycznej i zmiana wyglądu uświadamiają istocie ludzkiej nieuchronność końca. Może dlatego pragnienia Heroda Antypasa jawią się jako desperackie.

Żądza erotycznych doznań podobna jest do żądzy Salome – obojgu patronuje rozpusta. Lecz uczucie pożądania każdej z tych osób nie zostaje odwzajemnione. Ojczym nie ma żadnego wpływu na pasierbicę, nie ma żadnego wpływu na obiekt własnych pragnień. Kasprowiczowska Salome, odporna na zaloty ojczyma, ale świadoma swej przewagi nad nim, wcieliła się w postać – nieskrępowanej żadnym prawem pani życia i śmierci, spełnionej w swej roli służebnicy Miłości hedonistycznej, zaborczej. Jednakże córka Herodiady nie potrafi dotrzeć do serca ukochanego. Niepowodzenia czciocieli rozkoszy wynikają z innych przyczyn. Salome nie trafia do świata proroka z racji odmiennych wartości, które wyznaje św. Jan, natomiast Herod nie może dotrzeć do świata Salome przede wszystkim dlatego, iż razi on szpetotą starzejącego się ciała. Świadomość własnej nieatrakcyjności rodzi kompleksy i stany depresyjne.

Destrukcja ciała idzie w parze z destrukcją psychiki. Starość jawi się między innymi jako zakwestionowanie przez czas walorów estetycznych ciała, tożsame z utratą pewności własnego uroku. Obroną przed stanem depresyjnym może być w takim wypadku narzucenie wyobrażenia idealności cielesnej ludziom młodym. Wyeksponowana zewnętrżność jest bliska ideału – przynajmniej dla kogoś, kto myślami jest w czasach młodości, kto chętnie cofnąłby czas.

Często reakcją starca na obnażone, piękne ciało staje się zakrycie własnej niedoskonałości. Podobnie dzieje się z Herodem.

Młodość idzie w parze z pięknem ciała, dlatego młoda tancerka eksponuje powab kobiecych kształtów, obnaża kobiece wdzięki – natomiast starość jest próbą ukrycia tego, co w człowieku zniszczył czas. Zdeformowane, brzydkie ciało musi pozostać w ukryciu, toteż starca-Heroda zasłaniają królewskie szaty. Młodość Salome uzewnętrżnia się, oddaje czytelnikowi wszystkie powaby, oddaje siebie na tacy. Starość Heroda należy tymczasem wydobyć, poznać, zrozumieć. Postępującą szpetotą oraz niemożność zaspokojenia grzesznych pragnień Herod Antypas rekompensuje sobie najwyższym stanowiskiem w państwie, władzą oraz majątkiem.

Młodość wykazuje się aktywnością, Salome wszędzie jest pełno. Tetrarcha pozostaje w cieniu jej tańca, śpiewu, wdzięków i odczuć.

Związane jest to z biernością seksualną władcy. Starość to wielka metafora tęsknoty za młodością, za działaniem, dlatego Kasprowiczowski Herod Antypas owładnięty jest beznadziejnym pragnieniem pełni Rozkoszy, przynależnej wyłącznie młodzieńczym latom człowieka. Antypas jest kimś obcym, odizolowanym, często jego kreacja wypełnia jedynie domyślne tło rozgrywającej się akcji. Obserwuje tancerkę z oddali i nie pokonując dystansu, w samotności próbuje obudzić w sobie młodość, rozniecić seksualność. Bez rezultatu. Erotyzm Kasprowiczowskiej kreacji władcy Galilei i Perei został przesłonięty erotyzmem Salome. Kiedy tancerka Heroda kieruje do nas swą nieskończoną pieśń, nikła aktywność starca zostaje zagłuszona tym rozpustnym śpiewem ekstazy tancerki.

Według Schopenhauera, świat jest tylko przejawem woli, popędy – w tym popęd seksualny – są natomiast najwyższym przejawem woli życia. Konstrukcja Schopenhauerowskiego świata i modelu człowieka obejmuje również kulturowe pojęcie świętości, która – zdaniem filozofa – jest jedynie negacją woli życia¹⁸. Potocznie *świętość* to zgodność życia z normami moralnymi i etycznymi oraz odwiecznymi archetypami, a także dogmatami wiary. Jednakże czym innym jest *świętość* wobec pożądania, rozumiana jako przeciwieństwo *świętości* potocznej. Za *świętą* w nowym świecie – świecie modernistycznych przeobrażeń porządku wartości, świecie woli i popędów – uważać możemy księżniczkę Salome. Za degenerata i postać ogarniętą złem w znaczeniu przeciwstawienia się woli życia – św. Jana Chrzciciela. Kasprowiczowski Herod natomiast w poczynaniach swych bliższy jest Salome, jednakże czasy świetności i *świętości* – w odniesieniu do częstego i intensywnego przeżywania seksualnych ekscesów, zgodnych z wolą życia – ma on już dawno za sobą.

Nawet Herodiada zarzuca kochankowi starczą niemoc seksualną: „Niechęć masz tajemną/ do mego łoża i z niej, z tej niechęci,/ rozumowanie dziś czerpiesz”¹⁹. Niedołęstwo mężczyzny prócz umysłu dotyczy sfery seksualnej – przejawia się w *impotencji*. Niemoc ową, czyli własne niedostatki, Antypas komentuje, zwracając się do swej kochanki w taki oto sposób: [„Lico twe”] „zwiędło dziś nieco i nawet w roztoczy/ gniewnego żaru już tak nie krąśnieje,/ jak w owych czasach, gdy skryte nadzieje/ syciłaś we mnie(...)”²⁰. Z relacji wynika, że obiekt pożądania

¹⁸ Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t.1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 578.

¹⁹ J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 288.

²⁰ J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 289.

Heroda także uległ zewnętrznemu zniekształceniu, a miłość zmysłowa zależy od walorów estetycznych kochanki. Herodowe pożądanie konkubiny wygasło, ale uczucie zostało przeniesione na jej córkę – młodszą, piękną, nieskazitelną estetycznie. Pascal Quignard przekonuje:

Pożądanie to odwrotność znużenia, wyczerpania, przesytu, senności, niesmaku, obwisłości, tego wszystkiego, co określa słowo *amorpheia*. Każda baśń, każdy mit, każda opowieść mierzy się egzaltacją wywołaną popędem, walczy z jego zużyciem podczas doznawania przyjemności.²¹

Od podobnego znużenia próbuje uciec żydowski władca. Pożądanie Heroda Antypasa nie jest jednak zagrożone zużyciem – odczucie spodziewanej przyjemności nigdy nie nastąpi. Pragnienie szczęścia i pragnienie ekstazy nie zostaną zastąpione szczęściem i ekstazą – to niemożliwe, bowiem zużyciu uległo ciało Kasprowiczowskiego Antypasa.

Skażenie jego umysłu pierwiastkiem starości jawi się tetrasze w przewadze własnych przemyślanych sądów nad spontanicznością rozkoszy.

Kiedy oddamy głos Salome: „w każde się drzewo lichy robak wwiere/ i rdzeń najtwardszą/ na próchno rozmiele,/ jedna li miłość zostaje, wesele/i ból człowieczy, szarpiący zaciekle – / jedna li miłość, „drzewo, które w piekle/ tkwi korzeniami, a bujną koroną/sięga niebiosów...” – usłyszymy w nim wewnętrzną mądrość tancerki²². Jedynym drzewem życia jest miłość zmysłowa, wszystko inne to marność. Korzenie i korona drzewa-miłości są portalami, miejscami kontaktów *profanum* i *sacrum*, nizin istnienia i najwyższych form bytu. Ze sfery grzechu, lubieżności, perwersji seksualnych, żądzy, które zdołamy zaspokoić, dotrzeć można do sfery uświęconej, do kontaktu z prapoczątkiem bytu. „Bujna korona” czeka na wybrańców, bowiem Pomazańcem Bożym może zostać każdy człowiek już w chwili ekstazy. „Chwilo trwaj!” – owo faustowskie zawołanie zdaje się powtarzać każdy, kto doświadcza epifanii poprzez przeżycie orgiastycznej rozkoszy. Droga do podobnych doznań została już zamknięta przed Herodem.

Proces, w którym bodźce wzrokowe, jakimi atakowany jest starzec ze strony rozneglizowanej, pięknej pasierbicy, przypomina reanimację do życia seksualnego osoby, która od dawna nie jest do tego życia zdolna.

Autor *Świata jako woli i przedstawienia* dowodził:

Popęd płciowy potwierdza się jako zdecydowanie najsilniejsza afirmacja także i przez to, że jest zarówno dla pierwotnego człowieka, jak dla zwierzęcia osta-

²¹ P. Quignard, *Seks i trwoga*, tłum. K. Rutkowski, Warszawa 2002, s. 127.

²² J. Kasprowicz, dz. cyt., s. 263-264.

tecznym, najwyższym celem w jego życiu. Zachowanie własnego życia jest jego pierwszym dążeniem i gdy o nie zadba, dąży tylko do rozmnożenia gatunku; do niczego innego jako istota naturalna dążyć nie może. Również przyroda, której najgłębszą istotą jest sama wola życia, popycha z całej siły zarówno człowieka, jak zwierze do rozmnażania. Z tą chwilą osiągnęła za pomocą jednostki swój cel i jej zguba jest jej teraz całkiem obojętna, ponieważ jako woli życia zależy jej tylko na zachowaniu gatunku, a jednostka nic dla niej nie znaczy.²³

Herod jest zgubiony. Chociaż źródło popędu płciowego – wola życia – nie jest w stanie w pełni opanować jego schorowanego ciała, to w *Uczcie Herodiady* Kasprowicza obserwujemy potężny wpływ pożądania na psychikę władcy oraz postępującą destrukcję jego świadomości. Świadomość niezdatności do przeżywania oraz dawania rozkoszy seksualnej okazuje się przygnębiająca. Na Heroda nie działają już wdzięki Herodiady, wdzięki, dla których niegdyś znieważył brata. Wdzięki nałożnicy straciły moc. Unieszczęśliwiona kobieta zaspokoje nie pragnień odnajduje we władzy. Mężczyzna niezdolny do miłości fizycznej własną niemoc rekompensuje podglądactwem, jakby decydował się na odczucie już tylko pożądania, zamiast pełni rozkoszy o charakterze cielesnym i duchowym.

Porównajmy motyw Salome do – mającego swoje początki również w Biblii – motywu Zuzanny²⁴. Okazuje się, iż motyw Salome jest jego dokładnym przeciwieństwem.

²³A. Schopenhauer, dz. cyt., s. 500. Zob. także rozmyślania tego wielkiego filozofa modernizmu na temat cielesności ludzkiej, a szczególnie takich narządów, które mają bezpośredni związek z aktywnością seksualną: „Genitalia znacznie bardziej niż jakakolwiek inna część ciała podporządkowane są tylko woli, a poznaniu wcale; co więcej, wola okazuje się tu prawie tak niezależna od poznania, jak części, które służą reprodukcji w życiu wegetatywnym, reagując tylko na bodźce, gdzie **wola działa ślepo**, jak w przyrodzie pozbawionej poznania. Płodzenie bowiem jest tylko reprodukcją przechodząca w nową jednostkę, niejako reprodukcją drugiego stopnia, tak jak śmierć jest tylko wydalaniem drugiego stopnia. Zgodnie z tym genitalia są właściwym o s r o d k i e m woli, a zatem przeciwnym biegunem mózgu, reprezentującego poznanie, tj. drugą stronę świata, świat jako przedstawienie. Tamte są zasadą zachowania życia. (...) Natomiast poznanie daje możliwość usunięcia pragnień, wyzwolenia przez wolność, przezwyciężenia i zniszczenia świata” (A. Schopenhauer, dz. cyt., s. 500-501). Chociaż Starzec-Herod jest daleko od *poznania*, chociaż jego postawą kierują wyłącznie zmysły, to nie udaje mu się w nich zatracić – starość odcisnęła piętno na jego ciele.

²⁴Zob. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przeł. Jakub Wujek S. J., Kraków 1962, *Proroctwo Daniela*, Dn 13, 1-64, s. 1142-1144.

Salome utożsamiam więc z Anty-Zuzanną końca XIX wieku²⁵. Jednakże Kasprowiczowski stary Herod, pomimo powierzchownej analogii, nie może być literackim odbiciem któregoś z biblijnych starców. Postacie starotestamentowe nakłaniały do grzechu, pragnęły samozaspokojenia – w tym aspekcie podobieństwo jest uderzające, lecz w modernistycznej historii o władnięty pożądaniem Herod nie ma już sił na spełnienie erotycznych fantazji. Do biblijnych starców bliżej natomiast żydowskiej księżniczce. To Salome, ognista kobieta, przejmuje inicjatywę, degraduje żądania lubieżnych starców – nie pragnie zwykłego kontaktu fizycznego z ukochanym, lecz jego głowy. Gdy osiągnie to, czego zapragnie, jej ciało przeszywają rozkoszne dreszcze, cel tańca zostaje osiągnięty. Tylko ona, dzięki młodości i niezużyciu ciała, zdolna jest do przeżywania pełni rozkoszy cielesnej. Salome ma wielkie i perwersyjne wymagania w sferze seksu. Poprzez miłość nekrofilską, której jest wyznawczynią, ujawniona zostaje patologia intymnych relacji kobiety z mężczyzną. Kasprowicz poprzez kreację tej diabolicznej postaci kobiecej wydobyć chciał kontrast młodości i starości w sferze miłości cielesnej – młodzieńczą aktywność przeciwstawiając starczej niemocy.

Herod za wszelką cenę chciałby odzyskać moc odczuwania zwielokrotnionych doznań cielesnych, przeto jego eliksirem młodości, ostatnią nadzieją na rozkosz – staje się Salome. Natomiast św. Jan pragnie uciec od tego, co ziemskie, zmaterializowane, problemy zmysłowości w ogóle go nie interesują. Reprezentuje on model postaci literackiej, która tonie w bezkresnym oceanie duchowości, która przedwcześnie się zestarzała i już umiera, wiedząc o swej niedoskonałości cielesnej, sprowokowanej, świadomie wybranej i zaakceptowanej.

Otóż Salome jawi nam się jako Anty-Zuzanna, która także występuje w towarzystwie starców. Różnice odczytań biblijnych opowieści zauważamy w interpretacjach postaci starców: z których pierwszy nie napastuje księżniczki, ponieważ nie ma zdolności fizycznych, jest impotentem, drugi natomiast także nie namawia młodej kobiety do złego, ponieważ nigdy nie przebudził się seksualnie, stosunek płciowy był mu nieznanym, drogę do niego zamknęły mu dogmaty wiary i bogactw życia duchowego. Zużycie cielesne Heroda i przedwczesna starość młodego

²⁵Zob. W. Gutowski, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków 1997. Uczony do interpretacji dzieł młodopolskich wprowadził także figurę Anty-Madonny. Por. także o Kasprowiczu: M. Sosnowski, *W zgodzie z bytem i z przeznaczeniem. Rozważania o osobowości Jana Kasprowicza. Psychologiczny portret twórcy*, Warszawa 2010.

św. Jana są odwrotnością podeszłego wieku starców z motywu Zuzanny, starców emanujących witalizmem, prężnością seksualną.

Swoją młodzieńczą siłą, emanacją witalizmu, seksualną wyższością Salome pokonuje dwóch mężczyzn, jakże odmiennych w swojej starości – starców umarłych za życia wobec wszechpotężnej Natury.

W relacjach z mężczyznami: św. Janem, Herodem, radcami króla, posłami rzymskimi etc. piękna i delikatna w swej urodzie tancerka – chociaż pożerana wzrokiem – nie jest ofiarą. Salome dominuje – nakłania, kusi, to ona napastuje.

Demoniczna kobieta pociąga za wszystkie sznurki, doskonale steruje patriarchalnym – w swoich pozorach – światem.

Kiedy młodopolanie rozmyślali o Salome, zapewne nie nazywali jej jeszcze Anty-Zuzanną, jednakże to, co nienazwane, nieskojarzone i niezestawione ze sobą, funkcjonowało w zbiorowej świadomości jako wyobrażenie rozkiełzanego erotyzmu kobiety nęcącej złego – do grzechu; prowadzącej mężczyznę do zguby. Salome za jednym zamachem ścina przecież dwie głowy...

Jaką rolę w motywie Salome pełni Herod Antypas? Kiedy zaczynałem rozmyślanie nad motywem Salome, to pytanie nie istniało, nie było istotne. Możliwe, iż był to efekt mej uległości wobec schematu odczytywania znaczeń biblijnej historii – docierania wyłącznie do wyobrażenia córki Herodiady?

Jak wygląda ów schemat? Ot, był sobie żydowski władca, który po zakończeniu ekstatycznego tańca pasierbicy, za jej namową, kazał ściąć proroka, nieprzychylnego dworowi królewskiemu. Streszczona ewangeliczna historia – nic dodać, nic ująć – ukazuje surowego mężczyznę, który tuż po Salome został kolejnym ogniwem intryg Herodiady.

Kasprowiczowski poemat dramatyczny²⁶ to jednak próba dotarcia do źródeł dylematów, jakimi został obarczony żydowski władca, oraz znalezienia głębszych wymiarów winy Heroda Antypasa. Wystarczy jednak dostrzec głębię psychologii postaci, żeby w pełni zrozumieć mechanizmy przyzwolenia Heroda na prośbę Salome. Przecież jeszcze w polemice z Herodiadą Antypater stanowczo odmówił jej prośbie.

²⁶ Kwalifikację tę powtarzam za Ireneuszem Sikorą. Zob. tegoż, *W kręgu Salome i Astarte. Młodopolskie wiersze miłosne*, oprac. I. Sikora, Wrocław 1993.

Destrukcyjna światła postępuje tu poprzez obłąd erotyczny²⁷. obłąd, którym Salome zaraża swoje ofiary. Medium infekcji staje się piękne ciało księżniczki, ale w szczególności – jej oczy. Nie udaje się córce Herodiady zainfekować wszystkich, jednakże odporny wydaje się tylko św. Jan.

Ostatnia scena aktu trzeciego odsłania całą prawdę o naturze ludzkiej – w obliczu orgiastycznej rozkoszy tancerki, zaspokojenia jej seksualnych pragnień, widzowie przedstawienia, w szczególności Antypas i Salome, odzyskują namiastkę moralności. Trwoga oraz chwilowe odzyskanie myśli są nieodłączne aktowi płciowemu – jako jego dopełnienie, cień. Herod odzyskał świadomość, ale wtedy było już za późno.

Leszek Kołakowski w swych opowieściach budujących, z historii świętej zaczerpniętych ku pouczeniu i przestrodze, przedstawia oryginalną wizję odwzajemnionej miłości Salome i św. Jana. Żydowska księżniczka zabiega tu o ścięcie proroka, ponieważ Jan pragnie śmierci. Młoda kobieta nie jest narzędziem Herodiady, nie działa pod jej wpływem, lecz w porozumieniu z ukochanym – jej czyn zatem jest pełen miłości. W porozumieniu z ukochanym miała też Salome „uwieńczyć” miłosne poświęcenie własnym samobójstwem. Tego jednak nie czyni.

Pozostaje pytanie: czy Salome jest winna śmierci Jana? Oczywiście nie, skoro doprowadziła do jego śmierci kierując się jego własnymi zasadami, a przy tym w uzgodnieniu z nim. Miała zadać sobie śmierć. To prawda, ale przez to nie staje się winna czegoś, czego nie byłaby winna, gdyby była sobie śmierć zadała, bo ani śmierć nie zwalnia od winy, ani powstrzymanie się od śmierci nie czyni winnym. Więc w ogóle jest niewinna? – zapytacie. Głupie pytanie. Gdybyśmy umieli na nie odpowiedzieć, nasz świat przypominałby od dawna tabliczkę mnożenia. A wtedy zobaczylibyście, o ile byłby gorszy od istniejącego.²⁸

Do podobnych wniosków można dojść, zadając pytania o winę Heroda oraz o istotę świata przedstawionego w *Uczcie Herodiady* Jana Kasprowicza. W przeciwieństwie do optymizmu Kołakowskiego – postaci dramatu oraz cały przedstawiony w utworze świat starego Heroda Antypasa i Salome mienia się pesymistycznymi barwami.

²⁷ Zob. W. Kaczmarek, *Od kontestacji do relacji. Człowiek wobec Boga w dramacie Młodej Polski*, Lublin 2007, s. 109.

²⁸ L. Kołakowski, *Klucz niebieski albo opowieści budujące z historii świętej zaczerpnięte ku pouczeniu i przestrodze*, Warszawa 1964, s. 104.



Roman Kochanowski, *Portret mężczyzny*, ok. 1915.

Katarzyna Karpacz
(Białystok)

TANIEC STAROŚCI Z MŁODOŚCIĄ. **O *SALOME* OSCARA WILDE’A**

*Tragedią starości nie jest to,
że człowiek się starzeje, lecz
to, że pozostaje młodym.*

Oscar Wilde¹

Młodość i starość łączą się w dramatycznym tańcu, odpychają się i uzupełniają. Kategoria starości wiąże się nierozzerwalnie z kategorią młodości wówczas, gdy obie będziemy rozpatrywać w kontekście naturalnych, ludzkich instynktów, a mówiąc ściślej – pod kątem seksualności, miłości zmysłowej.

Opozycję starości i młodości wyobrażonej jako walka niespełnionych pragnień wyraża relacja bohaterów dramatu *Salome* Oscara Wilde’a z 1892 roku – judejskiej księżniczki oraz jej ojczyma, króla Heroda. Salome, jako istota przeklęta i zarazem pociągająca ciężącym nad nią przekleństwem, zainspirowała pisarza „końca wieku”. W listopadzie 1891 roku Oscar Wilde udał się do stolicy Francji, gdzie przebywał dwa miesiące. Wówczas napisał swój dramat *Salome*. Sztuka powstała w języku francuskim. Wilde zaczął pisać jednego popołudnia i nie potrafił przestać. Około północy wybrał się do paryskiej kawiarni *Le Grand Café* i poprosił cygański zespół o zagranie muzyki dzikiej, straszliwej, przypominającej kobietę, która zabiwszy swego kochanka, tańczyła w jego krwi. Podobno muzyka, którą usłyszeli klienci restauracji, była tak zatrważająca, że ucichły wszelkie rozmowy, a ludzie patrzyli na siebie ze zbielełymi z przerażenia twarzami. Usatysfakcjonowany i zainspirowany Wilde udał się do domu, by zakończyć pisanie sztuki nad ranem².

Dramat został stworzony z myślą o przyjaciółce Oscara, ekscentrycznej aktorce – Sarze Bernhardt. Sara zgodziła się zagrać tę rolę.

¹ O. Wilde, *Portret Doriana Graya*, przeł. M. Feldmanowa, Warszawa 2010.

² R. Ellmann, *Oscar Wilde*, New York 1988, s. 344.

Sztuka miała być częścią jej występów w Londynie w 1892 roku. Do występu nie doszło, ponieważ utwór został publicznie wyklęty i zakazany. Chorobliwy, odrażający i dziwaczny porządek krwi i okrucieństwa w *Salome* obrażał uczucia etyczne i estetyczne, poza tym zmieniał radykalnie i bluźnierczo sens biblijnej historii.

Utwór został wydany w Paryżu, wiosną 1893 roku. Już wówczas cieszył się dużą popularnością³. W Polsce jako pierwszy dzieło Wilde'a przetłumaczył Władysław Fromowicz w 1904 roku.

Pierwsze sceny dramatu Oscara Wilde'a wprowadzają czytelnika w duszną atmosferę księżycowej nocy... Tego wieczoru księżyc jest w pełni. Pełnia to przecież czas, w którym wszystko może się wydarzyć, jest to okres kulminacji, moment rozstrzygający. Wielki księżyc (w XIX wieku symbol chorej duszy) koncentruje na sobie uwagę, swą bladą poświatą wpływa na stan psychiczny wszystkich bohaterów. Bładość jego blasku ukazuje tylko mgliste zarysy rzeczy, dlatego łączy się z wyobraźnią i fantazją, natchnieniem poetyckim. Niepokój, ekscytacja i zaciekawienie wzrastają wraz z ukazaniem się młodziutkiej, rozkapryszonej i pięknej księżniczki.

Salome, znudzona przyjęciem urodzinowym na cześć ojczyma, skarży się strażnikom: „Nie chcę tam być! [...] Dlaczego tetrarcha patrzy wciąż na mnie oczyma kreta [...]? Dziwne, że mąż mojej matki patrzy tak na mnie. Nie wiem, co to znaczy...”⁴.

Piękna księżniczka dręczona jest niepokojem i niechęcią do kłębowa grzechu i intryg, jakim jest dwór ojczyma. Dodatkowo wyczuwa kazirodczą namiętność, którą budzi w Herodzie. Spojrzenie ojczyma wysłane w jej stronę, pełne namiętności, fałszywego uniżenia, nieokreślonego lęku, znakomicie oddał Aubrey Beardsley w ilustracji *Oczy Heroda*, która zdobi jedną ze stronic dramatu Wilde'a.

Salome wraca na dwór Heroda, gdzie trwa uroczystość jego urodzin. „Zatańcz dla mnie, Salome!” – błaga Herod. Salome znudzona odpowiada: „Nie chce mi się tańczyć, tetrarcho”. Herod jest tak zafascynowany młodą księżniczką, że gotów jest podarować jej za jeden taniec wszystko, czego sobie zażyczy piękna pasierbica.

³ *Kobieta w literaturze i kulturze*, red. D. Mazurek, Lublin 2004, s. 125.

⁴ Wszystkie cytaty z dramatu *Salome* pochodzą z wydania: O. Wilde, *Salome. Tragedia w jednym akcie*, przeł. L. Choromański, Warszawa 1981.

Salome zgadza się ostatecznie na taniec. Niewolnice przynoszą wonności i zasłony, zdejmują sandały. Herod jest zachwycony: „Twe stopki będą jak gołębice. Będą jak białe, małe kwiaty (...)”.

Taniec jako metafora miłości zmysłowej to irracjonalny impuls powodujący utratę wolności, poskramiający agresję, która dominuje w osobowości mężczyzny. Herod, widząc występ tancerki, staje się bardziej wrażliwy, wręcz „kobiecy”, jak miłośnik tanga, „traci orientację, odczuwa w sobie zmianę tożsamości”⁵. Taniec wykonywany przez Salome zatruwa umysł tetrarchy.

Wiecznie niewyczerpany i pobudzający wyobraźnię motyw Salome obrazuje triumf rozkoszy nad cnotą. Widok młodego, pięknego ciała prowadzi króla ku samoistnej zagładzie. Młody duch w ciele starca nie opiera się pokusie ujrzenia w młodziutkiej pasierbicy obiektu seksualnych pragnień. Salome, która zrzuca z siebie kolejno „siedem zasłon”, warta jest nawet połowy królestwa. Zaślepiiony jej urokiem władca gotów jest wydać na śmierć niewinnego człowieka, co też robi zgodnie z wolą upartej i nieroztropnej pasierbicy.

Młodości przypisana jest niewiedza, starości – niemoc. Księżniczka nie rozumie pożądlivych spojrzeń Heroda; ten zaś, świadom tego, iż Salome nie odwzajemnia jego uczuć, doznaje ataku szału.

Herod w historyczny sposób wyraża pożądanie skierowane ku własnej pasierbicy, księżniczce Salome. Monolog króla ukazuje stan jego głębokiej desperacji. Freudowski, popędowy biegun osobowości *id* bezsprzecznie przejmuje nad nim władzę⁶. Nieposkromiona, chaotyczna energia libidalna zwycięża wielkiego Heroda, który sam przyznaje się do klęski:

HEROD. [...] To prawda. Cały wieczór patrzyłem na Ciebie. Twoja piękność wzburzyła mnie. Twoja piękność wzburzyła mnie dotkliwie. I za bardzo patrzyłem na Ciebie. [...] O! o! Przynieście wina! Pragnę... Salome! Salome! [...]

Tetrarcha oszukuje się i pragnie kłamstwa, taniec stanowi dla niego iluzję pożądania ze strony Salome.

Meksykański kompozytor, Alberto Dominguez, w *Oklamuj mnie* pisze: „Jeżeli pozwolisz mi żyć w świetle twej udawanej miłości, pozwalam ci oszukiwać, kłam mi o wieczności, ona czyni z twego zła

⁵ R. Gaj, *Filozofia tanga*, w: *Światło w dolinie. Prace ofiarowane Profesor Halinie Krukowskiej*, pod red. K. Korotkicha, J. Ławskiego, D. Zawadzkiej, Białystok 2007, s.78.

⁶ *Teorie literatury XX wieku*, pod red. A. Burzyńskiej, M. P. Markowskiego, Warszawa 2009, s. 51.

szczęście dla mnie...⁷. Chorobliwość, irrealność, szaleństwo, „piękny koszmar” – tak można określić stan, w jakim znajduje się zauroczony w *femme fatale* mężczyzna.

Na czas występu Salome, wszystko zastyga w bezruchu. Czas zdaje się płynąć wolniej, a może nawet nie istnieje, bowiem przed oczyma całego dworu tańczy piękna Salome. Jej uroda jest wyidealizowana, wpisuje się w kult mrocznego piękna. Podkreślane są – tak chciał Wilde – jedynie walory estetyczne kobiety.

Gustave Moreau, okrzyknięty mianem „malarza Salome”, w 1876 roku stworzył magnetyczny obraz *Taniec Salome*. Jego wizja opiera się na kreacji istoty irrealnej, mitycznej. Świadoma własnej urody kobieta, niewinne dziecko, zimny posąg – w tak różnorodny sposób można by opisać zarówno Salome z obrazu Moreau, jak tę z dramatu Wilde’a. Księżniczka odgrywa swym ciałem dramatyzm chwili. Obojętna, nieczuła bestia, nieodpowiedzialna, wyklęta piękność, jaką jest Salome, to również zatrująca somnambuliczka. Bóstwo rozpusty i personifikacja złowrogiej siły erotycznego marzenia poraża swą widownię pełnym emocji spektaklem.

Stary Herod zdaje się zahipnotyzowany przez to, co widzi. On widzi więcej aniżeli otaczająca go służba. „Mordercza” uroda Salome zniewala starego króla. Niekontrolowane, prowokowane przez erotyczne pragnienia fantazmaty doprowadzają go do seksualnej neurozy. Jej manifestacja dokonuje się poprzez język symboli. Liczne powtórzenia (wspomnienie krwi i łopotu skrzydeł jako złowróżbnych symboli), paralele, ciągle zmiany zdania i uczuć, lękliwy, nerwowy ton wypowiedzi – wszystko to świadczyłoby o tym, iż sfrustrowany Herod nie jest w stanie uciec i od swego pragnienia, i od swego lęku.

Taniec Salome ma charakter estetyczno-erotyczny, wprowadza zatem Heroda w hipnotyczny stan. Zmysłowy występ pasierbicy staje się równocześnie tańcem Heroda, zgoła odmiennym, gdyż tetrarcha tańczy z własną nieświadomością. Uzależniający, chwilowy moment upojenia, jakim jest widok tańczącej niewiasty, przypomina działanie narkotyku. Taniec księżniczki staje się tańcem tetrarchy, „historią człowieka, który utracił swoją duszę⁸”, stracił poczucie rzeczywistości i własną godność. Symbolizuje zagładę Heroda, równocześnie będąc swoistą terapią dla nieuleczalnie chorego z pożądania władcy.

⁷ R. Gaj, dz. cyt., s.79.

⁸ R. Gaj, dz. cyt., s.88.

Owa terapia tańcem, niczym placebo, przez chwilę daje złudne, dobre samopoczucie.

Herodiada ze swoistą ironią trafnie zauważa niezdrową fascynację władcy jej młodocianą córką:

HEROD. Gdzie jest Salome? Gdzie jest księżniczka? Dlaczego nie powróciła na ucztę, jakem jej rozkazał? A, ona tutaj!

HERODJADA. Nie patrz na nią. Ciągłe patrzysz na nią!

HEROD. Pełnia dziwnie wygląda dziś wieczorem. Czy nie wygląda dziwnie? Podobna jest do szalejącej kobiety, do kobiety, która szuka wszędzie kochanków. Za bardzo jest obnażona! Jest całkiem obnażona. Obłoki usiłują zasłonić jej nagość, lecz ona tego nie chce. [...] Podobna jest do kobiety szalejącej, nieprawdaż?

HERODJADA. Nie. Księżyc podobny jest do księżycy i nic więcej.

Chodźmy stąd... Nie masz tu co robić.

HEROD. Pozostanę tutaj! [...] Napiję się jeszcze wina z moimi gośćmi. Trzeba okazywać wszelkie zaszczyty posłom cezara.

HERODJADA. Nie dla tego chcesz tu pozostać.

[...]

HEROD. [...] Skąd tu ta krew?... i to ciało? [...]

PIERWSZY ŻOŁNIERZ. To wasz dowódca, panie. To jest młody Syryjczyk [...]

DRUGI ŻOŁNIERZ. On się sam zabił, panie.

[...]

HEROD. [...] Przykro mi, że się sam zabił. Bardzo mi przykro, bo był piękny na wejrzenie. Był bardzo piękny miał oczy bardzo tęskne. Pamiętam, widziałem go patrzącego tęsknie na Salome. Rzeczywiście, myślę, że wpatrywał się w nią zanadto.

HERODJADA. Są i inni, co wpatrują się w nią zanadto.

[...]

HEROD. Czy nie widzisz, jak blada jest twoja córka?

HERODJADA. Czy to twoja rzecz, czy ona blada, czy nie?

HEROD. Nigdy nie widziałem jej tak bladą.

HERODJADA. Nie trzeba patrzeć na nią.

Pomimo kąśliwych uwag swej małżonki, tetrarcha wciąż szuka kontaktu z pasierbicą, prosi ją, by napiła się z nim wina. „Zmaczaj w winie swe małe czerwone wargi, a wychylę puchar” – zwraca się do Salome, która konsekwentnie odmawia ojczymowi. Zmysły Heroda są wyostrożone, co stanowi tu wyraźnie cechę naddaną. Z wiekiem ostrość zmysłów ulega redukcji. Owo „wyostrożenie” może wynikać z zaburzeń lękowych, na które wskazywałyby ciągły, skrajny niepokój męczący władcę⁹.

⁹ I. Stuart-Hamilton, *Psychologia starzenia się*, przeł. A. Błachnio, Poznań 2006, s. 193.

Widok atrakcyjnej pasierbicy wywołuje w Herodzie frenetyczną eksplozję. Żarzące się w jego wnętrzu emocje oddziałują na ciało. Silna reakcja zmysłów zdradza żądze tetrarchy. Ciało może więc przesiąknąć emocjami, stać się wręcz emocjonalne. Herod czyni swoje ciało komunikatorem ukrytych treści.

HEROD. [...] A! zimno tutaj! Tu wiatr lodowaty, i słyszę... dlaczego ja słyszę łopotanie skrzydeł w powietrzu? [...] Mroźny to wiatr. Ależ nie. Wcale nie zimno, tu gorąco. Duszę się. Nalejcie mi wody na ręce. Dajcie mi zjeść śniegu. Żwawo! żwawo! rozluźnijcie mi płaszcz! [...] Teraz jestem szczęśliwy! Jestem bardzo szczęśliwy! Czy nie mam powodu być szczęśliwy? Twoja córka ma tańczyć dla mnie.

Reakcja psychosomatyczna świadczy o tym, iż Herod doznaje piękna w sposób totalny. Obcowanie z pięknem może zaprogramować pogodną starość pod warunkiem, że nie staniemy się niewolnikami tegoż piękna.

Gwałtowna deregulacja bilansu cieplnego ciała to oznaka budzącego się w Herodzie pożądania. Owo pożądanie (fr. *désir*) zawsze jest pożądaniem Innego (fr. *le désir de l'Autre*) – człowiek szuka uznania Innego, a równocześnie dąży do jego posiadania¹⁰. Jak zmysłowych pragnień. Odczuwanie „braku” przyczynia się do wybuchu pożądania.

Tetrarcha nie jest w stanie powstrzymać się od gwałtownej reakcji na widok kobiecych wdzięków, toteż jego zachowanie można porównać do szaleńczo zadurzonego młodzieńca lub obłąkanego rozpustnika. Zmysłowa miłość do kobiety nieosiągalnej gubi Heroda. Wynika to z potrzeby wypełnienia luki powstałej wcześniej, na skutek niemożności spełnienia jakichś pragnień.

Postawa lubieżnego starca zda się równoznaczna ze złamaniem jednego ze wskazań Maksa Erhmana z poematu *Desiderata*, które brzmi: „przyjmij spokojnie, co Ci lata doradzają, z wdziękiem wyzbywaj się praw młodości”. Tetrarchę cechują paralizujący strach i lęk przed własnym życiem. Herod cierpi z powodu zapatrzenia w siebie, w swoje erotyczne męki i „(...) choć brak mu całkowicie kośćca moralnego, nie odznacza się szczególną zatwardziałością serca i rozumu. To raczej neurastenik, zmysłowy, uczuciowy, łatwo poddający się zmiennym nastrojom; męczyzna będący igraszką w rękę kobiety¹¹”. Intrygu-

¹⁰ *Teorie literatury XX wieku*, s. 63.

¹¹ E. Kuryluk, *Salome albo O rozkoszy. O grotesce w twórczości Aubreya Beardsleya*, Kraków 1976, s. 51.

je go wiara chrześcijańska, uważa Jana za świętego, za tego, „który widział Boga”, po cichu też zgadza się z tym, co głosi Jan Chrzciciel. Herod to człowiek będący „na rozdrożu”, unika dokonania wyboru (trzyma Jana Chrzciciela w lochu, a przecież nie chce go wydać na śmierć). Kiedy Salome żąda świętej głowy proroka, Herod wyraża swój zdecydowany sprzeciw, wykrzykując: „To straszne, to okropne, czego ty żądasz ode mnie. Doprawdy, myślę, że żartujesz!”. Ostatecznie jednak pokazuje swą słabość i niemoc wobec woli i wdzięków kobiety, zgadza się na wydanie Salome głowy Jana Chrzciciela.

Wewnętrzna walka tetrarchy toczy się pomiędzy Cnotą i Rozkoszą. O walce *virtus* z *voluptas* dowiadujemy się już z mitologii greckiej. Mityczny Herkules miał do wyboru skromną Arete oraz kusicielską Kakię, kobietę „o namiętym wejrzeniu, twarzy pokrytej pudrem i różem, odzianej w bogate szaty hetery, spod których z wyzywającym wdziękiem wylaniały się bujne kształty jej ciała¹²”.

Jeżeli uznamy starość za synonim głębokiej dojrzałości uczuciowej, znak osiągnięcia dystansu wobec ludzi i zdarzeń, w końcu – za etap przygotowujący do śmierci, zakłócenie tychże prawideł będzie prowadzić do wypaczenia i dewiacji. Sędziwy człowiek winien być wzorem mądrości, nauczycielem, powinien czynić pokój w sobie i w innych. Być starym to znaczy być gotowym, *être tendu en avant* (dosłownie: być napiętym do przodu), jak pisał Pierre Teilhard de Chardin. Owo „napięcie” można porównać do postawy biegacza w momencie, kiedy czeka na sygnał do startu¹³. Gotowość i zgoda na zmarszczki, na chorującą, słabsze niż za młodu ciało, na zależność od innych, wreszcie na śmierć, to znak samoakceptacji, pogodzenia się z samym sobą, z ludźmi, ze światem... Wydawszy zgodę wyłącznie na rządy zmysłów, Herod odbiera sobie prawo do godziwej starości, a tym samym wyzbywa się szansy na zrozumienie samego siebie.

Relacja Salome i Heroda, młodości i starości, jest kapryśna, przewrotna oraz bolesna w skutkach dla obu stron. Niebezpieczeństwo tkwi w konflikcie „interesów”, w braku wzajemności. Młodziotka księżniczka pragnie nowych wrażeń, chce zabawić się losem – nie tyle własnym, co innych, dopiero poznaje życie. Herod, który nie zachowuje się „zgodnie z metryką” i pozwala, by fala kazirodczych, niemoralnych

¹² Tamże, s. 45.

¹³ *Stary człowiek wie*, rozmawiają: A. Świderkówna, A. Śleznik, J. Zalewska, K. Jabłońska, „Więź”, red. Z. Nosowski, nr 10, Warszawa 2005, s. 40. Por. w niniejszym tomie rozprawę: Gracjana Suchockiego, ks. Adama Skreczki i Włodzimierza Szturca.

pragnień opanowała jego umysł, sam ściąga na siebie karę w postaci ciężkich wyrzutów sumienia. Ryzykowna gra zmysłów, jaką zapoczątkował taniec Salome, kończy się tragedią.

„Wchodzenie w życie” i „wychodzenie z życia”, będące naturalnymi fazami ludzkiej egzystencji, można porównać do wędrówki alpinisty, dla którego „sztuka schodzenia ze szczytu jest nie mniej ważna (i nie mniej trudna) niż sztuka wspinania się nań”¹⁴. Młodziutką Salome oraz sędziwego tetrarchę łączy to, iż oboje są w istocie niedojrzali. Ich metaforyczna wspinaczka to syzyfowa praca. Egzystowanie w środowisku grzechu i rozpusty zapoczątkowało ich odczłowieczenie, dehumanizację, sprowadziło wszelkie działania do instynktownych, sterowanych popędem płciowym. Hedonizm, nieuszanowanie praw i obowiązków zarówno wieku młodości, jak i starości doprowadziły bohaterów dramatu do klęski.

Ciekawe spojrzenie na zmysłowość odnajdujemy w powieści *Portret Doriana Graya* Wilde’a (powstałej rok wcześniej, bo w 1891 roku):

Często i słusznie oburzano się na kult zmysłów, człowiek bowiem ma w sobie naturalny instynkt trwogi przed namietnościami i popędami, które zdają się być silniejsze od niego samego, a które on dzieli świadomie z tworamami o niższym ustroju. Dorian Gray jednak mniemał, że prawdziwa istota zmysłów nigdy nie została zrozumiana i że zmysły dlatego tylko pozostały dzikie i zwierzęce, ponieważ świat chciał je głodem i bólem zmusić do uległości i zamarcia, zamiast dążyć do wytworzenia z nich czynników nowej duchowości, której cechą znamioną byłby subtelny zmysł piękna¹⁵.

Celem poszukiwań Doriana Graya, pozbawionego moralności dandysa, było uduchowienie zmysłów. Młodości przypisany jest niejako „z urzędu” przywilej szaleństw, popełniania głupstw, poszukiwań własnej tożsamości. Młodość Doriana Graya staje się dla niego udęką, osobistą klęską. Bohater, w pogoni za przeżyciami i doświadczeniami, które poruszyłyby jego wysublimowaną duszę, nurza się w potwornościach, opisach zbrodni, w końcu sam staje się zbrodniarzem. Podobnie zachowuje się młodziutka księżniczka Salome; spragniona wrażeń, przeobraża się w kobietę-wampa, śmiercionośną piękność.

¹⁴ J. Mizińska, *Młodość a wartość starości*, „Chowanna”, red. nac. S. Juszczyk, t.1(30), Katowice 2008, s. 128.

¹⁵ O. Wilde, *Portret Doriana Graya*, przeł. M. Feldmanowa, Kraków 2009.

Z czasem ciało ludzkie ulega degradacji, *psyche* wydaje się być niezmienna¹⁶. Lord Henryk z powieści *Portret Doriana Graya* podważa platońską teorię:

Dusza wykazuje właściwości cielesne, a ciało ma swe momenty uduchowienia. Zmysły mogą się uszlachetnić, a duch poniżyć. Kto jest zdolny powiedzieć, gdzie się kończą popędy ciała lub gdzie się zaczyna popęd fizyczny? [...] Oddzielenie ducha od materii jest tajemnicą¹⁷.

Według niektórych religii, człowiek był nieśmiertelny, dopóki nie zgrzeszył – starzenie się miało być karą zesłaną przez Boga. Zdaniem Hessego, autora *Gertrudy*, młodość to najtrudniejszy okres w naszym życiu. Dla przykładu podaje fakt, iż samobójstwa w podeszłych latach nie zdarzają się prawie wcale. Młodość ze starością wzajemnie się przeplatają, bowiem „młodość potrzebuje starości, niedojrzałość – dojrzałości, a niewinność – doświadczenia”¹⁸.

Powstaje pytanie – dlaczego ostentacyjny mizogyn podejmuje temat „kobięcy”? Otóż Wilde, podobnie jak część modernistów, odczytywał biblijną historię Salome jako literacki dokument ludzkich doświadczeń, zapis egzystencjalnego dramatu człowieka poszukującego wyższego uzasadnienia dla życia. Złaicyzowane odczytanie biblijnej historii zaowocowało wydaniem dramatu, w którym ciało ludzkie ulega procesowi starzenia się, dusza zaś pozostaje niezmienna. Energia libidalna tetrarchy wywołuje w nim szereg napięć, których nie jest w stanie rozładować. To powoduje głęboką frustrację władcy, który pozostaje młody duchem i cierpi prawdziwe katusze, będąc „uwięzionym” w ciele starca.

¹⁶ Obsesja starości występuje w *Dziennikach czasu wojny* Zofii Nałkowskiej. Autorka odczuwa upokorzenie własną starością, traktuje starość jako wkradanie się obcego elementu w strukturę „ja”. Niesprawność, przemijanie piękna ciała definiuje pod postacią zanikania samej siebie. Zob. U. Śmietana, *Noc własna i powszechna. O Dziennikach 1939–1944 Zofii Nałkowskiej*, w: *Czytane na nowo. Polska proza XX wieku a współczesne orientacje w badaniach literackich*, red. nauk. M. Dąbrowski, H. Gosk, Izabelin 2004.

¹⁷ Tamże, s.48.

¹⁸ J. Mizińska, *Młodość a wartość starości*, s. 112.



Leon Wyczółkowski,
Portret prof. Ludwika Rydygiera z asystentami, 1897.

Marek Kochanowski
(Białystok)

ŚWIAT OSIEROCONY. OJCOWIE I CÓRKI W POWIEŚCIACH STEFANA ŻEROMSKIEGO Z LAT 1908–1919

Badacze literatury Młodej Polski zauważyli, iż postacie z powieści Żeromskiego egzystują w ramach kompleksowego doświadczenia nowoczesności i poszukiwania tożsamości¹. Inicjalny, przejściowy czy, używając określenia Arnolda von Gennepa², „progowy” charakter protagonistów prozy autora *Przedwiośnia* dotyczy przede wszystkim młodych bohaterów. Należą do nich również i córki, w powieściach Żeromskiego opisywane w przełomowych dla nich sytuacjach, będące w zażyłej relacji z ojcami, reprezentującymi wzorce z przeszłości, ukształtowane w przeważającej mierze w ramach dziewiętnastowiecznych³ postaw i zachowań. Pytanie o status ojców w świecie przedstawionym w powieściach, łączy się z przydatnością ich doświadczeń w nowoczesnym

¹ Por. A. Zdanowicz, *Metafizyka i życie społeczne. Stefan Żeromski wobec problemów współczesności*, Warszawa 2005, s. 115-117; E. Paczoska, *Młoda Polska. Podręcznik dla szkół ponadpodstawowych*, Warszawa 1998, s. 67.

² Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, wstęp. J. Tokarska-Bakir, Warszawa 2006. Większość rytuałów to, jak zauważył van Gennep w tej klasycznej pracy z 1909 roku, progi o charakterze przestrzennym bądź temporalnym. Obrzędy przejścia składają się z trzech faz: rytuały wyłączenia jednostki z jej położenia, okres przejściowy i okres integracji. Najistotniejszy dla niniejszych rozważań jest wskazany przez Gennepa okres przejściowy, polegający na przechodzeniu „z jednej sytuacji społecznej i magiczno – religijnej do drugiej”, tamże, s. 43.

³ Występującej w tekście przymiotnikowej formy „dziewiętnastowieczny” nie należy utożsamiać z „dziewiętnastowiecznością”, rozumianą jako formacja kulturowa „ufundowana na określonych założeniach teoriopoznawczych i aksjologiczno-etycznych, stanowiąca część paradygmatu nowoczesności (inaczej: modernizmu w szerokim rozumieniu socjokulturowym), cyt. za: T. Sobieraj, *Kulturowy model dziewiętnastowieczności*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza”, rok I (XLIII) 2008, s. 20.

świecie córek, a w konsekwencji o aktualność realizowanych przez rodziców rodzajów wartości.

W tekście niniejszym przedmiotem analizy będą relacje trzech córek z powieściowymi ojcami: Ewy Pobratyńskiej z *Dziejów grzechu* (1908), Salomei Brynickiej z *Wiernej rzeki* (1912) i Xenii Granowskiej z trylogii *Walka z szatanem* (1916–1919). We wszystkich tych powieściach bohaterki egzystują w świecie znajdującym się w stanie rozkładu. Fabuły tych utworów przedstawiają wydarzenia o przełomowym znaczeniu oraz wpływają na głębokie i gruntowne zmiany wywołane kolejno: w pierwszej powieści prawdopodobnie rewolucją⁴, w drugiej – powstaniem styczniowym, zaś w trzeciej – pierwszą wojną światową oraz latami bezpośrednio ją poprzedzającymi. Kryzys obejmuje także rodziny bohaterek, a w szczególności przedstawicieli starszego pokolenia. Ojciec Ewy Pobratyńskiej reprezentuje „wysadzonych z siodła”, jest byłym ziemianinem nieudolnie próbującym odnaleźć się na „miejskim bruku” na przełomie XIX i XX wieku. W *Wiernej rzece* reprezentowana przez ojca sfera wartości patriotycznych przegrywa z miłością protagonistki do ранnego powstańca. W *Walce z szatanem* nowoczesny styl życia bohaterki sprawia, że z powodu pobytu ojca w więzieniu jej edukacją zajmie się Ryszard Nienaski, ale śmierć Xenii i jej obecność we wspomnieniach rodzica wpłynę na dalsze wybory Witolda Granowskiego.

Zestawienie postaw ojców z zachowaniem córek służy konfrontacji ich życia z losem protagonistek, które egzystują w czasie głębokich przemian oraz znajdują się w przełomowych momentach swojej egzystencji wymagających dokonania zasadniczego wyboru zdeterminowanego przez fundamentalne doświadczenie miłości⁵. Ich miłość bardzo często prezentowana jest w sposób melodramatyczny, na co wskazują zarzuty dotyczące nadmiernej melodramatyzacji fabuły, pojawiające się

⁴ Historycy literatury próbowali ustalić czas akcji *Dziejów grzechu*, wskazując na wydarzenia roku 1905 jako na istotny punkt temporalny dla całej powieści. M. Głowiński spostrzegł, iż: „Opowieść ta jednakże nałożyła się na pewien zespół stereotypów ideologicznych, obiegowych mniemań, które ukształtowały się jako reakcja na wydarzenia roku 1905”. Por. M. Głowiński, *Konstrukcja a recepcja. (Wokół „Dziejów grzechu” Żeromskiego)*, w: *Dzieło wobec odbiorcy. Szkice z komunikacji literackiej*, w: tegoż, *Prace wybrane*, t. III, Kraków 1988, s.187. Jak zauważył A. Hutnikiewicz: „W *Dziejach grzechu* nie było żadnych bezpośrednich aluzji i odniesień do rewolucji, był tylko nastrój rozpaczony po upadku nadziei”, w: tegoż, *Żeromski*, Warszawa 2000, s. 109.

⁵ Por. W. Gutowski, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków 1997, s. 286, A. Hutnikiewicz, *Żeromski*, s. 285.

w interpretacjach wszystkich analizowanych powieści. Są one na tyle istotne, że warto je uwzględnić⁶ i postawić pytanie o rolę estetyki melodramatyczności w omawianych powieściach.

Jednym z ważnych argumentów poszukiwania wpływów jest przyznanie kobietom głównych ról w omawianych powieściach, centralną postacią melodramatu była również zawsze kobieta⁷. Ustabilizowany świat bohaterki radykalnie zmienia wtargnięcie „obcego”, reprezentującego symboliczny zamach na podstawowe wartości społeczne, takie jak rodzina, dom, własność. Perypetie melodramatyczne są prezentowane jako ciąg pouczeń i przestróg, kończących się, w zależności od wyborów protagonistek, pozytywnie (Xenia) bądź negatywnie (Ewa, Salomea). Kontrastem charakterystycznym dla melodramatu, objęte są przede wszystkim pary kochanków, ale również i opozycje, w jakie są uwikłani. Skale, w ramach których można ujmować związki miłosne bohaterów, mają bowiem charakter spolaryzowany: uboga szlachcianka i bogaty arystokrata (*Wierna rzeka*), dobrze wychowana panienka z katolickiego domu i Don Juan nietzscheanista (*Dzieje grzechu*), skromny architekt oraz miejska piękność, uzależniona od rozrywek wielkich metropolii (*Walka z szatanem*).

⁶ A. Lange pisał o *Charitas*, jako o „melodramacie o wysokim napięciu”, w: S. Żeromski: „*Charitas*”, „*Gazeta Polska*” 1919, nr 244. J. Kleiner w swoim omówieniu *Nawracania Judasza* zauważył, iż opis morderstwa Ryszarda Nienaskiego przez Mścicieli ma w sobie zbyt dużo akcentów sensacyjnych: „Sensacyjność skrzywiła linię koncepcji; w sposób szkodliwy ułatwiła rozwiązanie (...)”, por. J. Kleiner, *St. Żeromski, Walka z szatanem*, „*Sfinks*” 1917, z. IV, cyt za. S. Kasztelowicz, S. Eile, *Stefan Żeromski. Kalendarium życia i twórczości*, Kraków 1961, s. 349. E. Orzeszkowa *Dzieje grzechu* określiła jako „zwyczajną, sensacyjną, rozczochną powieść”, E. Orzeszkowa, *Listy*, t. II, Warszawa 1938, s. 884, cyt za.: S. Kasztelowicz, S. Eile, dz. cyt., s. 243. Na temat recepcji *Dziejów grzechu* czyt. więcej w: S. Eile, *Legenda Żeromskiego. Recepcja twórczości pisarza w latach 1892 – 1926*, Kraków 1965 i M. Głowiński, *Konstrukcja a recepcja. (Wokół „Dziejów grzechu” Żeromskiego)*, w: *Dzieło wobec odbiorcy i szkice z komunikacji literackiej*, w: tegoż, *Prace wybrane*, t. III, Kraków 1998. Ostatnio melodramatycznością w dramatach Żeromskiego zajęła się E. Kalembe-Kasprzak, więcej w: tejsze, *Prometeusz z przepiórką. Dramaty Stefana Żeromskiego: od Czarnowica do Przelęckiego*, Poznań 2000.

⁷ Pr. L. Metayer, *What the Heroine Taught, 1830–1870*, in: *Melodrama. The Cultural Emergence of a Genre*, ed. M. Hays, A. Nikolopoulou, Macmillan Press, London 1996, p. 235. Por. również: P. Brooks, *The Melodramatic Imagination. Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*, Yale University Press New Haven and London 1995, p. 35.

Szczególnie istotna w estetyce melodramatyczności jest pozycja postaci ojca, zastępuje on bowiem Boga. Ta figura melodramatu jest widoczna również w omawianych powieściach. Przykładowo wycofanie się Pobratyńskiego z życia rodzinnego czyni świat Ewy osieroconym, pozbawionym oparcia w tradycji, restrykcyjno-patriotyczny model edukacji Brynickiego może osłabić miłosne uczucia córki, ojciec Xeni Granowskiej, dickensowsko-balzakowski awanturник zostaje osadzony w więzieniu, czyli symbolicznie usunięty ze świata, nad którym utracił kontrolę.

Tak jak w tradycyjnym i patriarchalnym społeczeństwie, mężczyźni w analizowanych powieściach w przeciwieństwie do kobiet posiadają pełną autonomię, dokonują wyborów i ponoszą ich konsekwencje⁸. W odróżnieniu od bohaterek powieści Żeromskiego męskie postacie jego prozy zostały wcześniej osierocone przez ojców; Hubert Olbromski z *Wiernej rzeki* jako mały chłopiec obserwował śmierć swego mordowanego przez chłopów ojca, w *Dziejach grzechu* nie ma słowa o rodzicach Łukasza Niepołomskiego, Horsta, Bodzanty, Pochronia, Płazy. Mężczyźni ci odczuwają brak ojcowskich autorytetów, niekiedy starają się odtworzyć swoje relacje ze zmarłymi w formie symbolicznego przymierza (Piotr Rozłucki z *Urody życia*, całujący czaszkę swego ojca powstańca). Ale ten brak ojca skutkuje większą samodzielnością, ich życie jest kształtowane wyłącznie przez nich samych. Takich możliwości nie mają córki, których wybory i postawy uwikłane są w szereg napięć oraz relacji z własnymi ojcami.

Dzieje grzechu. Ojciec i nowoczesność

Główną bohaterką *Dziejów grzechu* jest Ewa Pobratyńska, powieść przedstawia jej upadek⁹, czyli stopniowe pograżanie się w zbrodni, kradzieżach i morderstwach. Ojciec Ewy to zbankrutowany właściciel ziemski¹⁰, przesiadujący całymi dniami w kawiarni, jego nieobecność w domu jest świadomym wyborem. Bohater unika życia rodzinnego i kontaktu z rzeczywistością, woli odczytywać w samotności listy miłosne od

⁸ Ale zupełnie inaczej dzieje się już w *Przedwiośnie* – w powieści tej występuje bardzo silna relacja Cezarego Baryki z ojcem.

⁹ Por. W. Gutowski, *Nagie dusze i maski...*, dz. cyt., s. 291.

¹⁰ Jeden ze znajomych rodziny Pobratyńskich nazywa ironicznie ojca Ewy „dziejcem – dobrodziejem”. Więcej na temat przemian poszlacheckiej inteligencji w prozie Żeromskiego oraz krytycznym stosunku do polskiej szlachty czyt. w: H. Janaszek-Ivaničková, *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim*, Warszawa 1971.

adoratorek z przeszłości, uciekając w ten sposób od codziennych kłopotów, wynikających z braku stałej pracy, dyskomfortu finansowego, w świat marzeń i fantazji z czasów młodości¹¹. To człowiek niedojrzały i nieodpowiedzialny. Jedyłą sytuacją, w którą się angażuje w całej powieści, jest awantura wywołana powrotem córki do domu ze Zgliszcz. Jak zauważyła Janina Abramowska: „powrót do domu może funkcjonować jako szczęśliwe zakończenie jedynie w kulturze społeczeństw **stabilnych**, w których świadomość posiadania stałego i własnego miejsca w świecie, a także związek z rodem i rodziną stanowią normę, nacechowane są jednoznacznie i silnie dodatnio”¹². Takiej stabilności brak jest w rodzinie Ewy¹³, a ojcowski wybuch gniewu, będący reakcją na próby wypędzenia bohaterki przez matkę, ma charakter teatralny i skrajnie patetyczny, nie jest związany z przywróceniem ładu znajdującej się w anomii rodziny, lecz wynika z radości z powrotu jedynej osoby, która go wcześniej akceptowała.

Sytuacją graniczną w ujęciu Żeromskiego, ujawniająca kondycję rodziny, jej dysfunkcyjność i brak homogeniczności, jest wtargnięcie obcego, czyli Łukasza Niepołomskiego, który doprowadza do destrukcji podstaw dotychczasowego życia Ewy: wiary i rodziny (dom). Matka, która chroni przestrzeń domu ojca, zaczyna w tej sytuacji reprezentować czynniki represyjne. Wobec wyzwań, które można potraktować jako wyzwania nowoczesności¹⁴, którym ulega zafascynowana Łukaszem

¹¹ Codzienny brak ojca, jego apatia i rezygnacja znajdują symboliczne odzwierciedlenie w opisywanych wnętrzach, w których żyje rodzina Pobratyńskich. Dominują w nich przedmioty zniszczone i brzydkie, w domu brak jest ustanowionego przez „gospodarza” centrum, które zastępuje stojąca w kluczowym miejscu salonu gościnnego okaleczona (wybite szyby) serwantka z figurkami świętych, zniszczona, zapadła i zużyta kanapa (Pobratyński nazywa ją „palisandrową”). Meble w mieszkaniu są stare, narrator nazywa je „gratami” wrośniętymi na stałe w przestrzeń domu.

¹² J. Abramowska, *Peregrynacja*, w: *Powtórzenia i wybory. Studia z tematyki i poetyki historycznej*, Poznań 1995, s. 321.

¹³ Wśród licznych zarzutów i głosów krytycznych pierwszych czytelników *Dziejów grzechu* pojawiło się oskarżanie Żeromskiego o negację rodziny jako podstawowej komórki społecznej, por. A. Iwański, *Uwagi o powieści S. Żeromskiego „Dzieje grzechu”*, Kraków 1908. Więcej w: S. Eile, *Legenda Żeromskiego. Recepcja twórczości pisarza w latach 1892 – 1926*, dz. cyt., s. 62-77.

¹⁴ Termin „nowoczesność” jest w tekście stosowany zgodnie z Budelaire’owskim rozumieniem rzeczywistości XIX wieku jako „przemijającej, ulotnej, przypadkowej”¹⁴. Por. Ch. Budelaire, *Rozmaitości estetyczne*, wstęp i przeł. J. Guze, Gdańsk 2000, s. 320. Więcej na temat nowoczesności w prozie Żeromskiego, a także współczesnego rozumienia terminu nowoczesność czytaj w: T. Sobieraj, *Heroizm*

córka, metody matki stają się niewystarczające, a z perspektywy Ewy – uciążliwe. Z kolei rezygnacja ojca, jego apatia, bierność wynikają ze stylu angażowania się w rzeczywistość, takiego, który nigdy nie zmuszał go do ingerencji w rodzinne napięcia, interakcje i konflikty. Wobec kłótni siostr, wywołanej wyjazdem Niepołomskiego, próba uspokojenia zaognionej atmosfery wydaje się motywowana jedynie troską o własny spokój i posadę, co w konsekwencji prowadzi do groteskowego wybuchu gniewu Pobratyńskiego: „Twarz miał zmalala do wielkości ściśniętego kulaka, pomarszczoną i pełną arcyśmiesznej grozy.” (DG I 105).

Każde z rodziców Ewy odmiennie traktuje platoniczny początkowo związek córki z Łukaszem. Dla ojca są to relacje nieszkodliwe, przypominające mu własne, młodzieńcze relacje z kobietami. Podstawą oceny rzeczywistości Pobratyńskiego są bowiem style z przeszłości (romanowanie, biesiadowanie), zakłócające mu sposób odbioru współczesnego świata. Matka, wyczuwająca zagrożenie ze strony obcego, należy do pokolenia, które doświadczyło popowstaniowej traumy braku mężczyzny¹⁵. Stąd też jej podstawowym zadaniem jest strzeżenie domu, jego

i antynomie nowoczesności. Wokół światopoglądu Stefana Żeromskiego, w: *Światy Stefana Żeromskiego*, pod red. M. J. Olszewskiej i G. P. Bąbiaka, Warszawa 2005, s. 401-402. A. Giddens w książce *Nowoczesność i tożsamość* (przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006) charakteryzuje nowoczesność jako formację o charakterze apokaliptycznym: „(...) nie przez to, że nieuchronnie zmierza ku katastrofie, tylko dlatego, że niesie ze sobą takie formy ryzyka, jakich nie znały wcześniejsze pokolenia” (tamże, s. 14). Giddens zwraca również uwagę na takie cechy nowoczesności jak indywidualne poczucie bezsensu, mechanizmy wykorzystujące instytucje społeczne, indywidualną refleksyjność. Sam Żeromski ma do nowoczesności stosunek ambiwalentny, jedna z negatywnych bohaterek *Nawracania Judasza*, Lena Żwirska pod pojęciem nowoczesności rozumie widowiskowe przedstawienia zbudowane na efektach rodem z teatru *variétés*: „...teatry te uwydatniają to, co jest elementem nowoczesności, to jest zdobycze dziko trudnych rekordów, pokonywanie najekscytracyjniejszych karkołomności, jak jazdy na rowerze po wewnętrznej powierzchni wielkiej beczki, tańce na drutach, wysiłki, skoki i zonglerstwo. Wreszcie – rozmaitość.”, *Nawracanie Judasza, Dzieła*, pod red. S. Piętonia, ze wstępem H. Markiewicza, Warszawa 1956, s. 211. Dla Żeromskiego „nowoczesność” to również świat Zachodu, przeciwstawiony Polsce, por. rozważania Nie-naskiego w *Nawracaniu Judasza*, dz. cyt., s. 232. Wszystkie utwory Żeromskiego cytowane są według: S. Żeromski, *Dzieła*, red. S. Pięton, Warszawa 1955 – 1973. Dalej w tekście stosuję następujące skróty: *Dzieje grzechu*: DG, *Wierna rzeka*: WR, *Walka z szatanem*: *Nawracanie Judasza*: NJ, *Zamieć*: Z, *Charitas*: Ch.

¹⁵ Zdanowicz zestawia matkę z Dulską z dramatu Zapolskiej, jednak tego typu skojarzenie wydaje mi się niefortunne – matka Ewy motywowana jest naturalną po-

ochrona przed zewnętrznym niebezpieczeństwem, przed intruzami. Matka bardzo szybko rejestruje somatyczne objawy zakochania córki; jej spojrzenia, uśmiechy, zmiany koloru twarzy. Ma również wiedzę wynikającą z doświadczenia; przeżywane we wspomnieniach męża romanse wyostrzyły jej świadomość istnienia fałszu i gry w relacjach damsko-męskich. Pobratyńska przyjmuje strategię wzmacniania opieki oraz czujności, nadzoruje przywiązanie córki do praktyk religijnych¹⁶ i do pracy fizycznej: „Pilnowała ją umiejętnie, nie jak zimny dozorca, lecz jak czujny kapłan. Strzegła duszy” (DG I 87)¹⁷.

Wobec działań uwodziciela reakcja Pobratyńskiego jest anachroniczna. W stosunkach Ewy z rodzicem relacje są mieszane, stają się odwrócone, córka zaczyna myśleć o ojcu jako o kimś, kto potrzebuje opieki, kto znajduje się w stanie psychicznego regresu: „Jest to moje jedyne, kochane, najmilsze, niewinne, bezradne dziecko. S t a r y m a - l e c [podkreślenie moje – M. K.] (...) Jeżeli go i teraz rzucę, to już z kretesem zginie” (DG I 257). W sytuacjach konfliktowych Pobratyński okazuje się postacią komiczną, wobec problemów nowoczesnego życia, w które uwikłana jest Ewa, reprezentowane przez niego zachowania i sposoby percepcji świata są anachroniczne i groteskowe¹⁸.

Jego swobodnie poruszająca się po przestrzniach wielkiego miasta córka, będąca rodzajem „człowieka momentalnego”¹⁹, nie potrzebuje kontaktu z rodzicami, należy bowiem do innej rzeczywistości, mającej

trzebą ocalenia córki przed uwodzicielem, Dulskiej zależy na opinii innych. Por. A. Zdanowicz, *Metafizyka i życie społeczne...*, dz. cyt., s. 141.

¹⁶ Por. rozważania H. Janaszek-Ivaničkowej, według której „(...) świadomość ingerencji Opatrzności w życie bohaterów jest nieaktualna gdyż unicestwiły ją żelazne argumenty pozytywistów i wolnomysłieli: Bóg przestał istnieć”, w: tejsze, *Świat jako zadanie inteligencji*, s. 41.

¹⁷ J. Ociepa zauważa, iż: „Przez pryzmat rodziny Pobratyńskich Żeromski pokazuje, jak religijność dewocyjna, przez matkę Ewy traktowana jedynie jako obyczajowy kaganiec, mający chronić dziewczynę przed mężczyznami, konserwuje hipokryzję i grupę ludzi najbliższych sobie z racji pokrewieństwa – atomizuje”. J. Ociepa, *Chaos i nihilizm*, w: *Czytanie modernizmu*, pod red. M. Olszewskiej i G. Bąbiaka, Warszawa 2004, s. 232.

¹⁸ Co oczywiście doprowadza do lekceważenia Pobratyńskiego przez inne postacie, bowiem jak zauważył E. Goffman: „Posiadanie dla kogoś szacunku może, w odczuciu jednostek, wynikać tylko i wyłącznie z faktu, że należy ona do jakiejś kategorii lub coś reprezentuje”, por. tegoż, *Rytuał interakcyjny*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2006, s. 59

¹⁹ Por. W. Gutowski, *Stefan Żeromski – „Dzieje grzechu”*, w: *Lektury polonistyczne. Od realizmu do preekspresjonizmu*, red. G. Matuszek, Kraków 2001, s. 215.

inne autorytety, w której głos starszej generacji, kojarzony z „pouczaniem”, jest sztucznie podtrzymywany, a przez samą córkę wyraźnie lekceważony: „Pokaszując i pomrukując dreptał obok, płątał się to z prawej, to z lewej strony. W bramie coś tam zaczął mówić. Ewa nie słyszała, nie była w stanie usłyszeć, co mówi do niej ten stary człowiek. Udawała, że turkot uliczny przeszkadza odróżniać słowa. Rzuciła spojrzenie w sposób przykry” (DG I 107). Odrzucenie „głosu” Pobratyńskiego przez Ewę jest czytelnym podkreśleniem jego nieudolności i nieprzydatności, której finalnym rezultatem okazał się kryzys w komunikacji między ojcem a córką.

Wierna rzeka. Ojciec – obowiązek – miłość

Konflikt między Salomeą Brynicką, bohaterką wydanej w 1912 roku powieści *Wierna rzeka*, a jej ojcem to przede wszystkim konflikt między zmysłami, miłością a kodem patriotycznym i „sprawą polską”²⁰. Przedstawiony w powieści romans ubogiej szlachcianki z bogatym arystokratą wywołał wśród krytyków wiele głosów protestów, dotyczących marginalnie pokazanego powstania jako tła dla melodramatycznej fabuły²¹. Antoni Brynicki, ojciec bohaterki, w czasie powstania listopadowego został ranny i okaleczony w bitwie pod Długosiodłem. Za udział w powstaniu był zesłany na Sybir, skąd wrócił, by zostać rządcą w Niezdołach, majątku, którym podczas jego nieobecności opiekuje się córką (jej matka zmarła, gdy Salomea miała rok). W czasie powstania styczniowego znowu rusza do walki, zostawiając córkę samą, gdyż: „(...) dla ojczyzny jest najpierwszy obowiązek Polaka, a dopiero na drugim miejscu stoi familia” (WR 30). Hierarchie wartości wyznaczone tą wypowiedzią bohatera, udowodnione jego ofiarniczą biografią, jasno prezentują rodzaj norm i propagowanych w rodzinie Brynickich powinności – wychowanie córki odbywa się wyłącznie w ramach paradygmatów charakterystycznych dla postawy poświęcenia i obowiązków służby ojczyźnie.

Świat wartości reprezentowanych przez Brynickiego oparty jest na tytejskim poczuciu ofiarnictwa, ojciec należy do pokolenia, które nie

²⁰ Por. M. Dąbrowska, „*Wierna rzeka*”, „Prawda” 1913, nr 18, przedruk w: tejsze, *Pisma rozproszone*, red. E. Korzeniewska, Kraków 1964, t. I s. 41-46.

²¹ J. Lorentowicz zarzucił pisarzowi nadmierne eksponowanie tematu miłości, która „zawodziła niekiedy autora na manowce dowolności”, por. J. Lorentowicz, *Klechda o księżcu, panienci i wiernej rzece*, „Nowa Gazeta” 1913, nr 1. Podobne opinie dotyczące „melodramatycznego efekciarstwa” Żeromskiego pojawiły się w recenzji W. Jabłonowskiego: *Wierna rzeka*, „Gazeta Warszawska” 1913, nr 79.

uznaje bólu, wypowiedzi Brynickiego przepełnione są metaforą rycerską. Spotkania Odrowąza z ojcem Salomei mają charakter konfliktowy, ojciec na opowieść córki o księciu reaguje „bez ufności i niecierpliwie” (WR 77). Dla Brynickiego Odrowąż jest „obcym”, stosującym kamuflaż w postaci ran i uzalania: „Bez pardonu odchylił koldrę i począł lustrować rany na głowie, pod okiem, na plecach, piersiach, w biodrze... Nie były to jednak oględziny zaradcze, lecz raczej badanie prawdy i istoty zjawiska. Rany nie wzruszyły starego żołnierza” (WR 78). Cierpienie to część kodu patriotycznego, manifestacja bólu w towarzystwie kobiety jest dla ojca podszyta fałszem, manipulacją służącą wzbudzeniu w Salomei litości i empatii.

W kontaktach z córką Brynicki nie dopuszcza chwil słabości, ich nocne rozmowy pełne są „rad, wskazówek, próśb” (WR 80), ojciec opowiada o: „marszach, odstąpieniach, nocnych legowiskach, klęskach” (WR 81). Podkreśleniem reprezentowanych przez niego wartości jest symboliczny gest przekazania broni, Brynicki zostawia córce dwustrzałowy pistolet, obarczając ją obowiązkiem obrończyni całego majątku. Salomea musi więc pełnić kilka ról, do ugruntowanych w świecie patriarchalnym kobiecych zajęć (dbanie o domostwo) dochodzą obowiązki męskie; manewrowanie i oszukiwanie wojsk rosyjskich oraz niedobitków polskich powstańców. Bohaterka uczy się sprytu, kłamstwa, sztuki wojennej; wprowadza wroga w błąd, dominuje nad nim, wykorzystując przewagę erotyczną (nad dragonem Wiesnycynem). Prawdziwym wyzwaniem okaże się dla niej nie wiedza o działaniach wroga czy realizacja jej stopniowo nabywanych zdolności strategicznych, lecz miłość do arystokraty – ранego powstańca Odrowąza. Bezradność Salomei wobec miłości jest wynikiem zaburzenia koherencji w komunikacji z ojcem, ojcowskie paradygmaty mają charakter pragmatycznego *ratio* (logosu) wchodzącego w konflikt z życiem zmysłowym i z erosem, w którego polu działania znajduje się córka. Z konfliktu między logosem i erosem wynika również symboliczny moment śmierci ojca, umierającego dokładnie w momencie utraty przez córkę dziewictwa.

Kostium rycerza, jaki nosi bohaterka, pod wpływem uczucia zaczyna stawać się coraz ciaśniejszy, patriotyczna edukacja okazuje się represyjna i rygorystyczna, narzucona z zewnątrz przez ojca. Salomea wie, iż kontakt fizyczny z Odrowązem odbywa się wbrew woli ojca: „Nie zabili jej wrogowie, nie >zgwałcili< przemocą żołdacy – co by dla świętej sprawy z żołnierską mocą przeboleł i bogu oddał na sąd – lecz ohydnie puściła się z powstańcem. Uciekła z nim i gdzieś się wałęsa. I oto mi-

łość ojcowska, głębokie, naturalne czucie, jak oddech proste – ukazało się jako złe, jako przemoc i tyrania” (WR 114). Brynicka jest rozdarta (jak większość postaci Żeromskiego) między etyką wyrzeczenia i obowiązku a „uroda życia”: marząc, widzi „twarze ludzi, kształty gmachów, barwy pól i zagaja drzew w słonecznej, wyśnionej stronie. Tam to – daleko – odbywała się wędrówka z jej księciem panem...” (WR 115). Marzenia Salomei kreują podział na jasne/dobre (Odroważ/eros) – ciemne/represyjne (ojciec/logos), sytuując świat wartości ojca po stronie tego, co negowane. Sferą pożądaną, charakteryzowaną w jasnych tonacjach, z wykorzystaniem symboliki solarnej, stanie się dla niej przede wszystkim kontakt z Odroważem²².

Jako kobieta wojownik Salomea wygrywa wielokrotnie, lecz jako kobieta kochająca przegrywa całkowicie, zostaje sama, opuszczona przez mężczyznę, którym się opiekowała. Brynickiemu, jak i jej samej zaczynają przyświecać inne cele, ich starcie doprowadza do sytuacji wallenrodyczej, reprezentowanej z jednej strony przez racje wynikające z poświęcenia się ojczyźnie, z drugiej motywowane potrzebą posiadania i odczuwania własnego szczęścia, także szczęścia zmysłowego. Dekonstrukcja tego dziewiętnastowiecznego tragicznego kompleksu odbywa się w *Wiernej rzece* przez wykluczenie obu możliwości wyboru. Odroważ, namówiony przez matkę arystokratkę, opuszcza Salomeę, uniemożliwiając w ten sposób wybór spełnienia miłosnego, kod patriotyczny zostaje zachwiany nie tyle przez śmierć ojca, ile z powodu niezrozumienia historii przez Salomeę: „Nie wiedziała, że i ona sama jest maleńką przyczyną obrotu wielkiego koła. Nie mógł jej tego wszystkiego wytłumaczyć ojciec, prosty, wierny żołnierz – ani ranny powstaniec, prosty entuzjasta – ani nikt z ludzi przeciągających przez ten dom, który stał się jak sień publiczna” (WR 100). Zagubienie w rzeczywistości sprawia, iż bohaterka zostaje jej ofiarą. Rola obrończyni domostwa traci sens wobec elementarnego doznania absurdu i zmiany funkcji tego domu, który przestaje być gwarantem stabilności oraz zaczyna ulegać korozji: „Patrzyli z odrazą na czarny dach nakrywający siedlisko niedoli. Niechętnie wkraczali w prog” (WR 101). W konsekwencji wydarzeń Salomea uznaje wzorce, kody, style zachowań przekazywane przez ojca za niewystarczające nie tylko wobec konfliktów rozgrywających się

²² Powrót do zdrowia Odroważa połączony jest z krótkotrwałym renesansem dworu w Niezdołach; Salomei Brynickiej pomaga pani Rudecka, stary Szczepan ma służącą, wszyscy czekają na powrót ojca Brynickiej, który ma znowu zająć się gospodarstwem.

w jej wnętrzu, ale i w planie historii, który wydaje się jej absurdalny. Brak innych paradygmatów i rytuałów, mogących zracjonalizować i ustabilizować jej położenie, prowadzi do klęski bohaterki.

Podkreślenie bezradności Salomei wobec historii sprawia, iż powieść tę możemy odczytywać jako preludium, istotną zapowiedź innej wersji zmagania z absurdem dziejów, ukonkretnionym w losach Witolda Granowskiego z trzeciej części trylogii *Walka z szatanem*.

Walka z szatanem. Ojciec wtórnie edukowany

Głównym bohaterem dwóch pierwszych części trylogii *Walka z szatanem* jest Ryszard Nienaski, architekt, altruista i marzyciel, który pokochał i w końcu poślubił córkę Witolda Granowskiego, handlarza kradzionymi towarami, oszusta i naciągacza. Granowski to postać rodem z opowieści łotrykowskich, życie, jakie prowadził, miało charakter awanturniczy. „De Granno”, początkowo biedny, warszawski chłopak, dzięki własnej pomysłowości zostaje posiadaczem fabryki przetworów chemicznych, następnie właścicielem cegielni pod Warszawą, a w konsekwencji niemożności spłacenia kolejnych kredytów – bankrutem, hazardzistą i hochsztaplerem uwikłanym w kolejne procesy i afery.

Xenia Granowska, odmiennie niż Ewa i Salomea, od początku reprezentuje świat nowoczesny, nie jest związana z tradycją. Zarówno ona, jak i jej ojciec to postacie egoistyczne, pozbawione zakorzenienia, niemające swojego domu, z łatwością zmieniające otoczenie, a zasady, jakimi się posługują, są przez nie kreowane zgodnie z doraźnymi potrzebami: „Usta jej umiały wydawać kłamiwe westchnienia i najobłędniejsze frazesy, jeżeli tego zachodziła potrzeba” (NJ 174). Bohaterka ma świadomość swego nowoczesnego podejścia do rzeczywistości, które polega na budowaniu siebie poprzez doświadczenia, interakcję i prowokowanie²³ odważnych relacji z innymi²⁴. Jest to styl definiowany przez Xenię następująco: „Ja lubię sama wszystko wiedzieć, poznać i na własne oczy zobaczyć. Nie potrzebuję, żeby mię byle kto oszukiwał” (Z 124). Bohaterka jest uzależniona od przestrzeni wielkiego miasta,

²³ Bardzo duży wpływ na Xenię mają Helena Żwirska, zwana Lentą, i Sabina Topolewska, żona dyrektora jednej z filii banków w Posusze, miejscowości, w której przebywa Nienaski, pracujący nad rekonstrukcją dawnej świątyni ariańskiej. Obie przyjaciółki Xeni cały swój wolny czas spędzają w sposób banalny i trywialny, studiując „rzeczy okultystyczne” i zajmując się wróżbami.

²⁴ E. Paczoska zauważa, iż nowoczesność zakłada „sytuację uczestnictwa i doświadczenia”. Też, *Latarnia czarnoksiężka, czy dziewiętnastowieczność i nowoczesność*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza”, rok I (XLIII) 2008, s. 41.

którego czuje się częścią: „Blask, ruch, gwar, łoskot pojazdów, spojrzenia, śmiechy, muzyka – zdawały się wprawiać ją w stan niezwalzonego odurzenia, półszaleństwa” (Z 125). W czasie wolnym od zabaw Xenia zajmuje się „wyklarowaniem” interesów ojca, które kończyły się zazwyczaj niepowodzeniem i przegraną, a w ich konsekwencji Witold Granowski został osadzony w więzieniu z podejrzeniem o handel kradzionymi brylantami.

Celem Ryszarda Nienaskiego, przyszłego męża Xeni, jest wyrwanie jej z objęć świata zmaterializowanego²⁵. Nienaski działając pod nieobecność ojca bohaterki, usurpuje sobie prawo do kontrolowania rzeczywistości Xeni i pełnienia pewnego rodzaju roli edukacyjnej; kontroluje makijaż bohaterki, podąża za nią ulicami Paryża, obserwuje jej mieszkanie. Dla Granowskiej związek z Nienaskim jest początkowo związkiem pragmatycznym, bohaterka chce zdobyć pieniądze na wykupienie ojca i spłatę jego długów. Pokonanie Xeni, przekonanie jej do siebie ma się więc zrealizować poprzez środki, które są jej bliskie, czyli przez pieniądze. Ostatecznym gestem Ryszarda na drodze „nawracania” Xeni jest zaprowadzenie bohaterki do kościoła Saint-Séverin²⁶, gdyż, jak mówi Nienaski: „Tam się schodzili... Ojcowie... Leżeli krzyżem i strugami wylewali łzy w tamte kamienie, prosząc się Boga... To oni wszystko wyblągali” (Z 157). Jest to spotkanie z mądrością, wzorcem, pierwszym paradygmatem w życiu Granowskiej, która po wizycie w kościele godzi się zostać żoną Ryszarda.

Po ślubie z Ryszardem Nienaskim życie Xeni odmienia się całkowicie, bohaterka staje się przykładną żoną, wypełniającą altruistyczny plan męża również i po jego śmierci. O ile „nawrócenie” Xeni odbyło się dzięki wpływom Ryszarda, o tyle Granowski cały czas znajduje się we władzy tytułowego szatana, w materialistycznej sferze pokus. Xenia przed śmiercią odnalazła spokój i zakorzenienie, jej świat został poddany częściowej stabilizacji. Edukacja córki jest skończona, losy Ryszarda również zostały zamknięte jego śmiercią, edukacja ojca musi się dopiero zacząć. I właśnie dlatego pan Witold, egoistyczny awanturnik, po śmier-

²⁵ E. Wojtatowicz zauważyła, że naczelnym celem zmagania postaci powieściowych w całej trylogii jest wyeliminowanie zła na świecie za pomocą wielu środków, por. też, *Biblia i człowiek w twórczości Stefana Żeromskiego*, w: *Wśród tulaczy i wędrowców. Studia młodopolskie*, pod red. S. Fity i J. A. Malika, Lublin 2001, s. 83.

²⁶ Jak zauważa Anna Zdanowicz, wybór akurat tego kościoła może mieć związek z towianizmem i z Mickiewiczem. Też, dz. cyt., s. 249.

ci zięcia i córki, zostanie głównym bohaterem *Charitas*, ostatniej części *Walki z szatanem*.

Opisywana w *Charitas* wojna światowa, zwana Wielką Wojną²⁷, była pierwszą wojną nowoczesną, rujnąjącą i głęboko kwestionującą dziewiętnastowieczne, utrwalone w literaturze wzorce. Była procesem, w czasie którego nastąpiło zrujnowanie dotychczasowych form komunikacji i życia społecznego, ale jednocześnie sytuacja totalnego kryzysu wymusiła na jednostkach próby rekonstrukcji świata²⁸. Zniszczenia poczynione przez Wielką Wojnę oglądamy oczami Granowskiego, spadkobiercy testamentu Nienaskiego: „Wszystko, co kiedykolwiek wzniesione zostało nad poziom, zbudowane czy dokonane na tej ziemi tyle ubogiej, ulegało teraz, jeżeli nie zupełnemu zniszczeniu, zrównaniu z gruntem prawiecznym, ponad który się dźwignęło, to przynajmniej potrąceniu, usiłowaniu zepchnięcia z miejsca (...) zewnętrzny obraz zmian na powierzchni, wyłobiony i wykuty straszliwym rylcem przez wojnę, był doskonałym odpowiednikiem do przeobrażeń, które się w duszy pana Granowskiego dokonywały” (Ch 312). Świat w *Charitas* jest światem apokaliptycznym, kościoły i dwory są burzone, na polach leżą zwłoki ludzi, którzy zginęli w czasie działań wojennych. Granowski dostrzega rozpad rzeczywistości, rozproszenie i anarchię. Sposób percepcji bohatera staje się spojrzeniem osoby zagubionej, jak zauważyła Maria Jolanta Olszewska, pisząc o zmianach w odbiorze rzeczywistości, które wprowadziła pierwsza wojna, a które dotyczą również Granowskiego: „Spójny dotąd obraz rzeczywistości ulega więc coraz bardziej rozpadowi, fragmentaryzacji, sekwencyjności”²⁹. Wojna jest dla bohatera sytuacją graniczną, doznanie jej absurdu ma związek z wcze-

²⁷ Por. M. Eksteins, *Święto wiosny. Wielka wojna i narodziny nowego wieku*, przeł. K. Rabińska, Warszawa 1996; *Literatura wobec I wojny światowej*, pod red. M. J. Olszewskiej i J. Zacharskiej, Warszawa 2000; M. Gilbert, *Pierwsza wojna światowa*, przeł. S. Amsterdamski, Poznań 2003; J. Świąch, *Wojna a „projekt nowoczesności”*, w: *Modernistyczne źródła Dwudziestowieczności*, pod red. M. Dąbrowskiego i A. Z. Makowieckiego, Warszawa 2003; V. Sherry, *The Great War and The Language of Modernism*, Oxford 2003; M. J. Olszewska, *Człowiek w świecie Wielkiej Wojny*, Warszawa 2004. Na temat literatury polskiej lat 1914–1918, czyt. więcej w: *Literatura wobec I wojny światowej*, dz. cyt.; I. Maciejewska, *Polska proza lat 1914–1918 wobec wojny światowej*, „Pamiętnik Literacki” 1981, z. 1.

²⁸ Por. niezwykle trafne wnioski zawarte w rozdziale pt. *Pierwsza wojna światowa a nowoczesność* wymienionej książki M. J. Olszewskiej, dz. cyt., s. 7-41.

²⁹ M. J. Olszewska, dz. cyt., s. 10.

śniejszym chaosem moralnym Granowskiego, który wielokrotnie doświadcza poczucia własnej marności.

Uczynienie obserwatorem skutków wojennej pożogi byłego łotra nadaje jego doświadczeniu wymiar głęboko ludzki. Podejmowane przez pana Witolda działania stają się bowiem realizacją elementarnie rozumianego człowieczeństwa w świecie chaotycznym i zdewastowanym, w którym potrzeba rekonstrukcji domostwa i prymarnych relacji ma znacznie silniejszy wydźwięk ze względu na jej skonstrastowanie z „łotrowską” przeszłością bohatera.

Podstawowym fundamentem pozwalającym na mentalne uporządkowanie emocji stanie się dla pana Witolda pamięć o nieżyjącej córce. W *Charitas* ojciec często wraca myślami do Xeni, jej przywołanie ma charakter niemalże epifaniczny, wprowadza porządek moralny do traumy wojennych przeżyć bohatera, stanowiąc dla nich elementarny punkt odniesienia. Oglądając garderobę córki w Debrzach, Granowski popada w stan zadumy, związany z przemijaniem i marnością, a przede wszystkim z poczuciem straty. Dotykając rzeczy Xeni, jej ubioru, na powrót osiąga stan ojcowskiego uniesienia, przeżycia i doznania, porównywalnego do doznania mistycznego:

Pradawne sprawy, w mroku czasu zaginione przypadki, dziecięce pieszczoty, rączki czarujące, niegdyś, niegdyś zarzucane na szyję, wonne usteczka szepczące w usta tamto wyznanie: drobne przewiny i ciężkie kary, które wkradają teraz do serca na wskroś je raniąc, łzy i radosne zapogodzenia się wśród objęć na życie wieczne, straszliwe rozstania i lata tęsknot na nowo w jednej minucie przeżyte, pierwsze uśmiechy i pierwsze słowa, gdy się oczy ojca i córki znowu spotkały... Czymże było życie? – Tylko nią. Gdzież się Życie podziało? – Z nią razem zmarło (Ch 240).

Granowski próbuje więc po śmierci córki odzyskać swoje człowieczeństwo. Niezwykle ważnym przełomem w jego życiu okaże się również lektura zapisków Nienaskiego. Pieniądze Ryszarda i Xeni, dysponowane przez Granowskiego w *Charitas* na cele społeczne³⁰, są jedynie

³⁰ Dorota Kielak uważa, iż zaangażowanie Granowskiego w sprawy społeczne jest „znakiem rewizji młodopolskich stylów zachowań. Jest symbolem weryfikacji duchowych poszukiwań modernistów, która dokonuje się za pomocą dekonstrukcji modelu biografii bohatera literackiego lat 1890 – 1914, jego stylów zachowań”, tejsze, *Wielka Wojna i świadomość przełomu. Literatura polska lat 1914–1918*, Warszawa 2001, s. 70. Por. również K. Stępnik, *Wojenna narada. Twórczość Zeromskiego w latach 1914–1918*. „Charitas”, w: *Rekoniesans. Studia z literatury i publicystyki okresu I wojny światowej*, Lublin 1997.

materialną powierzchnią jego nawrócenia. Do osiągnięcia stanu swoistego katharsis³¹, załagodzenia uczucia *horror vacui*, czyli wewnętrznej pustki i absurdu, spotęgowanego wojennymi obrazami, ale także dla urzeczywistnienia realizacji wyczytanej w *Summie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu idei *charitas* (ewangelicznej miłości i poświęcenia), pojawia się Zosia, którą pan Witold zajmuje się, wychowuje i uznaje za swoją córkę. Spotkanie z dziewczynką to szansa ponownego odrodzenia, wprowadzenia ładu do chaotycznej rzeczywistości. Dziecko symbolizuje przemianę i odnowę, staje się dla bohatera czynnikiem sprawiającym, iż walka o przetrwanie w wojennej zawierusze będzie jednocześnie próbą rekonstrukcji świata wartości, który bohater zatracił, a odnalezienie rodziców dziecka stanie się celem jego wojennej odysei.

Obudzone potrzeby ojcowskie wprowadzają do jego egzystencji istotne *novum*, polegające na głębokiej potrzebie uporządkowania świata, przywrócenia go na swoje tory: „Pan Granowski w połowicznym drzemaniu czuwał nad snami dziecka. Gdyby mógł, zmieniłby naturę i formę widziadeł ze złych na dobre. Gdyby mógł, włożyłby inne obrazy w tajemniczą widownię uśpienia. Lecz nie było to przecie w jego mocy” (Ch 287). Debiutujący w roli opiekuńczego „ojca” czy „dziadunia”, bo tak nazywany jest przez dziewczynkę, bohater znajduje chwilowe spełnienie dopiero po śmierci swej prawdziwej córki, ale dzięki Zosi spróbuje ustanowić w samym sobie podstawę, potrzebę wewnętrznej reintegracji, polegającej na skonstruowaniu elementarnej relacji bycia z drugim człowiekiem³²:

³¹ Słusznie zauważa Olszewska, iż: „Wojna wymusza więc budowanie od nowa poczucia integracji ludzkiej tożsamości w innej płaszczyźnie: dążenie do poznania prawdy wojny, polegającej na podjęciu próby nadania spójności własnej jaźni, ma w nowoczesnym świecie moc oczyszczającą: kataraktyczną”. M. J. Olszewska, dz. cyt., s. 25.

³² Krótkotrwałe momenty stabilizacji, które odczuwa opiekujący się Zosią Granowski, wynikają z postawy określonej przez Charlesa Taylora jako „poszukiwanie porządku przez osobisty rezonans”, cyt. z Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Warszawa 2001, s. 941. Podstawą koncepcji „nowoczesności” Taylora jest, jak zauważyła A. Bielik-Robson, przekonanie, iż „(...) utraciliśmy zdolność do postrzegania nas samych w czasie”, por. tejsze, *My, romantycy – źródła romantycznego projektu Charlesa Taylora*, wstęp do: Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości...*, dz. cyt., s. X. Tylor twierdzi, że w jednostce zostaje zachowana indywidualna moc postrzegania dobra, realizowana, w przypadku Granowskiego, jako postawa, która „umożliwia człowiekowi

Serce jego doświadczało ulgi i radości, gdy służył temu dziecku. Objęła go rozkosz współczucia, ni to małe rączki dawno zmarłej córki Xeni, gdy jeszcze była na świecie i gdy jeszcze była małym dzieciątkiem. Z serca, które już widziało się być próchnem, poczęła uchodzić zgniłość w żywą służbę dla tego bytu małego, który bezpiecznie spał na dłoni pod jego głowę podłożonej. W głębokich mrokach tej nocy rozległ się nad duszą starego człowieka głos, nie głos, jakoby pukanie w oślizłą ścianę, w mur przegryziony zaskórnymi wodami. Nie wiadomo było jak to nazwać. Wreszcie ozwało się raz, drugi, trzeci to świetliste, radość w sobie niosące wezwanie, to ciche słowo odpowiednie: „Pokuta! Pokuta! Pokuta!” (Ch 288).

Nawrócenie Granowskiego, odbywające się w czasie wojennej nawałnicy, ma charakter ewangeliczny³³, opieka nad dzieckiem to szansa dana łotrowi, możliwość odpuszczenia grzechów, ich naprawy, a także, wobec finalnego skazania i śmierci bohatera, dobrowolnego przyjęcia na siebie kary. Edward Abramowski, jeden z duchowych mistrzów Żeromskiego, zauważył, że „Dla odnalezienia więc Boga w sobie, trzeba przede wszystkim umieć kochać ludzi”³⁴. Ojciec Xeni, którego egzystencję naznaczył fatum testamentu Nienaskiego, poskromi finalnie własny egoizm, zgodnie z zasadą *charitas* i duchem Abramowskiego „rozpozna w drugim człowieku brata”³⁵. Wtórna wojenna edukacja Granowskiego pokazuje nadrzędne cele i zadania ojców w świecie pozbawionym ram, w świecie zsekularyzowanym i odartym z wartości, gdzie możliwość ocalenia daje wyłącznie budowanie relacji podstawowych, a nie uleganie własnym słabościom czy egoizmowi. Tragizm, banalność, naturalistyczna, aranżowana przez Leszka Śnicę śmierć bohatera, ujawniają również brutalną prawdę o rzeczywistości i rządzących nią prawach, dalekich od idealistycznych doznań, potrzeb i planów bohatera oraz jego rozbudzonej potrzeby naprawy świata. Osamotnienie Zosi, jej wstrząsające spotkanie ze zwłokami Granowskiego, przerażający krzyk stanowią dobitne podkreśle-

przezwyjęczeniem przerażenia i rozpaczy; pozwala wejść w strumień miłości lub też osiągnąć pełną jedność w totalnej samoafirmacji człowieka”, dz. cyt., s. 835

³³ Por. M. Wojtatowicz, s. 90.

³⁴ E. Abramowski, *Związki przyjaźni*, w: *Pisma*, t. 1, Warszawa 1924, s. 357. Na cytata ten zwrócił uwagę A. Hutnikiewicz, w: tegoż, *Żeromski*, dz. cyt., s. 242. Z kolei H. Janaszek-Ivaničkova zauważyła, że dla Abramowskiego „Społeczne wychowanie powinno zmierzać do wydobywania z ludzi wrodzonej im, lecz stłumionej przez warunki bytowe dobroci...”, więcej w: *Świat jako zadanie inteligencji. Studium o Stefanie Żeromskim*, dz. cyt., s. 67.

³⁵ Tamże, s. 67.

nie niezgody autora na rzeczywistość wojny, która totalnie rujnuje zamia-ry i próby człowieka związane z naprawą świata³⁶.

Jak zauważa Ewa Paczoska, „poczucie nienadążania za podlegającym ciąglej metamorfozie obrazem świata, a co za tym idzie także podmiot, wrażenie wiecznego spóźnienia” prowadzi do doznania „wszechmocy i bezradności”³⁷. Działanie pana Witolda, podobnie jak działanie większości postaci trylogii, jest „spóźnione”, historia, nad którą człowiek utracił władzę, rozgrywa się znacznie szybciej niż mentalne możliwości dostosowania się do niej protagonistów; Nienaski nie potrafi przewidzieć poczynań Mścicieli, Granowski zbyt późno uświadomi sobie wartość obecności córki w jego życiu, Śnicowa dopiero po śmierci Włodka Jasiolda odczuwa, jak wiele on dla niej znaczył. Brak zakorzenienia postaci w rytuałach stabilizujących egzystencję, ich destrukcja i dezaktualizacja to niektóre z czynników sprawiających, iż życie bohaterów nabiera charakteru przypadkowego oraz fragmentarycznego. Wojna³⁸, która pojawia się w *Charitas*, ujawnia bezradność jednostki, ale również potrzebę jej wewnętrznej stabilizacji, a także bez powodzenia podejmowane możliwości naprawy otoczenia³⁹.

Konkluzje

Żeromski w swoich powieściach z lat 1908 – 1919 pokazuje, że człowiek nie jest w stanie nadawać sensu swojemu otoczeniu. Refleksja o kondycji ludzkiej odbywa się poprzez prezentację relacji między córkami i ojcami. Różnice pokoleniowe ujawnione w konfrontacji między ojcami a dziećmi prowadzą do rewaloryzacji starości, która okazuje się bezsilna wobec nowych doświadczeń i wyznań. Wartości reprezentowane przez rodziców bohaterów omawianych powieści Żeromskiego nie

³⁶ Por. M. J. Olszewska, dz. cyt., s. 270.

³⁷ E. Paczoska, *Latarnia czarnoksiężska, czy dziewiętnastowieczność i nowoczesność*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza”, rok I (XLIII) 2008, s. 42.

³⁸ Wojna znosi wszelkie przeciwności, harmonizuje skrajności, uwalnia człowieka od poczucia własnej niezborności z innymi. Biografia bohatera wojennej prozy egzemplifikuje przełom, którego sens buduje przede wszystkim rezygnacja z postaw indywidualistycznych”, zob. D. Kielak, *Wielka Wojna i świadomość przełomu. Literatura polska lat 1914–1918*, Warszawa 2001, s. 86. Badaczka, komentując śmierć Granowskiego, zauważa również, iż jest ona oznaką „kompromitowania się dziewiętnastowiecznego idealizmu”, tamże, s. 181

³⁹ Optymistyczną kompensacją śmierci Witolda Granowskiego może okazać się realizowany po wojnie testament Ryszarda Nienaskiego.

znajdują uzasadnienia w nowoczesności, ojcowie sprawiają wrażenie ludzi wyrzuconych wraz ze swoim światopoglądem poza ramy opisywanego w powieściach świata.

Sposoby działania ojców, reakcje na pojawiające się w otoczeniu ich rodzin zło są anachroniczne, nieudolne i niewystarczające. Wysłuchanie ojców, powielanie głoszonych przez nich haseł nie rozwiązuje konfliktów córek, jakie mają miejsce w ich życiu. Relacje z ojcami nie poprawiają kondycji protagonistek, nie wpływają na polepszenie ich losów i na słuszność podejmowanych przez nie decyzji. Wydaje się bowiem, iż pomiędzy pokoleniem działającym w ramach dziewiętnastowiecznych kodów i stylów zachowań (literackich i kulturowych), takich jak etos powstańca, ziemianina („wysadzonego z siodła”), także awanturniczego łotra⁴⁰, a pokoleniem wychowanym bez rodziców, osamotnionym wobec problemów moralności (Ewa), miłości (Salomea), nowoczesności (Xenia), nie ma już możliwości dialogu ani porozumienia, a w konsekwencji uzyskania rozwiązań kompromisowych.

Ukazanie kryzysu rodziny odbywa się przez ujawnienie niedostosowania ojców do rzeczywistości ich córek, które muszą mierzyć się z problemami znacznie przekraczającymi dotychczasowe obowiązujące i przede wszystkim jedyne znane im kody porozumienia między pokoleniami. Wobec braku tych relacji również świat staje się coraz bardziej mroczny, pesymistyczny; w ostatniej z analizowanych powieści, w *Charitas*, nie ma już nawet możliwości ocalenia i wiary w nie. W powieści tej ludzie skazani są jedynie na siebie, zniszczone zostały fundamenty, które kreowały wspólnotę. Nawet jeśli istnieje możliwość ewangelicznego spełnienia, to ma ono charakter krótkotrwałych epifanii⁴¹, nie służy dziełu budowania ponadczasowego dobra wspólnego, lecz ujawnia zaledwie „wyczerpanie i bezużyteczność całej dotychczasowej aksjologii”⁴².

Trudno też w przypadku omawianych relacji mówić o braku chęci porozumienia między pokoleniami, to raczej historia ujawnia niewspółmierność celów oraz środków ojców i córek, brak koherencji w *modus operandi* ich działań. Żeromski zwraca uwagę na stopniowe wypalanie się zarówno potrzeby takiego dialogu (*Dzieje grzechu*), jak i możliwości jego zastoso-

⁴⁰ Granowskiemu, z fantazyjnie zawiązaną na szyi czarną chustką w czerwone kropki, bliżej jest do postaci z powieści Balzaka i Dickensa niż do bohaterów prozy Berenta i Brzozowskiego.

⁴¹ Więcej na temat epifanii w: R. Nycz, *Literatura jako trop rzeczywistości. Poetyka epifanii w nowoczesnej literaturze polskiej*, Kraków 2001.

⁴² Olszewska, dz. cyt., s. 310.

wania, konfrontacji z rzeczywistością (*Charitas*). Historia w powieściach Żeromskiego wydaje się „przyśpieszać”, ojcowie zaś, nie nadążając za jej biegiem, skazani są na brak jej zrozumienia i zrozumienia u dzieci, a w rezultacie na odsunięcie na boczne tory (ojciec Ewy), przyjęcie strategii represyjnych (Brynicki) bądź tragiczną eksterminację (Granowski).

Reprezentowana przez wszystkich ojców przeszłość w postaci licznych wspomnień i doświadczeń, nie przynosi im samym ukojenia ani ocalenia, aktualna historia, różne jej postacie wymuszają rewizję postaw, depersonalizują bohaterów również poprzez użyte do ich prezentacji środki, takie jak ironia czy groteska. Z kolei wprowadzona estetyka melodramatyczności jeszcze mocniej ujawnia schematyzację działań postaci, są to jednak kalki i klisze, które nie służą, zgodnie ze światopoglądem melodramatu, powtórnej naprawie świata, przywrócenia mu podstaw aksjologicznych. Melodramatyzacja fabuły pokazuje wyłącznie skończoną liczbę wariantów zachowań postaci, ich ograniczenie do kilku funkcjonujących postaw, co stopniowo ukazuje autor *Wiernej rzeki* w kolejnych powieściach, w coraz większym oderwaniu od opisywanej rzeczywistości. Świat w omawianych utworach Żeromskiego zaczyna egzystować samodzielnie, człowiek nie jest jego miarą, lecz jedynie fragmentem⁴³ i to takim, który zatracił zdolność widzenia panoramicznego, całościowego. Fragmentem tworzącym sobie, czego dowodzi przykład Witolda Granowskiego z *Charitas*, zaledwie „złudzenie” chwilowej stabilizacji codzienności.

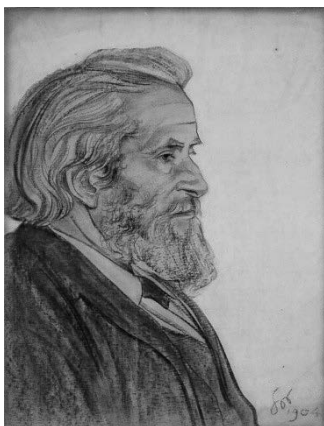
⁴³ Jak napisał G. Simmel, fragmentaryzacja egzystencji polega na tym, że życie „staje się posłuszne wewnętrznym impulsom i prawom, ze świata, który stał się przedstawieniem, wykrawa kawałki, nazywając je przedmiotami, łączy to co od siebie odległe, rozdziela to, co bliskie, stawia zmienne znaki wartości”⁴³. W: tegoż, *Fragmentaryczny charakter życia. Z wstępnych studiów metafizycznych*, w: *Most i drzwi*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa 2006, s. 319. Simmel zauważył również, że fragment to „kawałek pozostały po rozpadzie istniejącej uprzednio całości” (s. 321).



Pieter Breugel Starszy, *Ślepcy*, 1568.

V.

METAFORA KULTURY,
SPECULUM CYWILIZACJI



Stanisław Wyspiański, *Portret Władysława Mickiewicza*, 1904.

Olga Cyganok
(Kijów, Ukraina)

EPITAFIA LUDZIOM STARYM W POETYKACH UKRAIŃSKICH XVII I XVIII WIEKU

O miejscu starości w świadomości estetycznej odbiorców i twórców dóbr kulturalnych w różnych czasach i na różnych terenach mówi się stosunkowo mało, mimo tego, że jest to zagadnienie ważne. Jak pisze N. A. Rybakowa:

(...) o ile istnieje fenomen starości jako właśnie ostatniego etapu życia, o tyle problem starości i starzenia się ma i będzie mieć swoje uniwersalne znaczenie. Zawsze będzie przyciągać uwagę ludzi – od zwykłych obywateli do naukowców i teologów¹.

Współczesny historyk, N. W. Owsiannikowa, stwierdza: „Recepcja starości jest jednym z podstawowych problemów w światopoglądzie ludzi i w kulturach narodowych”².

W poetykach ukraińskich³ spotykamy jako wzory gatunkowe ponad dwieście autorskich i anonimowych epitafiów różnych czasów: starożytnie, średniowieczne, renesansowe oraz barokowe. Geografia ich powstawania także jest tu szeroka, ponieważ niektóre z tekstów albo ich fragmentów są pisane we Włoszech, w Niemczech, w Anglii, we Francji i w Polsce. Celem niniejszego artykułu jest ustalenie na podstawie tych epitafiów, co myśleli o starości, w jaki sposób odbierali osoby starsze nauczyciele i autorzy skryptów, a więc jaki sygnał wysłali do mas studenckich, a tym samym – do przyszłej elity kulturalnej społeczeństwa

¹ Н. А. Рыбакова, *Феномен старости*, Москва–Псков 2000, http://sbiblio.com/biblio/archive/ribakova_fenomen/

² Н. В. Овсянникова, *Стереотипы старости в русской культуре*, VII Международная научно-практическая Интернет-конференция „Альянс наук: ученый – ученому” (15–16 марта 2012 г.), http://www.confcontact.com/2012_03_15/ku1_ovsyannikova.php

³ Pod uwagę są brane poetyki pisane na Ukrainie: około 30 zachowanych skryptów z Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, jedna poetyka z Collegium Czernihowskiego i podręcznik z Collegium Lwowskiego.

ukraińskiego. I odwrotnie, równie interesującym zagadnieniem będzie prześledzenie odbicia w epitafiach z dawnych poetyk istniejącej w tych czasach świadomości społecznej. Jest to jeden z etapów realizacji planu badawczego nakreślonego przez Ryszarda Łuźnego:

(...) czekają na uważne przeczytanie licznie zachowane rękopiśmienne podręczniki łacińskie poetyki i retoryki, stanowiące skrypty z wykładów niekiedy wybitnych przedstawicieli Akademii Kijowskiej⁴.

Autorzy poetyk ukraińskich korzystali z gotowych wzorców, a czasem i sami pisali epitafia w zależności od własnych gustów literackich. Prawdopodobnie poglądy uczonych na temat starości zostały ukształtowane przez Pismo Święte (kwestia dobrej starości) i lekturę w tym środowisku zwłaszcza starożytnych autorów. Na przykład w jednej z ukraińskich retoryk – *Manuductio* (1736) – spotykamy odwołania do *Retoryki* Arystotelesa, cytowane są utwory Cyncerona *Katon Starszy o starości* i Seneki *Listy moralne do Luciliusza*⁵.

Co myśleli o starości w dobie antyku? Badacz stwierdza:

Starożytne rozumienie starości zbliża się do współczesnych interpretacji, oczywiście, z zastrzeżeniami... Filozofia grecka broni idei równości różnych okresów życia w obliczu wieczności⁶.

W wymienionych powyżej utworach klasycznych odnajdziemy różne poglądy myślicieli antycznych na temat tak zwanej „jesieni ludzkiego życia”. Stosunek Arystotelesa do osób starszych pozostaje raczej negatywny. W *Retoryce* (II, 13) mówi on o cechach charakterystycznych dla starości przeważnie w nieatrakcyjnym świetle. Starszych ludzi określa więc filozof jako niezdecydowanych, nieufnych oraz skąpych. Ponadto wykazują się oni – jego zdaniem – tchórzliwością, nadmiernym egoizmem, maruderstwem, etc. Arystoteles tłumaczy to faktem, że starsi ludzie żyją długo, często się mylą, a co za tym idzie łatwo można ich oszukać. Cynceron i Seneka zgadzają się, że człowiek stary naraża się na

⁴ R. Łuźny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w.*, Kraków 1966, s. 7.

⁵ *Manuductio ad copiose loquendi scientiam duobus libris comprehensa in usum magnificis ac gener[osissimis] DD. Jacobo et Basilio Kulabka institute et explicite Lubnis in aedibus propriis eorum anno Dni MDCCXXXVI*, Rkps Biblioteki Narodowej Ukrainy imienia Wernadskiego, Instytut Rękopisów (dalej BNU IR) DA P / 424, f. 39–169.

⁶ Н.А. Рыбакова, *Феномен старости*, tamże.

wiele kłopotów, jednak wskazują oni również na pozytywne cechy wieku podeszłego, który może być przecież spokojny oraz przyjemny⁷.

W epitafiach z dawnych poetyk ukraińskich spotkamy wiele znanych toposów, między innymi topos *puer senex*. Te zakorzenione w późnym antyku motywy literackie o identycznej strukturze tematycznej mają swój odpowiednik w Pismie Świętym, o czym pisał choćby Ernst Robert Curtius⁸. Warto więc w tym miejscu wspomnieć o słynnym 27-letnim cyrkowcu Skorfie z epigramatu Marcjalisa – takim właśnie „chłopcu-starcu”, którego śmierć uznała za sędziwego ze względu na jego liczne nagrody:

Invida quem Lachesis raptum trieteride nona,
Dum numerat palmas, credidit esse senem⁹.

Epigramat ten cytowano jako epitafium na kursie poetyki w Kolegium Lwowskim pod znaczącym tytułem *Leo Roxolanus* (1693)¹⁰.

W kijowskim skrypcie *Fons Castalius* (1685) spotykamy jako przykład pewne anonimowe epitafium, dedykowane komuś młodemu z takim oto komentarzem: „Epitaphium cuidam adolescenti”. Bohater utworu o imieniu Tulusz leży nieuleczalnie chory na swoim łożu. Zrozpaczony człowiek zwierza się, że kres życia zastał ją zbyt wcześnie, bo jeszcze w wieku młodzieńczym. Tulusz stwierdza też skonsternowany, że z racji niewielu lat, które przeżył, śmierć wykrada go młodym kompanom, z którymi zacieśniał dopiero co więzi przyjaźni. Młodzik konstatuje jednak, że biorąc pod uwagę swój potencjał intelektualny, umiera niczym człowiek stary:

Tulius hic jaceo primae quem flore juventae
Decerpsit rapida mors inimica manu.
Si spectes annos, juvenem me fata tulerunt,
Si ingenium, dices me periisse senem¹¹.

⁷ Cicero, *Cato Major de senectute*, passim ; Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, passim.

⁸ Ернст Роберт Курціус, *Європейська література і латинське середньовіччя*, переклав Анатолій Онишко, Львів 2007, s. 117.

⁹ Martialis, X, 53, 3–4.

¹⁰ *Leo Roxolanus ad Apollinis citharam et pedes erectus sive Nobilis Collegii Leopoliensis S. Jesu juvenus poeseos instructa praeceptis anno ligati verbi 1693*, NBU IR 674/463 C, f. 175.

¹¹ *Fons Castalius in duplices divisus rivulos solutam scilicet et ligatam orationem Kijovo-Mohilaeans musis consecrantes felici auspicio emanavit anno Domini 1685*, NBU IR 656 / 446 C, f. 81v.

Po raz trzeci topos „chłopiec-starzec” pojawia się w dwóch poetykach ukraińskich¹² we fragmencie – wzorowanego na twórczości Owidiusza – utworu powstałego w XV wieku we Włoszech¹³. Anonimowy autor podkreśla tu, że na pośmiertny konterfekt zmarłego człowieka nie powinna się składać tylko długość przeżytych przez niego lat. Trzydziestoletni bohater tego tekstu o imieniu Druzus, umierający w 9 roku przed naszą erą, przestrzega właśnie czytelników dzieła przed pochopnym wartościowaniem jego egzystencji ze względu na stosunkowo krótki okres jej trwania. Twierdzi on również, że odznaczał się nad wyraz bogatą dojrzałością, jak na swój młody wiek. O prawdziwej istocie człowieka, o jego głębi intelektualno-psychologicznej świadczą bowiem dopiero jego liczne dzieła:

Quid numeras annos, vixi maturior annis,
Facta senem faciunt, haec numeranda mihi.

Zawarte w poetyce kijowskiej *Parnassus* (1719–1720) wiersze składające się na *epicedium* pozostają jednym z charakterystycznych przykładów umieszczania tekstu na nagrobku (epitafium dla młodzieńca)¹⁴. Natomiast w poetyce *Epitome* tożsame epitafium funkcjonuje za sprawą *figuram prosopopejam*¹⁵.

Do toposu „chłopiec-starzec” zbliża się inne tego typu złożenie, lecz pojmowane tu w sensie odwrotnym – „starzec-chłopiec”. Warto jednak zaznaczyć, że te tożsame znaczeniowo starożytne motywy mają również bogatą historię literacką, omówioną między innymi przez Curtiusa¹⁶. Niestety topos „starzec-chłopiec” pojawia się w epitafiach zawartych w poetykach ukraińskich tylko jedno raz. Mam tu szczególnie na myśli tekst o Similiuszu z poetyki kijowskiej *Hymettus* (1699?). Z treści owego

¹² *Parnassus alias Apollini cithara nobis exercitium poëticum in Collegio Kievomohilano traditum et explicatum anno verbi incarnati 1719 in annum 1720*, BNU IR DS / P 252, f. 45; *Epitome meditationis poeticae circa amplificationis rudimenta cultum orationis utriusque et ligaturam versificam in Academio Russorum Orthodoxa Kijovomohilaeana juventuti patriae explicate ex anno salutis 1734 in annum 1735 octobri die 18*, BNU IR 690 /485 S, f. 62.

¹³ *Consolatio ad Liviam vel Epicedion Drusi*, v. 447–448.

¹⁴ *Parnassus*, f. 45: Ad epigramma spectat epitaphium seu inscriptio lapidis sepulcralis, hoc vero debet continere breviter vitam mortui sub lapidis jacentis et actiones aliquas notabiliores et laudem illius... Item etiam juveni.

¹⁵ *Epitome*, 62: Juveni adscriptum epitaphium ... per figuram prosopopeiam.

¹⁶ *Эпитр Побепт Купуйе*, dz. cyt., s. 116-117.

utworu wyłania się bowiem bogata oraz sędziwa postać, która prawdziwego szczęścia zaznała paradoksalnie w wieku siedmiu lat:

Similius hic jacet,
Cuius aetas multorum quidem annorum fuit,
Septem tamen dumtaxat vixit,
Quibus vixit sibi:
Similius septennis vetulus¹⁷.

To epitafium znajduje się w popularnych ówczesnych podręcznikach jezuickich – w retoryce ojca Radawa¹⁸ i w poetyce ojca Masena¹⁹. Należy tu zwrócić uwagę na komentarz umieszczony w edycji Masena: „Similiusz zasłużył sobie na ten napis na grobie”²⁰.

W poetyce *Parnassus* (1719–1720) odnajdziemy jeszcze jedno z epitafiów, w którym zmarły młodzieniec zwierza się, że pewnego poranka śmierć zakończyła jego bardzo krótką egzystencję. Bohater tekstu uważa jednak, że życie ludzkie ma naprawdę wartość nie ze względu na jego długość, lecz sposób, w jaki się go doświadczało:

Me juvenem fateor rapuere funera, quid sum?
Nil prodest multum vivere, nihil parum.
Sat vixit, bene qui vixit (...)
(...) Tempora lauda sua²¹.

Z punktu widzenia naszych poszukiwań badawczych na szczególną uwagę zasługują przede wszystkim dwa toposy z ostatniego z prezentowanych tu epitafiów: „równość wszystkich wobec śmierci bez względu na wiek” oraz „miarą życia pozostaje nie jego długość, lecz warunkująca je treść”.

Topos „równości wszystkich wobec śmierci bez względu na wiek” spotykamy w epitafiach kijowskich poświęconych nie tylko osobom młodym, ale i ludziom bardzo już starym. W poetyce *Cunae Bethleemi*

¹⁷ *Hymettus*, f. 44v: Primo epitaphia scribuntur simpliciter, quando scilicet describitur tantum per tertiam personam, quis jacet, cuius conditionis, quot annorum etc. Quale est illud Similii senis soluto sermone.

¹⁸ *Orator extemporaneus seu Artis oratoriae breviarium bipartum* [...], Amstelodami 1661, s. 348: Similii praefecti militiae sub Adriano imperatore.

¹⁹ Masenius Jacobus, *Ars nova argutiarum eruditae et honestae recreationis* [...], Coloniae Agrippinae 1711, s.166.

²⁰ Adriani Imp. militiae praefectus, Similis dictus militiae praefectus, hanc tumuli epigraphen meruit

²¹ *Parnassus*, ibidem, f. 45; *Parnassus*, 1719–1720 (2), f. 37: Item illud juveni.

cae (1686–1687)²² jako przykład epitafium wymienia się epigramat Marcjalisa dedykowany leciwemu Etruskowi. Ten sędziwy człowiek wiódł godne życie, był znany wśród elity społecznej własnego kraju, a także cierpliwie znosił koleje własnego losu, które traktował jako domenę bogów. Teraz zaś on, jego żona oraz ich synowie znajdują się już w krainie wiecznych cieni na Polach Elizejskich. Z dalszej części epigramatu dowiadujemy się też, że jako pierwsza zmarła żona bohatera, mimo że odznaczała się młodością i pełnią sił witalnych. Czołowa postać tekstu Marcjalisa żyła zaś długo, ba aż przez okres trwania osiemnastu olimpiad. Mimo to, gorzkie łzy Etruska widoczne na jego pośmiertnym obliczu sprawiały wrażenie, że kres egzystencji tej postaci nadszedł zbyt wcześnie²³.

Oprócz epitafium Marcjalisa dedykowanego szlachetnemu starcowi w poetykach ukraińskich występują też i inne starożytne teksty nagrobne związane tematycznie z ludźmi w podeszłym wieku. W jednym z nich piastunka Eneasza o imieniu Kajeta mówi, że pobożny wychowanek uratował ją z trawionej przez ogień Troi i spalił po śmierci jej ciało według dawnego zwyczaju:

Hic me Caietam, notae pietatis alumnus,
Ereptam Argolico, quo debuit igne, cremavit²⁴.

Epitafium to występuje w poetyce Teofana Prokopowicza (1705). Poddając je wnikliwej interpretacji, nie próbujemy jednak za wszelką cenę określać długości życia Kajety. Jej wiek nie stanowi tu bowiem meritum tekstu. Najważniejsze w epitafium pozostają bowiem same czyny Eneasza. Pewne podobieństwo tematyczne z prezentowanym właśnie utworem rozpoznamy zresztą w dwóch kolejnych tekstach nagrobnych ofiarowanych ludziom starym. Pochodzącą one z cyklu trojańskiego Ausoniusza, który odnajdziemy w poetyce kijowskiej *Officina* (1726–1727)²⁵. O wieku Priama i Hekuby dowiadujemy się w nich jedynie tyle, że są oni rodzicami Hektora. Ile ci bohaterowie mają jed-

²² [*Cunae Bethleemicae*], BNU IR 499 P/ 1729.

²³ Martialis, *Epigrammata*, VII, 40.

²⁴ Ovidius, *Metamorphoses*, XIV, 10.

²⁵ *Officina praestantissimae artis poëticae diligentibus Rossiacae Minervae operariis edita atque omnium idoneo praeceptorum cultu adornata per reverendum patrem Isaatium Chmarny anno Domini 1726–1727*, NBU IR 686 /482 C, f. 40 v. : Exemplum de Priamo Trojanorum rege; Item de Hecuba Priami Regis uxore.

nak konkretnie lat, możemy się jedynie domyślać. Pozostało to zagadką i dla dzisiejszych interpretatorów. Współczesna badaczka zagadnienia starości i tematyki starzenia się człowieka pisze wręcz, że:

Słowo „starość” należy oficjalnie do pewnego tabu kulturowego. (...) Wykluczając ze swego słownika słowo „starość”, wykluczamy tak naprawdę ze swojej świadomości samo słowo „śmierć”²⁶.

Inny badacz zagadnienia uważa z kolei, iż:

Starość jako zjawisko kulturowe należy do pojęć polisemantycznych. Kultura nie ma wieku, w różnych swoich formach i przejawach neutralizuje, a w niektórych wręcz przypadkach usuwa z powszechnego obiegu prawdziwą naturę starości. Starość jednak to – „świat w świecie”. Z jednej strony, pozostaje ona rezultatem naturalnego rozwoju człowieka, zaś po drugie, odrzuca się ją z powodów natury psychologicznej (...). Starzenie się (...) ma też tradycyjnie wartość ujemną²⁷.

W anonimowym epitafium pochodzącym z poetyki kijowskiej *Camoenae* (1689) – z rozpowszechnionym w utworach tego gatunku początkiem „Siste, viator, iter” („przechodniu, zatrzymaj się”) – odnajdziemy pośmiertną historię znanego wojownika, który pochodził ze słynnej rodziny i przeżywszy siedemdziesiąt sześć lat w dobrym zdrowiu, pozostawił po sobie same dobre wspomnienia:

Clarus eram miles, claro de sanguine cretus,
Orbe Deoque sacer, quae bona fama manet.
Septuaginta annos sex vixi aetate valente.

(v. 3–5)²⁸

Epitafia zajmują szczególne miejsce w skrypcie (bez tytułu) Kolegium Czernihowskiego z roku akademickiego 1749–1750²⁹. Jeden z utworów został tu poświęcony Ambrożemu Dubnewyczowi – patronowi kolegium, biskupowi czernihowskiemu i nowogrodzko-siewierskiemu, który zmarł w podeszłym wieku 25 lutego 1750 roku. Nieznany autor tego tekstu uważa, że starość biskupa nie była głównym powodem jego śmierci, bo kres życia „dotyka przecież w równym stopniu ludzi młodych, jak i leciwych” („Na śmierci niewczesnej okrucieństwa wznawiano żałoby”, *Lament 5*)³⁰. Czytamy więc dalej w epitafium, że do wrót śmierci podąża

²⁶ Н.А. Рыбакова, dz. cyt.

²⁷ Овсянникова Н.В., dz. cyt.

²⁸ *Camoenae in Parnasso Kijovo-Mohilaeano [...] 1686*, BNU IR 657 / 448 C, f. 114 v.

²⁹ Poetyka z Collegium Czernigowskiego (bez karty tytułowej), 1749–1750, BNU IR zbiór 1 6528, 360 f.

³⁰ Tamże, f. 151.

nieustannie tłum starców zmieszany z mnóstwem młodzieży (Luctus ubi nullus resonat)³¹, bo nie bierze ona w rachubę ani wieku, ani godności danej osoby (Eheu)³². Tożsama myśl pojawia się w epitafium Jana Kochanowskiego upamiętniającym sylwetkę Wysockiego: „U śmierci w teźże cenie młody co i stary” (ten nagrobek upodobali sobie szczególnie autorzy dwóch skryptów kijowskich)³³.

W epitafiach żartobliwych i satyrycznych ludzie starsi ukazani zostają często jako osoby nieustannie się śmiejące. Anonimowy tekst nagrobny poświęcony sędziwemu sobkowi o krępej budowie ciała po raz pierwszy zauważył w poetykach kijowskich Ryszard Łuźny:

Chłop krótki, trumna krótka, krótki też nagrobek:
Tu leży karlik mały, lat sędziwych sobek³⁴.

To epitafium spotykamy w czterech poetykach kijowskich, takich jak: *Rosa inter spinas* (1686)³⁵, *Fons Castalius* (1700)³⁶, *Cedrus Apollinis* (1702)³⁷ oraz *Idea* (1707)³⁸. Pretekstem do powstania dwóch wspomnianych skryptów – jak wynika z zamieszczonego do nich komentarza – okazało się epitafium ofiarowane sobkowi, które odnajdziemy w *Nagrobkach rozmaitych autorów* zawartych w dziele *Sielanki polskie*³⁹. We wszystkich wariantach badanego przez nas tekstu zachowuje się antyte-

³¹ Tamże, f. 154: fertur turba senum mixta choro juvenum.

³² Tamże, s. 147: non considerata aetate aut personis.

³³ *Cedrus Apollinis*, f. 149 v : Wysockiemu. 3 Ku śmierci w jednej że cenie; 4 Napadniez ci jej, naraz; Parnassus, f. 45: Item illud epitaphium Wysockiemu. 1 Mię Wysockim nazwano.

³⁴ R. Łuźny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII w.*, Kraków 1966, s. 39.

³⁵ *Rosa inter spinas seu Ars poeseos suos continens difficultatum aculeos concluso horto Mariae in debitum venerationis cultum dedita ...* (1696–1697), NBU IR 665 / 456 C, f. 52 : Item in pigmeum.

³⁶ *Fons Castalius ad hauriendum sitiendi eruditae juventuti intra Montana Kijoviae in Collegio Kijovo-Mohileano excussus ...* (1700), NBU IR DS / P 239, f. 123 : Karlikowi. 2 Tu leży mały wzrostem lat dorosłych Sobek.

³⁷ *Cedrus Apollinis pharetrati Rossiaco Orpheo ob bicornem exstruendam cytharam bino poeseos et rhetorices stylo instructam [...] anno 1702*, NBU IR DS / P 241, f. 150v. : Karlikowi. 2 Tu leży mały wzrostem lat dorosłych Sobek.

³⁸ *Idea artis poeseos ad usum at institutionem studiosae juventuti Roxolanae tradita in orthodoxa Kijoviensi Academia [...]* 1707 [...], NBU IR 505 P / 1721, f. 176: Item illud in pigmeum.

³⁹ *Sielanki polskie z różnych autorów zebrane [...]*, editio V, Warszawa 1778, s. 411.

za „niskiego wzrostu/karzeł/pigmeus – dorosły/sędziwy”. Ciekawe, że eksponuje się tutaj wiek i cechy fizyczne bohatera, a nie wspomina się szerzej, że to sobek – egoista, samolub. Trudno określić czas powstania tego epitafium. Uwzględniając jego poetykę, przypuszcza się, że utwór ten pochodzi z okresu baroku.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym żartobliwym epitafium pochodzącym z poetyk kijowskich – czyli o tekście nagrobnym dedykowanym staremu Didawiuszowi, a opublikowanym przez Witaliusza Masłjuka w tłumaczeniu ukraińskim⁴⁰. Z utworu wyłania się postać Didawiusza, bardzo sędziwego człowieka, którego nawet wysoka pozycja społeczna, którą piastował, nie uchroniła przed spotkaniem ze śmiercią:

Hic jacet Didavus, valde senex avus,
Quam fuit dominus, mortuus nihilominus.

Tekst ten spotykamy zresztą w trzech poetykach kijowskich: *Cedrus Apollinis* (1702)⁴¹, *Via* (1724)⁴², jak również *Hortus poëticus* (1736)⁴³. Epitafium to napisał prawdopodobnie Hilarion Jaroszewicki, autor poetyki *Cedrus Apollinis* (1702). Mamy tu do czynienia z utworem rymowanym – „versus leoninus” (heksametrem często używanym w poezji łacińskiej doby średniowiecza i baroku).

Nagrobek opilej babie Jana Kochanowskiego (*Fraszki*, Ks. 2) pojawił się po raz pierwszy w poetykach kijowskich w skrypcie *Cedrus Apollinis* (1702) pod tytułem *Opilej babie*⁴⁴. W poetyce *Arctos* (1705) powyższe epitafium zostało zapisane jako rozmowa między Podróżnym (Viator) a Starą Kobietą (Annus). W porównaniu do oryginalnej wersji tekstu Kochanowskiego w wariacie kijowskim występują nowe szczegóły: „Wiem kto tu leży w tym grobie niezłotym” (v. 6); „Viator: Miej się dobrze zły trupie”⁴⁵. Skrypt *Via* (1724) uzupełniono zaś o komentarz o leciwej ko-

⁴⁰ Довгалецький Митрофан, *Поетика* („Сад поетичний»), переклав В. П. Маслюк, Київ 1973, с. 236.

⁴¹ *Cedrus Apollinis*, 148v : Simile [ludicrum – O.C.] cuidam seni scriptum. 2 quamvis fuit.

⁴² *Via poëtarum ad fontes castalidum vario genere tam ligatae quam solutae orationis redundantes [...] 1724*, NBU IR ДС / П, f. 69 : Epitaphia posse scribi aliquando etiam jocosa, ut patet in his exemplis. Epitaphium cuidam seni Didavo inscriptum.

⁴³ *Hortus poëticus legendi gratia flores et fructus ligatae et solutae orationis in alma Kijoviensi Academia Mohylozaborowskiana [...] 1736 anno*, NBU IR DC / 261, f. 92v. : Item seni.

⁴⁴ *Cedrus Apollinis*, f. 149.

⁴⁵ *ARCTOS in Parnasso MohiloMazepiano EXORTA NeoEquites humanioris literaturae Orthodoxos Pegasus gerentes bino idearum cursu ad altiora tam ligati*

biecie, która zmarła z nadmiaru wypitego alkoholu: „Item vetulae inebriitate mortuae tale quidam inscripsit epitaphium”⁴⁶. A więc we fraszce Kochanowskiego to nie wiek bohaterki epitafium pozostaje przyczyną pogardliwego stosunku do niej podróżnika, ale jej wstydlawy nałóg. Jednak pierwszy z wymienionych tutaj aspektów odgrywa też swoją znaczącą rolę, bo ludzkie wady potęgują się zawsze w połączeniu ze starością.

To, że w zwrocie „pijak stary” sens negatywny uwypukla się przede wszystkim w słowie „pijak”, potwierdza jeszcze jedno epitafium ze skryptów poetek kijowskich:

Tu leży Okolski,
Stary szlachcic polski,
Kiedy zmartwychwstanie,
Rzecz: piłem, Panie.

Ten anonimowy tekst spotykamy w czterech kijowskich skryptach, takich jak: *Lyra Heliconis* (1709)⁴⁷, *Via poëtarum* (1724)⁴⁸, *Via ingenuos* (1729)⁴⁹ oraz *Liber* (1742)⁵⁰. W komentarzach do nich zamieszczonych czytamy, że jest to epitafium ofiarowane pijakowi. Nie znajdziemy tu jednak żadnej informacji, co do wieku tej osoby. Warto też w tym miejscu dodać, że nagrobek dedykowany Okolskiemu pozostaje w pewnym stopniu spokrewniony z epitafium *Pianicy* zawartym w *Jovialitates*:

Tu leży Pijak sławny, gdy na sąd wstanie,
Spytany: co wždy czynił? rzecz: piłem, Panie⁵¹.

quam soluti eloquii culmina EVEHENS anno quo BeLLa parat RossUs spreto De Caesare Mota, NBU IR D.S. P. 245, f. 172v.

⁴⁶ *Via*, f. 70.

⁴⁷ *Lyra Heliconis intra regiam aviti tentorii supreme domini maecenatis patris pastoris illustrissimi sanctissimo digito citata [...] 1709*, NBU IR 674 /463 C, f. 247v. : Item poëta alloquitur supra defunctum bibonem.

⁴⁸ *Via*, f. 69: Item biboni nobili inscriptum epitaphium.

⁴⁹ *Via ingenuos poeseos candidates in bicollem Parnassum ad prima Palatii eloquentiae atria ducens [...] 1729 [...] , NBU IR 687 /477 C, f. 54 v: Epitaphium in bibonem in quo loquitur poëta supra defunctum cognomine Okolski.*

⁵⁰ *Liber de arte poëtica in duas classes ligatam scilicet et solutam orationem divisus et in alma Kijovo-Mohylo-Zaborowsciana Academia publice tractatus ex anno Domini 1742 in annum Domini 1743 mense Septembre 24 die sub reverendissimo professore Sylvestro Dobryna*, NBU IR 691 / II 682 C, f. 142: Poëta loquitur supra bibonem.

⁵¹ *Jovialitates, albo Żarty i Fraszki rozmaite, pracą niegdy J.W.J.M.P. Waclawa Potockiego, podzszego Krakowskiego zebrine y napisane, a dla uweselenia y rozrywki swiatowego czytelnika z manuskrypty przedrukowane*, Kraków 1747, s. 67.

Paulina Lewin odnalazła nagrobek poświęcony Okolskiemu w wykładach profesora Krasnohorskiego pochodzących z seminarium smoleńskiego. Badaczka wzmiankuje, że owo epitafium występuje w innej niż kijowska redakcji⁵². Uważam jednak, że nie wolno w tym miejscu mówić o redakcjach, bo mamy tutaj raczej do czynienia z dwoma osobnymi tekstami. W akademickim środowisku kijowskim wykorzystywano bowiem jako wzory cytowane powyżej epitafium dedykowane Okolskiemu i nagrobek ofiarowany Opolskiemu:

Tu leży Opolski, szlachcic Korony Polskiej,
Zabito go z półhaku, leżże tu, nieboraku⁵³.

Drugie z prezentowanych tu epitafiów o bliżej nieokreślonym autorstwie opublikowane zostało po raz pierwszy przez Ryszarda Łużnego⁵⁴. Jednak to właśnie Paulina Lewin odnalazła je w wykładach profesora Bazilewicza głoszonych w seminarium smoleńskim⁵⁵. W poetyce kijowskiej zatytułowanej *Lyra Heliconis* (1709) odnajdziemy natomiast cytaty z epitafiów dedykowanych Okolskiemu oraz Opolskiemu, co zaświadcza o pełnej osobności tematycznej tych tekstów⁵⁶. Równie istotna w kontekście interesującego nas zagadnienia pozostaje kwestia bohatera epitafium z drugiego nagrobka, którego nie tytułuje się już jako „starego szlachcica polskiego”, lecz określa się go zwrotem „szlachcic Korony Polskiej”. Zanika więc tutaj wzmianka o jego zaawansowanym wieku.

*

Można odnieść nieprzeparte wrażenie, że ówczesna recepcja owego zagadnienia pozostaje bliska tej z innych epok literackich, włączywszy w nie również współczesność. W wyniku badań ustalono też, że kwestii starości, którą tak szeroko ujawniają nagrobki pochodzące z dawnych poetyk ukraińskich, albo się dziś nie porusza w ogóle, albo spycha się ją do nieświadomości (wykorzystując przy tym zrećtnie literacką siłę toposów). Stosunek do człowieka w podeszłym wieku zmieniał się na przestrzeni dziejów. W epitafiach szczególnie zasługujących na naszą uwagę ocenia się nie wiek zmarłego, ale to, co zdążył on zrobić za życia, lub to, czy w świadomości bliskich pozostawił po sobie dobre

⁵² P. Lewin. *Wykłady poetyki w uczelniach rosyjskich XVIII w. (1722–1774) a tradycje polskie*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdansk 1972, s. 151.

⁵³ Cytowane w: *Fons Castalius*, f. 81v; *Cedrus Apollinis*, f. 149; *Lyra Heliconis*, f. 247.

⁵⁴ R. Łużny, dz.cyt., s. 34

⁵⁵ P. Lewin, dz. cyt., s. 151.

⁵⁶ *Lyra Heliconis*, f. 247–247 v.

wspomnienia. Egzystencja każdego człowieka, a już zwłaszcza osoby sędziwej, wzbudza zawsze większy szacunek ogółu, gdy okazuje się ona godna i sprawiedliwa. W epitafiach żartobliwych oraz satyrycznych ludzie starzy zostają zaś ukazani groteskowo, bo przez pryzmat ich wad, niepełnosprawności fizycznej lub umysłowej.

Jarosław Ławski
(Białystok)

NIKT.
CZTERDZIEŚCI I CZTERY GŁUPSTWA
O MESJANIZMIE

Wszystko, co było nami, rozprzęga się i wraca do nicości. Zginie, jak Żydy zginęli, ale nie utrzymamy się jak oni. Choć winiśmy sobie sami. Byliśmy najniepewniejszym, najbłędniejszym, że tak powiem, narodem w historii ludzkości.

Zygmunt Krasiński¹

Polską historię mesjanizmu śmiało można nazwać historią pewnej bańki mydlanej. Przyciągającej wzrok, leniwie prującej przestrzenie historii, w środku pustej, puściutkiej do niemożliwości.

Bańki, która... jak to bańki... pięknie kiedyś przy pierwszym podmuchu prawdziwej historii. A wtedy... Wtedy wpatrzeni w ten mydlany fantazmat Polacy ockną się w bezradności i marazmie.

Jest to esej o brzydkim, nieestetycznym starzeniu się idei. Idei polskich, rodem z Polski i do Polski importowanych. O starości XXI-wiecznego Polaka: zrzędlivej, kłótlivej, marnej. Nie każda starość taka bywa...

Od XIX wieku – bowiem! – kultura polska nie wypracowała ani jednej oryginalnej, wyprzedzającej czas propozycji odbioru, lektury, rozumienia świata, człowieka, swej europejskiej tożsamości. Ugrzęzła w: ...nie! nie w Romantyzmie!... To byłoby szczęście. Wpadła w koleinę archaicznego dziś sporu Oświecenia i Tradycji, modernizatorów i tradycjonalistów, lewicowców i prawicowców etc., etc. Co najgorsze, głębsze spory o wartości zastąpiły dyskusje wokół owych pustych w środku a błyskotliwych wydmuszek, baniek, iluzorycznych pseudoidei, które

¹ Z. Krasiński, List do ojca z 26 I 1836, cyt. za: tegoż, *Listy do ojca*, opr. S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 311.

nazywam symplifikatami (łac. *simplus* – prosty, *symplicare* – upraszczać, symplifikować).

Do fundamentalnych symplifikatów polskiej dyskusji zaliczam po stronie oświeceniowej samą ideę Oświecenia (postępu, modernizacji, w wersji nowszej liberalizmu, lewicowości), a po stronie przeciwnej idee zamykające się w słowie Tradycja: konserwatyzm i tradycjonalizm, sarmatyzm i narodowość, polskość i historię. Z gleby tego agonu już od dawna wyrastają tylko osty i pokrzywy; z całym szacunkiem dla tych pięknych roślin². Ostatnim bodaj, któremu ze starcia Sarmacji i Wieków Oświeconych udało się wycisnąć soki, estetyczną (ale czy intelektualnie oryginalną?) wartość był „ateista integralny”, Witold Gombrowicz. Słowem-majakiem, symplifikatem nad symplifikaty w polskim pseudodyskursie stał się – *horribile dictu!* – mesjanizm. Zajął on królewskie miejsce wśród wampirycznych snów-koszmarów polskich modernizatorów, oświeceniowców i liberałów. Tak jak po przeciwnej stronie miejsce najzaszczytniejsze wśród upiórów Polski liberalnej zajęły u zwolenników Tradycji: kosmopolityzm i Unia Europejska (co, ich zdaniem, na jedno wychodzi!).

O jaki jednak mesjanizm chodzi? Czyj? Hoene-Wrońskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Ujejskiego, Korwin-Małaczewskiego, innych? Bóg raczej nie wie: bo w polskim świecie każde nawiązanie do przeszłości i wszelka zbiorowa czy jednostkowa przywara mogą być stygmatyzowane jako mesjanizm, polski mesjanizm, mesjanistyczne myślenie, obciążenie mesjanizmem, nacjonalistyczna tromtadracja i ciemnogród...

Gdzie nie spojrzeć – o czym szeroko pisałem³ – rozkwita w „dyskursiku” mesjanistyczny kicz. Wszystko mesjanizuje się na potęgę: zapóźnienie gospodarcze, miernota, bezradność geopolitycznej myśli elit, ksenofobia i antysemityzm, uwielbienie sarmackiej przeszłości lub baroku, religijność wyrażająca się po prostu w chodzeniu do kościoła,

² Aż żał mi tej pokrzywy, przeto każę czytać o niej Aleksandra Nawareckiego arcyesej *Urtica*, w: tegoż, *Pokrzywa. Eseje*, Chorzów – Sosnowiec 1996, s. 9-40.

³ Mój szkic odwołuje się do materiału, który gromadzę i analizuję we fragmentach opublikowanej pracy: J. Ławski, *Symplikat. Kartka z dziejów Mickiewiczowskiego mesjanizmu*, w: *Romantyzm i nowoczesność*, red. M. Kuziak, Kraków 2009, s. 325-385. Dopelnieniem tych rozrząsań są analizy polskiej wersji mitu faustycznego, które wraz ze studiami o mesjanizmie złożą się na mój >esej o duszy polskiej<. Por. J. Ławski, *Życie i śmierć mitu. Faust polski między XIX z XXI wiekiem*, w: *Postaci i motywy faustyczne w literaturze polskiej. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej Białystok 23-26 października 1997 r.*, red. H. Krukowska, J. Ławski, Białystok 2001.

a nawet w przywiązaniu do tradycji religijnej wspólnoty, poczuwanie się do bycia Polakiem czy tylko niedowierzenie, iż oto nie skończyła się epoka narodów i narodowości, szermowanie pojęciem „obywatela”, opór przeciwko bluźnierstwu w sztuce i idiotyczny system szkolnictwa wyższego, homofobia, lecz i trwanie przy tradycyjnym modelu rodziny – otóż, uwaga, uwaga... – wszystko to razem i z osobna może być „polskim mesjanizmem”. Czyli: żałość wywołującym i politowanie symplifikatem. Uproszczeniem uproszczonym!

Czymże jest symplifikat? To zewnętrzna forma, która zrodzona kiedyś w określonym kontekście historyczno-kulturowym wypełniana był niebywale ważną treścią dla jednostek i wspólnoty, żyjącej jej ideowym przekazem. Kiedy Mickiewicz grzmiał do polskich Pielgrzymów: „A jako między Żydami w stolicy ich powstał Chrystus i zakon jego, tak w stolicach liberalistów europejskich powstanie zakon wasz, nowy zakon poświęcenia się i miłości” – prawil do upodlonych, samotnych, pobitych, a czasem głodnych mężczyzn⁴. Kiedy ten sam człowiek, a nie od razu „wieszcz”, „arcypoeta” czy „poeta tysiącleci”, zapisywał w *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* z 1832 roku: „Ale narody zbawione będą nie przez stary zakon, ale przez zasługi narodu umęczonego, i ochrzczone będą w imię Boga i Wolności. A kto tak ochrzczone, bratem waszym jest”⁵ – inny był, by tak oznajmić bezdyskusyjne, Kontekst Wszystkiego.

Mesjanizm stawał się dla tysięcy polskich polistopadowych rozbitków formą głębokiego samorozumienia, filozofią nadziei, okazywał się jasnym i zrozumiałym zdiagnozowaniem sytuacji w nieodległym, katastrofalnym „wczoraj” rozbiorów i upadłych powstań, a także odsłonięciem celu cierpienia, cierpienia-istnienia, marginalizacji diaspory w obcym świecie Zachodu i Sybiru, Ameryki i Azji, bo wszędzie tam docierali Polacy. Tak rozumiany mesjanizm stanowił niezwykle złożoną myśl symboliczno-mityczną o charakterze religijno-filozoficznym.

Był on historiozofią rozbitków, którzy ufać chcieli milkliwej Providentii, Opatrzności, co posłać nie mogła zastępów anielskich przeciw hordom Moskali, gdy broniła się Olszynka Grochowska. Był ich teologią i teozofią, zawierającą cierpiętniczo, pasywnie i dolorystycznie zinterpretowaną myśl rzymsko-katolickiego chrystianizmu, w której wybito n i e przede wszystkim element („mitem”) cierpiętnicy (że

⁴ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, opr. M. Grabowska, Warszawa 1986, s. 96.

⁵ Tamże, s. 99. Podkr. – J. Ł.

Chrystus narodów miałby czerpać swą chwałę tylko z tego, że dał się męczyć i zamęczyć? – to byłby absurd)⁶, ale akcent położono na figurze zbawcy (*soter*), na soteriologii, która uczyła, że doczesne cierpienie sprowadzi w końcu i doczesny, i transcendentny finał w postaci odnowienia oblicza świata w Królestwie Bożym na Ziemi i w Niebie (Uczta Baranka z Apokalipsy św. Jana).

Emigranci-mesjanisci mogli widzieć w udręczonej drodze przez obcy im Zachód, w poniewierce, cel i sens. Więcej: cel uniwersalny. Bo przecież nie tylko o ich, ale o i innych przyszłość szło w tej moralnej odysei odkupienia i przemienienia świata, jaką był mesjanizm. Teraz cierpiała – „teraz”, to znaczy Anno Domini 1831, 1848 1865 – wspólnota Polaków. Ale współcierpiała z nią wspólnota bratnie, teraz, wcześniej i później, odnajdujące w Mickiewiczowskich *Księgach narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (patrzcie na to dwakroć powtórzone „polskiego”!), własny, swój, jedyny los. Dlatego *Księgi narodu*, a nie żadne inne dziełka przemawiały do Żydów i Irlandczyków, Francuzów, a także w sposób osobliwy wciągającego je na indeks ksiąg zakazanych papieża Grzegorza XVI.

Miał się czego ów papież bać. *Dziadów* część III i *Księgi...* uchylały w kulturze polskiej tak rzadkie drzwi herezji, herezjotwórstwa, nieortodoksji. Mesjanizm jako myśl teozoficzna wszczepiał nawet pierwiastki hinduskiej reinkarnacji, tak silna była – i u Mickiewicza – niewiara, że w jednym życiu-wcieleniu znaleźć można sprawiedliwość, odpłatę za horror zbiorowego i rozpacz indywidualnego cierpienia każdego z osobna z pielgrzymów. Głupstwa plecie, kto romantyczny mesjanizm sprowadza do ukształtowanego przez zbiorowy wstrząs nieszczęścia typu mentalności cierpiętniczej z jednej, megalomańskiej z drugiej. „Polska Chrystusem narodów” to ani hasło nieskończonego masochizmu, ani też obłądna mitologia narodu Chrystusów, Mesjaszów, jak słyszeliśmy w filmie Marka Koterskiego *Wszyscy jesteśmy Chrystu-*

⁶ Zwrócono już uwagę, uczynił to Bogusław Dopart, że nie ma w *Widzeniu* Księdza Piotra mowy o narodowym samoubóstwieniu czy apologii narcystyczno-cierpiętniczej postawy. Zob. tegoż, *Polska – Chrystusem narodów?*, w: „*Dziady*” *Adama Mickiewicza. Poemat. Adaptacje. Tradycje*, red. B. Dopart, Kraków 1999, s. 91: „A wobec tego można stwierdzić bez ideologicznych pokus czy interpretacyjnych konfabulacji, że analogia pasyjno-rezurekcyjna w *Widzeniu* nie ma na celu deifikacji Narodu, nie prowadzi do czynienia z Narodu zbawcy czy pomazańca; oznacza ona heroiczne naśladowanie Chrystusa, męczeństwo ofiarę, eschatologiczne rozstrzygnięcie losów narodu. Nie mesjanizm, nie jakąś ekskluzywną misję, lecz określone miejsce w porządku końca czasów, lecz ocalenie i zasługę”.

sami (już bez domysłu: pijanymi, na czterech nogach, nie potrafiącymi ogarnąć samych siebie dobrodziejstwem kuracji antyalkoholowej, a pouczającymi dyrdymałami „ludy” i „narody” wszego świata...) ⁷.

W sytuacji człowieka XIX wieku, a więc w tragicznym kontekście diaspory, zesłania, emigracji, tułaczki lub życia w zagrożeniu na ziemiach podbitych myśl filozoficzno-religijna stawała się rzeczywistością najgłębiej przeżyta i uwewnętrzniona. Zinterioryzowana w ten sposób stawała się treścią egzystencji. Określała, kim jestem, to jest dlaczego znalazłem się na „paryskim bruku”, jaki jest sens tego wydarzenia i ostatecznie ku czemu ono wiedzie rozbitka. Cierpienie jako treść egzystencji, wyradzające, przepoczwarczające się najczęściej w odruchy nienawiści ku światu, przemieniał w świadomość celowości istnienia w takiej oto, wprawdzie nieznośnej, ale przez Boga usensownionej kondycji. U podstaw sukcesu myśli mesjanistycznej tkwi to poczucie sensu, a nawet euforia sukcesu. Sensu utraconego i odzyskanego.

Towarzystwo temu głębsze poczucie powinności, wyrażające się w uwewnętrznieniu kodeks moralnego, przyjęciu wobec siebie i innych współbraci kosmosu pewnych idealnych wartości, zasad (*Skład zasad Mickiewicza!*), perfekcjonistycznych celów, które wytrwale realizowane doskonalić, a nawet współzbawiać miały świat. Nie tylko Polaków. Przede wszystkim świat, a w nim dopiero Polaków. Wyobraźni nie porwałaby wizja polskiej utopii odzyskanej, wyspy otoczonej krwistomrocznym morzem imperiów, cesarzy, imperatorów, basileusów i Napoleonów. Tylko skala „makro” mogła porwać „ja”, wyobraźnię, osobowość. Dać jej poczucie egzystencjalnie rozumianej wartości, a nie na przykład bezsensu istnienia indywidualnego, przynoszącego myśl o samobójstwie od Diogenesa z Synopy po Jeana Amery’ego.

I samobójcy byli. I oni zostawili mroczno-straszną naukę o świecie i niemożności jego zrozumienia. Syn Malczewskiego, dwudziestokilkuletni August Antoni Jakubowski, poeta, po deportacji do Stanów Zjednoczonych zastrzelił się w Northampton w stanie Massachusetts. Malarz Tytus Byczkowski poderżnął sobie gardło i wypłynął w morze, by utonąć, do Adriatyku w Wenecji. „Opiewa” go Norwid w *Menego. Wyjątki z pamiętnika*. Pisarz i polityk, Michał Czajkowski, słynny Sadyk Pasza, za-

⁷ Zob. *Chrystus czy Winkelried? Rozmowa z dr Eligiuszem Szymanisem*, rozmawia M. Kwaśnicka, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2/2009, s. 113: „Określenie *Polska Chrystusem Narodów* nie pojawiło się oczywiście ani w *Dziadach*, ani w innych tekstach Mickiewicza. Jest bowiem skrótem myślowym, wprowadzonym ze sceny krzyżowania narodu w *Widzeniu Księdza Piotra*”.

strzelił się 1886 roku, w niesławie odchodząc publicznej jako apostata, który katolicyzmu wyrzekł się najpierw dla islamu, w końcu dla prawosławia; jako mąż, któremu rogi przyprawia wszem i wobec młoda żona.

Wszystko to postaci nietuzinkowe⁸. Ludzie. Ludzie-warianty polskiego losu. Ich nie porwał mesjanizm. Żadne broszurowe wydanie *Ksiąg narodu* nie dało im pewności, że: „A z wielkiej budowy europejskiej nie zostanie kamień na kamieniu. / Bo przyniesiona będzie stolica Wolności”⁹. Oni „wyzwolili się” przez samounicestwienie...: młody, samotny, schorowany poeta, ślepnący malarz, nestor pisarzy i polityków. Było ich więcej.

Historiozofia mesjanizmu i jego eschatologia miały dla rzesz Polaków zupełnie nieabstrakcyjny – wolny od językowej waty i pustostłowa oficjalnej teologii, pogrążonej w neologizmach XIX-wiecznej filozofii wymiar – przeżywania. Tu i teraz jestem Polakiem – mówiła ta myśl – człowiekiem doświadczonym cierpieniem, ale zarazem depozytariuszem i wykonawcą zamysłu, który wobec świata, mnie i Historii podjął Stwórca. Mam to rozumieć, mam ten zamysł wcielać, doskonaląc się moralnie i odnawiając oblicze wspólnoty obcych – Francuzów czy Szwajcarów. – Dając im świadectwo przykładem własnego, godnego życia, ukierunkowanego na przyszłość: lepszą! Mesjanista brał więc misję, kerygmat świadectwa, a nie myśli. Dobrze lub źle, czasem fatalnie, to znów kuriozalnie lub śmiesznie posłannictwo to niósł, jak członkowie Koła Sprawy Bożej samego Andrzeja Towiańskiego.

Tak rozumiany mesjanizm porozbiorowy, korzeniami sięgający średniowiecznych polskich mitów etnogenetycznych, potem wyobrażeń Sarmacji i szlacheckiego woluntaryzmu, zanurzony w XVII-wiecznej estetyce baroku i providencjalistycznej megalomanii Staropolaków, w ich religijnej żarliwości przy intelektualnej pustocie wiary ludowej – więcej miał zalet, niżli wad. Ale sprawdzał się w tym a nie innym kontekście, w chwilach przełomu i traum powstańczo-wojennych 1830-ego

⁸ Zob. J. Ławski, *Siedem. O Auguście Antonim Jakubowskim*, w: *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku*, pod red. M. Sokołowskiego i J. Ławskiego, Białystok – Warszawa 2009; M. Kwapiszewski, *Michał Czajkowski wobec prawosławia*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia literaturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004.

⁹ A. Mickiewicz, *Księgi narodu...*, s. 59.

roku, 1864-ego, 1905-ego, 1914-ego..., także 1981-ego roku, kiedy odżył na chwilę w częstochowskich rymach zbuntowanych robotników¹⁰.

Mesjanizm ma swoje ciemne potencje: jako wyrafinowana, wieloznaczna filozofia języka łatwo przekształca się w manipulację: ideową, obrazową, językową. Jako myśl skoncentrowana na zbiorowości łatwo gubi wolność jednostki, w tym jej prawo do antymesjanistycznych samookreśleń; jako refleksja skupiająca się na określonej wspólnotcie (narodowej, grupie, ethnosie, klasie) przejawia tendencje megalomańskie, ekskluzywistyczne i elitarne, przeradzające się w skrajnej formie w niechęć do innych narodów, jednostek, wyznań, mniejszości. Grozi mu także stale coś, co nazwałbym pokusą myślenia „za” i „w imię” Boga. Porywa go ciągota do wydumanej herezjarchii, herezjotwórstwa, przemądrzałości lub takiego już ekstrawaganckiego konstruowania wyobrażeń o świecie, jak w *Biesiadzie* Towiańskiego i jego nauce o kolumnach, miriadach duchów tworzących nieustającą kosmo- i psychomachię, wojnę o nasze zbawienie bądź zatracenie duchowe.

W sferze egzystencjalnej niebezpieczeństwo mesjanistycznych rojeń wielkościowych jest nawet mniejsze od zagrożeń takich, jak: eskapizm i oderwanie od rzeczywistości, życia, polityki, historii, społeczności; pogarda dla tych, w imię zbawienia których przyjmuje się krzyż mesjańskiego losu (a którzy rzadko kiedy widzą w ogóle w cierpieniu wartość)¹¹; hipokryzja i moralny faryzeizm, tuszujący niedostatki własne, widzący źdźbło w cudzym oku; skostnienie intelektualne wyznawców monoidoi, stających się z wolna autoepigonami; koniec końców rytualizacja pustych i nieplodnych myślowo zachowań, których powtarzanie staje się mszą dla samej mszy, celebracją z przyzwyczajenia (czy nie to też spotkało starego Seweryna Goszczyńskiego?)¹². Tak, ziaren choroby złożono w imaginarium mesjanistycznym wiele. Trzeba jednak pamiętać o ważnej w jego (li tylko!) przypadku okoliczności.

Mesjanizm obumiera lub wynaturza się wyrwany z gleby Historii.

¹⁰ Patrz: D. Dąbrowska, *Okolicznościowa poezja polityczna w Polsce w latach 1980–1990*, Szczecin 1998.

¹¹ Zob. rozmowę o sensie i bezsensie cierpienia z Krzysztofem Zanussi w: H. Kawolak, *Jeszcze jest czas. Bardzo różne rozmowy o sprawach ważnych i najważniejszych*, Warszawa 2005.

¹² Patrz: literacki konterfekt Goszczyńskiego w: K. Rutkowski, *Mistrz. Widowisko*, Gdańsk 1996. Zob. w tym kontekście: A. Nawarecki, *Urywek pamiętnika Polki*, w: tegoż, *Mały Mickiewicz. Studia mikrologiczne*, Katowice 2003; D. Siwicka, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2008; A. Kowalczykowa, *Piłsudski i tradycja*, Chotomów 1891.

Mesjanizm staje się intelektualną ekstrawagancją, znakiem mizantropii ogólnoludzkiej lub narcystycznego odludkowstwa, gdy pozbawić go tej żywotnej siły, jaką dają napięcia historii, opresyjność otoczenia, wykorzenienie mesjanizującego podmiotu.

Traci wtedy swój sens egzystencjalny jako podstawa funkcjonowania wspólnoty, stając się estetyczną lub ideową wartością jednostek, nawiedzonych ideologów. Znamionuje go wtedy to, że w gruncie rzeczy okazuje się nieatrakcyjnym *curiosum* dla zaaferowanej podbojem codzienności grupy społecznej, gdzie funkcjonuje mesjanista-eremita.

Wallenrodyzm Mickiewiczowski, jak pięknie wypatrzone, był ideologią słabych, strwożonych i – ciężko to wyrzec – ciemieżonych¹³. Mesjanizm jest ideologią silnych, mocnych, jest – wbrew cierpiętniczkiej lacie – funkcjonalną strategią przetrwania w rzeczywistości, w której z prześladowaną wspólnotą nie liczy się nikt. Ani prześladowca (choćby car...), ani udzielający pomocy (rząd francuski...). Odwołanie do irracjonalnie pojętej, metafizycznej więzi wspólnoty narodowej i solidaryzm grupowy połączony z metafizyczną koncepcją losu jako zadania przemiany oblicza ziemi, tej ziemi, w połączeniu z nakazem perfekcjonizmu moralnego i minimalizmu, ascezy potrzeb doczesnych – okazuje się strategią skuteczną!

Świątą w obliczu cynizmu oprawców i zbawców politycznych. Świątą, nawet jeśli tylko zapewnia godne przetrwanie, przeczekać w skupieniu na etycznych imponderabiliach, odrzuconych złośliwie i okrutnie przez dookolny, zły świat. Przeczekać! Ale nie byle jak przeczekać...

Siła postawy mesjanistycznej ugruntowana jest w wierze. W wierze w Boga i jego świat, który chcąc nie chcąc musi się zmienić. Poręczeniem tej siły nie jest grupa, naród, klasa. One – te zbiorowości – w momencie założycielskim wspólnoty mesjanistycznej proszą o tę wiarę. Wspólnota, która przetrwa wbrew wspólnotom usiłującym ją wyniszczyć, jest wyrazem siły zbiorowości, lecz i znakiem Obecności Boga.

Powtarzam: tak rozumiany mesjanizm nie istnieje poza „opresjotwórczym” kontekstem dziejowym.

A tymczasem... Tymczasem okazuje się, iż pono jesteśmy wszyscy mesjanistami. My, Polacy. XIX- i XX-wieczne życie symplifikatu, tej bańki mydlanej, opakowania po napoju energetyzującym, okazuje się życiem zjawy. Wszyscy ją widzą i nazywają, nikt nie wie co ona znaczy? Nie znaczy nic. Symplifikat wabi urodą mądrze i obco brzmiącego słowa z unaukowiającą tego typu konstrukcje słowotwórcze końcówką

¹³ M. Janion, *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*, Warszawa 1990.

„-izm”. *Mesja-nizm* odurza słuchowymi asocjacjami z mesjaszem, mi-
sją, nawet mszą, a nawet magią. Do hebrajskiego *Masziach* (pomaza-
niec) te obiegowe asocjacje nie docierają nigdy¹⁴.

Zwolennik reform liberalnych w gospodarce nazwie przeciwników
mesjanistami, bo wierzy, iż z kolei oni wierzą w jakiś cudowny, pozago-
spodarczy sposób budowania dobrobytu, stanowiącego (podobno...) jedyną rękojmię zachowania narodowej tożsamości między Germanią
a Mateczką Rosją. Zwolennik wielokulturowości – nazywany często
przez „konserwatywnego liberała” przedstawicielem „oświeconej para-
fianśzczyzny” – nazywa każdy przejaw antysemityzmu u Polaków wy-
razem „mesjanistycznej mentalności”. Trudno o większą niedorzecz-
ność. Ksenofobia i antysemityzm, niezdolność do gospodarczego roz-
woju, ale też przywiązanie do religijności i Kościoła – wszystko to mia-
łoby obciążać XIX-wiecznych mesjanistów?

Jest w tym glajchszaltowaniu intelektualnym hucpa (rzadko kiedy
uświadomiona), lecz przede wszystkim wszechobjmująca bezradność
wobec świata. Trzeba sięgnąć po spory Tradycji i Oświecenia w ich ro-
mantycznym przedłużeniu, by biedny Sarmata XXI-wieczny mógł na-
zwać rzeczywistość. Naznaczyć ją etykietą, która nie ma nic już wspólnego
z tym Wielkim Stuleciem Polaków, z Romantyzmem, ba, Polakami. Posługiwanie się
simplifikatami ideologicznymi, estetycznymi, religij-
nymi i w każdym przypadku towarzyszącymi im simplifikatami obrazo-
wymi (ikonami idei etc.) jest symptomem poważnej choroby.

W polskich realiach oba bieguny odwiecznej wojny domowej
Oświecenia i Tradycji są simplifikatami. Jest to nasza własna p o l s k a
d o m o w a w o j n a p o d j a z d o w a .

Jej kulminacją jest trwająca już dwa wieki, trzy prawie bitwa pod
Grunwaldem, w której rolę Krzyżaków grają „Unio-Europejczycy”,
a miejsce sił dobra przypadło „naszym”, „prawdziwym Polakom”.
Oświecenie zostało sprostponowane, wypaczone i wyprane ze znaczeń:
tak jak Tradycja, Mesjanizm, Naród. Więcej: sam ów spór jest upiorną
kliszą wyobraźniową, zupełnie już pozbawioną dyskursywnych, sprawdzalnych
racjonalnie treści. Żyjemy z chorobą upadku, i z niemożliwością wyparcia
traumy XVIII wieku, syndromu roku 1795, wzmacnianego przez kolejne
„zrywy narodowe” i „zamieszki”. Do klęski i upadku sprowadzaliśmy
całą przeszłość od X wieku do XIX, klęską i upadkiem naznaczyliśmy

¹⁴ Zob. ks. T. Jelonek, *Biblijna historia zbawienia*, Kraków 1991; tegoż, *Mesjanizm*,
Kraków 2009.

rzeczywisty na początku spór: bić się czy modernizować (najpierw), wspominać Kircholmy czy szykować się do pracy u podstaw.

Przenikliwy Dominik Krysiński wołał w mowie *O narodowości. Przemówienie. Z dnia 25 maja 1831 roku*: „Są czyny zaiste wzniosłe, które z chlubą wspominać przychodzi, są piękne historie naszej karty. Lecz zarazem są karty, które bym z dziejów naszych chciał mieć powydzierane. Wybierajmy w przeszłości, co jest wielkiego, co jest świętego, ale biada nam, gdybyśmy całą przeszłość chcieli wziąć za zasadę przyszłości”¹⁵. Krysiński miał rację, ale to było w 1831 roku. Czym zastąpiliśmy nakaz rozumnego wybierania z paradygmatu idei, z przeszłości i tradycji? Uproszczeniami, obraźliwymi i pogardliwymi etykietami. Że ten i tamten to ciemnogród, a ówże oświecona parafiańszczyzna, masonska koteria, michowszczyzna lub łysiakowszczyzna itp. Żalodne. Zapomniani, wybitny pisarz, Kajetan Suffczyński, kończył swą krzepiącą, długą opowieść *Zawsze oni. Obrazy historyczne i obyczajowe z czasów Kościuszki i Legjonów*, tę opowieść o „dwóch wiecznych synach Polski, co z jednakiem poświęceniem walczyli za nią bez spoczynku, póki im starczyło życia”, frazą: „Nie są to bynajmniej urojone postacie”¹⁶.

Przykro pisać: dyskurs współczesny o świecie i polskiej tożsamości jest dyskursem urojonym, toczącym się wokół sygnifikatów. Jest w swej podstawie i wyrazie jałowy. Także jako *agon*, spór o idee. Bo nie sporu, ale zimnej diagnozy rzeczywistości w geopolitycznej skali trzeba. I propozycji rozwiązań, celów. Brak nam nowego sporu nowych diagnoz i ożywczych idei w zupełnie nowej rzeczywistości.

Nic tu nie mają do powiedzenia sygnifikaty. Niczego nie powiedzą o nas *hic et nunc*. Mickiewicz-mesjanista, a także – co podkreślam! – Mickiewicz-towiańczyk był *realistą*. Człowiekiem twardych idei i zarazem zimnego trzymania się rzeczywistości. Mierny pięknoduch poeta uszczęśliwiłby przecież – o, jak na to czekano, mój Boże! – tę emigrancką Polskę wizją spełnionych proctw Księdza Piotra. Ale tego nie ma w III cz. *Dziadów*. Po słowach *Widzenia* nie będzie pociechy:

[...] A życie jego – trud trudów,
A tytuł jego – lud ludów;
Z matki obcej, krew jego dawne bohaterzy,
A imię jego czterdzieści i cztery.

¹⁵ D. Krysiński, *Wybór pism*, wybór i wstęp S. Szeffler, Warszawa 1956, s. 191.

¹⁶ K. Suffczyński, *Zawsze oni. Obrazy historyczne i obyczajowe z czasów Kościuszki i Legjonów*. Z ilustracjami Juliusza Kossaka i epigrafami Wincentego Pola, t. II, Toruń 1933, s. 253.

Sława! sława! sława!
(zasypia)

ANIOŁOWIE

(*schodzą widomie*)

Usnął – Wyjmijmy z ciała duszę, jak dziecinę
Senną z kolebki złotej, i zmysłów sukienkę
Lekko zwlecmy; ubierzmy w światło jak jutrzeńkę
I lećmy. Jasną duszę nieśmy w niebo trzecie,
Ojcu naszemu złożyć na kolanach dziecie;
Niech uświęci sennego ojcowską pieszczotą,
A przed ranną modlitwą duszę wrócim życiu,
I znowu w czystych zmysłów otulim powiciu,
I znowu złożym w ciało, jak w kolebkę złotą.¹⁷

Po egzorcyzmach i wizjach nie przychodzi ani tryumf wyświęconego Nadczłowieka czy Supermena-Superpolaka, ani błogi sen mistyka. Przychodzi wyjazd do Rosji, zesłanie ślaniającego się, naznaczonego piętnem Konrada, który stanie się Pielgrzymem. Ale jakimż obraźliwym w swej słabości i bezsilności dla zwolenników mesjanistycznego symplifikatu Pielgrzymem jest Konrad. Coś mu powiedziano, coś usłyszał, ale wszystkiemu nie wierzy, nie pojmuje...

KONRAD.

Dziwna rzecz!... Nie widziałem nigdy tej postaci:
A znam go jak jednego z mych rodzonych braci.
Czy to we śnie?... Tak, we śnie; teraz przypominałem...
Taż sama twarz, te oczy... we śnie go widziałem.
On to, zdało się, że mię wyrwał z otchłani...
(*Do księdza*).
Mój księżu, choć jesteśmy mało sobie znani,
– Przynajmniej ksiądz mię nie znasz – przyjmij dziękczynienie
Za łaskę, którą tylko zna moje sumienie
Drodzy są i widziani we śnie przyjaciele,
Gdy prawdziwych na jawie widzimy tak nie wiele.
Weź proszę ten pierścionek, sprzedaj; daj połowy
Ubogim, drugą na mszę, za dusze czyscowe:
Wiem co cierpią, jeżeli czyściciel jest niewolą...
Mnie, kto wie, czy już kiedy słuchać mszy pozwolą.

KS. PIOTR

Pozwolą. – Za pierścionek ja ci dam przestrozę:
Ty pójdziesz w daleką, nieznajomą drogę,
Będziesz w wielkich, bogatych i rozumnych tłumie:
Szukaj męża. co więcej niżli oni umie.

¹⁷ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III, w: *Dzieła. Wydanie Narodowej*, t. III, *Utwory dramatyczne*, opr. S. Pigoń, Warszawa MCMXLIX, s. 192, *Scena V*.

Poznasz, bo cię powita pierwszy w imię Boże;

Słuchaj co powie..

KONRAD

(*wpatrując się*).

Cóż to? tyżeś?... czy być może?

Stój na chwilę... dla Boga.¹⁸

To jest ten Mesjasz polski? Ten Chrystus narodów? W kibitce, z raną na czole, zesłaniec uwieziony? To jest Polak prawdziwy, rzeczywisty podmiot XIX-wiecznej odysei mesjanistycznej: słaby, wydany na cierpienie, z pokusą bogoczwolczeństwa, a nawet ojcobójstwa, targnięcia się na Boga-Ojca-tyrana, prawie zrównanego z carską bestią. Heros, co omal się nie zabił... Tak ma świat zbawiać?¹⁹ Przyjdzie, mówi Mickiewicz, i na to czas, nadciągnie apokaliptyczny dzień Wielkiego Babilonu dla Rosji, Prus i Austrii, dla wszystkich złowrogich potęg tego świata. To pewne. Ale – ! – nastąpi to k i e d y ś . Co wyakcentował Mickiewicz w proctwie Oleszkiewicza w *Ustępie*²⁰. „Kiedyś” – kiedy? Nie wiadomo. Trzeba czekać, przeżyć trzymając się – to prawda: trochę jak tonący brzytwy – idei ocalającej. A potem z ideą w sercu – tak, to już epoka IV kursu prelekcji w Collège de France z 1842 roku – zbroić się i myśleć o nowoczesnej armii. O żołnierzu, który miałby ideę w sercu, myśl wojskową w głowie, świetne przykłady Kościuszków i Napoleonów w pamięci. – A na ramieniu najnowszy karabin.

Tak myśli ten rzekomo obłąkany towiańczyk-wieszcz. Czy taki wzór pasuje do cierpiętniczej łamagi, wyrzutka-lazęgi, przepędzanego z kraju do kraju, do symplifikatu mesjanisty-Polaka? No nie! A do „Chrystusa narodów”? No nie. A do jakiego w takim razie obrazu Chrystusa pasuje? Jest zgodny, tożsamy z wizją Mesjasza-wodza, Chrystusa-żołnierza, Boga walecznych, który przewodzi bitwie z kosmicznym Złem. Tak jest w *Słowach Chrystusa* Mickiewicza:

¹⁸ Tamże, s. 252-253, *Scena VIII*.

¹⁹ Zob. Z. Majchrowski, *Czarne znamię na czole Konrada. Perypetie egzegezy ostatniej sceny „Dziadów”*, w: Mickiewicz. W 190-lecie urodzin. Materiały z sesji naukowej Białystok, 2-4 grudnia 1988, red. H. Krukowska, Białystok 1993.

²⁰ To przesunięcie apokalipsy i nastania świata odnowionego akcentuje Zofia Stefanowska: *Mickiewicz jako czytelnik „Marii” Malczewskiego*, w: *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993. W inną stronę rozwijam myśl podobną: J. Ławski, „Eidos” wyobraźni. Bohater „Dziadów” między epopeicznym a tragicznym doświadczeniem świata, cz. III: *Exodus. Pielgrzym*, w: tegoż, *Mickiewicz – Mit – Historia*. Studia, Białystok 2010.

„Ojciec miłujący stanie z tobą, człowiecze, w postaci kolegi, towarzysza broni, owszem, luzaka wiernego; przypasze tobie miecz, konia tobie poda, wsadzi ciebie, a sam stary wojak, bezbronny, iść przed tobą będzie, a widzisz, że ja prostszy a mędrszy od niego; obszedłem je, zdybaliśmy je, wydane jest w ręce twoje. Złe jest zbrojne, a ja nie boję się go bezbronny: patrz, błednieje i ucieka.

Zwyciężaj i ciesz się, dziecię me; ale jak postarzejesz, nie zapominaj i drugim powiedz, gdzie szukać mądrości i co jest waleczność. Widzisz, synu, dlaczego teraz żołnierze, być muszą. A życie młodzieńca jeszcze długie, praca Ojca twojego długa, a ty kochaj Go i noś Go w duchu”²¹.

Bez komentarza. Bóg-Żołnierz, Chrystus-Wojak. Przeciw absolutnemu Złu. To Mickiewicz. Mesjanizm – myśl silnych, i refleksja o sile: moralnej, która zwycięża wszystko zło. I cierpienie. By tak żyć i myśleć, trzeba mieć przecież wiarę i to tę bliską, intymną, której obrazowy wyraz jako obietnicę jedności z Dobrem Absolutnym oswojonym w obrazie ciepłej, dobrej, kochanej Kobiety, Marii, dają *Słowa Panny*: „Otaczam ziemię dłońami moimi jako niebem błękitnym, i w każdej chwili, na każdym miejscu, każdemu dobremu duchowi zapalam się i święcę gwiazdą ranną”²². Dobry duch cierpiący, dobry duch zesłaniec i emigrant i dobry duch z karabinem na ramieniu na pierwszej linii światowej wojny ze Złem metafizycznym – to mesjanista Mickiewicza. Jeden i ten sam.

To jakże? Dlaczego mnie, Jarosława Ł., przychylniejszym okiem wpatrującego się w spadek Wieku Świąteł, nazywają dziś „mesjanistą” albo „liberałem”? Albo, gdy przyznaję, że nieobca mi wrażliwość na metafizyczną stronę istnienia, koniecznie nazwać pragnę natychmiast polskim ciemnogrodem?

Stereotypy pełnią jeszcze pożyteczne role: służą na przykład różnieniu, ułatwiają reakcję w obliczu nieznanych faktów, dają pewną wiedzę *a priori* o rzeczywistości. Ale stereotypy mają treść (i związane z tym niebezpieczeństwa nie mogą być pominięte). Symplifikaty żyją z energii, jaką wyssały z pierwotnych idei, w istocie urągając pamięci tych historycznych żywicieli. Są saprofitami. Pasożytnictwo symplifikatów nie zabija, osłabia, zastępuje myślenie, czyniąc bezsilnym, gdy stajemy *face to face* ze światem – tak samo dzikim, bezrozumnym, strasznym i pięknym, jak kiedyś. *Kiedyś dawno dawno temu* nie zastąpi

²¹ A. Mickiewicz, *Słowa Chrystusa. Z objawienia*, w: tegoż, *Dziela wszystkie*, red. K. Górski, t. I, cz. III: *Wiersze 1829–1855*, opr. Cz. Zgorzelski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź MCMLXXXI, s. 94.

²² A. Mickiewicz, *Słowa Panny*, w: tegoż, *Dziela wszystkie...*, s. 95.

teraz. *Mesjanista, mesjanistyczna mentalność, Polak-mesjanista, Polska Chrystusem narodów* i tak dalej... – Żadna z tych pseudoidei nie mówi nic o rzeczywistości pierwszego ćwierćwiecza XXI stulecia. Nic a nic. Szkodzi wyznawcom tych bożków w nielicznym, a bardziej jeszcze ich pogromcom. Pogromcom wiatraków.

Jak więc mesjanizmem stał się – na równi z Oświeceniem, Postępem, Modernizacją jedną z etykiet bez treści. Zanim pojawiła się bańka mydlana, mesjanizm, symplifikat, musieli istnieć mesjaniści. Dokonał tu się skomplikowany proces, który historycznie, kulturowo i estetycznie ugruntowany w rzeczywistości pierwszej połowy XIX wieku nurt myśli o charakterze filozoficzno-religijnym, nurt będący skuteczną reakcją na rzeczywistość w takich a nie innych warunkach diaspory, opresji, anonii, cierpienia, przekształcił w obelżywy epitet-simplifikat. Mesjanizm jeszcze przed powstaniem 1863 roku został zaatakowany przez reprezentantów obu obozów: postępowców-oświeceniowców oraz obrońców wiary i tradycji narodowej. To pierwsze, lewe skrzydło ataku i to drugie, prawe, wykorzystało te same struktury wyobraźniowe, by podważyć ideowy sens mesjanizmu. Był to ślepy strzał, bo mesjanizm miał bowiem sens przede wszystkim egzystencjalny.

Po pierwsze razić zaczął jego religijny charakter. Ale z różnych powodów: dla tradycjonalistów był mesjanizm herezją religijną, czyniącą ze wspólnoty mesjasza, udrugorzędniającą samą figurę mesjańską Jezusa. Dla zwolenników nurtów laicyzacyjnych oznaczał z kolei powrót do najciemniejszych tradycji polskiej religijności fanatycznej, zabobonnej i bezmyślnej. Pierwiastek nadprzyrodzony mesjanizmu uznano za niezgodny z nauką Kościoła (pierwsi) przynależny do tradycji kościelnokatolickiej, organicznie z niej wyrastający (ci oświeceni). Tak czy inaczej: zgubny. Biorąc pod uwagę judaistyczne korzenie myśli mesjanistycznej widziano w nim (w kraju chrześcijańskim) albo obcy element (antysemici), albo część tradycji biblijnej, niegodną przyswojenia.

Żydowski rodowód mesjanizmu był problemem²³. Także dlatego, że wiarę w nadejście Mesjasza – historycznie dokonaną, zapowiedzianą w żydowskim Starym Testamencie, w Pięcioksięgu – wszczepił już w kulturę europejską i polską Kościół. Kiedy jednak żydowska idea me-

²³ A. P. Kluczyński, *Geneza idei mesjańskiej i jej postać w judaizmie i chrześcijaństwie*; B. Górka, „Zbawienie jest z Żydów” (J 4, 22). *Jakie?*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, t. 2, *Historia, język, kultura*, pod red. Z. Abramowicz i J. Ławskiego, Białystok 2010.

sjańska odrywała się od kontekstu chrystianizmu, znów zaczynała niepokoić. XIX-wieczny mesjanizm Żydów miał sens, ale Żydzi wciąż żyli w rozproszeniu i prześladowaniu. Lecz – mesjanizmy narodowe, klasowe, grupowe, *de facto* nie będące w ogóle mesjanizmami – budziły żywy opór. Wicenty Lutosławski w pracy *Jak rośnie dobrobyt? Zarys polskiej teorii gospodarstwa narodowego* wyróżniał mesjanizm: zły-klasowy i dobry-narodowy:

„Powszechnie na całym świecie wiadomo, że lud wybrany, dla ujarznienia ekonomicznego niewiernych stworzył swoją teorię kapitału, której naczelnymi dogmatami są: walka klas i upaństwowienie produkcji.

Nie na próżno w Polsce skupiło się najliczniej potomstwo Izraela. Można komuś coś zawdzięczać nie tylko przez naśladowanie, ale także przez kontrast. Tak np. pewien polski filozof, którego dobrze znam, zawdzięczał gorliwość swej wiary katolickiej wieloletniemu pobytowi w Genewie i dysputom z kalwińskimi pastorami. Podobnie pewien mąż wdowy po prostaku i nicponiu zawdzięczał spokojne pożycie domowe swemu poprzednikowi.

Izraelowi Polska zawdzięcza swój mesjanizm narodowy, przeciwległy mesjanizmowi żydowskiemu, więc także najcenniejszą perłę mesjanizmu polskiego, polską teorię kapitału, przeciwległą żydowskiej, dotąd nawet w Polsce mało znaną, choć już od pół wieku tkwi ona w dziełach Supińskiego i Cieszkowskiego, a niedawno została sformułowana przez Erazma Majewskiego, w jego dziele *Kapitał i Praca*²⁴.

Ta ekwilibrystyka myślowa obnażała fundamentalną przemianę w rozumieniu tego, czym mesjanizm był. Mesjanizm utożsamiono więc z m i s j o n i z m e m . Ten drugi jest jednak czymś zgoła innym: przekonaniem, iż grupa, naród, klasa, partia, wspólnota religijna ma misję niesienia prawdy, idei, myśli innym zbiorowościom, które tej prawdy nie mają. Misjonizm tylko z pozoru przypomina mesjanizm. Mesjanizm cechuje: *primo*, poczucie misji powierzonej przez Boga; *secundo*, oparcie tej misji na etyce Dekalogu; *tertio*, bycie w sytuacji zagrożenia;

²⁴ W. Lutosławski, *Jak rośnie dobrobyt? Zarys polskiej teorii gospodarstwa narodowego*, Kraków MCMXXXVI, s. 96-97. Rozdział: *Polska teoria kapitału*. Tu wkracza, oczywiście, odwieczny temat polsko-żydowskich relacji, w którym niebagatelne miejsce ma Mickiewicz. Zob. prace: S. Scheps, *Adam Mickiewicz, ses Affinités Juives, préface de J. Fabre*, Paris 1964; A. G. Duer, *The Mystery of the Jews in Mickiewicz's tobianist lectures on slav literature*, Reprinted from «The Polish Review», Vol. VII, No. 3, 1962, New York. – Dziękuję Panu Ryszardowi Lówowi za udostępnienie mi tych prac! Z nowszych studiów: D. K. Sikorski, *Spór o międzywojenną kulturę polsko-żydowską*, Gdańsk 2011.

quinto, postawa skupiona na ocaleniu wartości, godności i tradycji spowiewanej wspólnoty.

Misjonista działa w poczuciu „lepszości” swej grupy, często z poczuciem skrzywdzenia, pragnie oświecać i cywilizować, uduchawiać i kulturalizować także za cenę zniszczenia cudzych wartości i z użyciem siły. O sankcji Boskiej (i oku Boskiego Nadzorcy) mowy tu już nie ma²⁵. Misjonista działa w poczuciu misji, którą powierza sobie sam. Pyszałek, uzurpator, narcyz, zarozumialec – mówią o nim. W XIX wieku zaczyna się nowoczesne piekło misjonizmów: narodowych (Niemcy, inni), cywilizacyjnych (kolonizacja, Anglia, Francja, Holandia, inne...), imperialistycznych, polegających na zaprowadzeniu władzy tam, gdzie jej nie ma... (Rosja), klasowych (robotnicy, socjalizm), rasowych (mity etnogenetyczne, mitologie rasy), intelektualnych (oświeceni bracia desakralizują, laicyzują sklerykalizowany świat przesądów i zbrodni chrześcijańskiej Europy, na odwrót pobożnisie inni ich rechrystanizują), nawet estetycznych (niech wszyscy mają nasze rozumienie piękna...). Te wszystkie pretencje do bycia lepszym i najlepszym, kompleksy, fobie i traumy grupowe wyrażają się w kompensacyjnym pragnieniu uszczęśliwienia świata albo urzędzenia go za cenę zniszczenia kultur, idei, wartości innych niż nasze. Tak, by nam i im, oświeconym przez nas, było „dobrze”. Cokolwiek „dobrze” znaczy.

Wszystkim tym misjonizmom zostaje przyczepiona łata mesjanizmu, bo nawet słuchowo kojarzy się z misją. Co mówić o *misji Chrystusa narodów*? Wszyscy ci zbawcy stają się naraz *quasi*-, mikro-, semi-, pseudo-Mesjaszami. Do 1905 roku, potem do rewolucji rosyjskiej i narodzin faszyzmu, dominującą etykietą orędownika misji jest jednak etykieta człowieka zadufanego, przekonanego o swej wyższości, niezdolnego do reagowania na pytania współczesności, ksenofoba zakochanego we własnej tradycji, żyjącego urazą do świata, co to nie wiedzieć czemu nie chce przyjąć najlepszego na świecie przesłania misjonisty. Człowieka, narodu, grupy – którzy sami sobie powierzyli berło misji. To taka po prostu śmieszność nawiedzonych, choć groźne wieszczą następstwa.

²⁵ Zob. B. Dopart, *Polska – Chrystusem narodów?*, dz. cyt., s. 78. Zob. także: *Zawsze czeka nas nowy romantyzm. Rozmowa z prof. Bogusławem Dopartem*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny” 2/2009, s. 95-109. Na innym biegunie: A. Janicka, *Młodzi pozytywiści wobec Europy. Rekonesans, w: W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, t. II, pod red. A. Szyndler, Częstochowa 2010; M. Piotrowska, *Narodowe widowiska kulturowe. Uroczystości żałobne i rocznicowe w Wielkopolsce (1815–1914)*, Poznań 2011.

Trudno pojąć, co poza grupowym charakterem nośnika pewnej idei ma wspólnego polski mesjanista w Brukseli z 1833 roku ze zwolennikiem francuskiego socjalizmu utopijnego Fouriera, Saint-Simone'a, Owena lub Proudhomme'a. Jeden żyje filozofią nadziei, drugi marzeniem o Utopii budowanej tu i teraz, wyrosłym z niezagojonego poczucia krzywdy. Ale każdego nazwać można „mesjanistą”. Czyli fantastą, wstecznikiem (lewica) lub wywrotowcem (prawica), ateistą (prawica) lub religianckim oszołomem (lewica), niszczycielem tradycji wspólnoty lub jej ocalicielem, personifikującym najlepsze cechy przeszłości (i ci z lewa, i ci z prawa). Tak więc mesjanisty nie cierpi nikt. I w imię Oświecenia, i w imię Sarmacji.

Towarzyszy temu wstydlive przeinaczanie wyobrażeń o naturze i genezie mesjanizmu. Mesjanistami w całym czasie odmienny sposób byli: Słowacki, Krasiński, Norwid, filozofowie narodowi, Towiański i Goszczyński, autor *Metapolityki* Józef Maria Hoene-Wroński. Aż tu nagle na scenie, gdzie grają wydumany spektakl pod tytułem *Mesjanizm polski, czyli wsteczność i herezja* zostaje sam Adam Mickiewicz. Co teraz? Mickiewicza preparowano jako osobowość i twórcę tak, by przykroić go do wzoru ideowego postępowca lub tradycjonalisty. Jedni i drudzy z trudem radzili sobie z jego mesjanizmem, towianizmem, mistycznymi inklinacjami, bo to, wiadomo, albo herezję, albo ciemnogród, albo bluźnierstwa, albo zaścianek Europy.

Mickiewicza koniec końców wyswobodzono z tego, co stanowiło od 1831 roku jądro, rdzeń, oś jego myślenia o świecie i wyobrażenia świata: z mesjanizmu. Mesjanizmy wszystkich pozostałych „romantyków”, a także mesjanizmy młodopolskie i późniejsze zapomniano. Nawet te o najdonioślejszym znaczeniu: Hoene-Wrońskiego, Słowackiego, Krasińskiego. Jakże różne, jak trudne do porównania! Nieliczni, jak Maria Konopnicka, mieli odwagę przyznać *Księgom* narodu artystyczną, intelektualną, religijno-społeczną wagę, bo ich „Słowo było pełne treści i ożywiającej”²⁶.

Trudno bez skrytego wstydu, zażenowania czytać naukowe wywody o miernocie myśli i sztuki słowa w *Widzeniu* Księdza Piotra, *Widzeniu* Ewy, IX scenie obrzędu Dziadów w *Dziadach* trzecich czy marnocie intelektualnej profecji. Księgi okrzyknięto broszurą polityczną, a pod symboliką 40 i 4 odkryto pokłady pychy i niezmaconej megalomanii narodowej w świecie ponoć już bez narodów.

²⁶ M. Konopnicka, *Mickiewicz, jego życie i duch*, Kraków 1899, cyt. za: tejże, *Pisma krytycznoliterackie*, wybór i opr. J. Jarowiecki, Warszawa 1998, s. 19-25.

W świecie, gdzie trzy czwarte populacji Ziemi żyje wartościami rodem sprzed tysiąca lat w warunkach półzwierzęcych.

Na początku XXI wieku przyklejanie obelżywej etykiety *mesjanisty*, w domyśle: w ogóle *romantyka*, było powszechne tak na tzw. politycznej lewicy, jak na prawicy, w „Gazecie Wyborczej”, „Polityce”, ale i w „Dzienniku” czy „Wprost”. Po kątach zaś życia publicznego kryły się – wiecznie niedoceniane, sfrustrowane, pozbawione ministerialnego wsparcia – ruchy i pisma „neomesjańskie”. Sukces „Frondy”, jej rozgłos, był przecież elitarny i krótkotrwały. Nie powtórzył go w skali ponadelitarniej „Czterdzieści i Cztery. Magazyn Apokaliptyczny”. Symplifikaty – idei oświecenia i idei mesjanistycznych, tradycjonalizmu i nowoczesności – tak dalece opanowały publiczną debatę, że przybrało to zjawisko niepokojące rozmiary. Nie chodzi bowiem w tym przypadku o sam mesjanizm, o Mickiewicza. Idzie o upiorną, dualistyczną konstrukcję – prymitywną kliszę – która opanowała życie intelektualne, podporządkowując relacje wewnątrz i na zewnątrz wspólnoty ocenie „nasz” – czy „wasz”, „my” – albo „oni”, my „Polacy” – oni nie-„Polacy”, „dobrzy” – „źli”, „światli” – „ciemni” itp., itd.

W ten metasimplifikat polskiego sporu wpisano najważniejsze idee, słowa-klucze XVIII i XIX wieku: Oświecenie, Romantyzm, mesjanizm, postęp etc. Nie pozostało, w rozpacz... już nic prócz strzelistych aktów zerwań, szalonych kontynuacji tych idei lub... niestety, czczego przypominania o nich za pomocą symplifikatów. >I ty jesteś mesjanistą< mówi ta „mądrość”! Jestem? Nie jestem. Opisuję świat innymi kategoriami. Bez tych zewnętrznych, wyrażonych, pustych opakowań wtórnych, śmieci-etylekiet po ideach.

Ale problem jest: jak skomunikować się z przeszłością, jak czytać XVIII, XIX i XX wiek bez „śmieciowego” przekazu symplifikatu? Jak rozumieć *teraz* i *jutro*?

W Polsce prawie nie ma ludzi, którzy nazywaliby się mesjanistami. Jest za to duża, wpływowa grup ludzi badających literaturę, historię i życie XIX i XX wieku. Polska od tamtych czasów przemieściła się geograficznie i politycznie na zachód, pozostając nadal niepokojącą przestrzenią, *intermundium* cywilizacyjnym między Europą i Azją, Niemcami i Rosją, Rzymem i Bizancjum. Zmieniły się warunki uprawiania historii, polityki; globalizację przyśpieszyły media elektroniczne, a los wspólnot takich jak polska złożony został w ręce już nie tylko „europejskiego teatru działań”, ale „światowej geopolityki”. To skąd, pytam, trwałość tej bezradnej logorei o mesjanistach i liberałach, po co to głę-

dzenie o marginesie, dlaczego gardzimy i oświeceniową, i mesjanistyczno-romantyczną schedą, sprowadzając je do teatru trupów idei, mimów, min cieni i upiorów?

Te same problemy mają inne kultury – Francuzi ze spadkiem po Oświeceniu i/lub kolonializmie, Niemcy – wiadomo, Anglicy – wiadomo. Chyba nikt jednak – przy pozornej marginalności geopolitycznego zagrożenia²⁷ – nie zrobił tyle, by zamiast tworzyć Nowe Idee, żyć nadmuchując bańki mydlane. Jak dzieci.

Sądzę, że problem mesjanizmu, Mickiewicza, Romantyzmu nie jest dziś zagadnieniem najpierwszym w skali potrzeb i wartości. Tym mniej rozumiem a to symplifikacyjny rozmach, a to akty ostatecznego zerwania, końca tej czy tamtej epoki: Oświecenia i Romantyzmu. W ciągłym obrzucaniu się „błotem” mesjanizmu widać choroby uniwersalne i czysto polskie, endemiczne. Widać tu ogólnokulturowe wyczerpanie k a t e g o r i a l n e , na które reakcją był poniekąd postmodernizm. Światu I połowy wieku XXI brak nowych kategorii, pojęć, elementarnych cegiełek, z których budować by można opisy światowej i lokalnej sytuacji społecznej, politycznej, historycznej. Nie ma opisu-diagnozy, nie ma i nowych idei.

Dawne opozycje lokalności – światowości, narodowości – kosmopolityzmu, lewicowości – postępowości, Europy – reszty świata, a nawet kategorie filozoficzno estetyczno-ideologiczne i religijne wyczerpały swój potencjał czerpany ze źródeł Grecji, Rzymu, Śródziemnomorza, Europy i nie zostały na nowo zdefiniowane. W kulturze polskiej powrócił archaiczny język przeszłości.

Sięgnięto więc po to, co gotowe, znane, urobione i aż urojone od trzech stuleci. Państwo przeciwstawiono Kościołowi, Kościół liberalnemu państwu, nowoczesne państwo liberalne mesjanistycznej mentalności jego potencjalnych budowniczych i obywateli. Piach w tryby postępu lub tradycji sypali na przemian albo postępowi liberałowie, albo wstecznicy mesjaniści. ...Dość. Dość tej prostoty, ubożyzny milej! Na wyczerpanie kategorialne – jego żałośliwą konsekwencją jest pseudoagon symplifikatów – lekiem jest wysiłek myślenia. Póki nie za późno.

Ta wojna symplifikatów zdradza poważne, choć dawno rozpoznane choroby polskości: kłopoty z nowoczesną definicją wspólnoty narodowej

²⁷ Lutowe i marcowe, dramatyczne wydarzenia 2011 roku, dziesięć lat prawie po 11 września 2001 roku, w krajach arabskich i w Japonii pokazały kruchość ładu cywilizacyjnego w skali ogólnoswiatowej, wpłynęły przeciwieście i na gospodarczą kondycję krajów środkowoeuropejskich, i na zbiorową psychę Polaków.

(zamiast jej ośmieszania, likwidowania, czynienia wartością trzeciorzędną, jak chcą „postępowcy”, lub apologetyzowania aż do śmieszności, co czynią „tradycjonałiści”); zastępowanie realnej autoanalizy stygmatyzacją obrazowo-pojęciową za pomocą etykiet Sarmaty, mesjanisty, Polakokatolika (mamy się tego wstydzić, mówią postępowcy) lub antysemitę, ksenofoba, narcyza i nacjonalisty (z tym, powtarzają, mamy walczyć). Z czym każą walczyć i najoświecieńsi, tym każą nam po wieki wieków (*Polonia semper fidelis*) pozostać zwolennicy Tradycji, Wiary i Kościoła, oazy i sanktuarium idolatrycznie czczonej polskości, Matki Polonii.

Po prawdzie: Polak pozostaje tworem nijakim dla Europejczyka: trochę wschodnim, trochę zachodnim, zależnie od punktu patrzenia z Madrytu czy z Niżnego Nowgorodu. O Polaku-mesjanistę słyszeli nieliczni przedstawiciele cudzoziemskich elit. W samym Polaku tkwi zaś i trawi go rozdzierająca zazdrość: chciałby być szalony, wyrazisty aż do furii despotyzmu, państwowo-religijnego bizantyzmu jak Rosjanin (wielką mają w Polsce rzeszę badaczy Rozanow, Florenski, Dostojewski, Tiutczew), albo idealnie upodobnić się do Zachodnioeuropejczyka i w nim, w jego mentalności, zniknąć, zobywatelszczyć, zniżyć...

To pierwsze – rosyjski radykalizm – w obliczu Wielkiej Rusi wydaje się śmieszny tak, jak rojenia Wielkopolaków o nawracaniu Unii Europejskiej na rzymski katolicyzm. To drugie przejawia się w żalonym wstydzie wobec jakiegokolwiek własnej, przeżytej grupowo myśli przeszłości, która niepodobna byłaby do Zachodu. To po prostu wstyd mieć mesjanistów w kulturze! (A nie wstyd mieć Rosjanom i mesjanistów, i mistyków, i jurodiwych-imperialistów?). Wstyd to tak wielki, że gdy szala na duchowej wadze tożsamości przechyla się w stronę Zachodu, nie może już intelektualista polski Roku Pańskiego 1997 wygotować pracy o swym stosunku *Wobec nowoczesności* bez przypomnienia owoczesnych Nadautorytetów: Baumana, Derridy, Foucaluta, Colliego, Vattimo, Baudrilliarda, Rorty’ego, i starych mistrzów Heideggera i Nietzschego (i tyłu, tyłu innych, dobrze znanych)²⁸. Dziesięć lat później roztrząsania w guście: *Modernizm i postmodernizm: pytania o granice, Nowoczesność jako konieczność bycia ponowoczesnym; Technopęd > technotrud* są już niemożliwe²⁹. Postmodernizm A. D. 2007 jest już a b - solutnie *dè mode*. W roku 2012 znika. Derrida? – dziesięć lat

²⁸ A. Pantuchowicz, T. Rachwał, *Wobec nowoczesności*, w: *Nowoczesność. Materiały z X Konferencji Pracowników Naukowych i Studentów (Katowice – kwiecień 1997)*, red. M. Tramer, M. Bąk, Katowice 2000.

²⁹ Tamże. Tytuły artykułów Lidii Wiśniewskiej, Tadeusza Miczki i Macieja Zweifella.

temu wszyscy cytowaliśmy Derridę, nie zawsze go rozumiejąc. Derrida dziś? – nie, już nie... To „ciemne”!

W XX wieku nie było w badaniach literackich ani jednego prądu, który nie zostałby przeniesiony z Zachodu, którym nie jesteśmy w pełni, ani z Wschodu, którym być nie chcemy. Pozytywizm, formalizm, semiotyka, marksizm, strukturalizm, psychoanaliza i poststrukturalizm, a ostatnio dekolonizujący ostatnie krańce polskiego kulturowego wszechświata ruch badań postkolonialnych (jak długo można na tym paliwie pojechać, skoro sam postmodernizm trwał lat naście? ...niedługo) – wszystko to konstrukcje przywleczone lub przeszczepione, mniej lub bardziej adaptowane.

Imitacjonizm, adaptacjonizm i metodologiczny transplantacjonizm wyznaczają więc metodologiczny horyzont i filozoficzną dal badań nad XIX wiekiem, a także wiekiem XX.

Dal ta nie sięga daleko. Ani głęboko.

Wyrosłe z pochylenia się nad zachodnioeuropejskimi tradycjami historii, religii, życia społecznego i sztuki metody badań przeszłości niemal zawsze pokazują albo obcość polskich wytworów XIX wieku wobec metod, za pomocą których nie za bardzo daje się polską kulturę badać, albo też metody przeszczepiane adaptuje się do warunków rodzimych, tych bardziej „orientalnych” i zarazem „okcydentalnych”. Zawsze trochę zachodnia, nieco wschodnia Polska może więc w nieskończoność dostarczać materiału egzemplifikującego tezy myślowych szkół Zachodu i Wschodu, a gdy na przykład mesjanizm nie daje się wpisać w paradygmat tej czy innej metody, zostaje wykluczony jako kulturowa archaika nie przystająca do tendencji nowoczesności, ponowoczesności, globalizmu... Z „nowoczesności” uczyniono cielca, w którym czci się wszystko z przeszłości i terażniejszości, co pasuje do akurat implantowanych z Zachodu, przeszczepianych ze świata nowinek filozoficznych i metodologicznych.

W skrajnych – jakże częstych przypadkach – wczytuje się *per vim* idee modne w dzieła przeszłości. Mało którego już w Polsce pisarza z przestrzeni XIX wieku nie okrzyknięto pionierem nowoczesności lub postmodernistą *avant la lettre*.

Przeszłość staje się więc garbem lub nagina się ją do *teraźniejszości*; ta stanowi zagadkę, na którą odpowiedzi udzielają za nas inni, *przyszłość* – ta jest najlepsza, bo nie jest, nie istnieje, będzie, więc jeszcze nie każe *być i myśleć*.

Nie potrafimy korzystać z przeszłości. Czynimy z niej albo hermetyczny paradygmat idei, estetyki, myśli, który składamy w archiwum, udostępniając badaczom-pasjonatom, albo zachłystujemy się jakimś paradygmatem wartości jak czymś najświeższym. Paradygmat przeszłości, idei dawnych totalnie usiłujemy wtedy reaktywować. Choć to dziecinada. Podejście do Oświecenia i Romantyzmu jako do paradygmatu archiwalnego lub paradygmatu totalnego, który trzeba wciąż ożywiać, trafia się stale i często. Przecież obie formacje stanowią paradygmaty żywe, złożone z tych idei, z których w kolejnych momentach historii należy wybierać i roztrząsać idee i obrazy na ten a nie inny czas właściwe.

Tymczasem straszmy się cieniami przeszłości: mniejszości narodowe i religijne lękają się polskiego mesjanizmu, katolickiego prozelityzmu i kulturowej ekspansji. Katolicy boją się liberałów, masonów, Bóg raczy wiedzieć kogo... Oświeceniowcy boją się narodu i religii, i tak w nieskończoność. Aż do awantury „narodowego” z „postnarodowym” o krzyż i katastrofę smoleńską. To kulminacja tej tragicznej błazenady, żalostnej fanfaronady prymitywu, który lżył się publicznie w niegodny sposób. Dotyczy to obu stron. Obie stały się źródłem zbiorowego niesmaku, przykrości płynącej z obrazu marszów z pochodniami z jednej i z drugiej manifestacyjnego „ukrzyżowywania” puszek z piwem i pluszowych misiów w geście niezgody na polską „ciemnotę katolicką”. W ten sposób obie strony, bracia bliźniacy, dokonały samozelżenia. Ale to wspólny wstyd.

Wszyscy jesteśmy mesjanistami. To znaczy: Nikim. Tyle to dziś znaczy. Wypatrujemy wiosny kolejnych idei, co przylecą z Zachodu lub Wschodu. Ani źli, ani dobrzy. Kulturowi i kulturalni, cisi upraszczacze. Autosymplikatorzy, którzy już nawet z prawdy, iż pawiem narodów są i papugą, stworzyli symplikat, na którym spocznie spokojnie niestrudzona myśląciem głowa.

Brzydzy, sklerotyczni, stetryczali mesjaniści i antymesjaniści – my! Starcy powtarzający w kółko dwa słowa. Nietwórczy.

Tak ją widzę, tę pseudo-Mickiewiczowską Polskę, podszywającą się pod Poety idee. Idzie stojąc w miejscu, krzycząc „Postęp!” lub „Tradycja!”. Prawą nogę ciągnie ku przeszłości, lewą robi pijany, zamaszty krok w przyszłość. Prawicę wyciąga na Zachód, lewicą drapie się po plecach Wschodu. Nerwowo rozgląda się to tu, to tam, chciwie czekając na Znaki. Okrakiem usiadła na swoim losie, niezdolna, aby się samookreślić, ale wciąż zdolna powtarzać nic już nie znaczące hasła, których

nauczyła się w epoce trwogi i chwały. Polska. Ani Goliat, ani Dawid. Nie wiadomo kto. Wiadomo, że mesjanistka, Kobieta. Oświecona. Przez kogo? Nikogo. Kto? Nikt.

Nikt – kres i cel polskich poszukiwań tożsamości. Nieogarnięty, nieobjęty, tajemniczy Nikt. Ani wschodni, ani zachodni... Nie mesjanista i nie liberał. Przez nikogo nie zagrożony, ciekawy wszystkich i każdego, nie ciekawiący nikogo Nikt. Po prostu Nikt. Ale, na szczęście! – jednak nie mesjanista... Za to Nikt.

N i k t .

*

Postscriptum. Do Michała Kuziaka: taki jest, Przyjacielu, mój „antyproantepostmesjanizm”, jak napisałeś. Jak widzisz, to nawet więcej: „antyproantepostmesjanizm postdekolonialny”. Uśmiechnijmy się. Powieść nie skończona...



Teodor Axentowicz, *Na Gromniczną*, ok. 1910.

Wanda Amarantidou
(Łódź)

JAKOVAKIS RIZOS NÈRULOS
– **JÓZEF DUNIN BORKOWSKI.**

DWUGŁOS O LITERATURZE NOWOGRECKIEJ¹

Wkolejności chronologicznej powstawania opracowań literatury nowogreckiej w języku polskim należy wymienić:

• W XIX wieku rękopis Józefa hrabiego Dunina Borkowskiego², żyjącego w latach 1809–1843, który przetłumaczył z języka francuskiego-

¹ *Hoc opusculum meum* pragnę ofiarować zmarłemu w 2009 roku Prof. zw. dr. hab. Waldemarowi Ceranowi, Kierownikowi Katedry Historii Starożytnej i Bizantyńskiej, Dyrektorowi Instytutu Historycznego w Uniwersytecie Łódzkim – Wielkiemu Filhellenowi.

² *Pisma Józefa Hrabiego Dunina-Borkowskiego, Dzieła znakomitych pisarzy krajowych*, T. I, Lwów 1856. Najstarszą literaturę o Józefie Duninie Borkowskim podaje: G. Korbut, *Literatura polska*, T. III, 1930, s. 310-311. Por. także T. Sinko, *Józef Borkowski*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, T. II, Kraków 1936, s. 333-334. Dzieje rękopisów J. Borkowskiego przedstawił B. Czarnik, *List J. hr. Dunina Borkowskiego i słowo o jego literackiej spuściźnie*, „Pamiętnik Literacki” XIV, 1916, s. 306-311. Z nowszej literatury por. J. Dunin Borkowski, *Wybór poezji*, wydał i opr. A. Ważyk, Warszawa 1950. Twórczość Borkowskiego wydał także: P. Hertz, *Zbiór poetów polskich XIX w.*, Warszawa 1961, s. 452 i nn. M. Jasińska, *Niesłusznie zapomniany poeta – Józef Dunin Borkowski. (Próba charakterystyki twórczości)*, „Prace Polonistyczne” Seria IX, 1952, s. 195-215. K. Walicka, *Józef Dunin Borkowski i jego poetycka twórczość. (Wobec nowego wydania A. Ważyka)*, „Prace Polonistyczne” Seria X, 1952, s. 185-210. O. Jurewicz, *Z recepcji kultury nowogreckiej i klasycznej w Polsce w XIX w. Józef Dunin Borkowski*, „Eos” LIV, 1964, z. 2 s. 329-348. Zob. także: O. Jurewicz, *Z recepcji kultury nowogreckiej w Polsce. Józef Dunin Borkowski*, „Przegląd Humanistyczny”, IX, 1965, nr 1, s. 117-143. W. Tyszkowski, *Nieznanne przekłady z poezji nowogreckiej Józefa Dunina Borkowskiego*, „Eos” LXVI, 1966, z. 2, s. 361-365. Por. także: A. Opacka, *Liryki „nowogreckie”*, w: A. Opacka, I. Opacki, *Ruch konwencji. Szkice o poezji romantycznej*, Katowice 1975, s. 169-208. Zob. też: A. Opacka, *Imitowanie oralnej pieśni kleftów w nowogreckich „Hymnach” Józefa Dunina Borkowskiego*, w: *Retoryka i badania literackie. Rekonesans*, red. nauk. J. Z. Lichański, Warszawa 1998,

go dzieło Greka Jakovakisa Rizosa Nèroulosa zatytułowane *Cours de littérature grecque moderne par Jacovaky Rizo Nèroulos*.³

• W XX wieku zarys *Literatury nowogreckiej* opracował Kazimierz Bulas⁴, oparty na podręczniku niemieckim, który napisał Karl Dieterich⁵.

Następny podręcznik to *Literatura nowogrecka od 1453 do 1983*⁶, napisany przez Nikosa Chadzinikolau. Jest to popularnonaukowe ujęcie tematu, jak stwierdza sam autor we wstępie do tej publikacji. Chadzinikolau wcześniej opublikował dość obszerny szkic *Literatura nowogrecka* w pierwszym tomie *Dziejów literatur europejskich*⁷. Chadzinikolau – jako poeta i tłumacz – jest autorem wielu znaczących monograficznych opracowań o poetach nowożytnych Grecji. Jedną z owych prac okazała się książka o twórczości Odisseasa Elitisa, laureata Nagrody Nobla z 1979 roku. Według badacza:

Znajomość literatury nowogreckiej w Polsce jest bardzo niska. Przyczyna tkwi w ogromnej apoteozie starożytności, bo Grecja nowożytna żyła w cieniu antyku, a także w ograniczonych kontaktach kulturowych, jak również w braku znajomości języka nowogreckiego. Greka klasyczna nie wystarczy bowiem dla zrozumienia żywego języka nowożytnego, czyli *dimotiki glossa*.⁸

s. 105-117. Por. także: W. Amarantidou, *Józef hrabia Dunin Borkowski – poeta panhelleńskiego powstania 1821 r.*, w: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2004, s. 567-576 oraz te same komunikat: *O Józef Dunin Borkowski – ένας μεγάλος ξεχασμένος Φιλέλληνας ποιητής (Józef Dunin Borkowski – wielki zapomniany filhellen poeta)* wygłoszony na V Międzynarodowym Kongresie Języka Nowogreckiego Towarzystwa Krzewienia Języka Nowogreckiego (ΟΔΕΓ) w Kawali w 2002 roku w dniach 9-13 maja. Zob. także: W. Amarantidou, *Juliusz Słowacki i Grecja Nowożytna*, Łódź 2006, s. 60, 81-82, 263-264.

³ Jacovaky Rizo Nèroulos, *Cours de littérature grecque moderne par Jacovaky Rizo Nèroulos*, Genève 1826¹, 1828².

⁴ K. Bulas, *Literatura nowogrecka*, w: *Wielka Literatura Powszechna*, t. IV, pod red. S. Lema, Warszawa 1933, s. 761-791. Zob. także: *Antologia literatury nowogreckiej*, w: *Wielka Literatura Powszechna*, t. VI, cz. II, pod red. S. Lema, *Literatura nowogrecka*, wybór tekstów i układ A. Toma, Warszawa 1951, s. 864-882.

⁵ Karl Dieterich, *Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur*, Leipzig 1902.

⁶ N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka (1453-1983)*, Warszawa – Poznań 1985.

⁷ N. Chadzinikolau, *Literatura nowogrecka (po 1453)*, w: *Dzieje literatur europejskich*, pod red. W. Floryana, t. I, cz. 1, Warszawa 1979, s. 193-226 (wyd. II).

⁸ N. Chadzinikolau, *Literatura...*, s. 3.

W swym artykule uwagę chciałabym poświęcić przede wszystkim najstarszemu opracowaniu literatury nowogreckiej w Polsce, czyli *Dziejom nowo-greckiej literatury* z 1829 roku. *Sua fata habent libelli!*

Okazuje się oto, że rękopis Józefa hrabiego Dunina Borkowskiego, dotyczący literatury nowogreckiej, był uważany za zagubiony do roku 1966, czyli do czasu publikacji Wiesława Tyszkowskiego.⁹ W literaturze przedmiotu funkcjonował powyższy pogląd, poparty erudycyjnym artykułem Oktawiusza Jurewicza na temat: *Z recepcji kultury nowogreckiej i klasycznej w Polsce w XIX w. Józef Dunin Borkowski*¹⁰, w którym czytamy między innymi:

Manuskryptu nie udało się nam odnaleźć. Zaginął on w czasie ostatniej wojny. Zresztą dziś miałby znaczenie jedynie historyczne jako pierwszy w Polsce podręcznik literatury nowogreckiej w przekładzie, którym chciał Borkowski doraźnie zaznajomić społeczeństwo polskie z aktualnym stanem literatury nowogreckiej.¹¹

Rękopis ten, jak wiadomo, odnalazł Wiesław Tyszkowski w zbiorach Biblioteki im. Ossolińskich we Wrocławiu¹². Podjęłam ten trop badawczy i jestem w posiadaniu odbitek kserograficznych z mikrofilmu rękopisu. Zamierzam bowiem w najbliższej przyszłości wydobyć na światło dzienne ten cenny zabytek, świadczący o żywych kontaktach między narodem polskim i greckim.

Rękopis *Dziejów nowo - greckiej literatury* Józefa hrabiego Dunina Borkowskiego liczy 140 folii. Na foliach 119 – 125 zawarta jest biografia Rizosa Nèrulosa (Ρίζος Νέρουλος), a na foliach 126 – 130 *Elegia Rizosa do siebie samego* (*Ελογεία Ρίζου εις εαυτόν*). Z biografii dowiadujemy się:

Jakovakis Rizos Nerulos to jeden z najcelniejszych nowogreckich poetów, który pochodził ze znakomitej fanariockiej rodziny z Konstantynopola, czyli Carogrodu.¹³

Żył w latach 1778–1850. Wcześniej stracił rodziców, bo w wieku czterech lat, i wtedy wziął go na wychowanie Samuel, biskup efeski.

⁹ W. Tyszkowski, *Nieznane przekłady z poezji nowogreckiej Józefa Dunina Borkowskiego*, „Eos” LXVI, 1966, fasc. 2, s. 361-365.

¹⁰ O. Jurewicz, *Z recepcji kultury nowogreckiej i klasycznej w Polsce w XIX w. Józef Dunin Borkowski*, „Eos” LXIV, 1964, s. 329-348. Por. także publikację w: „Przeгляд Humanistyczny”, nr 9, 1965, s. 117-143.

¹¹ Tamże, s. 337.

¹² Biblioteka im. Ossolińskich we Wrocławiu, sygn. 9534 II, mikrofilm N. 1068.

¹³ Biografia Rizosa Nerulosa, dz. cyt., s. 126.

Był zdolnym i chętnym do nauki chłopcem, uczył się języków staro- i nowogreckiego. W wieku dwudziestu lat rozpoczął swoją działalność polityczną na Wołoszczyźnie pod bokiem księcia Aleksandra Ipsilandisa, który był przywódcą panhelleńskiego powstania w roku 1821, tak zwanego etapu fanariockiego¹⁴. Następnie Rizos Nèrulos został sekretarzem i tłumaczem przy Wysokiej Porcie w Konstantynopolu. Gdy tylko wybuchło panhelleńskie powstanie 1821 roku w Mołdawii, przeniósł się do Czerniowiec na Bukowinie i do Kiszyniowa.

Rizos Nèrulos miał żonę i jedenaścioro dzieci. W 1823 roku wziął ze sobą trzech dorosłych synów i wspólnie walczyli pod dowództwem Aleksandrosa Ipsilandisa. Zamierzał następnie dotrzeć do walczącej Grecji i podjął podróż przez Polskę, Saksonię i Szwajcarię, gdyż droga morska została zamknięta przez Turków. Zatrzymał się na krótko w Genewie, a następnie udał się do Pizy, gdzie zmarł mu syn Aleksander. Nie dotarłszy jednak do Grecji, powrócił do Genewy i osiadł na stałe w tym mieście. Tutaj głosił wykłady na temat literatury nowogreckiej w języku francuskim, które zyskały uznanie wśród społeczeństwa, i dlatego ogłosił je drukiem w 1826 roku. Wkrótce dzieło to zostało przetłumaczone na język niemiecki¹⁵. Tłumacz dedykował je Joanisowi Kapodistriasowi – pierwszemu prezydentowi w dziejach Grecji nowożytnej z 1827 roku. Nèrulos jest także autorem pracy w języku francuskim: *Histoire moderne de la Grèce depuis la chute de l'empire d'Orient par Jacovaky Rizo Nèroulos*.¹⁶

¹⁴ Na temat losu powstańców Ipsilandisa zob. H. Bogdański, *Dziennik podróży z lat 1826 – 1827*, Kraków 1980, s. 151: „Między innymi należał w 1821 r. do zrewoltowanych na Wołoszczyźnie, którzy po niepomyślnym powstaniu prześladowani od Turków, schronili się w góry na siedmiogrodzkiej granicy, gdzie pod gołym niebem zastawszy najniegodziwszy czas, potłuczeni od gradu, przez trzy dni byli o głodzie. Austria wysłała przeciwko nim dwa oddziały wojska, aby ich odepchnąć od granicy – poddali się wojsku i prosili o przytułek gościnności, jako rządu chrześcijańskiego. Austria zezwoliła na ich prośby i obiecała wstawić się za nimi do rządu tureckiego. Lecz cóż uczyniła? Oto gdy ci rząd ojcowski pod niebiosa wynosili, dostawszy ich na ziemię swoją, wtrąciła do więzienia, gdzie ich trzymała przez 21 dni o chlebie i wodzie. A wodza ich Alexandra Ipsylantego wsadziła do twierdzy Munkacza na Węgrzech, skąd dotąd jeszcze wzdychał do braci w Morei otrząsających jarzmo niedoli. Otóż to jest ludzkość i prawo gościnności...”

¹⁵ Jacovaky Rizo Nèroulos, *Die neugriechische Literatur*. In Vorlesungen gehalten von Jacovaky Rizo Nèroulos, übersetzt von Doktor Christian Müller, Mainz 1827.

¹⁶ Jacovaky Rizo Nèroulos, *Histoire moderne de la Grèce depuis la chute de l'empire d'Orient par Jacovaky Rizo Nèroulos*, Genève 1828.

Te dwie prace Nèrulosa miały na celu wykazanie roli fanariotów, bogatych mieszkańców Fanaru, ekskluzywnej dzielnicy Konstantynopola, którzy odgrywali ważną rolę jako namiestnicy prowincji naddunajskich, Wołoszczyzny i Mołdawii, lecz także jako drogomani Wielkiej Porty. Niektórzy z nich przyczyniali się do odrodzenia narodowego Grecji i brali udział w powstaniu anytureckim proklamowanym w Jasach w 1821 roku.¹⁷

W cytowanej powyżej biografii Rizosa Nèrulosa znajdujemy również tytuły innych jego prac. Należy wymienić tragedie *Aspazja* z chórami, pisaną wierszem, drukowaną w Wiedniu w 1873 roku, tragedię *Polixena*, też wydaną w Wiedniu w 1873 roku, *Κούρκας αλαγή* (*Porwanie indyka*) – poemat heroikomiczny w trzech pieśniach, w którym Grek wyśmiewał błędy współrodaków, napisany prozą, wydany w Wiedniu w 1875 roku¹⁸. Następny utwór godzien przypomnienia to *Historyczne uwagi nad wojennymi zdarzeniami w czasie powstania Ipsilandisa w Multanach*, wydane w Moskwie w roku 1822. Napisał ponadto prace, które pozostały w rękopisach: *Dzieje powstania greckiego* (dwa tomy po francusku), *Zburzenie Psary* – poemat, *Nieszczęście wyspy Skios* [czyli Chios – W. A.] – poemat heroiczny. W komedii *Κορκιστικά* (*Język kraków*) wyśmiewał reformy Koraisa, zmierzające do przywrócenia w Grecji języka greckiego przodków poprzez katarewusę.¹⁹

Józef hrabia Dunin Borkowski w 1827 roku przybył na Uniwersytet w Czerniowcach w pobliżu granicy z Rumunią (dziś Tserniwtsi), gdzie poznał diasporę uchodźców greckich i od nich nauczył się języka nowogreckiego. Nauki pobierał również w Wiedniu u prof. Konstantego Kumasa. W 1828 roku Borkowski zaprzyjaźnił się z Konstantynem, synem Rizosa Nèrulosa. Swemu przyjacielowi dedykował wiersz w języku nowogreckim zatytułowany *Okręt* (*Το καράβι*), w którym poeta z żalem zęgnął odjeżdżających do wolnej Grecji bliskich mu znajomych:

Wspaniale okręt w owe płynie strony,
Gdzie wolności słońce wstaje,

¹⁷ Por. A. Ipsilandis, *Manifest powstańcy. Do narodu greckiego*, w: *Antologia literatury nowogreckiej*, dz. cyt., s. 868. Zob. także N. Botzaris, *Visions balkaniques dans la préparation de la révolution grecque (1789–1821), thèse présentée à l'Université de Genève pour l'obtention du grade de docteur ès sciences politiques [par Notis Botzaris]*, Genève 1962. W. Gorzycki, *Walka Grecji o niepodległość w wieku XLX*, Warszawa 1922.

¹⁸ *Biografia Rizosa Nèrulosa*, dz. cyt., folia 129-130.

¹⁹ Tamże.

Głośnie w eterze kołyszają się tony:
 Dalej w bohaterów kraje!
 Stójcie, żeglarze! – z brzegu zawołałem –
 Nie tak spiesznie idźcie w drogę;
 Z równym wam kocham Elladę zapałem
 Czemuż być z wami nie mogę?²⁰

Być może, iż to przez syna Konstantyna poznał Borkowski samego Rizosa Nērulosa i od niego dowiedział się o napisanej już i wydawanej literaturze nowogreckiej.

Rizos Nērulos podzielił *Dzieje nowo-greckiej literatury* na następujące części. We *Wstępie*, który rozpoczyna się od słów: „... nigdy duch ludzki tak olbrzymim nie postąpił krokiem, żadna mowa w tak krótkim czasie takiej doskonałości nie dopięła”,²¹ autor ukazał najstarsze dzieje literatury starogreckiej, poprzez epepeje Homera, jońskich filozofów przyrody, *Wojnę peloponeską* Tukidydesa, epokę aleksandryjską. Opisał również podbój Grecji przez Rzymian, których przedstawił w ujemnym świetle: „Grecy unizyli się tak dalece pod jarzmem rzymskim, iż widziano ich kłęczących przed butnymi wyzwolencami...”²². Następnie uczynił wzmiankę o Cesarstwie Wschodnim, zwłaszcza o epoce Justyniana i o podboju przez Turków w 1453 roku. Wstęp kończył się konkluzją:

Dotąd była mowa o powstaniu, wroście i upadku starogreckiej literatury, teraz zatrudnimy się początkiem i stopniowym postępowaniem ku udoskonaleniu nowo-greckiej literatury.²³

Następnym jest z kolei rozdział zatytułowany *Początek i wzrost mowy i literatury nowo-greckiej*. Autor starał się tutaj wyjaśnić powody „zepsucia” języka starogreckiego. „Z zepsutej starogreckiej powstała mowa tegoczesna. Wspomnieliśmy pokrótce, że to zepsucie przypada na czasy Justyniana”²⁴. Następłą przyczyną upadku okazywały się wyprawy krzyżowe („wtedy weszły wszystkie mowy zachodnie do kraju, mnóstwo słów i wyrażeń obcych”)²⁵, ale „najznakomitsze wyrodzenie się mowy przypadło w czasie zawojowania Grecji przez Turków”²⁶.

²⁰ Przekład podług wydania A. Ważyk, dz. cyt., s. 79-80.

²¹ Rizos Nērulos, *Dzieje nowo-greckiej literatury*, dz. cyt., folia 1.

²² Tamże, folia 10.

²³ Tamże, folia 13.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, folia 14.

²⁶ Tamże.

Nerulos podzielił literaturę nowogrecką na trzy okresy („By łącniej stawić przed oczy postępy narodu greckiego w naukach i literaturze oznaczamy trzy okresy”)²⁷:

- I okres od 1700 do 1750 roku „zawiera pierwsze postępy nowej literatury. Rząd turecki nadał Grekom ważne przywileje i wybierał z ich grona na tłumaczy i gospodarów Multan i Wołoszczyzny. Polityczne znaczenie i przewaga tych książąt u ministerstwa Porty przyczyniały się znacznie do ulepszenia losów narodu”²⁸. Następnie autor omawia działalność Aleksandra Mawrokordatos z wyspy Chios (który – według Rizosa Nèrulosa – był „w najwyższym stopniu szacowany i poważany od ministerstwa ottomańskiego”)²⁹ oraz przedstawia rozwój szkolnictwa w wielu miejscowościach w samej Grecji.

- II okres od 1750 do 1800 roku, według autora: „szczególniej tym sławny, że w nim naukowe wiadomości z reszty Europy do Grecji zaprowadzone były”³⁰. Tutaj Nèrulos koncentruje swoją uwagę przede wszystkim na literackiej i politycznej działalności Greków, pochodzących z rodów fanariockich.

- III okres trwa od roku 1800 do czasów współczesnych autorowi. Rizos Nèrulos przedstawia stan oświaty w diasporze greckiej, a także opowiada o uniwersytecie na wyspie Kèrkira.

Następną część pracy stanowi: *Krytyczny przegląd najznakomitszych dzieł nowo-greckiej literatury. Proza. Teologia*³¹. Na początku autor podkreśla:

Przez długi czas składała się nowo-grecka literatura z samych duchownych książek. Skoro cesarstwo wschodnie upadło, gdy prawa obywatelskie zniesione były, została Grekom tylko ich religia. Na niej zakładali swoje polityczne i literackie życie.³²

Rizos Nèrulos wyróżnia w tym rozdziale następujące części z tytułami: *Dzieje, Filozofia, Filologia, Przekłady, Podróże i romanse, Poezja, Poezja rymowana, Poezja liryczna*. Jego pracę kończą przypisy w ilości dwudziestu siedmiu. Borkowski do swego przekładu dodał jeszcze część zatytułowaną: *Spis niektórych dzieł i pisarzy zasługujących na wzmiankę, o których Rizos nie wspomina, wśród nich jest Oda*

²⁷ Tamże, folia 15.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, folia 17.

³⁰ Tamże, folia 15.

³¹ Tamże, folia 85.

³² Tamże.

*elegiczna na Lorda Byrona*³³. W całej pracy tłumacz umieścił w formie przypisów na dole folii swoje dość liczne scholia („uwagi tłumacza”), dotyczące różnych kwestii, na przykład:

- na folii 23: „Tenże Bulgaris, jeśli się nie mylę, napisał piękne greckie epigramma, znajdujące się na czele wielce ciekawego dzieła”;
- na folii 26: „Inne mnie wiadome pisma Rigasa, o których Rizos wzmianki nie czyni, są następujące...” [tutaj wymienia kilka utworów – W. A.];
- na folii 93: „Tu wszędzie myli się Rizos”.

Według Augusta Bielowskiego, głównego biografy Józefa hrabiego Dunina Borkowskiego:

W Wiedniu poeta poznał się również z Grekami, bądź tu zamieszkałymi, bądź przyjezdnymi i z nimi najwięcej obcując wzbogacał wiadomości swoje o dziejach literatury nowogreckiej do tyle, że dzieło Rizosa Nerulosa wydało mu się niedostateczne i zaczął myśleć o napisaniu oryginalnego dzieła w tym przedmiocie. Dawał on nieraz dowody wielkiej swojej w nim biegłości. Wszystkie najrzadsze wydania dzieł greckich znał i posiadał.³⁴

Uważając więc za niewystarczającą *Historię literatury nowogreckiej* Nèrulosa, zbierał Borkowski materiały do napisania własnego dzieła z tej dziedziny. Przedwczesna śmierć w 1843 roku (miał 34 lata) nie pozwoliła poecie na rozpoczęcie tej pracy. Po przetłumaczeniu *Historii* Nèrulosa w 1829 roku zamierzał ją natychmiast opublikować, ale nie mógł niestety znaleźć wydawcy. Przekład zadedykował swemu stryjowi Stanisławowi Borkowskiemu i przesłał do Warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, które rękopis „przyjęło do wiadomości” na kwietniowym posiedzeniu tego samego roku.³⁵

Józef hrabia Dunin Borkowski interesował się także językiem starogreckim, czego dowodem zachowana, niedokończona – z powodu śmierci autora – praca pod tytułem *Grecyzna w Polsce*³⁶, w której starał się on wykazać, jaki wpływ wywierała od najdawniejszych czasów literatura grecka na oświatę w Polsce i w jakim stopniu z niej korzystano. Borkowski obalił tutaj twierdzenie, że Polacy kształcili się tylko na wzorach rzymskich, a do literatury greckiej w ogóle nie zaglądali. Ze względów merytorycznych ten właśnie utwór Borkowskiego nie jest przedmiotem niniejszego artykułu, pragnę jednak podkreślić, że głęboki

³³ Tamże, folia 105 – 110.

³⁴ A. Bielowski, dz. cyt., s. 449.

³⁵ Por. O. Jurewicz, dz. cyt., s. 345.

³⁶ Józef hrabia Dunin Borkowski, *Grecyzna w Polsce*, w: *Pisma J. hr. Dunina Borkowskiego*, T. II, Lwów 1857.

zmysł filologiczny, ogromna pracowitość i duże zdolności predestynowały poetę w pełni do ukończenia tego bardzo pożytecznego i oryginalnego w XIX wieku dzieła naukowego, wydanego pośmiertnie, mówiącego o wpływie literatury greckiej na wykształcenie w Polsce na przestrzeni wieków.

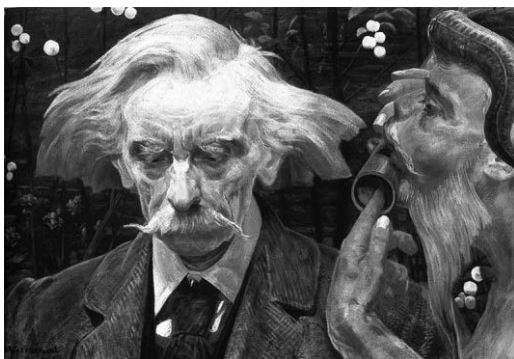
Rekapitulując, Józef hrabia Dunin Borkowski jest człowiekiem wielce zasłużonym dla naszej literatury i nauki w dziedzinie zbliżenia intelektualnego między narodami polskim oraz greckim. Był uczonym promotorem ruchu umysłowego w ówczesnej Galicji, poetą, tłumaczem, gorliwym zbieraczem folkloru greckiego, mołdawskiego, ruskiego, serbskiego i polskiego oraz uczestnikiem powstania listopadowego 1830 roku w samej Warszawie.

Współcześni mu uczeni potrafili należycie ocenić jego działalność. Na posiedzeniu Towarzystwa Naukowego Warszawskiego w 1829 roku mówiono o Borkowskim jako o „słynnym helleniście”, chociaż miał zaledwie 20 lat!³⁷ W dwudziestym czwartym roku życia został już członkiem Towarzystwa Naukowego Mołdawskiego w Jassach, powołano go również na członka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich oraz na członka Towarzystwa Naukowego Krakowskiego.³⁸

Przedwczesna śmierć z powodu gruźlicy nie pozwoliła mu na rozwinięcie wszechstronnie zdolności językowych. Nie mógł się poeta wypowiedzieć do końca w swoich zamierzonych dziełach. Zachowany rękopis *Dzieje nowo-greckiej literatury*, będący przekładem Jakovakisa [Jakuba – W. A.] Rizosa Nèrulosa, jest w istocie pierwszym w Polsce podręcznikiem literatury nowogreckiej.

³⁷ O. Jurewicz, dz. cyt., s. 330.

³⁸ Tamże, s. 331.



Jacek Malczewski,
Nieznana nuta. Portret Stanisława Bryniawskiego, 1902.

Joanna Jagodzińska-Kwiatkowska
(Bydgoszcz)

**WIEK BIBLIJNY I ŚMIERĆ: CZEKAJĄC NA CZARNY
OBŁOK... GUSTAWA HERLINGA-GRUDZIŃSKIEGO.
PRZYPOWIEŚĆ O CZŁOWIEKU ZAPOMNIANYM
PRZEZ BOGA**

Ostatnie opowiadanie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Wiek biblijny i śmierć: czekając na czarny obłok*¹ można by nazwać swoistym traktatem o umieraniu. Opowiadanie nie jest jednak próbą moralitetu – filozoficzną *ars moriendi*, zespołem pouczeń czy refleksji przygotowującego się do własnego odejścia autora. Przeciwnie: jest swoistym „studium przypadku” kolejnej fikcyjnej postaci w repertuarze ludzkich osobliwości – istot liminalnych, zatrzymanych, czy wręcz uwięzionych w paśmie granicznym między śmiercią a życiem, figur transgresyjnych w sposobie bycia, często samozwańcych manipulatorów, specjalistów „od *sacrum*”, uosabiających moce społeczne związane ze śmiercią i odrodzeniem; uszczegóławiając, chodziłoby tym razem o pewien wariant „świętego życia”, które jest manifestacją samej, chciałoby się rzec – „czystej” żywotności, czy też egzemplifikacją tzw. ‘sakralnej siły życia’, powiązania żywotności i *sacrum* w wariacie bynajmniej nie optymistycznym, lecz obrazującym tragiczne pęknięcia w łonie egzystencji. Bo też Matuzalem traktowany jako biologiczne i społeczne zarazem kuriozum, jest w tym samym stopniu świadectwem zapomnienia przez Boga i odepchnięcia przez ludzi, co przejawem równego biblijnemu wybraństwa, a wkrótce też wywyższenia przez władzę instytucjonalną.

Mówiąc na razie ogólnie, w opowiadaniu rozważany jest przypadek człowieka budzącego te same ambiwalentne odczucia, co siła objawiającego się w naturze *mysterium tremendum*: lęku, grozy i towarzyszącej

¹ Korzystam z edycji w oprac. i z posłowiem Włodzimierza Boleckiego, Kraków (Wydawnictwo Literackie) 2007. Kolejne cytaty pojawiające się w tekście będą opatrzone wyłącznie numerami stron.

im fascynacji, przyciągania; człowieka nie mogącego umrzeć, i to dosłownie, bowiem fabuła balansuje z właściwą Grudzińskiemu jednak zřęcznością, wynikającą z dążenia ku parabolizacji obrazu, na krawędzi prawdopodobieństwa.

Podstawowy problem opowiadania, zatem długowieczność, matuzaleмовy wiek jako najbardziej wyrazisty wariant liminalnej sytuacji², stanowi kolejny w myśleniu autora znajdujący się w schyłkowym okresie swego życia i twórczości (Grudziński skończył wówczas 81 lat), i być może najważniejszy w danym czasie klucz do zrozumienia tajemnicy człowieczeństwa. Człowieczeństwa urastającego w swym wyjątkowym, ludzkim i nadludzkim (*sc.* nieludzkim) zarazem przypadku, do rangi symbolu całej już ludzkości, naznaczonej piekielnością doświadczeń dwudziestego wieku: wieku przemocy i bezprecedensowych zbrodni. Można przyjąć, iż długowieczność, jej tajemnica, stała się w zamiśle autora kluczem do zrozumienia „fenomenu” czasów, które wchłonęły również jego własne istnienie, ich ukrytej metafizyki – zła, przemocy, zbrodni; czasów, które – posługując się słowami Goebbelsa – wślawiły się „sztuką czynienia możliwym tego, co staje się niemożliwe”³, odwróciły dwie nienaruszalne modalności ludzkiego istnienia:

² Liminalność rozumiem w sposób nawiązujący do koncepcji A. van Gennepa (Zob. tegoż: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii: o bramie i progu, o gościnności i adopcji*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006) i V. Turnera, jako środkową fazę obrzędów przejścia, zatem stan ambiwalencji, zawieszenia między życiem a śmiercią, bycia „ni tym, ni owym” (*betwix and betwin*), ni martwym, ni żywym, stan zatrzymania w progu, porażenia śmiercią. Sytuacja liminalna jest zatem *stricte* sytuacją graniczną. (Zob. V. Turner, *Liminalność i communitas*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, Warszawa 2004, s. 241). Zjawisko liminalności w rozległym wymiarze kulturowym, w oderwaniu od ścisłego podłoża rytualnego analizował Jacek Sieradzan (w pracy tegoż: *Szałaństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków 2005) w powiązaniu z takimi zjawiskami z zakresu antropologii religijnej, jak szałaństwo, jurodstwo, błaźństwo, tricsterstwo, szamanizm, tabu. Postaci liminalne działają we właściwym sobie, paradoksalnym środowisku mistycznym, w którym dochodzi do wymieszania porządków *profanum* i *sacrum*, tzw. *sacrofanum*. Są odbierane przez otoczenia w sposób dwuznaczny, tj. jako przeklęte i święte, nieczyste i aspirujące ku *sacrum*, pozostające w stanie płynnych oscylacji między odmiennie waloryzowanymi poziomami rzeczywistości, funkcjonujące na peryferiach kultury i wspólnot społecznych. Są tzw. osobowościami transgresyjnymi.

³ Cyt za: G. Agamben, *Co zostanie z Auschwitz: archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Warszawa 2008, s. 149.

możliwość i przypadkowość. Ubóstwiwszy zaś życie wyłącznie w jego naturalnym wymiarze, uczyniły zeń wartość biopolityczną wysuniętą na plan pierwszy jako fundament nowoczesnej władzy: wartość ontologicznie prawomocną, choć przecież jedynym czasem tych owocem stała się bezpłodna, nicestwiąca wszystko destrukcja.

Moralnie dwuznaczny w swym zachowaniu – o czym będzie mowa, mogący być postrzegany wyłącznie w optyce paradoksu, udręczony życiem starzec staje się synonimem swego czasu, żyje jakby życiem podwójnym, obarczonym dziwnym, feniksowym statusem⁴: jest zatem bytem jednostkowym, poddanym katuszom wynikającym z „konstrukcji” starczego ciała, i symbolicznie – „ciałem zbiorowym”, nieśmiertelnym, wiecznie odradzającym się; tym, które nigdy nie umiera, zarazem zdrowe i śmiertelnie chore, tknięte wigorem młodości i bezbrzeżnie stare, będące wcieleniem mądrości i obłąkane. Słowem, jest on istnieniem stwarzającym opór jedynej możliwej w jego sytuacji przemianie: tej, dającej początek nowemu, prawdziwemu życiu. Bytem liminalnie zbłąkanym, uwikłanym w niemożność doświadczenia i dokonania tejszej przemiany w wymiarze zarówno fizycznym (potomstwo), jak duchowym (zdolność do złożenia siebie w ofierze). Jak pisze Pirimo Levi, ocalały świadek wydarzeń pierwszej połowy XX wieku:

Śmierć, nawet ta niezbadana czyjaś ręką, nawet ta najłagodniejsza, jest przemocą, ale przecież jest to nieszczęście niezbędne. **Świat nieśmiertelnych (*Struldbruggs* u Swifta) jest nie do pomyślenia, nie dałoby się w nim żyć, byłby nasycony jeszcze większą przemocą niż nasz świat realny⁵.**

Wspomniani Struldbruggowie Swifta rodzą się w krainie Luggnaggów niezmiernie rzadko i są „skazani bez żadnej winy na wiekuiste przebywanie na świecie”⁶, naznaczeni odąd widocznym piętnem, które zmienia swą barwę wraz z upływem lat, by stać się na koniec czarne. Są zaprzeczeniem oświeceniowych idealistycznych marzeń na temat sprzężonej z wiekiem mądrości, cnoty w sprawach publicznych i osobistych, służącej drugiemu człowiekowi wynalazczości, autorytatywnej, świecącej przykładem dla młodych godności. Osiągnąwszy osiemdziesiąt lat podlegają nie tylko „wstrętnym chorobom, nędzy i słabościom starości”, ale nadto:

⁴ E. H. Kantorowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, tłum. M. Michalski, A. Krawiec, Warszawa 2007, s. 313.

⁵ P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 2007, s. 128.

⁶ G. Swift, *Podróże Guliwera*, przekład Anonima z 1784 r., Warszawa 1987, s. 244.

Tak ich dręczy trapiące wyobrażenie trwałości wiecznej, nędznej zgrzybiałości, że się niczym ucieszyć nie mogą. Nie tylko są, jak wszyscy inni starcy, uparci, nieużyty, łakomi, wielomówni, próżni, gniewliwi, ale też kochają tylko siebie, wyrzekają się słodczy przyjaźni (...) bezsilne pragnienie i zawiść pożera ich bez przestanku, (...) śmierć nawet starców, wypłacających hołd naturze, wznieca w nich zazdrość i w rozpacz pogrąża. Z tej przyczyny, ile razy zdarzy im się patrzeć na pogrzeb, zawsze przeklinają swój los i **gorzko się żalą na przyrodzenie, które im odmówiło słodczy umierania**, zakończenia nudnego życia i wnijsia w odpoczynek wieczny⁷.

Wzgardzeni i zniechęceni, pozbawieni praw i pamięci (biografii), wydziedziczeni z własnego życia, miejsca w świecie i należnej pozycji we wspólnocie, ubezwłasnowolnieni, bierni, stają się „cudzoziemcami w swej ojczyźnie”, biopolityczną masą – więźniami należącymi do władzy, skazanymi głodowy wikt. Wiek dwudziesty tę nierealną, **niemożliwą**, jako że utopijną, ale jakże realistyczną w płaszczyźnie konkluzji filozoficznych wizję zamienił w niemal powszechną praktykę: obraz niewolniczo podporządkowanych dyktatowi władzy Struldburgów, utrzymywanych łaskawie na krawędzi życia, koresponduje z wyglądem mużłama – więźnia obozu koncentracyjnego, nieodwracalnie wycieńczonego, pozbawionego sił, przypominającego żywą marionetkę⁸; przypadkowa gra słów między *Muselmann* a Matuzalem w kontekście opowiadania Grudzińskiego nabiera jednak nowych znaczeń. Faktem jest bowiem, iż intuicja Swifta znajduje w opowiadaniu Herlinga-Grudzińskiego pełne potwierdzenie.

Kompozycyjno-fabularnym punktem wyjścia jest *soliloquium*: przedśmiertny tekst-sповідź Benedetto Crocego, ujęty zgodnie z regułami owego „augustyńskiego” gatunku w formę monologu, czy też rozmowy z samym sobą, w której autor pragnie dociec sensu swej postawy duchowej⁹. Pojęcia duchowość, „duch” pojawiają się zresztą w kontekście obchodów rocznicowych ku czci Crocego, zorganizowanych przez jego ojczystą gminę w Pescasseroli; myślą przewodnią *soliloquium* włoskiego filozofa, do którego mocą skojarzeń wywołanych przez te uroczystości powraca Grudziński, stała się przewrotna pochwała śmierci, podporządkowana hasłu, *sto morendo*, czyli „umieram”, „jestem w trakcie umierania”:

⁷ Tamże.

⁸ *Pogrążeni i ocaleni*, s. 120.

⁹ M. Słowiński, T. Kostkiewiczowa, *Podręczny słownik terminów literackich*, Warszawa 1993, s. 230.

„Raduje mnie to przypomnienie. Choć melancholijna i smutna może się wydawać śmierć, jestem zbyt filozofem, by nie widzieć jasno, że straszne byłoby, gdyby człowiek nie mógł w ogóle umrzeć, zamknięty w więzieniu, jakim jest życie, zmuszony do powtarzania tego samego rytmu życiowego, który posiadał był jako osoba... Kto sądzi, że *sto morendo* przygotowuje nas do śmierci” (*Wiek biblijny...*, s. 10).

Egzystencjalna myśl Crocego – przypomnijmy, człowieka ciężko doświadczonego przez los, napiętnowanego śmiercią, z której mocy udało mu się w dzieciństwie wyrwać, jednak za cenę pamięci o utracie w kataklizmie najbliższej rodziny, pojawia się wielokrotnie w *Dziennikach*¹⁰, przywołując obraz życia, które samo jest dla siebie ciężarem, które pragnie śmierci i *de facto* funkcjonuje w jej nieusuwalnym cieniu. Wizja życia zanurzonego w cieniu śmierci domagała się polemicznego pogłębienia: zamysł ten urzeczywistnia się w dwojaki sposób, poprzez z jednej strony, bezpośrednią konfrontację z optyką starotestamentową (wyrażoną *explicite*), z drugiej zaś – analizę przypadku fikcyjnego bohatera, ujętą w typową dla Grudzińskiego, wielokrotnie wykorzystywaną formę literackiego śledztwa. Rzekomo prawdopodobną historię abruzyjskiego chłopca z właściwą sobie docieklivością narrator usiłuje zrekonstruować na podstawie dość łatwo „wchodzących w ręce” tropów, materialnych „dowodów” jego istnienia: zdjęć, archiwalnych dokumentów, materiałów prasowych, relacji żyjących jeszcze świadków, śladów pamięci.

Jednak dochodzenie źródeł zagadki – albowiem status tejsze zyskuje z narracyjnego punktu widzenia fenomen zaprzeczającej prawom natury, zatrzymanej w czasie, nieprawdopodobnej „przeciągniętej” egzystencji, siłą rzeczy zorientowanej wobec Boga – odbywa się wieloma ścieżkami, zrazu tą zarysowaną w przestrzeni. Narrator, sam już w podeszłym wieku, wraz z żoną – córką włoskiego filozofa urodzonego w Pescasseroli – odbywa podróż do jej rodzinnych stron, położonych w Abruzji. Ukształtowanie terenu narzuca konieczność ciągłego zstępowania, które obrasta sensami symbolicznymi: Pescasserola, usytuowana na dnie abruzyjskiej doliny, skłania do swoistej podróży czasie, onirycznej peregrynacji przez odzwierciedlone w strukturze zbocza, jakby narosłe jedno na drugim osady mijających wieków: harmonijnego więc przechodzenia „z pasa na pas”; inicjacyjna wędrówka w głąb czasu wiedzie z kolei ku rzeczywistości przywodzącej na myśl dwa starożytne toposy: Arkadię

¹⁰ Obszerna relacja w: G. Herling-Grudziński, *Dziennik pisany nocą 1971–1972* (Warszawa 1990), zapis z kwietnia 1970, s. 14-18.

(opis terenów pasterskich) oraz Arkę Noego (charakterystyka Parku Narodowego), prefigurację apokaliptycznego spełnienia. Jedyнным wyłomem w harmonijnym obrazie pierwotnej szczęśliwości, przypominającym „ilustrację do opowiadań z dzieciństwa”, niepokojącym odpryskiem cywilizacji był dom rodzinny filozofa, mamiący turystów – naszym Księga – obietnicą lektury znaczeń kulturowych.

Noc spędzona w opuszczonym od lat domostwie staje się jednak dla narratora zapowiedzią wkroczenia w bardziej mroczną, demoniczną dziedzinę bytowania, *de facto* w sferę naznaczoną kompleksem metafizycznych tęsknot śniącego podmiotu, w których pojawia się i duch Crocego, i pogłos formuły *sto merendo*, i echo Sulmony, wszystko zaś przyprowadzone grozą rodem z powieści gotyckiej. Okazuje się wręcz, że przygarniająca zdrożonych, łaknących spokoju turystów przestrzeń gra ukrytym sensem jako typowa *Et in Arkadia ego*: Abruzja – ucieleśniona wizja rajy, przenosząca zarazem w czasy biblijnego potopu, to dominium śmierci, najbardziej bowiem we Włoszech zagrożony teren aktywności sejsmicznej. Przewodnikami narratora – mistrzami inicjacji w sferę naznaczoną obcowaniem ze śmiercią – stają się jego dawni, nieżyjący już przyjaciele: Ignazio Silone i Benedetto Croce, ku których biografiami odbywa on faktyczną i symboliczną pielgrzymkę; tym, co łączy obojga, to fakt, iż doświadczyli spotkania ze śmiercią w młodości (Croce) i w dzieciństwie (Silone), tracąc w kataklizmie najbliższych – w przypadku Silonego, „z całej licznej rodziny z życiem uszli tylko on i jego młodszy brat” (s. 20)¹¹; Croce jako szesnastoletni chłopak spędził pod gruzami pensjonatu w Cassamicciola na Ischii, zanim został usłyszany i wydobyty, ponad dobę¹².

To przeżycie w odbiorze Grudzińskiego, a dokładniej: w zwierciadle jego literackiej wyobraźni utrwaliło liminalną sylwetkę Crocego tkniętego przekleństwem ułomnego, „przetraconego” i nigdy nie spełnionego życia, jakby „uchwyconego” połowie drogi do krainy cieni, przymuszonego koniecznością obcowania ze śmiercią: „to on zdawał się pędzić po ścianie dokoła pokoju, przygnieciony ułomnością niskiej i skurczonej postaci”¹³.

¹¹ Wieś rodzinna Pescina zniszczona została w czasie trzęsienia ziemi w 1915 roku. O tym zdarzeniu wspominał Grudziński w *Dzienniku pisanym nocą*.

¹² Opis tego traumatycznego przeżycia znajduje się w *Dzienniku*, w przywoływanej nocy z kwietnia 1970 roku.

¹³ Croce, jak czytamy w *Dzienniku*, istotnie przeżył trzęsienie ziemi ze zlaną kością udową i obrażeniami, których późniejszy ślad bliski był częściowego nie-

Życie w cieniu śmierci, w spoufaleniu, jakby „wymieszaniu” z nią, podyktowane „realnym, dotykającym instynktem komunii, zastępującym wiarę w zmartwychwstanie”¹⁴, jest znakiem rozpoznawczym nie tylko funeralnej kultury neapolitańczyków, której specyfikę komentował Croce („nie myślcie o śmierci; śmierć nie jest problemem, jak nie jest problemem cień wobec światła”¹⁵), lecz przede wszystkim Sycylijczyków i Abruzyczyków. Charakter miejsca i jego wpływ na postawy ludzi oddają najlepiej słowa Silonego, przywołane przez Grudzińskiego:

Zwykł był mawiać i pisać, że głęboka chrześcijańskość Abruzyczyków wywodziła się, częściowo przynajmniej, z tej świadomości życia jakże kruche go i niepewnego w rękach Pana Niebios i Ziemi. Przywiązanie do Krzyża zaś było trwożliwym i przyjętym od urodzenia przywiązaniem do cierpienia. Raczej nawykem niż przywiązaniem (*Wiek biblijny...*, s. 21).

Ten rodzaj adaptacji śmierci bazujący na przekonaniu o „wrodzonym lub nabytym poczuciu kruchości i ziemi, i życia ludzkiego (s. 15)” stanowi zaledwie etap zbliżający ku próbie wnikięcia w bardziej paradoksalny stosunek życia do śmierci, w którym ta ostatnia jest „zwyczajnie” częścią życia, jego cieniem, przenikającym życiową tkankę składnikiem. Mentalna i realna podróż narratora znajduje swe przedłużenie za sprawą objawionego we śnie nowego tropu: Sulmony. Znamienne, iż szlak wiodący do miejscowości słynącej z pobytu w niej Owidiusza, a za nią – do wioski zwanej *Casa di Matusa*, miejsca, o istnieniu którego narrator jak zwykle dowiaduje się przypadkiem, tym razem w związku z przypomnieniem sobie historii wiekowego starca – nazwany zostaje *Passo del Diavolo* (Przełęczą diabelską): wędrówka w kierunku Sulmony nie odbywa się już w melancholijnej atmosferze, przeciwnie: pogłębia wrażenie nieodwracalnego zamknięcia, poczucie nieodwołalności wyroków losu. Postojem w tej egzystencjalnej podróży jest Pescina, rodzinne gniazdo Silonego, w którym przetrwały jeszcze ślady dawnego kataklizmu. Wygrzebana z okrucich wspomnień historia wiekowego Matuzalema pochodzi z nieudokumentowanej relacji autora *Fon-tamary*, stając się nie tylko pomostem wiodącym ku pamięci o zmarłym przyjacielu, lecz równocześnie ogniwem łączącym go z *Monologiem* Crocego; jest więc „gdzieś” pomiędzy nimi – we wspólnej przestrzeni ich granicznych przeżyć, tak jak „między Pesciną i Sulmoną trwał przez

dowładu. *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, Kwiecień 1970, s. 15; cytat: *Wiek biblijny...*, s. 18.

¹⁴ Słowa B. Crocego. *Dziennik pisany nocą 1971–1972*, zapis z 20 maja 1971 roku, s. 55.

¹⁵ Tamże.

wiele lat dramat człowieka, który chciał i nie mógł umrzeć” (s. 21). Silonego i bohatera *Wiek...* łączy nadto symboliczna więź: urodzony w 1900 roku Silone jest równolatkiem stulecia, które upłynęło pod znakiem uwolnionego „Boga mordu”¹⁶, Boga o podwójnym, janusowym obliczu, nieczulego na ludzką krzywdę: okoliczność ta, jak również osobiste doświadczenia narratora, uprawdopodobniły jego zainteresowanie historią wiekowego starca.

Podstawowym, polemicznym – jak wspomniano wcześniej – układem odniesienia dla historii Matuzalema i dla refleksji Crocego z jego *Soliloquio*, przytoczonej na początku tekstu, stała się Biblia; fakt ten, o czym należy pamiętać, czyni z opowiadania kontynuację autorskiej refleksji nad Starym Testamentem, wpisując go również ideogram myślowy opowiadań poruszających wątek Abrahama, to jest *Ofiarowania* i *Podzwonnego dla dzwonnika*. Bohater *Wieku biblijnego*, Bartolomeo Spada, jest bowiem nie tylko aluzyjnym przypomnieniem biblijnego Matuzalema (Metuszelacha), co dodatkowo umacnia symboliczna zbieżność znaczenia nazwiska starca: (spada – z wł. miecz, *matuzalem* – z hebr. mąż włóczęgi) z imieniem patriarchy, lecz przede wszystkim kolejnym, tym razem ironicznym przywołaniem ojca Izaaka za sprawą analogii dającej się zauważyć w kreacji losów obydwu: o ile temu pierwszemu „Bóg w stopięćdziesiątym roku życia obiecał potomka i dotrzymał swej obietnicy”(s. 11), o tyle losy drugiego, Matuzalema, stawiają pod znakiem zapytania wzorzec spełnionego życia Abrama. Świat biblijnej długowieczności to przede wszystkim synonim egzystencjalnej pełni: dziękczynienie za dar spełnionych obietnic, wciąż żywa płodność, „świat będący namiastką nieśmiertelności” i antycypacją wieczności – mowa jednak o pełni „do końca” nieosiągalnej, wzięwszy pod uwagę zazdrosnego Boga, nie pozwalającego odebrać sobie tego ostatniego atrybutu. Grudzińskiego odczytanie Biblii jest w punkcie wyjścia teologicznie słuszne: z tą wszakże różnicą, że sędziwy wiek patriarchów, wysoka liczba lat nie ma oznaczać – zdaniem biblijnych hermeneutów – dosłownie ich faktycznego wieku, lecz symbolizuje raczej wielki autorytet i władzę głowy rodziny¹⁷, właściwość człowieka, czującego się szczęśliwym „pośrodku swoich dóbr”¹⁸.

¹⁶ Aluzja do głośnej sztuki Yasminy Rezy pod tym właśnie tytułem.

¹⁷ J. Kudasiewicz, *Starość i ludzie starzy w świetle Pisma Świętego*, „Ateneum Kapańskie” 1978, z. 2, s. 183.

¹⁸ *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, tłum. i oprac. Bp K. Romaniuk, hasło: Starość, s. 906.

Polemiczny komentarz Grudzińskiego, stanowiący kompozycyjne przedłużenie zacytowanej formy *soliloquium*, dowodzi nieaktualności biblijnego mitu¹⁹. Podobnie jak to miało miejsce w *Ofiarowaniu*, pisarz dopuszcza spojrzenie na kwestię długowieczności potraktowanej jako dany z mandatu Boga przywilej – nagroda – z pozycji czysto ludzkiej, udostępniającej biblijny przekaz w jego ukrytej warstwie symbolonowskiej²⁰, dopuszczającej wprost margines niewiary. Grudziński nie waha się odsłonić i na tym polu domyślnego oblicza Boga okrutnego, ponieważ nie kto inny, lecz On „wiedział, skoro wiedział wszystko, że wiek może być również nieznośnym – ba, coraz nieznośniejszym – ciężarem” oraz „nie potrafił w swej wszechmocy, przepelnąć serc wszystkich śmiertelnych tęsknotą do długowieczności” (s. 11).

Historia Matuzalema zaczyna się w momencie, gdy ten w 1910 roku kończy dokładnie sto lat: przeżył I wojnę światową i dożył wybuchu drugiej, czyli dotrwał do prawie sto trzydziestego roku życia, choć liczba jego lat funkcjonuje w przynajmniej dwóch wariantach, parabolicznie skorelowanych z symboliką XX wieku: suma cyfr, składających się na 127 lat – wiek dla Bartolemeo graniczny, w którym zaszły przełomowe dlań wydarzenia – daje rezultat dziesięciu, odpowiada zatem skończonemu przedziałowi czasu. Wszystkie zewnętrzne przesłanki egzystencjalnego usytuowania Matusy, a więc solidny dom, owocodajny sad, parzyście liczona trzoda chlewna, również szczęście rodzinne, zaistniałe nawet przy patriarchalnym stosunku względem kobiet i wobec braku potomka, dalej: dziękczynna pobożność i zachowane zdrowie – stygmatyzują początkowo jego sytuację jako opatrzoną mandatem Bożego błogosławieństwa; jednak funkcjonująca poza kontekstem biblijnym, a wynikająca z siły witalnej o podejrzanym proveniencji ludzka długowieczność, w dalszej perspektywie fabularnej zyskuje rysy karykaturalne. Rzekome dowody Bożego błogosławieństwa, takie jak wyjątkowa w tym wieku potencja seksualna, wynikają raczej z przyrodzonych, patologicznie przerysowanych cech: w tym wypadku dość rzadkiej choroby zwanej priapizmem, o której mowa będzie jeszcze później.

¹⁹ M. Cuber, *Zaczadzenie wiekiem*, „Nowe Książki” 2008, nr 1.

²⁰ Jak to miało również miejsca w przypadku opowiadania *Ofiarowanie. Opowieść biblijna*. Komentatorzy biblijni zarzucali Grudzińskiemu na łamach „Tygodnika Powszechnego”, iż uległ on tzw. pokusie fundamentalizmu, czyli zbyt dosłownej lekturze biblijnej opowieści o Abrahamie (Zob. ks. H. Witczyk, *Ja sprowadzam nieszczęście. Ofiarowanie Izaaka: wokół interpretacji Herlinga-Grudzińskiego*, „Tygodnik Powszechny” 2000, nr 13).

Od początku dwuznaczna, liminalna, „niedokończona” kondycja Bartolomeo, lokalnego fenomenu i żywego dowodu transhumanizmu²¹, zyskuje rys sakralny, status „świętego życia”: rozpięta między biegunami świętości i demonizmu, boskości i bluźnierstwa, błogosławieństwa i przekleństwa, *profanum* i *sacrum*, ziemskości i transcendencji; łacińskie *sacer* to wszak ‘wykluczenie’, separacja, zarazem poświęcenie bogom, czcigodność. Dają tej sytuacji wyraz sami abruzyjscy chłopi, odnoszący się do starca jako postaci w ich wyobrażeniach i praktyce tabuizowanej, z respektem *timore reverenziale*, „jakim zazwyczaj na wsi kwitowane jest istnienie Boga. Z tą zasadniczą różnicą, że o ile Bóg reprezentuje siłę czystą, Matusa podejrzewany był o ciche **władanie siłami nieczystymi**” (s. 26). O sulmońskim Matuzalemie z całą pewnością rzecz można, iż tak jak mag – człowiek obdarzony nadprzyrodzoną, niezemską mocą – jest „człowiekiem środka”²², łączącym skrajne przeciwieństwa, ma bowiem „półboski” (a może nawet boski), płynny (*liminal*) i nietrwały status²³.

Miejszem jego działania jest *sacrofanum*, obszar mediacji między ziemskim a pozaziemskim wymiarem istnienia. Mediacji, ale i wymieszania, tego co ludzkie, i nieludzkie, przynależne nieokiełznanej naturze, i poza nią wykraczające. W tym sensie reprezentuje on – podobnie jak mityczny *tricster* – ducha nieporządku²⁴: bezwiednie doprowadza do naruszenia pewnego tabu, utrzymującego świat poprzecinany systemem moralnych i sakralnych granic, w stanie równowagi; chodzi tu przy tym o najistotniejszy wymiar tejże, ten, o którym mówił Croce: o pogodzenie śmierci z życiem, o wytyczenie bezpiecznego, przewidywalnego łuku między narodzinami a odchodzeniem, o pewien rodzaj inkluzji śmierci w życiu, zapewniającej temu sens (albowiem życie bez umierania nie

²¹ Chodzi o ideologię, której prekursorem był rosyjski filozof M. Fiodorow, postulująca radykalne przedłużenie życia ludzkiego przy pomocy metod naukowych, jak również osiągnięcie nieśmiertelności i wskrzeszenie ludzi zmarłych.

²² J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, s. 83.

²³ Jak zauważa Rene Girard, złączenie cech przeciwstawnych jest oznaką pierwotnego niezróżnicowania, oznaką selekcji ofiarniczej. „Monstra rodzą się niewątpliwie z postrzegania rozczłonkowanego, z dekompozycji, a następnie z rekompozycji (...). Monstrum jest halucynacją niestabilną, która w retrospekcji dąży do kryształizacji w kształtach stabilnych (tegoż, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 52).

²⁴ M. Sznajderman, *Błazen – narodziny i struktura mitu*, w: *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. L. Kolankiewicz, oprac. A. Chałupnik, W. Dudzik, M. Kanabrodzki, L. Kolankiewicz, Warszawa 2005, s. 785.

jest możliwe). Zaznaczmy, iż *trickster* jako szczególna struktura mityczna reprezentuje fazę przedgenezyjską, kiedy to nie tylko bogowie (Bóg), zwierzęta i ludzie, ale **śmierć i życie** były ze sobą pomieszane²⁵.

Znamienne, iż kierunek mentalnej podróży narratora, jak wspomnieliśmy wcześniej, wiedzie właśnie w głąb genezyjskiej przeszłości rodzaju ludzkiego: ku idylli jako czasom mitycznego zatarcia ontycznych różnic. Mity, które jak podkreśla Girard, uchodzą za „wynajdujące śmierć” – w tym pascha Chrystusa – w rzeczywistości niczego nie wynajdują, lecz ją dokładnie odróżniają od życia²⁶. Crocego *sto morendo* jest więc raczej deklaracją bytu ‘istniejącego ku śmierci’ – nie zaś „w śmierci” – transcendującego życie w perspektywie krańcowego spełnienia, nie zaś daremnym trwaniem wśród jej wszechwładnych oznak (w tym tej najważniejszej, irracjonalnego, piekielnego bólu)²⁷.

Lektura opowiadania skłania do przyjęcia – na razie w formie hipotezy – nieodpartego spostrzeżenia, że w dużym stopniu li tylko koncepcyjna, absurdalnie przerysowana we współgrających z sobą oznakach starczej niemocy i siły witalnej figura Matuzalema, sytuuje się „gdzieś” w bliskości boskiego aktu stwórczego, jako jego nieudolny, niechlubny, kulturowo wyparty kontrpunkt; skoro warunkiem stworzenia jest śmierć, to brak tejże, powiązany z nadmiarem bezproduktywnego, jałowego życia przedstawia tę podstawową perturbację ontologiczną jako czystą możliwość, jako współistnienie ciemnej, **nieprzebóstwionej strony projektu stworzenia, ekskluzji** z dzieła zbawczego. Nie mogąc oddać się Bogu w ofierze, zarazem czując się Jego wybrańcem, toczy z Nim Bartolomeo swoistą grę – walkę o zbawcze cele – o śmierć; w jej efekcie jednak nieodmiennie przegrywa, ponosząc nadto odpowiedzialność za wszystkie swoje błędy. Przewrotna, tricksterska natura Matuzalema czyni zeń zarówno ziemskiego partnera – darzonego szczególnymi względami i materialnymi dobrodziejstwami – jak i przeciwnika Boga. O *tricksterze* pisał Jung, iż jest prymitywną „kosmiczną istotą” o bosko-ludzko-zwierzęcej naturze, z jednej strony przewyższającej człowieka ze względu na swoje nadludzkie zdolności („nadczłowieczość”), w tym wypadku żywotność

²⁵ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 49.

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć tę kwestię: przeniknięte melancholią obrazy kapitulacji człowieka wobec budzących groźbę rządów Saturna (Boga?), „pożerającego” własne „dzieci”, czyli to, co stworzone – materię, ludzi, czas, przestrzeń, także figury postaci „okamieniałych”, gotowych do wydania „niemego krzyku”, zastygłych w pozie zarażonych *terremoto* są w prozie Grudzińskiego dominujące.

i wytrzymałość, z drugiej strony – niższą od niego, „ze względu na brak rozumu i nieświadomość” („podczłowieczość”)²⁸. Należy dodać również – bezradność, ubezwłasnowolnienie, brak wolności.

Wyglądający z utęsknieniem śmierci najstarszy mieszkaniec Sulmony, (ale i świata) do pewnego momentu dźwiga swe nędzne, obnażone z kulturowych osłon i ubezwłasnowolnione ciało, przynależne światu materii i natury, jako swego rodzaju naczynie nieczystości, ostateczne świadectwo Bożego partactwa. Dźwiga je w ponawianej co dzień intencji utraty, co nie oznacza jednak możliwości złożenia w ofierze, jako że ów bardzo stary człowiek, *homo sacer*, tym życiem nie dysponuje – uświadamia to sobie z całą mocą w chwili, gdy pragnie podnieść na siebie rękę: należy ono w pełni, i jedynie do Boga. Wiare w przedustawną świętość i nienaruszalność życia pojętego jako stabilny, obwarowany szeregiem kar i form represji (piekło) fundament Boskiego prawa, os ustanowionego przez Boga porządku świata – wyznaje sam Bartolomeo:

Miał rację uczony autor studiów o instynktownej chłopskiej niechęci do targnięcia się na własne życie. Lecz nie tylko dlatego, że nie uważają go za swoją własność. Dlatego również, że podświadomie uważają je za nietykalną podstawę boskiego porządku świata (s. 75).

Paradoks wszakże polega na tym, że ów wyjątek potwierdzający regułę, dokonujący się za aprobatą Boga, ilustrujący raczej nadmiar, niżli niedostatek pierwotnej siły sprawczej, mieni się dwuznacznym sensem: owa „sfera ochronna” w łonie stworzoneości jest zarazem „wylodem” w dziele stworzenia, przejawem dokonanego nań ongiś gwałtu i wykroczenia. Każdy monstrialny przypadek, a raczej wyjątek od boskiego prawa, w opowiadaniach Grudzińskiego jest wyrazem zbłądzenia, pierwotnej zmyzy, stopienia etyki z ontyką, nieodróżnialności sfery ‘złoczynu’ od sfery ‘zło-bytu’²⁹ (monstrialność fizyczna – zgodnie z regułą selekcji ofiarniczej – łączy się z monstrialnością moralną)³⁰; tak jest i w tym przypadku – kiedy z uwagi na wprowadzone ustawy rasowe faszystowska władza prześwietla życiorysy swych obywateli, życie Matuzalema już nie stanowi wyjątku: okazuje się „płodem grzechu”, porzuconym

²⁸ C. G. Jung, *O psychologii postaci tricстера*, w: P. Radin, *Trcikster: studium mitologii Indian północnoamerykańskich*, tłum. A. Topczewska, posłowie: L. Kolaniewicz, Warszawa 2010, s. 229.

²⁹ Określenia P. Ricouera, pochodzące z książki *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Schab, Warszawa 1986, s. 29.

³⁰ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, s. 53.

synem kleryka i córki rabina, Żydem – nie-Żydem, sierotą, napiętnowanym od urodzenia żywym dowodem moralnego występku³¹.

Monstrualnie wydłużone życie abruzyjskiego Matuzalema, miast nieść poczucie wzmózonych możliwości, wyzwolenia, wolności³² staje się pułapką egzystencji, generuje sytuację klaustrofobicznego zamknięcia. Skutki tegoż przekleństwa demonstrowane są w formule analogizującej – w krzywym jednak zwierciadle – pewne wyznaczniki biblijnego ‘dobro-stanu’; chodzi przy tym nie o te ‘dary’ wynikające z Bożego błogosławieństwa, które znajdują się w sferze posiadania (jak materialny dobrobyt), lecz które umiejscawiają się w sferze bycia, i są wyrazem stwórczej mocy Boga³³. Życie Matuzalema postrzegane w tym kontekście staje się odwrotnością obietnic danych Abrahamowi, głównie jego nadziei na posiadanie potomka; odwrotnością karykaturalną, przeprowadzoną tak, jakby wzorowe życie biblijnego praojca – kulminujące w akcie narodzin Izaaka – znalazło w życiu najstarszego mieszkańca Sulmony swe cyniczne, szydercze odwzorowanie, stając się przy tym dziełem złośliwego demiurga. Uwagę zwraca ityfaliczność postaci³⁴: cierpiący na priapizm Bartolomeo wykazuje niezwykłą jak na swój wiek potencję seksualną, która pozostając dramatycznym w kontraście do jego bezdzietności, staje się dlań, po przekroczeniu setki, źródłem nieopisanych cierpień.

³¹ W tekście pada stwierdzenie: „piekło jest w samej rzeczy karą za pogwałcenie praw życia”: a jednak skutki tegoż wykroczenia przenoszą się do wnętrza życia, ból powodowany przez starość sprawia piekło, zilustrowane przez narratora obrazem smagających ciało płomieni.

³² Zwróćmy uwagę, iż również źródłosłów włoskich określeń *in bando*, *a bandono* – do woli, swobodnie, oraz *bandito* – wyrzucony, obłożony banicją – oddaje tę podstawową dwuznaczność.

³³ X. L. Dufór, *Słownik teologii biblijnej*, tłum. Bp K. Romaniuk, Poznań 1994, s. 79, hasło: *błogosławieństwo*.

³⁴ Priap – greckie bóstwo, posiadające ogromny narząd płciowy. Priap był synem Afrodyty, bogiem płodności, a jego figury ustawiano na polach, by zapewnić urodzaj, oraz dla odstraszenia złodziei. Był obsceniczny, określano go mianem szpetny (amorphos). Afrodyta odrząca swojego zdeformowanego syna; nie był to więc Bóg szczęśliwy. Określano go również mianem „monolityczny”, ponieważ został wyciosany z jednego kawałka drewna, pozbawiony możliwości metamorfozy. Samotny i zgnębiony, budził powszechne współczucie. Przedstawiano go również jako opiekuna wędrowców. Priap symbolizuje ściśle więzy między brzydotą, nieprzyzwoitością i komizmem. Zob. U. Eco, *Historia brzydoty*, przekł. zbiorowy, Poznań 2007, s. 132.

Priapizm, niepohamowany popęd seksualny, „falliczność” to konstytytywne wyznaczniki mitologemu *trickstera*: jest on orędownikiem i personifikacją cielesnej, pogrążonej w nieświadomości, powodowanej niekontrolowanymi impulsami strony istnienia: „nigdy całkowicie podporządkowanej, powodowanej chucią i głodem, wiecznie ściągającej na siebie ból i nieszczęście, przebiegłej i głupiej w działaniu”³⁵. Skoro *trickster* uosabia niejasne wspomnienia z archaicznej i pierwotnej przeszłości, jest symbolem czasów, w których jeszcze nie istniało wyraźne rozróżnienie między boskim a tym, co nieboskie, to, jak dowodzi Paul Radin: „jego głód, **jego chuć**, jego wędrowanie – one nie przynależą ani do bogów, ani do człowieka. Należą do innej domeny, materialnie i duchowo, i właśnie dlatego ani bogowie, ani człowiek nie wiedzą dokładnie, co z nimi począć”³⁶. Wybująły seksualizm (do tego dochodzi również „żarłoczność” – w opowiadaniu podkreślony zostaje orgiastyczny i bakchiczny aspekt funkcjonowania postaci w okresie reżimu) paraliżuje władze poznawcze i etyczne kierującego się już tylko instynktem człowieka: jest groteskową, zwracającą się przeciwko swemu ‘dysponentowi’ ekspresją nadmiaru życia, wyalienowaną z porządku stworzenia, nieucywilizowaną siłą prokreacji.

Świat Matuzalema podobnie jak świat *trickstera* nie ma początku ani końca, a zasadniczym aspektem jego zachowań jest bezcelowość, wykazanie, że podejmowane działania nieuchronnie prowadzą do śmieszności i upokorzenia, kończą się bólem i poczuciem klęski³⁷. Pragnąc jednak nadać swej aktywności erotycznej – korespondującej zresztą z *genius loci* miejsca, Owidiuszowymi tradycjami Sulmony – głębszy sens, współgrający z założeniami ideologii faszystów, Matuzalem zamierza wyzyskać jej prokreacyjny aspekt („po wielu bezowocnych próbach jego pierwotne zadowolenie zmieniło się nagle w bunt przeciw bezpłodności”, s. 36). W tym wszakże newralgicznym punkcie, będącym rękojmią ziemskiej nieśmiertelności, dotknie bohatera rozczarowanie; wcześniej życie jego podlega jednak podobnemu, co życie Abrahama, rozdzieleniu – okres grzechu (w przypadku Abrahama nieprawego związku z Hagar), bezbożności, czyli nie poddanej moralnym rygorom seksualności, zostaje okresowo przerwany podjętym z rozsądku małżeń-

³⁵ K. Kerényi, *Trickster a mitologia grecka*, w: P. Radin, *Trickster. Studium mitologii Indian...*, s. 210.

³⁶ P. Radin, *Charakter i znaczenie mitu*, w: *Trickster...*, s. 194.

³⁷ Tamże.

stwem z nieszczęśliwą kobietą: osieroconą wieśniaczką, oplakującą męża rybaka i siedmioro dzieci, straconych w katastrofie morskiej³⁸.

Małżeństwo nie zaowocuje życiem, małżonka, podobnie jak Hagar, zostanie wygnana, podobnie jak zresztą kolejnych pięć. Pozbawiony nadziei, po wielu latach nieudanych prób, doświadczy on niezasłużenie łaski „cudu” – jego ostatnia żona o znaczącym (poprzez analogię z Maryją i św. Teresą) imieniu, Maria Teresa, okaże się być brzemienną. Poród, sztucznie zresztą przez lekarzy wywołany, zachodzi w symbolicznym kontekście wigilii Bożego Narodzenia, a w swoim przebiegu i następstwach stanowi szydercze odwrócenie nadziei zbawczych; więcej – przypomina ten, którego doświadczyła bohaterka innego opowiadania, Marianna, *blogosławiona, święta*: matka zapada w głęboki, kataleptyczny sen, a „efekt” ciąży zdaje się udosławiać Rilkeańską metaforę „martwo poronionych płodów”³⁹, ginących dziwną, nieludzką „śmiercią nieumarłą” ni-to-człekokształtnych, nieludzko-ludzkich potworków. Te materializują jedynie obraz bytu skażonego, pogwałconego w swym „prawidłowym”, zgodnym z dystynkcją narzuconych przez naturę granic, człowieczym rozwoju:

Do podstawionej przez akuszerkę waniénki spłynęła ciecz z żółcią i krwią, a na koniec dwa dziwne i żywe stwory wielkości i kształtu dużych kijanek (s. 50).

Opis niezgodny z wiedzą medyczną opiera się wyłącznie na symbolicznych przesłankach, rekapitulujących wcześniejszą, metaforyczno-obrazową warstwę opowiadań Grudzińskiego: kijanka to typowy dlań symbol liminalności, epifenomen zatrzymanego swym potencjale metamorficznym życia, „wyłowionego z chaosu” – żywiołu zła (*Podzwonne dla dzwonnika*), krew i żółć – konotują eucharystyczną symbolikę, tu zaś odnoszą się do wód płodowych – przedgenezyjskich, „naładowanych” potencjalnymi, twórczo-niszczycielskimi energiami. Umarłe bliźnięta przywodzą z kolei motyw liminalnego kryzysu, czyli – posługując się terminologią Girarda – pierwotnego nieodróżnorodnienia⁴⁰, bądź

³⁸ Wybór żony jest w tym wypadku znamieny – siódemka jest symboliczną liczbą wskazującą na akt stworzenia, osiągnięcie pełni, spokoju i równowagi; na morzu, biorąc również pod uwagę symbolikę fachu ojca siedmiorga dzieci, rozegrał się dramat o podłożu genezyjskim, świadczący o konfrontacji potęg stwórczych i możliwym zwycięstwie zła.

³⁹ R. M. Rilke, *Księga ubóstwa i śmierci* (Modlitewnik III 1905), w: *Osamotniony na szczytach serca*, wybór i tłum. A. Pomorski, Warszawa 2006, s. 33.

⁴⁰ Jak pisze R. Girard, pierwotne odróżnorodnienia, chaos początków często ma charakter konfliktowy. Nieodróżnialni toczą wciąż walki, żeby wyróżnić się spo-

antagonizmu (zob. *Kiel Barabasz*) skutkującego udaremnieniem aktu stwórczego. Motyw „genezyjskiego partactwa”, jak i uwięzionego, daremnego, ułomnego życia replikuje się na wszystkich poziomach semantycznych tekstu: bezpłodna, jałowa seksualność i nieudolna kreatywność, stanowiąca cechę zarówno *trickstera*, jak i gnostyckiego demurga czy Azazela, dramatycznie dowodzą niemożności wewnętrznej **transformacji psyche**, która odwróciłaby wreszcie skutki wykluczenia, napiętnowania. „Odczarowała” z uwikłania w proces autodestrukcji, podźwignęła ze stanu zwierzęcej nieświadomości, prowokującej ciągle do zdarzeń odczytywanych jako los, fatum, nieszczęście. Podsztyta bezsilnością buta bohatera, pozorowana aktywność, jego wewnętrzna *de facto* bierność, dzięki której daje się on unosić zawirowaniom społecznej rzeczywistości, zewnętrznym wyrokom losu, nakreśla nie tylko (w głębszej strukturze tekstu) schemat błędzenia, zagubienia tricesterckiego bohatera w przestrzeni makrokosmicznej, ale i całą już fabułę „spycha” niejako ku narracyjnym bezdrożom, niwelując jakby samą możliwość pozytywnego zwieńczenia. Fakt nieukończenia opowiadania jedynie sprzyja tego rodzaju refleksji.

Dowiedziano w badaniach z zakresu antropologii religii istnienia związku między uczestnikami starożytnych obrzędów płodnościowych a postaciami mimów, komediantów i błaznów⁴¹ – wyobrazić można sobie zatem bez trudu symboliczne pokrewieństwo między cierpiącym na priapizm, obscenicznym i groteskowym Matuzalemem, wpisującym swą erotyczną aktywność w owidiuszową, wzniosłą tradycję, oraz pojawiającym się na wazie greckiej klaunem z wyolbrzymionymi pośladkami. W sferze liminalnej znamionowanej poprzez konieczność ciągłych transgresji, w przestrzeni *sacrofanum*, tradycyjne podziały między dobrem a złem, śmiesznością a rozpaczą, komizmem a tragizmem, rozumem a bezsenssem, tracą w końcu sens. Wypaczona, a jednak w gorszący sposób bliźniacza „kopia” Abrahama celuje ambiwalencją – obok oblicza majestatycznego starca, lokalnego nestora i autorytetu, nieobca Matuzelowi jest granicząca z głupotą naiwność, ryzykanctwo, szaleństwo, bluźniercza odwaga i maska prześmiewcy Boga: kłamcy (*simia Dei* – Boża małpa). Z całą pewnością czuje Bartolomeo, iż jest upatrzonym

śród innych, a wszystko zaczyna się zawsze wyrównaną, nie mającą końca walką bogów i demonów, którzy są tak do siebie podobni, że nie można ich odróżnić. Temat bliźniąt lub skłóconych braci wyobraża właśnie owo konfliktowe odróżnienie. Zob. Tegoż, *Kozioł ofiarny*, s. 48-49.

⁴¹ J. Sieradzan, *Szaleństwo w religiach świata*, s. 567.

przez Boga obiektem niegodziwego oszustwa, stąd również liczne, nieudane w skutkach próby przechrzta Stwórcy, Jego zresztą własną bronią⁴². Szaleństwem graniczącym z pychą i głupotą, podyktowanym jawnymi względami ideologicznymi, stała się bowiem jego *gra* z Bogiem o potomka: zawiera fikcyjne małżeństwa, by wypędzając kolejne „żony”, jednocześnie oszukiwać Kościół twierdzeniem, że bezpłodność kobiet upoważnia do anulowania ślubów. Oszukując innych, oszukuje bohater siebie; nie bierze odpowiedzialności za swoje działania. Tak naprawdę uważa, że inni ludzie, w szczególności kobiety, Bóg, świat poza nim samym, zmuszają go do takich, a nie innych zachowań.

Najbardziej jednak szokującym wymiarem rytualnej gry Bartolomeo z Bogiem – gry desperackiej, zawieszanej na skraju bluźnierstwa, ale i będącej jak najbardziej autentyczną, nieudawaną inicjatywą prześlągnięcia Boga – jest jego **walka o śmierć**. Prowokuje Stwórcę lamentem, to rozpaczliwą próbą przypomnienia o swym bolesnym istnieniu, prośbą o przywrócenie zasadom boskiej jurysdykcji (*ius divinum*), obowiązującej wszystkich: prawu następstwa śmierci po życiu. Jego wędrówka do Kościoła w Sulmonie dokonuje się w atmosferze starczego szaleństwa, pokonywanie zaś oporu własnego ciała we wspinaczkę na sulmońskie wzgórze przypomina ostatnią drogę Chrystusa na Golgotę: podobieństwo, niezamierzone, okazuje się być podszyte błazeńską intrygą, antychrytusową intencją: zataczając się „jak pijany”, odgrywa pod krzyżem swoisty teatr, w którym jego wykrzyczane „chcę umrzeć” obłąkańczo przedrzeźnia postawę Chrystusowego *fiat* (zawierzenia). To nie pierwsza w twórczości Grudzińskiego kreacja trwionego rozpaczą grzesznika, który w akcie dramatycznej transgresji niepokojąco zbliża

⁴² Pytanie brzmi tylko – jakiego Boga? Ów nieludzki (zarazem nadludzki), związany ze stanem ‘poza życiem’, zakorzeniony bez wątplenia w *sacrum* pierwiastek, pozwalający utrzymywać życie owo nie-naturalnej ciągłości, pozostawia wątpliwość, co do statusu tegoż: czy jest naprawdę boski, skoro bezcelowy? Czyż Bóg nie jest podobnym człowiekowi oszustem-tricksterem, bezsensownie okrutnym w swoich poczynaniach, zwodzącym człowieka obietnicą spełnienia i wycofującym się – zawsze w ostatniej chwili – z obiecanych darów? Zmieniającym oblicza, nakładającym maski, podszywającym się pod faszystowskiego wodza, dawcę łask i szafarza ziemskiej nieśmiertelności, gotowego uczynić zeń swego Parakleta, orędownika nowego, tysiącletniego królestwa. W ostatnim zdaniu Matuzalem rozwiewa wątpliwości co do oszukańczej strategii Stwórcy: „Wiedział tylko. I to instynktownie, a nie w języku modlitw, że **człowiek posłuszny woli Boga** w każdej dziedzinie życia nie ma prawa sądzić, że upragniona śmierć musi wieńczyć pochód naszych lat” (s. 95).

się do Chrystusa, a jednocześnie odeń oddala (jak choćby heretyk z *Drugiego Przyjścia*); przepędzony z kościoła, który swym grzesznym lamentem – zdaniem obecnego w nim księdza – profanuje, usiłuje dopełnić samobójstwo, w sposób, którego skutków doświadczył i Ksiądz Rocca, i Ksiądz Zeno: rozłożony w trawie, zwraca swą twarz ku sierpniowemu słońcu, oczekując stamtąd ratunku.

Apeluje tym samym bezpośrednio do groźnej, trawiącej ogniem, represyjnej „strony” Boga, z pominięciem Jego miłosiernego oblicza. W tej formie niespełnionego, samobójczego gestu wystawia się Matuzalem, dobrowolnie, na działanie przemocy – przemocy boskiej, i przemocy ludzkiej zarazem⁴³.

Prowokowany Bóg nie daje odpowiedzi, również Matuzalem nie ma odwagi odebrać sobie życia. Kontynuuje zatem swoją grę; teraz skłonny jest Bogu ustąpić – godzi się na życie, za cenę jednak skrócenia cierpień. Serii oszustw i rozczarowań nie będzie jednak końca: uratowany kilkakrotnie, i to wbrew sobie, z najcięższych chorób i opresji – a raz nawet z ciężkiej, śmiertelnej zapaści, wspomagany magicznymi, teurgicznymi środkami przez samozwańczych duchownych-lekarzy w służbie faszystowskiego reżimu wciąż odradza się, ba – nawet młodnieje. Odradza się, jednak niczego z siebie świata nie daje: coraz bardziej bezsilny, coraz bardziej przez świat wykorzystywany, ale też coraz lepiej radzący sobie z konsekwencjami „nieszczęsnego daru” – starczego życia. Do tego stopnia, że „obrastając w lata jak w nową skórę, przekonywał się stopniowo o prawdziwie biblijnej nagrody za posłuszeństwo wskazaniom Jedynego” (s. 94). W drugiej części opowiadania bohater obdarzony jest już swoją *metis*: błazeńską inteligencją pozwalającą z korzyścią „ustawić się” wobec świata, wyzyskać dla siebie nadarzające się sytuacje.

Nie tylko ludzie – również Bóg nie oszczędza swego wybrańca. W Jego stosunku doń można odnaleźć pochodzący z mitów indiańskich pogłos stosunku Stwórcy Ziemi do tricsterskiego posłańca, Wakdjunkagi:

Pierworodny, jesteś najstarszy ze wszystkich, których stworzyłem. Stworzyłem cię pocziwym: uczyniłem cię osobą świętą (*homo sacer*). Posłałem cię na ziemię, byś tam pozostał, i aby ludzie cię słuchali, szanowali i byli ci po-

⁴³ Dodajmy, iż wybór tej formy samobójstwa poprzez samospalenie w promieniach południowego słońca jest też kontynuacją doświadczenia infernalnej inicjacji, „skapania” w bólu. Słońce – jak pisze Grzonka – rodzi się z oka, które zobaczyło śmierć (doświadczyło jej) w jej entropiczno-energetycznej ambiwalencji. Na ten temat P. Grzonka, *Oko zaświatów. Struktury symboliczne mitologii infernalnych*, Kraków 1998, s. 273 i n.

słuszni, oraz żebyś ich nauczył osiągać szczęśliwe życie. W tym właśnie celu zostałeś stworzony. Wszystkiemu, co cię spotkało po dotarciu na ziemię, sam jesteś winien. Przez swoje zachowanie i działania stałeś się ofiarą żartów i wszyscy cię wykorzystywali, nawet najmniejsze owady (...). Ty, chociaż otrzymałeś najpotężniejsze moce, zlekceważyłeś moje stworzenie. Nie to ci nakazałem. I właśnie dlatego ponosisz winę za to, że nazywają cię Głupcem⁴⁴.

W konstrukcji owej postaci łączącej skrajne jakości wymiaru *sacrum*, nieczystość, obscena stanowią rys niezbywalny: wędrujący po świecie Wakdjunkaga pokrywa ziemię ekskrementami. Próbuje uciec, chroni się na drzewie, nadaremnie: spada w końcu na górę własnych nieczystości. Oślepiiony przez oblepiający go brud, szuka po omacku drogi do wody. Podobnie Matuzalem, kiedy znudzony lub zmęczony ciągłymi występami w roli faszystowskiej kukły – błazna, powraca do domu, pogrąża się – dosłownie – w wydzielinach, jako materialnych „pochodnych” własnego hedonizmu, w nieczystościach i ekskrementach, nabierających jednoznacznej barwy. Faszystowski urzędnik tak zrelacjonował tę sytuację:

Nie wytrzymałem długo w tym zaduchu ekskrementów. Spada leżał na swoim barłogu odwrócony do ściany, nie odpowiadał na pytania, obok barłogu leżała „najczarniejsza z koszul” zapaskudzona i podeptana. Czarniejsza od tej koszuli była czerń, która jak pajęczyna oplotła cały dom (s. 66).

Krew, ekskrementy, brud i wszystko, co ma związek z ciałem i jego wydzielinami, w tym również cielesne namiętności, symbolizują obszar „świata pozostającego poza granicami ludzkiego kosmosu: świata chaosu, natury i śmierci, świata ciemności poprzedzających pierwsze stworzenie”⁴⁵. W strukturze egzystencjalnej Matuzalema czystość – specyficznie, jako że w pełni naturalistycznie pojęta – splata się dialektycznie z żywiołem równie naturalistycznie traktowanej nieczystości, zmazy. W sensie fizjologicznym, czystość oznacza zdrowie, a gdy osiąga „stopień świętości [wiąże się] z przerostem żywotności, z siłą nadmierną, nieodpartą i groźną przez samo swoje natężenie”⁴⁶, zaś „nieczystość uderza w najgłębszą ludzką istotę, stanowi bowiem chorobę i zapowiedź śmierci”⁴⁷; fakt, iż ponad stuletni człowiek łączy w sobie te sprzeczności: niebywałą tężyznę fizyczną, seksualną potencję i starcze, podlegające chorobom i rozpadowi ciała, czyni zeń przedstawiciela *familii diabo-*

⁴⁴ P. Radin, s. 176.

⁴⁵ M. Sznajderman, *Błazen – narodziny i struktura mitu*, s. 17.

⁴⁶ R. Callois, *Żywioł i ład*, Warszawa 1973, s. 63.

⁴⁷ Tamże.

li. Gnicie jest energią śmierci, łajno – *materia prima* wszechświata, „produktem” procesu anty-stwórczego, zmaterializowaną niejako „esencją” wszystkich wykroczeń. Eksplozja nieczystości towarzyszy stanom wzmożonej udręki cielesnej: „starość była nieuchwytną chorobą, która wymykała się tyleż badaniom, co próbom leczenia” (s. 41). W tekście opowiadania między innymi czytamy:

Raz znaleziono go rano, dzięki alarmowi jego kobiety, pogrążonego w morzu cuchnących nieczystości, które nie były nawet fekalnymi wydzielinami, lecz czymś innym, nie znanym dotąd wśród zwykłych objawów starości. Gdy ocknął się wreszcie (po utracie przytomności) pod strugami wody z ogrodowej sikawki, powiedział donośnie do swojej kobiety, ona zaś powtórzyła jego słowa pierwszym gościom w Casa di Matusa: „Z łajna się rodzisz, w łajno się obrócisz” (s. 41-42).

Ostatnie słowa bohatera korespondują z obrazem spoczywającego na „kupie gnoju” Hioba, niewinności skazanej na niewytłumaczalne cierpienie, porzuconej przez Boga i wyklętej przez człowieka. Pierwotnie w Starym Testamencie funkcję nieczystości przypisywano ofiarniczym odpadom, resztkom z ofiar skazanym na bezwzględną zagładę⁴⁸. Takim właśnie „odpadem”, śmieciem wykluczonym z porządku opatrności Bożej, niepotrzebnym okruczem z ofiarnego stołu, pragnącym ‘łaski’ śmierci jest – do momentu danego mu objawienia – Hiob, w pełnym natomiast wymiarze staje się nim Matuzalem, *homo sacer*, łączący w sobie ‘bezkarność zabicia oraz zakaz złożenia z siebie ofiary’⁴⁹.

Zresztą obrazy skalania, degradacji ludzkiego ciała, będące konsekwencją nieuleczalnych chorób wieku starczego, są w jego przypadku tak przerażające, że cierpienie zdaje się przekraczać ludzką jeszcze, Chrystusową miarę, staje się „czystą”, bezcelową torturą, udręką, męczarnią. Tym bowiem, co wyróżnia Matuzalema na tle społeczności Sulmony, jest sprzeczność tkwiąca w fakcie, iż z jednej strony odbiera się go przez pryzmat błogosławieństwa, jakie zawiera w sobie sama

⁴⁸ L. Ryken, J.C. Wihoit, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 1998, hasło: *Nieczystość*, s. 581.

⁴⁹ *Homo sacer* – człowiek przeklęty. Pojęcie wywodzące się z prawa rzymskiego. Osoba, która jest społecznie wykluczona, może być zabita przez kogokolwiek, ale nie może być poświęcona w trakcie obrządku religijnego, nie może też złożyć swojego życia w ofierze. Osoba taka jest pozbawiona wszelkich praw, zarówno ludzkich, i boskich. G. Agameben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008.

obietnica życia, z drugiej jednak – w ukryciu przed światem doświadcza on skutków przekleństwa, jakim objęta jest metafizycznie wyalienowana, pozostawiona sobie samej, struktura *życia nagiego*: życia doświadczającego już tylko bólu, jakby przychodzącej od wewnątrz przemocy (zilustrowanej metaforycznie ogniem), deformacji, rozpadu. Smagany niewyobrażalną katuszą Matuzalem cierpi niczym zwierzę, ból jest tym straszniejszy, że pozostaje on – po zwierzęcemu właśnie – immanentny, nieupodmiotowiony, wyzuty ze świadomości swego Chrystologicznego sensu, istnienia jakiegokolwiek, poza sobą samym, celu. Za sprawą choroby nowotworowej poznaje prawdziwą, wyzutą z ofiarnego sensu, nie ludzkość Bólu, istotę ziemskiego piekła:

Ból, prawdziwy Ból (zrozumiał), nie był nigdy [na stałe] umiejscowiony. Przeskakiwał to tu, to tam, jak smagnięcia płomienia. Ciało nie mogło się skryć w oczekiwaniu na chwilę wytchnienia. Męczył, był nieprzewidywalny, na tym polegał Ból odczuwany jakby przez szarpanego hakiem, dogorywającego na szubienicy **wisielca**. **Czyli stawał się bólem permanentnym, samostającym i wszechwładnym** (s. 74).

Jeśli Hiob doszedł w swym doświadczeniu do skrajnej ludzkiej rozpaczy, to Matuzalem poszedł jakby o krok dalej – dotarł do „dna własnego wieku”,⁵⁰ zarazem dna piekielności ludzkiego, także historycznego, jak wykażemy dalej, istnienia. Ból – świadomość bólu jako wyłącznego składnika nowej tożsamości – przychodzi tu bowiem wraz z przebudzeniem z dziwnego, **prawiecznego snu**, letargu, w który zapadł tuż po zakończonej chirurgicznej operacji, mającej na celu wycięcie nowotworu. Snu-śmierci, snu będącego czymś więcej niż zwykła utrata przytomności, snu stanowiącego regres ku przedstworczym, mitycznym czasom w historii człowieka:⁵¹ ból jest zatem niewdzięcznym jałowym „darem”, którego nie sposób przyjąć, ale którego nie można też odrzucić.⁵²

⁵⁰ Tamże, s. 67.

⁵¹ M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989, hasło: *sen*, s. 208. Czytamy tu: Zanim sumeryjski Bóg Enki wydał rozkaz stworzenia człowieka, człowiek był pogrążony w głębokim śnie. Tak zwane praczasy są porównywane do ogólnego pół-snu, a sami prabogowie też zdradzają oznaki zgnuśnienia i zmęczenia. Z drugiej strony **głęboki sen symbolizuje utratę życia wiecznego**.

⁵² Wątek ten – przebudzenia, przejścia z nocnej rzeczywistości snu-niepamięci do dziennej rzeczywistości nasyconej płomieniem bólu – odpowiada mitologicznemu schematowi infernalnej inicjacji polegającej na oczyszczającym spalaniu w ogniu. Z otchłani snu, z głębi podświadomości: libidalnego *thanatosu*, z mroków znaczących to, co niestworzone, ciemne i bezkształtne, wnosi Matuzalem jako swoistą

Konsekwencją tej sytuacji jest samotność; pogrążony w bólu, traktowanym przezeń jako upragniony zwiastun śmierci, Bartolomeo ukrywa się przed Bogiem i drugim człowiekiem, cierpi samotnie, w domu będącym – ze względu na nagromadzenie nieczystości – prefiguracją grobowego zamknięcia. Tym, co jednak zasadniczo różni go od ‘zwykłego’ śmiertelnika jest stosunek do śmierci: śmierć, której oczekuje Matusa w tak ekstremalnie „nieczystych” okolicznościach, wymyka się spod jego kontroli – nie może być wszak ową śmiercią „własną”, „osobną”, przyswojoną, tą, którą nosi w sobie każdy, jak „owoc pestkę”⁵³: jest śmiercią upodloną, jałową, odebraną przez Boga człowiekowi, może tylko przezeń okrutnie dawkowaną – śmiercią „nieumarłą”, by pozostać dalej w kręgu symboliki Rilkeńskiej. Niemożność wydania owocu „własnej śmierci”, śmierci dojrzewającej sensem jest nie tylko „prywatnym” nieszczęściem Matuzalema, jest nieszczęściem totalitarnego wieku, dziesiątków tysięcy ofiar łagrów i obozów śmierci.

Homo sacer umiejscowiony zostaje w przestrzeni wyjątku i suwerenności: uderzającym w kreacji Matuzalema jest fakt, iż wyrzekając się własnej woli, rozczarowany postawą Boga, oddaje swoje życie, a dokładniej – ciało, do dyspozycji faszystowskiej władzy, która w **wyjatkowości** jego istnienia dostrzeże z kolei rację legimityzacji uprawianej polityki i żywą rękojmnię jej ideologicznej prawomocności. Na tym plastycznie dającym się „urobić” wyjątku, pozwalającym wypełnić się dowolnym znaczeniem, na stworzeniu zatem owego ‘nagiego życia’

gnosis rzeczywistość, znaczącą niszczycielską, pozbawioną transformacyjnej mocy energią (P. Grzonka, *Struktury symboliczne mitologii infernalnych*, s. 248). Owocem wspomnianej tu infernalnej inicjacji staje się również stopienie, synergia – w odczuciach uwolnionego na złudną chwilę od bólu człowieka – przeciwstawnych energii erosa i thanatosa, następujące w osobliwej **wizji śmierci jako organizmu**: aktu zawieszenia transcendencji. Jest on momentem nie dramatycznego *przejścia*, lecz zbawiennej *ciągłości*, a raczej płynnego – na fali orgiastycznej rozkoszy – przechodzenia z istnienia w nieistnienie. **Śmierć jako nieobecność granic**, personifikacja ciągłości, ale i sublimacja samozatrąty, jako miejsce „ontologicznej metamorfozy”, roztopienia się bytu w niebycie, upojenia immanencją w chwili jej rozpadu, stanowi wyróżnik bytu liminalnego, marzącego o mistycznej ekstazie jako formie doznania oczyszczającej pełni, paraliżu czasu. W istocie jednak, owo dążenie do pełni jest paradoksem, jeśli szczyt to zarazem otchłań; zgodnie z sugestią Bataille’a implikuje on zatrąę, anihilację tego, co pozwala wynosić nasze istnienie poza istnienie animalne. Zob. też. Krzysztof Matuszewski, *Bataille – fuga mundi (Nowenna)* – artykuł na stronie internetowej: <http://www.filozof.uni.lodz.pl/hybris/pdf/Matuszewski%202.pdf>

⁵³ Rilke, *Księga ubóstwa i śmierci*, s. 10.

faszystowski suweren funduje władzę w Abruzji, ale i w całym kraju. Jak podkreśla Piotr Kozak, nie zwykłe życie naturalne (w znaczeniu *bios*), ale życie wystawione na śmierć, pogrążone w niej, funkcjonujące w jej cieniu – to jest nagie (święte) życie – jest najpierwotniejszym elementem politycznym⁵⁴. Ludzkie życie w systemie władzy totalitarnej – w *nomosie* wyjątku – upolitycznia się nie tylko poprzez proste „bycie rzuconym na łaskę śmierci”, ale i poprzez głębsze zrozumienie mechanizmów decydujących o strategii p r z e ż y c i a. Władza dokonuje swoistej gloryfikacji aspektu biologicznego życia Matuzalema, które przestaje być li tylko życiem naturalnym, jak i wyłącznie życiem politycznym – ta zasada podwójnego wyłączenia i jednoczesnej nieodróżnialności podnosi aspekt „zdrowia graniczącego z ciągłą młodością tkanek”, które nagle okazuje się wartością metafizyczną, „dowodem żywego wcielenia pędu ku nieśmiertelności”, jak i czysto ideologiczną, świadectwem długowieczności reżimu; podobnie działo się w obozie sowieckim, gdzie biologiczna wydolność (wykraczająca poza dowolnie regulowaną normę) staje się sankcją systemu władzy, a jednocześnie narzędziem eksterminacji i uśmiercania człowieka; paradoksalnie, „służenie” życiu staje się służbą śmierci.

Faszystowska władza jest *de facto* **biowładzą**, przekształcającą społeczeństwo w zbiór jednostek *sacri homini*, znamionowany przez brak więzi⁵⁵: władzą wspartą na eksploatacji cielesności człowieka. Zarówno w faszystowskich Włoszech, jak i hitlerowskich Niemczech, „bezprecedensowa absolutyzacja biowładzy *nakazującej żyć* splata się z równie skrajną absolutyzacją suwerennej władzy *skazującej na śmierć*, co sprawia, że biopolityka staje się tożsama z tanatopolityką⁵⁶. „Dno wieku”, do którego dotarł w swym inicjacyjnym śnie Matuzalem, sięga do „najbardziej ukrytych rezerw życiowych”, a więc tego tkwiącego najgłębiej w człowieku, w obrazie lat pogardy XX wieku potencjału przetrwania, który nowemu, „wyprodukowanemu” w fabryce śmierci człowiekowi pozwolił – wedle formuły Primo Leviego – „przetrwać człowieka”⁵⁷. Interpretację tę uzasadnia istniejący w głębokiej strukturze

⁵⁴ P. Kozak, *Teologia biopolityczna Georgio Agambena*, „Diametros” 2009, nr 21, s. 103.

⁵⁵ Zob. opowiadanie *Dżuma w Neapolu*, w którym zastosował Grudziński Agambenowską metaforę stanu wyjątkowego.

⁵⁶ G. Agamben, *Co zostanie z Auschwitz*, s. 85.

⁵⁷ Nawiązanie do tytułu książki: P. Levi, *Czy to jest człowiek*, tłum. H. Wiśniowska, Kraków 2008.

dzieła paraboliczny pomost między wiekiem fizycznym człowieka a swoistym „profilem” metafizycznym i moralnym wieku dwudziestego, nazywanego przez moralistów „wiekiem śmierci”. Czerń faszystowskiej koszuli, ubrudzonej nieczystościami, koresponduje zatem symbolicznie z „czernią wieku”, głębią zła, piekielności, zbrodni, które przyniosła wojna. Zła tkwiącego w naturze człowieka, jak i metafizycznym podglebiu rzeczywistości, niczym nieusuwalny guz nowotworowy w ciele Matuzalema.

Faszystowscy spece od biowładzy na pierwszy plan wywindowali również aspekt seksualności swego herosa: legendarna, niezwykle potencja seksualna Bartolomeo, którą podobno wykazywał sam *duce*, natchnąć miała cały naród, „z woli Boga prowadzony ku chwalebnej przeszłości”. Kult tężyzny fizycznej, „intensyfikacja ciała” odbywa się nie tylko dzięki prokreacji i poprzez nią, faszyci narzucają sposób myślenia o świecie według zdefiniowanej przez Michela Foucaulta **logiki pożądania** – logiki życia, będącej w istocie logiką śmierci⁵⁸. Tej logice, sięgającej czasów przedchrześcijańskich, odpowiadającej lokalnej tradycji jeszcze z czasów antycznych (Owidiusz), sprzyja kierunek rytualizacji życia społecznego, proceder „obrzędu wiecznej młodości”, oparty na bakchicznym upojeniu doczesnością; wystawiony na dotyk przemocy Bartolomeo (wszak ten pozwala, rozebrany, dotykać się postronnym osobom), doświadcza skrajnego, zwierzęcego wręcz upodlenia („Matuzalem abruzyjski nie tyle śpiewał, co wył, jak gdyby rozprzężając nad stołem swoje cielsko”, s. 60-61), zarazem transgresji w nieludzkie, zanieczyszczone, brudne odmęty istnienia.

Cielesność jest jedyną wartością ocalającą godność starca w nowej przestrzeni publicznej: w końcu liczy się tylko ona. I tak, „dziw natury” staje się ostatecznie normą obowiązującą w obszarze nowo kreowanych wartości kulturowych, zaś sam Matuzalem, traktowany początkowo jako najciekawszy okaz z obwoźnego „magazynu osobliwości”, monstrum, odstępstwo i (*bando*) w y j ą t e k w zakresie boskiego i ludzkiego prawa, stanie się „żywym” dowodem ontologicznej bez mała zasadności systemu; więcej – jego publicznie eksponowanym „filarem”, odwzorowującym ów wyższy właśnie, wzorcowy porządek. Pokazywany w jarmarcznej budzie, dokonujący cielesnych popisów, które służyłyby propagandzie n o w e g o, odmłodzony jak akrobata starzec zdaje się być

⁵⁸ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuzewski, Warszawa 1995, s. 75.

„maskotką”, przybocznym **blaznem** *duce*, aktorem pierwszego planu w imaginacyjnym spektaklu ideologicznej utopii, gwarantem realizacji faustycznych dążeń.

Tricksterski rodowód bohatera kulminuje teraz w jego podwójnej roli: boskiego herosa kulturowego (zbawiciela, mesjasza faszyzmu) i blazna. Poddany zresztą obowiązującemu w stanie wyjątkowym (dyktatura) prawu intymacji⁵⁹, zacierającemu granicę między wnętrzem a zewnątrzem prawa, między nim a rzeczywistością, traci swe dotychczasowe życie, „umiera dla starego Boga”, a jednocześnie życie to ponownie zyskuje w nowej formule podporządkowania, nowemu tym razem bóstwu – twórcy historii, Mussoliniemu.

Z poziomu prywatnego – poziomu „ukrycia” – przechodzi do poziomu publicznego, w którym jego „wyjątkowość” ma szansę stać się swego rodzaju ideologiczną normą. Bóg historii, faszystowski suweren, pan życia i śmierci, działa z mocy niemal identycznego scenariusza, co Bóg Starego Testamentu, a dokładniej – w naśladowczej (w rezultacie szatańskiej) kontrze; zazdrosny, „przechwyca” własność swego przeciwnika, otacza wieńcem „błogosławieństw”: darowuje ziemię i inne dobra ułatwiające pracę na roli, otacza opieką medyczną, wzmacnia wszelkimi, dostępnymi ziemskimi środkami – nie wykluczając magicznych – wartość długiego „życia” jako rękojmi możliwej nieśmiertelności. W przemówieniach „sławiono wyłącznie jego długowieczność jako dar i boski, i faszystowski” (s. 38); Matuzalem jako człowiek święty należy odąd do podwójnego: ziemskiego i niebiańskiego kręgu włączenia i wykluczenia.

Żywot owego świętego – podobnie jak symboliczna droga bohatera moralitetu, czy dzieje Fausta – rozpada się na dwie części: pierwsza upływa pod znakiem prywatności, włączenia w obieg natury, druga – w okrąg kultury i historii. Ale dzieli je również patronat „innego” Boga, przełom o charakterze inicjacyjnym: narodziny martwych potworków-bliźniaków otwierają (co odnotowane zostaje przez narratora) nową kartę w dziejach bohatera, jako że „z kart Starego Testamentu przeniesiono nas na karty Nowego” (s. 51). Tymczasem on sam zdaje się nie odróżniać Boga Starego Testamentu od Boga Ewangelii. Nie odróżnia, jako że w świecie kreowanym przez *duce* poniekąd tego ostatniego bluźnierczo zastępuje: przyznaje mu się funkcje mesjaniczne i zbawcze. Czerpie on zbawczą energię z ukrytych w sobie, faustycznych źródeł

⁵⁹ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer. [fragmenty]*, www.agamben.pl/wyklady/Agamben_Poslowie_Fragmenty.pdf, s. 169.

młodości i życia: „ten, który szedł obolały w głąb wieku, męczennik długowieczności, zaczął się nagle cofać ku prakorzeniom swych stu [dwudziestu] siedmiu lat”⁶⁰ (s. 84). Zanim jednak wejdzie w rolę parakleta, wieszczącego nadejście nowej ery, a dokładniej – nowego ziemskiego eonu (ery faszystowskiej, Tysiącletniego Imperium Rzymskiego), poddany zostaje przewrotnym zabiegom rytualnym, powołującym go po letargicznej śmierci do nowego, pełniejszego w sensie fizycznym życia i stanowiącym – już w dalszej perspektywie – formę społecznej i politycznej agregacji; „z błota powstałeś, w błoto się obrócisz” – trawestuje Spada znaną maksymę teologiczną, wydobywając przy tym antropogeniczny, adamicki aspekt zażywanej przez siebie regeneracyjnej kąpieli. Błoto – mitologiczna *quasi*-materia pierwotnego chaosu⁶¹ – pełni tutaj funkcję środka magicznego, wyposażonego w moce chrzcielno-odrodzeńcze.

Trickerski przy tym, „głupawy” spryt Matuzy współgra z pychą i głupotą władzy: ta „pompuje” i instrumentalizuje zbawcze kompetencje „stuletniego kamrata”, powierza „rząd dusz” – dowództwo zbrojnej młodzieżówki, sakralizuje, ugruntowując pozycję niemal faszystowskiego „świętego”, ocala w końcu przed zgubnym wpływem wprowadzonych we Włoszech ustaw rasowych. Tym razem udaje już mu się wszystko – przede wszystkim uniknąć losu milionów europejskich Żydów; być może dzieląc ich doświadczenie, dotarłby wreszcie do sedna człowieczeństwa: do istoty cierpienia, które stanowiąc właściwy pomost w kierunku śmierci, umożliwia w końcu też właściwą orientację na transcendencję.

Kreacja sulmońskiego Matuzalema jest do tego stopnia paradoksalna, a i w jakiś szczególny, wymykający się racjonalnemu pojęciu sposób, nieludzka w swej wymowie, że stanowi tragiczne dopełnienie groteskowego, choć wzbudzającego ciepłe przeciwieństwo odczucia obrazu star-

⁶⁰ Również pozostałe magiczne zabiegi stosowane na Bartolomeo przez faszystowskiego księdza-hohszaplera, operującego siłą o podejrzaną proveniencję, wyzwalają w atmosferze cudu przyrodzone jeszcze starcowi siły, czynią zeń Nowego, Idealnego człowieka, wpisanego – centralnie – w millenarystyczny projekt faszystowskiego imperium. Charakterystyczne, że owej błotnej, regenerującej kąpieli dokonuje sprzymierzony z faszystowską machiną propagandy Książd – przyszły włoski święty.

⁶¹ Fenicjanie wyobraźli sobie, że przed powstaniem świata istniał pierwotny chaos, który pojmowali jako olbrzymią masę błota pogrążoną w ciemności i miotaną olbrzymim wichrem. T. Brzegowy, *Czy Bóg stworzył chaos?*, „Collectanea Theologica” 1994, nr 4, s. 7.

ców z przywoływanego przez narratora wiersza Kawafisa (*Starzy ludzie*). Starcy Kawafisa – a raczej „starców dusze” siedzące w „starych, obszarpanych ciałach” – są przywiązani do resztek życia, które „włoką” w „swoich skórach, łachmanach” (s. 30). Poeta aleksandryjski połączył nędzę starości oraz ukrytą pod nią nadzieję: nadzieję nie na szybką śmierć, lecz samą zbawienną możliwość pogodzenia się z jej nieuchronną, wpisaną w ludzkie życie, perspektywą. W tej nadziei jednoczy się z nim również narrator, przekonany o okrucieństwie tkwiącym w projekcie niekończącego się, pozbawionego swej podstawowej, teleologicznej orientacji, życia. I sam pogodzony z życiem, i jakże bliską perspektywą śmierci, autor opowiadania: Gustaw Herling-Grudziński.



Rembrandt, *Portret osiemdziesięcioletniej kobiety*, 1634.

Zbigniew Kaźmierczak
(Białystok)

KONCEPCJA FENOMENOLOGII RELIGII W UJĘCIU GERARDUSA VAN DER LEEUWA

1. Zarys dziejów dyscypliny

Termin „fenomenologia religii” został po raz pierwszy użyty przez Pierre’a Daniëla Chantepie de la Saussaye, profesora Van der Leeuwa, we wprowadzeniu do pierwszego wydania podręcznika jego autorstwa *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Freiburg 1887). W słynnej pracy Rudolfa Otto *Świętość* (Breslau 1917) występują pewne bardzo skąpe teoretyczne wypowiedzi na temat fenomenologii religii, chociaż uznaje się, że pozycja ta uchodzi za doskonały przykład fenomenologicznego rodzaju rozważań¹. Gerardus Van der Leeuw w *Einführung in die Religionsphänomenologie* (Groningen 1925) zestawiał po raz pierwszy nowy program fenomenologicznych rozważań nad religią, a następnie rozwinąwszy go w *Fenomenologii religii*, sprawił, iż *fenomenologia religii* jest od tej pory powszechnie przyjętym terminem fachowym².

Spróbujmy teraz scharakteryzować w sposób ogólny przedmiot oraz procedury poznawcze fenomenologii religii.

¹ Zob. R. Schaeffler, *Filozofia religii*, tłum. E. Kowalska, Częstochowa 1989, s. 85-113.

² Do współczesnych najbardziej znanych fenomenologów religii zalicza się Mirceę Eliade czy też Güntera Lanczkowskiego. Zob. też listę XX-wiecznych fenomenologów w: Günter Lanczkowski, *Wprowadzenie do religioznawstwa*, tłum. A. Bronk, Warszawa 1986, s. 63. Wypada jednak zaznaczyć, że niektórzy badacze (np. Z. Poniatowski, *Gerardus Van der Leeuw i fenomenologia religii*, s. 27, w: G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*) odróżniają fenomenologię religii od stanowiska Eliadego (Poniatowski nazywa je „morfologią sacrum”) i Otto (według tego samego autora, Otto to reprezentant nurtu irracjonalistycznego w religioznawstwie). Douglas Allen uważa, że Rudolf Otto dokonał wkładu w rozwój fenomenologii religii poprzez dwa elementy: podejście doświadczeniowe połączone z szukaniem uniwersalnych istotowych struktur religii oraz antyredukcjonizm, D. Allen, *Phenomenology of Religion*, w: *The Encyclopedia of Religion*, New York – London 1983. t. 11, s. 277.

Fenomenologia religii jako dyscyplina religioznawcza

Na początku musimy zauważyć, że fenomenologia religii to zarówno pewne podejście metodologiczne w badaniach nad religią, jak i pewne stanowisko filozoficzno-światopoglądowe w tych badaniach. W pierwszym znaczeniu fenomenologia religii jest *dziedziną* (działem, dyscypliną) religioznawstwa. W drugim sensie jest pewnym *kierunkiem* w religioznawstwie. Jako podejście metodologiczne musi ona zostać wyodrębniona z innych działów nauki o religii, takich jak: historia religii, typologia religii, geografia religii, etnologia religii, socjologia religii czy psychologia religii³. Fenomenologia religii ujawnia swoją swoistość zwłaszcza poprzez porównanie jej z historią religii. O ile bowiem historia religii zajmuje się religiami w ich rozwoju historycznym (aspekt diachroniczny badania religii), o tyle fenomenologia religii spośród przedstawionego przez historię materiału dąży, poprzez badania porównawcze, do ujęcia religii w aspekcie synchronicznym⁴. Dążenie to posiada trzy podstawowe formy. Fenomenolog może ograniczyć się do zwykłej systematyzacji (1), ale może również usiłować podać typologię zjawisk religijnych (2) albo szukać ich istoty (3).

Według Chantepie de La Saussaye, fenomenologia religii zajmuje miejsce pośrednie między historią a filozofią, jest podejściem opisowym i porównawczym, kulminującym w systematyzacji. Rolę deskryptywną i porównawczą przyznawał również tej dyscyplinie religioznawstwa jeden z jej fundatorów William Brede Kristensen (1867–1953). Jej zadanie widział w tworzeniu istotnych typów, przyznawał przy tym, że szukanie istoty pociąga za sobą wartościowanie, co wyprowadza badacza poza granice opisowej fenomenologii w stronę filozofii.⁵ W przeciwieństwie do nich, inny wybitny religioznawca Friedrich Heiler (1892–1967) widział cel fenomenologii religii w szukaniu właśnie istoty religii. Poszukiwania te muszą jednak unikać wszelkich presupozycji, wszelkiej filozofii *a priori* i powinny zostać oparte na indukcji. Istotowej wersji fenomenologii trzyma się również Claas Jouco Bleeker (1898–1983)⁶. Warto też dodać, że ze względu na wzmiankowany moment porównaw-

³ Zob. G. Lanczkowski, dz. cyt., s. 52-82.

⁴ „(...) Zadaniem fenomenologii jest wzajemne przyporządkowanie rzeczowo pokrewnych zjawisk religijnych” (G. Lanczkowski, dz. cyt., s. 59).

⁵ *The Phenomenology of Religion*, W. Brede Kristensen. *Editor's Introduction*, 35, w: *Phenomenology of Religion. Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, ed. J. D. Bettis, New York – Evanston 1969.

⁶ D. Allen, dz. cyt., s. 278-279.

czy liczni uczeni uznają fenomenologię religii za właściwie pojęte „religioznawstwo porównawcze”.⁷

Zdaniem Richarda Schaefflera, do sformułowania fenomenologicznego programu poszukiwania istoty doprowadziły trudności w generalizacjach dokonywanych na materiale przyniesionym w ciągu dziejów badań religioznawczych. Materiał ten zdobywany na gruncie filologii i archeologii, historii i badań etnologicznych był bardzo bogaty i różnorodny, lecz definicje religii na nim oparte wydawały się zbyt ubogie i upraszczające. Nie obejmowały one wszystkich cech religijnych, zaś kryterium, które kierowało ich powstaniem, zdawało się dowolne. W obliczu tej sytuacji fenomenologia religii postawiła sobie za zadanie próbę wyłonienia z konkretnych zjawisk takich struktur, które pozwalałyby doświadczać konkretny przypadek jako element swoistej większej całości⁸. Wedle słów Richarda Schaefflera, „jako (...) trwała struktura (...), a nie jako sztucznie wyizolowany kompleks poszczególnych cech, opisywanych przez abstrakcyjne, tzn. oderwane pojęcie, należy ujmować ‘pojęcie istoty’, które fenomenologia chciała odsłonić w napotkanych zjawiskach”⁹.

Fenomenologia religii jako podejście filozoficzne

Jak powiedzieliśmy wyżej, fenomenologia religii to nie tylko pewne podejście metodologiczne, ale również, powiązane z nim, stanowisko filozoficzno-światopoglądowe. Stanowisko to nie jest przeważnie wyraźnie deklarowane, ale raczej mniej lub bardziej świadomie zakładane. Oprócz nastawienia porównawczego i systematycznego, empiryczno-historycznego i opisowego cechuje bowiem fenomenologię religii anty-redukcjonizm, który wymierzony jest głównie przeciw ewolucjonizmowi i pozytywizmowi (ten ostatni przybiera w teorii religii również stanowisko ewolucjonistyczne), które w XIX i na początku XX wieku dominują w filozofii i naukach humanistycznych. Dystansując się do ewolucjonizmu, fenomenologia religii dzieli w ten sposób podejście antyewolucjonistyczne, jakie szeroką falą nastąpiło w humanistyce po I wojnie światowej.

⁷ G. Lanczkowski, dz. cyt., s. 63. Warto też zwrócić uwagę na fakt, że dzieje religioznawstwa holenderskiego praktycznie są tożsame z dziejami fenomenologii religii. Podkreślał to Jacques Waardenburg, zob. Z. Poniatowski, dz. cyt., s. 26.

⁸ R. Schaeffler, dz. cyt., s. 87.

⁹ Tamże.

Przypomnijmy, że według doktryn ewolucjonistycznych [główni reprezentanci: Auguste Comte (1798–1857), Herbert Spencer (1820–1903), Edward Burnett Tylor (1832–1917), James Frazer (1854–1941)] religia jest rodzajem błędu intelektu popełnionego na początku istnienia ludzkości, który wynikł z niewłaściwego tłumaczenia zjawisk przyrodniczych i psychicznych. Wszystkich ewolucjonistów cechuje zatem *intelektualizm*, który sprawia, że rozpatrują religie, nawet te ludów niepiśmiennych, przede wszystkim jako pewien *pogląd*, natomiast aspekt egzystencjalny i przeżyciowy doświadczenia religijnego uznają za jej element niekonieczny¹⁰. Podług ich wizji, wraz ze wzrostem wiedzy empirycznej i matematyczno-fizycznej znaczenie religii słabnie, ustępując miejsca bardziej doskonałym formom wiedzy. Comte [(*Kurs filozofii pozytywnej* (1830–1842))] mówi więc o trzech etapach w dziejach ludzkości: religijno-teologicznym, czyli fikcyjnym¹¹, metafizycznym, czyli abstrakcyjnym¹², oraz naukowym, czyli pozytywnym¹³ Herbert Spencer [(główna praca: *Zasady socjologii* (1876–1896))] ewolucji wierzeń religijnych upatrywał w przejściu od kultu przodków – rzekomo najpierwotniejszej formy religii – poprzez politeizm i monoteizm aż do agnostycyzmu, który jest najdoskonalszą, bo naukową postawą religijną.

Na terenie nauki o religii wpływowymi okazały się przede wszystkim ewolucjonistyczne poglądy Edwarda Burnetta Tylora i Jamesa Frazera. Tylor (główna praca: *Kultura pierwotna* 1871) nawiązując do Spencerowskiego poglądu o źródłach religii uznaje „wiarę w Byty Duchowe” (zwany animizmem) za pierwszą formę religii. Jego zdaniem, człowiek pierwotny doszedł do tej wiary poprzez obserwację zjawisk takich jak śmierć, sen, marzenia sennie, transe, halucynacje oraz poprzez wyjaśnianie ich za pomocą błędnych rozumowań¹⁴. James Frazer [(główna praca: *Złota gałąź* 1890)] należący do najbardziej przekonanych obrońców ewolucjonizmu, zakładał jednolitą ewolucję ludzkości pod względem fizycznym i psychicznym (różnił się tym z Tylorem,

¹⁰ Zob. J. Waller, E. Edwardson, *Evolutionism*, w: *Encyclopedia of Religions*, New York – London 1987, t. 5, s. 216.

¹¹ Z trzema podziałami: fetystycznym, politeistycznym i monoteistycznym; na tym etapie rozwoju dominuje tłumaczenie zjawisk w oparciu o „wołę” analogiczne do woli człowieka.

¹² Tłumaczenie poprzez abstrakcyjne idee, istoty, energie.

¹³ Tłumaczenie poprzez naukowe zasady przyczyny i skutku.

¹⁴ Zakładając, iż wszelkie formy religijne wywodzą się z animizmu, Tylor nie przedstawił jednak żadnej specjalnej teorii ich rozwoju.

który przyjmował wielość dróg, którymi rozwijały się kultury). W jego ujęciu u źródeł zjawisk religijnych leżała pierwotna magia, która została stopniowo zastąpiona przez religię, ta ostatnia zaś przez naukę. Rozwój religijny dokonywał się wówczas, gdy późniejsze pokolenie uświadamiało sobie błędy i praktyczną nieskuteczność działań zgodnych ze światopoglądem ich przodków.

W przeciwieństwie do poglądu ewolucjonistów o tymczasowym, historycznym i błędnym charakterze religii, fenomenologowie religii uznawali ją za zjawisko trwałe, uniwersalne, o charakterze egzystencjalnym, w którym zaangażowany jest nie tylko intelekt, ale przede wszystkim sfera przeżyć i uczuć. W większości wypadków byli oni teistami i wielu z nich podkreślało, że dla właściwego zrozumienia religii potrzebne jest osobiste pozytywne doświadczenie. Ich zdaniem, jedynie badacz posiadający takie doświadczenie może zdobyć się na szczerą życzliwość wobec fenomenu religii, co jest warunkiem empatycznego zrozumienia należącego do arsenału metod fenomenologii.

Poza wyżej przedstawioną ogólną charakterystyką nie ma zgody co do powszechnie ważnej definicji fenomenologii religii. Jacques Waardenburg zwraca uwagę, że u sześciu czołowych holenderskich fenomenologów religii, napotykaemy aż pięć różnych rozumień tej dyscypliny¹⁵. Ta różnorodność poglądów – obecna nie tylko wśród holenderskich religioznawców – zdaje się wynikać z rozmaitych faz rozwojowych i tradycji w poszczególnych krajach¹⁶ oraz oczywiście, jak pokazuje przykład podany przez Waardenburga, z jednostkowych przed-rozumień poszczególnych badaczy.

Fenomenologia religii a Husserl

Jednym z czynników różnicujących koncepcje fenomenologii religii jest stosunek do *stricte* filozoficznej fenomenologii zapoczątkowanej przez Husserla. Otóż są fenomenologowie religii, którzy świadomie i programowo odwołują się do husserlizmu, a są także tacy, którzy czynią to w stopniu niewielkim lub zgoła wcale¹⁷. Husserlowskie *epoche* (lub zabieg analogiczny) stosowane w fenomenologii religii wiązało się z antyredukcjonizmem i było uważane za warunek dobrego empatycznego zrozumienia zjawisk religijnych – a więc zrozumienia ich tak, jak pojawiają się one faktycznie w życiu ludzi. Oznacza ono więc, podobnie

¹⁵ Zob. Z. Poniatowski, dz. cyt., s. 43.

¹⁶ Por. tamże, s. 42-43.

¹⁷ Tamże, s. 40.

jak u Husserla, powstrzymywanie się od sądów wartościujących o prawdziwości badanych zjawisk.

Spośród badaczy fenomenologii to Richard Schaeffler jest zdania, że mimo swej słownej identyczności ze słownikiem Husserla (a także Hegla), sensory pojęć używanych przez Otto czy Van der Leeuwa, w istocie nie pokrywają się z sensem nadawanym im przez twórcę fenomenologii filozoficznej (oraz Hegla). „Pojęcia, które, jak pisze, w fenomenologii filozoficznej posiadały jasno zarysowane znaczenia, tu używane są w bardzo niewyraźnym sensie, a także pozbawione są funkcji, jaką pełniły w ramach metody fenomenologicznej”¹⁸. Z kolei zdaniem Douglasa Allena, fenomenologowie religii na ogół nie poddawali przyjętej zasady *epoche* i rezultatów poprzez nią osiągniętej rygorystycznej analizie. Częstokroć nie czynią oni nic więcej jak tylko nieokreślone wezwania do powstrzymywania się od sądów wartościujących i przeprowadzenia empatycznej partycypacji, nie podając naukowych kryteriów pozwalających stwierdzić, czy cele te zostały faktycznie osiągnięte¹⁹.

Według Claasa Jouco Bleekera, typowe dla fenomenologów filozoficznych pojęcie oglądu ejdetycznego na terenie fenomenologii religii używane jest tylko w metaforycznym sensie²⁰. W konsekwencji w pracach fenomenologów religii „przedstawione są często, jak pisze Douglas Allen, fenomenologiczne typologie i <uniwersalne struktury>, którym brakuje ścisłej analizy pokazującej, jak właściwie fenomenolog do nich doszedł i jak zweryfikował swe odkrycia”²¹.

Innym czynnikiem wyodrębniającym religioznawczą fenomenologię w stosunku do fenomenologii filozoficznej jest bogactwo materiału będącego przedmiotem jej poznania. Będąc zasadniczo empiryczną dziedziną badań, inaczej niż filozoficzna fenomenologia religii, musi uporać się z *całym universum* faktów religijnych. Podczas gdy obie mogą zmierzać w kierunku ujęcia istoty zjawisk religijnych, stosunek filozoficznej fenomenologii do owego *universum* może być i faktycznie bywa bardziej wybiórczy i mniej zobowiązujący. Dzieli je nie tylko metoda i nie tylko naukowa tradycja, w kontekście której każda z nich tworzy, ale dzieli je bardziej zasadniczo równie wysoko rozwinięty, co dogłębnie wzajemnie izolujący, współczesny „podział pracy” naukowej.

¹⁸ R. Schaeffler, dz. cyt., s. 89.

¹⁹ D. Allen, dz. cyt., s. 281.

²⁰ J. Bleeker, *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*, Leiden 1963, zwłaszcza esej: *Phenomenological Method*.

²¹ D. Allen, dz. cyt., s. 282.

2. Van der Leeuw jako fenomenolog religii

Jak powiedzieliśmy wcześniej, Van der Leeuw był pierwszym myślicielem, który zestawił program nowego rodzaju badań zjawisk religijnych – to dzięki wpływowi jego *Fenomenologii religii* nazwa „fenomenologia religii” stała się powszechnie przyjętym terminem fachowym. Podejście fenomenologiczne, obok antropologii jest, zdaniem Zygmunta Poniatowskiego, osią całej twórczości Van der Leeuwa²². Już w wykładzie inauguracyjnym przy obejmowaniu katedry w Groningen (1918) spotykamy termin „fenomenologia religii”, który oznacza sferę badań przeciwnych historii religii, dlatego że ta pierwsza opiera się na psychologii. Obok takich religioznawców jak Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye czy William Brede Kristensen²³ na koncepcję fenomenologii religii omawianego myśliciela wpłynął również Wilhelm Dilthey ze swoją koncepcją rozumienia (*Verstehen*), a także Eduard Spranger (psychologia strukturalna) oraz Karl Jaspers (psychologia egzystencjalna).²⁴

Przedmiot fenomenologii

Spróbujmy teraz streścić ogólne poglądy Van der Leeuwa na temat fenomenologii po to, aby na ich tle scharakteryzować bardziej ukonkretyzowaną koncepcję fenomenologii religii.²⁵

Fenomenologię określa on jako szukanie fenomenu, zaś fenomenem nazywa „to, co się ukazuje” (711)²⁶. To proste i dość enigmatyczne określenie niesie ze sobą, jak się wydaje, odcień polemiczny. Można rozumieć je tak: fenomenolog zajmuje się tym, co się jawi, natomiast odrzuca wszelkie wychodzenie poza to, co się jawi celem podania wyja-

²² Z. Poniatowski, dz. cyt., s. 21.

²³ Wśród innych nazwisk istotnych w kontekście badaczy można też wspomnieć K. P. Tielego, J. E. Lehmana oraz Fr. Pfistera.

²⁴ Jeżeli chodzi o wpływy nie rzutujące bezpośrednio na koncepcję fenomenologii religii, lecz mające szerszy filozoficzny i światopoglądowy zasięg, należało by wymienić zwłaszcza Levy-Bruhla – autora koncepcji „umysłowości pierwotnej”. Zob. zwłaszcza G. van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, Paris 1940.

²⁵ Należy zaznaczyć, że pomimo ogólności tych poglądów, nie są one jako takie nigdzie przez Van der Leeuwa stosowane ani pomyślane jako odnoszące się do innych dziedzin niż fenomenologia religii. Sam jednak fakt użycia języka ogólnego, takie zastosowanie zdaje się dopuszczać.

²⁶ Numerem w nawiasie zaznaczamy w całym niniejszym artykule stronę w polskim wydaniu *Fenomenologii religii*.

śnienia, przyczyn (choćby na modłę ewolucjonistyczną)²⁷. Widoczny jest tutaj więc aspekt antyredukcyjny, a wraz z nim fenomenologiczne *epoche* wobec rzeczywistej natury badanych zjawisk.

Fenomen nie jest czystym przedmiotem istniejącym niezależnie od umysłu: „Fenomen nie jest (...) czystym przedmiotem, nie jest przedmiotem samym w sobie, prawdziwą rzeczywistością” (711), ale nie jest też subiektywnym życiem podmiotu (711), lub, innymi słowy mówiąc, nie jest „wytwarzany przez podmiot” (712). Odnosimy wrażenie, że mamy do czynienia ze sprzecznością: autor zdaje się przypisywać fenomenowi obiektywny i zarazem subiektywny sposób istnienia. Inne określenie spotkane w *Epilegomenie* nie wyjaśnia sprawy bliżej: „Fenomen jest to przedmiot odnoszący się do podmiotu i podmiot odnoszący się do przedmiotu (...)” (712). Wydaje się, że zrozumienie tych sprzecznych wypowiedzi nastąpi wtedy, gdy uświadomimy sobie lepiej, co jest „materiałem” składającym się na fenomen. Jaki rodzaj czy kategorię rzeczywistości desygnują „fenomeny” ?

Otóż, jak się wydaje, fenomen to dla Van der Leeuwa zasadniczo przeżycie. Jego koncepcja odwołuje się do filozofii poznania Diltheya. Zdaniem tego ostatniego, przeżycie (*Erlebnis*) będące całością zespalałą w sobie elementy emocjonalności, woli i poznania jest ostatecznym źródłem z którego wypływają ludzkie działania i wytwory (zwane przez niego wyrażeniami życiowymi: *Lebensausserungen*). Aby poznać przeżycie, musimy opierać się na owych wyrażeniach, które służą nam wte-

²⁷ Por. kontekst pojawienia się tej samej definicji na s.736: wcześniejsze partie tekstu omawiają redukcyjne, zdaniem Van der Leeuwa, oświeceniowe i romantyczne teorie religii i autor szczególnie akcentuje to ich ograniczenie (zob.729-736).

Pomimo dystansu Van der Leeuwa wobec redukcjonizmu ewolucjonistycznego, pojawia możliwość wysunięcia wobec niego zarzutu redukcjonizmu psychologicznego – utożsamia on przecież, jak zobaczymy wkrótce, metodę fenomenologii z pewnym rodzajem psychologii. Zarzut taki wydaje się dopuszczalny, ale tylko pod warunkiem przyjęcia zasadniczej tezy, iż istnieje coś takiego, jak redukcjonizm psychologiczny. Zachodzi bowiem pytanie, czy opisanie fenomenu wewnętrznego w kategoriach *prawidłowości* psychologicznych (nie *praw* na modłę przyrodoznawstwa) oznacza redukcję, sprowadzenie do sfery niższej i istotnie heteronomicznej, pozbawienie transcendencji? Odpowiedź nie wydaje się oczywista, bo przecież nawet wyższe, moralno-religijne czy filozoficzne życie duchowe posiada swoiste prawidłowości i swoiste prawa rozwoju. Czyż takie „transcendentne” aktywności, jak życie duchowe czy praca intelektualna miałyby toczyć się w zupełnej arbitralności? A jeśli się nie toczą, to czy ujęcie zjawisk wewnętrznych w kategoriach prawidłowości na modłę psychologiczną, można nazwać *redukcją*?

dy jako znaki; i odwrotnie: aby zrozumieć właściwie wyrażenia, musimy ująć je w kontekście przeżyć. Celem nauk humanistycznych nie jest nic innego, jak właśnie poznanie przeżyć, owej „wewnętrznej strony życia”. Poznanie to dokonać się może wyłącznie przez analogiczny akt badacza – przez przeżywanie: jest ono empatią, wczuciem się (*Einfühlung*), to zaś jest rozumieniem w sensie właściwym (*Verstehen*)²⁸.

Przenosząc na grunt Van der Leeuwa kategorie diltheyowskie, będzie nam łatwiej zrozumieć jego wypowiedzi o fenomenie. Fenomen jako przeżycie nie jest subiektywny, nie jest „wytwarzany przez podmiot”, bowiem jest zakorzeniony we wnętrzu *drugiego* człowieka, z którego wypływa na przykład jako akt ofiary czy modlitwy. Idąc za Diltheyem, Van der Leeuw zdaje się mówić, że to nie dany akt ofiary czy modlitwy jest właściwym przedmiotem fenomenologii, ale leżące u ich źródeł *przeżycie*. Fenomen nie jest też jednak w pewnym sensie czysto obiektywny [„nie jest (...) czystym przedmiotem, nie jest przedmiotem samym w sobie, prawdziwą rzeczywistością” (711)], ponieważ istnieje o tyle, o ile jest przede mną wciągnięty w obszar mojego życia wewnętrznego, o ile nastąpi w *moim własnym wnętrzu* domniemana jedność między badanym fenomenem-przeżyciem a moim własnym przeżyciem. Jest samo przez się zrozumiałe, że określony tak brak obiektywizmu nie ma nic wspólnego z podmiotowym zniekształceniem treści tego, co poznawane. W związku z tym moglibyśmy mówić tu o postawie, którą można by określić jako *subiektywizm formalny*. Przez termin ten chcemy wyrazić opisaną wyżej sytuację: przedmiot poznania włączony w moje życie stanowi część mojego wnętrza – staje się *samym* moim wnętrzem (Van der Leeuw powiada tu o *l'unité indissoluble de la vie et du vecu*²⁹), a mimo to nie zakłóca to, zdaniem naszego autora, poznawczo *rzetelnego* stosunku wobec tego przedmiotu. Stąd subiektywizm ten nie wpływa na *treść* poznania, nie jest *treściowy*, lecz jedynie *formalny*.

Bliskość podmiotu i przedmiotu, o której mowa, jest w oczach Van der Leeuwa nieco paradoksalnie warunkiem rzetelności poznawczej, bo tylko tak badacz tej rzeczywistości, jaką jest przeżycie, jest w stanie ująć swój przedmiot³⁰

²⁸ Zob. H. N. Tuttle, *Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding. A Critical Analysis*, Leiden 1969, 14-27.

²⁹ G. van der Leeuw, *Confession scientifique*, *Numen* I (1954), s. 12.

³⁰ G. van der Leeuw, *Some Recent Achievements of Psychological Research and Their Application to History in Particular the History of Religion*, w:

Rozumienie i epoche

Istnieją jednak ponadto pewne sposoby zapobieżenia błędom w tej mierze. Jednym z podstawowych sposobów jest metoda *epoche*, innym (powiązany z poprzednim) – wyrosła z miłości wierność temu, co realne. Miłość ta jest „spontanicznie gorącym, samonegującym się oddaniem (*Hingabe*)”³¹; wczucie się natomiast nabiera wydźwięku *moralnego*: jest *empatią-współczuciem, współodczuwaniem*³².

Jak widzimy stąd, istnieje wyraźne napięcie między partycypacją zakładaną w *verstehen* a dystansem zakładanym przez *epoche*³³. Jak bowiem można angażować w poznanie całą swoją sferę przeżywaną, choćby nawet to zaangażowanie miało być, jak chce Van der Leeuw, świadomie wywołane (716), a zarazem, w imię zasady *epoche*, nie przyjmować do wiadomości ewentualnych zniekształceń poznawczych tak bardzo prawdopodobnych w tym procesie?³⁴

Van der Leeuw wymienia jeszcze inne cechy poznania fenomenologicznego. Doświadczenie przedmiotu w empatii musi mianowicie odrzucić metody mierzeniowe i wyliczenia, podejście ilościowe i mechaniczne³⁵. Odrzuca też analizę, która może być, co prawda, konieczna, ale nie jest w stanie ująć *pełni* życia³⁶. Poprzez analizę bowiem tracimy zdolność pozna-

J. Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, t. 1, The Hague 1973, s. 400.

³¹ Tamże, 403.

³² Por. dwuznaczny – metodologiczny i moralny – sens samego słowa, o które tu chodzi, a mianowicie *Einführung*; por też: tamże, s. 403.

³³ Zwraca na to uwagę także J. Waardenburg. Zob. J. Waardenburg, *Gerardus van der Leeuw as a Theologian and Phenomenologist*, w: *Reflections in the Study of Religion Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*, The Hague 1978, s. 231 (Cytowane dalej jako: *Theologian*).

³⁴ Z drugiej strony, pomimo trudności czy wręcz karkołomności podobnego przedsięwzięcia, diltheyowski postulat poznania przez przeżycie przyjęty przez Van der Leeuwa wydaje się ze wszech miar godny uwagi: wszak poznajemy i rozumiemy tylko na zasadzie „podobne przez podobne”, a więc wydaje się, że twory kultury *de facto* są i jedynie mogą być poznawane *całą* osobowością poznającego, gdyż właśnie *cała* osobowość twórcy kultury legła u podstaw jego dzieła.

³⁵ Van der Leeuw powołuje się tu na Binswängera, który podejście mierzeniowe uznał za typowe dla XIX wieku i który szacunek dla bogactwa faktów traktował za wyróżnik nauki XX wieku. Zob. G. van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, s. 1.

³⁶ Na poprzedników tej myśli van der Leeuw wskazuje Jamesa, Bergsona i Brentano. Zob. G. van der Leeuw, *Some Recent Achievements*, s. 402.

nia tych jakości, które mogą być nam dane tylko wtedy, gdy uwzględnimy rolę wszystkich części składających się na całość przedmiotu³⁷.

Jak widzimy, diltheyowskie stanowisko Van der Leeuwa zakłada zasadniczą jedność zawartości emocjonalnej i wolitywnej wśród wszystkich ludzi żyjących dawniej i obecnie, optymizm poznawczy odnośnie możliwości dotarcia doń oraz taki sposób realizacji tego optymizmu, który normalnie budzi obawy co do swej prawomocności: wszak zabezpieczenie się przed błędem widzi się raczej zazwyczaj w oddaleniu niż przybliżaniu przedmiotu do jednostkowych uczuć, przeżyć i woli.

Cel fenomenologii religii

Przedmiotem fenomenologii religii jest fenomen – *przeżycie*, jej narzędziem jest również *przeżycie*. Celem zaś jest *rozumienie*. „(...) Fenomenolog, jeśli czegoś nie rozumie, pisze Van der Leeuw, nie ma nic do powiedzenia” (726). Nasz autor zdaje się również w tym miejscu nawiązywać do Diltheya i całego, bardzo wpływowego w owym czasie w humanistyce, ruchu *verstehen*. Dla niemieckiego filozofa rozumienie oznaczało przeżycie oparte na maksymalnej empatii. Wychodząc od „wyrażeń życiowych” spotykanych w historii, badacz stara się dotrzeć do przeżycia, które legło u jego podstaw. Możliwe to jest dzięki *analogii*: wyrażenia drugich porównuję z własnymi, te zaś ostatnie odnoszę do swoich własnych przeżyć. W ten sposób mogę wnosić o charakterze przeżyć doznawanych przez drugiego człowieka. Analogia ta jest możliwa pod dwoma warunkami: po pierwsze, istnieje jedność natury ludzkiej, która sprawia, że źródła moich wyrażeń i wyrażeń drugiego są porównywalne; po drugie, prawomocna jest introspekcja, dzięki której mogę rozpoznać motywy swoich własnych wyrażeń życiowych. Jak wiadomo, Dilthey pierwszy warunek ujmował w formie koncepcji życia (*Leben*), które jest identyczne dla wszystkich ludzi i przez to umożliwia wnioskowanie analogiczne w procesie *verstehen*³⁸.

Van der Leeuw podziela pogląd Diltheya o identyczności „życia”, natomiast jego rozumienie *verstehen* jest nieco zmodyfikowane. Odrzucił on bezpośredniość poznania przez introspekcję. Nasze przeżycie z chwilą zwrócenia nań uwagi staje się *przeszłością* – znika jako bezpośredni przedmiot poznania. „Moje życie, które przeżyłem, mówi Van der Leeuw, pisząc kilka słów poprzedniego zdania, jest ode mnie dokładnie

³⁷ Tamże, s. 401.

³⁸ H. N. Tuttle, dz. cyt., 10, 13; W. Dilthey, *O filozofii i inne pisma*, tłum. E. Paczkowska-Lagowska, Warszawa 1987, s. 120-132.

tak samo oddalone jak „życie”, które przeżyłem, pisząc przed trzydziestu laty zadanie szkolne: życie to przeminęło i nie mogę go już z powrotem przywołać” (777). Brak bezpośredniości poznania siebie sprawia, że musimy zawsze dopiero *rekonstruować* przeżycie. W ujęciu Van der Leeuwa rekonstrukcja ta dokonać się ma poprzez wprowadzenie porządku w gmatwaninę rzeczywistości.

Struktura i typ

Porządek ów wprowadzony zostaje dzięki tej formie poznawczej, jaką jest *struktura*, to jest pewna całość znaczeniowa wiążąca *organicznie* w jedno chaotyczne elementy. Elementy te, jak w każdym organizmie, nie mogą służyć do wyjaśnienia funkcjonowania całości, natomiast same są tłumaczone przez tę całość. Struktura ujmuje dane elementy w związki, przy czym nie są to związki kauzalne w stylu nauk przyrodniczych ani też związki logiczne. Ściśle rzecz biorąc mogą nimi być, ale nie stanowią jej definicyjnej charakterystyki. W strukturze chodzi po prostu o związki, które są *zrozumiałe* (713) – związki strukturalne są *stosunkami zrozumiałymi* (*verständliche Zusammenhänge*) (714). Sens odślaniany przez strukturę jest zawsze wypadkową znaczenia pochodzącego z rzeczywistości oraz znaczenia nadawanego przez umysł. „Nigdy nie da się powiedzieć z całą pewnością, co jest moim rozumieniem, a co zrozumiałością tego, co rozumiane” (713) – pisze Van der Leeuw. Najbardziej podstawową strukturą jest nazwa. Nadawanie nazwy jest zatem tworzeniem sensu, a ściślej jego współtworzeniem w oparciu o zrozumiałe dane pochodzące z rzeczywistości zewnętrznej. Nadawanie nazwy to pierwszy etap fenomenologii: polega on na prostej czynności przypisywania pewnym zjawiskom jakichś nazw, na przykład nazwy „ofiara” jednemu zjawiskom, nazwy „oczyszczenie” innym...

Zwróćmy uwagę na fakt, że również Dilthey uznawał holistyczną strukturę czy związek strukturalny za fundamentalny sposób zarówno istnienia, jak poznania przeżycia. Związki między elementami struktury w jego ujęciu nie są innego rodzaju jak właśnie związkami znaczącymi (*bedeutsam*). Kategoria znaczenia odnosi się u Diltheya zwłaszcza do stosunku części do całości³⁹.

W ujęciu Van der Leeuwa konstrukcja struktury i uchwycenie sensu dzięki niej następuje spontanicznie, w jednej chwili (714). Struktura dotyczy tylko pewnego wycinka rzeczywistości przeżyciowej. De facto

³⁹ H. N. Tuttle, dz.cyt., s. 15.

stanowi ona element większej całości składającej się z podobnych całości, w których analogicznie następuje zjednoczenie przeżyciowego „materiału” i porządkującego, pochodzącego od podmiotu, znaczenia. Te inne „zrozumiałe przeżycia”, które są „równocześnie rozumiane i współdziałają w procesie rozumienia, mają (...) pewne podobieństwo do tego, co rozumiem w danej chwili, podobieństwo, które właśnie dzięki rozumieniu okazuje się związkiem istotnym” (714). Ów zbiór współuczestniczących w każdym akcie rozumienia struktur, zbiór, który również jest zorganizowany na zasadzie zrozumiałych związków, Van der Leeuw nazywa *typem* lub *typem idealnym* (714). Typ ten jest po platońsku pozaczasowy, empirycznie niedostrzegalny, ale jest aktywny i przejawia się w formie fenomenu – oglądem tego ostatniego zajmuje się właśnie fenomenologia (715). Przykład podany przez Van der Leeuwa dotyczy duszy: istnieje typ duszy, który jest ukryty, pozaczasowy i który jest rozumiejąco przeżywany przez pojedyncze jednostki na ich partykularny sposób. Nie ma dwóch osób, które nawet w tym samym kręgu kulturowym miałyby jednakowe wyobrażenia o duszy. To, co jednostka w ten sposób przeżywa, jest pewną strukturą. W związku z tym nasz autor może powiedzieć, że typ duszy to pewien „zrozumiały związek różnych struktur duszy” (715).

Docieranie do struktur i typów wymaga artystycznej intuicji (która jednak może być dla celów naukowych wytrenowana⁴⁰), ale z drugiej strony – celem uniknięcia arbitralności – musi zostać oparte na rzetelnych podstawach filologii i archeologii. Historyczny wymiar tych nauk nie powinien prowadzić badacza do szukania tendencji rozwojowych w dziejach, lecz – jak czynili de la Sausseye, Söderblom i Otto – do szukania „śladów” prawd ponadczasowych⁴¹.

Na koniec wypada stwierdzić, że Van der Leeuw rzadko posługuje się terminem *typ*; jego cechy (odwieczność, ukrycie) przejmuje *de facto* termin „struktura”, która, jak widzieliśmy, deklaratywnie pomyślana była raczej jako coś częściowo relatywnego, a mianowicie jako jednostkowo ujęty „fragment” typu.⁴²

⁴⁰ G. van der Leeuw, *Some Recent Achievements*, s. 408.

⁴¹ G. van der Leeuw, *Confession scientifique*, s. 9.

⁴² Należy również zaznaczyć, że w cytowanym artykule *Some Recent Achievements* pojawia się szerzej nie omówione rozumienie celu fenomenologii religii jako szukania nie struktury czy typu, lecz istoty. Zob. G. van der Leeuw, *Some Recent Achievements*, s. 402.

Fenomenologia i dwie religie

Van der Leeuw wyróżnia dwie formy religii: horyzontalną i wertykalną. Pierwsza, zakorzeniona w aktywności samego człowieka, jest poszukiwaniem przez niego ostatecznej mocy i ostatecznego sensu. Druga pojawia się z inicjatywy samego Boga i jest Jego objawieniem⁴³. Pierwsza jest fenomenem i jako taka może być przedmiotem fenomenologii. Druga nie jest dostępna wprost i nie jawi się jako fenomen: dlatego nie może stać się bezpośrednio przedmiotem fenomenologii. Może nim natomiast być tylko pośrednio, a mianowicie poprzez analizę odpowiedzi człowieka na Boże objawienie⁴⁴.

Fenomenologia religii a inne dyscypliny religioznictwa

W głównym dziele Van der Leeuwa znajdziemy obszerną charakterystykę fenomenologii poprzez jej negatywne określenie wobec podejść i dyscyplin pokrewnych. Tak więc powiada on, że fenomenologia religii nie jest najpierw poetyzowaniem na temat religii. Fenomenolog religii, przeciwnie, związany jest przedmiotem i musi przeciwstawić się chaosowi faktów (czyni to poprzez wyżej opisane nadanie struktury), a także starać się, aby być poprzez nie korygowany. Poeta natomiast zaczyna od przedmiotu, ale nie jest nim związany (725-726). Nie neguje to faktu, że przeżyciowe wczucie się w przeżycie będące przedmiotem poznania graniczy z intuicją artystyczną, że bardziej jest sztuką niż nauką (716). Fenomenologia religii nie jest również historią religii, aczkolwiek jedna dziedzina nie może obejść się bez drugiej. Fenomenolog czyni coś więcej: musi on rozumieć badany przedmiot, natomiast dla historyka religii wystarczy, jeśli tylko skonstatuje istnienie pewnych faktów (726).

⁴³ Warto zwrócić uwagę, że użycie słowa „religia” w ostatnim wypadku – tu gdzie od ortodoksyjnego protestanta oczekiwano by słowa „wiara”, świadczyć może o przychylnym, nie-barthowskim stosunku do religii nie-chrześcijańskich. Później okaże się jednak, że mimo pozytywnych deklaracji, stosunek ten jest w istocie bliiski ujęciu Karla Bartha.

⁴⁴ Zwróćmy uwagę, że fenomenologia pełniąca to drugie zadanie (analiza odpowiedzi człowieka na objawienie) jest identyczna z teologią w ujęciu Bultmanna – zdaniem tego ostatniego, taki rodzaj teologii jest jedynym prawomocnym sposobem docierania do poznania Boga, zob. W. E. Hordern, *A Layman's Guide To Protestant Theology*, New York – London 1968, s. 191-210.

Ze względu na *hiatus* dzielący oba typy religii, trudno się zgodzić z poglądem Jan Hermelinka, że Van der Leeuw uznaje jedność religii, zob. J. Hermelik, *Verstehen und Bezeugen. Der theologische Ertrag der „Phenomenologie der Religion“*, München 1960, s. 40.

Fenomenologia nie jest także psychologią religii, aczkolwiek, o ile fenomenologia bada tylko aspekt psychologiczny w religii, ich zadania pokrywają się. Przedmiot fenomenologii jest jednak zakresowo szerszy, ponieważ, jak pisze Van der Leeuw, w religii zostaje „porwany cały człowiek” (727), nie tylko zaś jego element psychiczny. Fenomenologia religii nie jest także filozofią religii, ponieważ stosuje *epoche*, a zatem nie chce rozstrzygać o prawdzie lub fałszu fenomenów, tzn. o ich istotnej naturze. Odrzuca więc ona rozpatrywanie zagadnień filozoficznych i metafizycznych związanych z religią (727). Ta ostatnia uwaga dotyczy także odrębności fenomenologii religii wobec teologii. Oprócz tego istnieje także bardziej istotna różnica: teologia mówi o Bogu, natomiast Bóg nie jest fenomenem, a zatem nie może być przedmiotem badań fenomenologicznych.

Można co prawda rzec, że także Bóg objawia się człowiekowi i że staje się w ten sposób fenomenem. Wówczas jednak, powiada Van der Leeuw, nie mamy do czynienia ze zrozumiałą mową, ale ze zwiastowaniem (728). Nie podaje nigdzie definicji zwiastowania, z czego należy wnosić, iż tylko powyższy kontekst określa sens terminu „zwiastowanie”: zdaje się on oznaczać właśnie taki rodzaj mówienia, który jest niezrozumiałym.

Fenomenolog nie jest zwierzęciem, bo to zanurzone jest całe w rzeczach. Nie jest też Bogiem, który znajduje się „nad” rzeczami. Jego status jest pośredni: będąc w i nad rzeczami obserwuje to, co mu się jawi⁴⁵.

Fenomenologia a teologia

Na początku tego paragrafu przytoczyliśmy pogląd Zygmunta Poniatowskiego, że antropologia i fenomenologia religii stanowią oś twórczości Van der Leeuwa. Innego zdania są Jacques Waardenburg czy Lammert Leertouwer, którzy centralne miejsce przypisują teologii⁴⁶. Jak wyjaśnia Eugene Francis Gorski⁴⁷, w dobie rozwoju nauk empirycznych o religii zaistniał ostry konflikt między tymi naukami a teologią. Ta ostatnia chciała zarezerwować uprzywilejowane miejsce dla religii bądź

⁴⁵ Jan Hermelink upatruje tu wpływu Schelera. Tamże, s. 4. J. Waardenburg (*Theologian*, s. 224) interpretuje ten fragment w duchu subiektywizmu: fenomenologia religii bardziej niż metodą naukową ma według Van der Leeuwa być przede wszystkim *sposobem życia*.

⁴⁶ J. Waardenburg, *Theologian*, s. 223; co do Leertrouwera zob. E. F. Gorski, *Cult-Culture. The Theological Anthropology of Gerardus van der Leeuw*, Paris 1971 (nieopublikowana praca doktorska obroniona w Instytucie Katolickim w Paryżu), s. 13.

⁴⁷ Tamże, s. 15.

wiary chrześcijańskiej, patrząc nieufnie na nauki empiryczne, które umieszczało chrześcijaństwo pomiędzy innymi religiami, badając je tak, jakby nic nie wiedziały o jego eschatologicznym wymiarze. Dystans teologii wyrażał się między innymi poprzez wprowadzenie podziału „wiara – religia” (najostrzej u Karla Bartha).

Van der Leeuw już na początku swej kariery naukowej pragnie włączyć naukę o religii w metodologię teologii (czyni to już we wspomnianym wykładzie inauguracyjnym z 1918 roku). Przecistawiając się wpływowym w jego czasie zwolennikom Bartha, Van der Leeuw uznaje, że dla pełnego ujęcia objawionego znaczenia chrześcijańskiego przesłania potrzebne są badania przygotowawcze, które oprócz tradycji i Pisma św., zawierają także badania ludzkiej kultury i religii. Dane etnologiczne służą więc tworzeniu antropologii, a konkluzje tej ostatniej wchodzą w ramy teologii⁴⁸.

Van der Leeuw przypisywał nauce o religii podobną przygotowawczą rolę, jaką w katolickim (a w każdym razie nie-protestanckim) chrześcijaństwie odgrywała teologia naturalna (która *nota bene* jest dlań pojęciem pogańskim)⁴⁹. Swoim studentom zwykł mawiać: „Kopcie w życiu, i kiedy wkopiecie się dostatecznie głęboko, wtedy natkniecie się na Boga (...). Kiedy jasno zobaczycie kierunek, który dane zjawisko wskazuje, wówczas zobaczycie Boże objawienie w Chrystusie na horyzoncie”⁵⁰.

Wypada jednak zauważyć, że przedstawiony podział na religię horyzontalną i wertykalną, *de facto* antagonizujący te dwie formy religii, jest wyraźnym odbiciem podziału Bartha. Ponadto przygotowawcza rola fenomenologii zdaje się pozostawać w sprzeczności z wypowiedziami podkreślającymi na modłę protestancko-ortodoksyjną grzeszność i całkowite zepsucie natury ludzkiej⁵¹. Czyżby deprawacja natury ludzkiej nie obejmowała tak bardzo władze poznawcze? To mogłoby być roz-

⁴⁸ G. van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, s. 1.

⁴⁹ J. B. Carman, *The Theology of a Phenomenologist. An Introduction To the Theology of Gerardus van der Leeuw*, Harvard Divinity Bulletin, 29 (3), 24.

⁵⁰ Świadekstwo Sierksmy zob. E. F. Gorski, dz. cyt., 16. Zob. też J. B. Carman, dz. cyt., 26, o roli fenomenologii religii w układzie nauk teologicznych. Warto zaznaczyć, że Van der Leeuw w życiu religijnym Holandii reprezentował tzw. teologię etyczną, która zajmowała stanowisko pośrednie między neoortodoksyjnym nurtem inspirowanym Barthem (ruch „Reveil” negujący wartość kultury, zwłaszcza współczesnej oraz wartość religii) a modernistycznym liberalizmem (eksponującym pozytywną rolę kultury, religii nauki, ale czyniący to kosztem negacji jakichś tradycyjnych punktów doktryny chrześcijańskiej – główny reprezentant: Jan Hendrik Scholten); zob. E. F. Gorski, dz. cyt., s. 33-35.

⁵¹ Zob. tamże, s. 273.

wiązaniem sprzeczności, ale nasz autor o tym *expressis verbis* nie wspomina. Wypada więc określić stanowisko Van der Leeuwa wobec naturalnych możliwości poznania Boga jako *ambivalentne*.

Reasumując, kolejne zadania fenomenologii religii według Van der Leeuwa można określić następująco:

1. nadanie nazwy fenomenowi (na przykład „ofiara”, „modlitwa”, „zbawiciel”),
2. włączenie fenomenu do własnego życia i metodyczne przeżycie go,⁵²
3. dystans wobec tego, co się przeżyło, osiągany przez *epoche*,
4. wyjaśnienie (*Klärung*) i zrozumienie tego, co się zobaczyło,
5. złożenie świadectwa z tego, co się zrozumiało.

Przeciwstawiając wyraźnie swą koncepcję fenomenologii ewolucjonizmowi oraz koncepcjom szukającym genetycznego wyjaśnienia zjawisk religijnych (728), Van der Leeuw nie neguje jednak istnienia *jakiejś* ewolucji: ewolucja istnieje, bo człowiek nie jest *faktem*, ale *aktem*.

Van der Leeuw a Scheler

Pewne cechy specyficzne fenomenologii religii Van der Leeuwa wyjdą również na jaw, jeśli zestawić ją z istotową fenomenologią religii Maxa Schelera. Obie dzielą intuicjonizm w badaniu zjawisk religijnych, obie są antyredukcyjny i obie szukają elementów istotnych. Ale istnieje więcej elementów, które je dzieli. Scheler opiera się na spirytualizmie, natomiast Van der Leeuw jest, mimo, a raczej ze względu na swoje własne rozumienie chrześcijaństwa, materialistą (przynajmniej jeśli chodzi o naturę duszy). Antyredukcyjność tego ostatniego – tak zresztą silnie przezeń podkreślany – nie ma więc mocnych podstaw antropologicznych. Nigdy nie zgodziłby się z Schelerem, że doświadczenie religijne jest odmienne od zjawisk psychicznych – przeciwnie, sądzi on, że zadania fenomenologii religii i psychologii religii krzyżują się. Van der Leeuw odrzuciłby też pogląd Schelera o możliwości ujęcia sfery absolutnej, negując zdolność aktów religijnych do transcendowania świata. Jego zdaniem, *homo religiosus* nie doświadcza nic innego prócz pewnej *granicy życia*: granica ta doświadczana jest jako święta moc, ale nie jest ona w *każdym przypadku* (a raczej jest nią w nielicznych przypadkach), nadprzyrodzoną świętą mocą – Bogiem chrześcijańskim.

Prawdziwy Bóg bowiem jest „dany” tylko poprzez niezależne od wysiłków człowieka objawienie. Inna różnica: Van der Leeuw trzyma

⁵² G. van der Leeuw, *L'Homme et la civilisation. Ce que peut comprendre le terme: evolution de l'homme*, Eranos-Jahrbuch, XVI (1948), s. 147.

się, podobnie jak inni fenomenologowie religii tworzący w ramach religioznawstwa, w o wiele większym stopniu danych etnologicznych, niż czyni to Scheler i jest w o wiele mniejszym stopniu filozoficzny niż filozof niemiecki: jego fenomenologia jest jedną z nauk o religii i ma z innymi naukami tego typu współpracować. W przeciwieństwie do tego, Scheler na modłę Husserla stara się dać *ugruntowanie* – ma to być ugruntowanie dla wszelkiego filozoficznego i naukowego studium nad religią i ma zostać zrealizowane poprzez analizę istotowych form przedmiotów i aktów religijnych⁵³.

Krytyka fenomenologii religii Van der Leeuwa

Na koniec przytoczmy uwagi krytyczne pod adresem klasycznej fenomenologii (której, powtórzmy, Van der Leeuw jest założycielem i czołowym reprezentantem) skierowane przez współczesnego neofenomenologa Jacquesa Waardenburga:

1. brak dowodów na autonomiczność religii,
2. zaniechanie badania związków między faktami religijnymi a faktami niereligijnymi,
3. brak wyjaśnienia stosunku teologii do fenomenologii i w rezultacie przekształcenie fenomenologii w parateologię,
4. redukowanie religii do „czystej idei religijnej” poprzez:
 - a. zaniechanie badań związków między faktami religijnymi a faktami niereligijnymi,
 - b. zaniechanie badań zachowań religijnych i instytucji religijnych,
 - c. izolowanie religii od procesu historycznego⁵⁴.

Ten ostatni (c), słuszny, naszym zdaniem, argument przeciw Van der Leeuwowi (4) (który jest w istocie identyczny z punktem 2), podejmuje w *La nostalgie des origines* Eliade: według rumuńskiego uczonego, nawet najbardziej rozwinięte postaci religijnej ekspresji przedstawiane są w kulturowych strukturach i wyrażeniach historycznie uwarunkowanych⁵⁵. Podobny pogląd utrzymuje następca Van der Leeuwa na katedrze w Groningen Theo van Baaren.

Ten ostatni jest również zdania, że fenomenologia religii Van der Leeuwa była oparta na przestarzałych już za jego (czyli Van der Le-

⁵³ Poglądy Schelera referuję w oparciu o: S. Doty, *Max Scheler and the Phenomenology of Religion*, *Man and World* 10(1977), s. 273-291. Zob. też: M. Scheler, *Problemy religii*, tłum. A. Węgrzecki, Kraków 1995.

⁵⁴ Zob. M. Nowaczyk, *Fenomenologia religii*, w: *Leksykon religioznawczy*, dz. cyt., s. 78.

⁵⁵ E. F. Gorski, dz. cyt., s. 7.

euwa) życia danych etnologicznych⁵⁶. Tenże sam badacz akcentuje także subiektywizm metody omawianego autora, chociażby to, że łamał przyjętą przez samego siebie zasadę oparcia się na filologii i archeologii oraz że błędnie przyjmował określoną teologię w badaniach nad religią⁵⁷.

Co do ostatniego poglądu nie można się zgodzić z Van Baarenem: wszak wszystkie fakty nie są w pełni „czyste”, na wszystkich odbija się przedrozumienie i światopogląd zarówno jednostkowy jak grupowy danego autora. Nie ma wątpliwości, że na badanych faktach religijnych odbijać się będzie zwłaszcza pogląd religijny czy teologiczny danej jednostki. A skoro przed problemem religii w życiu każdego (również badacza religii) nigdy nie można szczerze uciec, trudno twierdzić, że da się zachować w teorii religii postawę bezwzględnie „obiektywną” – obojętnie, czy będzie się ateistą, protestantem czy katolikiem. Argument, który wysuwa się *przeciwko* Van der Leeuwowi, my chcielibyśmy potraktować jako argument *za* nim: jest bowiem objawem *szczerości, prawdomówności i uczciwego traktowania czytelnika*, jeśli autor przedstawia możliwe pełnie (choć o absolutnej przejrzystości prawdopodobnie mowy być nie może w tekście publicznym, jaką jest książka) elementy swego przedrozumienia – nie mówiąc już o tym, że dany tekst może być wówczas znacznie lepiej przez nas rozumiany niż w innych pracach, gdzie jednostka nieodważnie już to ukrywa się, już to używa „naukowości” i „obiektywności” dla wyrażenia swych jednostkowych poglądów.

Co do aktualności danych etnologicznych, na których opierał się Van der Leeuw, to, oczywiście, ze względów kompetencyjnych, trudno nam się na ten temat wypowiadać. Jest prawdą, że Van der Leeuw nie należy do najbardziej współczesnych autorów w dziedzinie religioznawstwa, ale przez to samo jego wiarygodność nie musi zostać podważona. Są przecież religioznawcy, jak Malinowski, którzy pisali w tym samym okresie, ale wciąż uchodzą za wiarygodne i rzetelne źródło wiedzy. Nie możemy również zapominać, że pozycja Van der Leeuwa jako „ojca założyciela” fenomenologii religii jest w religioznawstwie wysoka. Uczeń naszego autora, Fokke Sierksma, pisał: „Każda dziedzina ma swoje wielkie nazwiska, swoje kamienie milowe w historii. Nauka o religii zna Schleiermachera, Otto i Söderbloma. Tuż obok nich stoi

⁵⁶ W. Bolle, dz. cyt., s. 225.

⁵⁷ T. P. van Baaren, *Science of Religion as a Systematic Discipline: Some Introductory Remarks*, w: *Religion, Culture and Methodology*, ed. T. P. van Baaren & H. J. W. Drijvers, Mouton – The Hague – Paris 1973, s. 43-45 i 49.

Van der Leeuw⁵⁸. Fakt bycia „wielkim nazwiskiem” może oznaczać przypadkową sławę, nie związaną z autentycznymi osiągnięciami naukowymi, ale równie dobrze, ze względu na społeczny charakter nauki, może oznaczać posiadanie tych własności, które założone są w wypowiedzi Sierksmy. Mimo pewnych usterek, o których była mowa, trudno odmówić Van der Leeuwowi, naszym zdaniem, wielu walorów intelektualnych, takich jak skrupulatność wobec nawet najmniejszych faktów, niepodważalna głębokość wglądów, udane zmierzanie się z trudno uchwytnymi i tajemniczymi zjawiskami religijnym itd.

Jest prawdą, że Van der Leeuw nie jest tak znany jak Otto czy Schleiermacher, ale jest on w tym, jeśli tak wolno rzec, ofiarą własnej metody fenomenologicznej. Kto czyta *Fenomenologię religii* może się przekonać, z jaką głęboką intuicją analizuje on religioznawczy materiał, a zarazem, zgodnie z zasadą *epoche*, *zostawia wszystko tak, jak odnalazł*. Zwykle nie wiąże on bowiem całej tej wielości faktów (choćby zjawiska mocy) w ogólne schematy czy daleko idące teorie, które czyniłyby jego wywody bardziej atrakcyjne dla szerszej i węższej (czyli profesjonalno-religiologicznej) publiczności.

Jeśli chodzi o problem subiektywizmu dzieł Van der Leeuwa, to można powiedzieć, że jest ten sam rodzaj subiektywności, jaki możliwy jest u każdego innego autora: wszak jeśli ktoś radykalnie różni się od nas, to powiedzenie, że jego pogląd jest subiektywny, oznacza po prostu fakt, że się z nim nie zgadzamy. Z drugiej strony, jeśli by już opatrzyć jakieś refleksje Van der Leeuwa mianem „subiektywne”, to ten ewentualny subiektywizm można by złożyć na karb ambitnej i trudnej diltheyowskiej metody fenomenologicznej – subiektywizm *formalny*, o którym mówiliśmy wcześniej, może bowiem rzeczywiście łatwo zamienić się w subiektywizm *treściowy*.

Inne źródło subiektywizmu może tkwić w specyficznym założeniu Van der Leeuwa, które, jak twierdzi Fokke Sierksma, wpoił wielu pokoleniom swych studentów (choć byłoby to w sprzeczności z jego twierdzeniem o stosunku między poezją a fenomenologią przedstawionym wyżej) przekonanie:

„Jeden poeta wie więcej o Bogu i religii niż dziesięciu uczonych”⁵⁹.

⁵⁸ Cyt. za: E. F. Gorski, dz. cyt., s. 12.

⁵⁹ Zob. E. F. Gorski, dz. cyt., s. 10. W związku z tym Fokke Sierksma twierdzi, że Van der Leeuw zamienił naukę o religii w subiektywną formę sztuki, tamże, s. 45.

Kama Krzemińska
(Katowice)

ODMŁADZANIE ZNACZEŃ.

ROMANTYZM W UJĘCIU HERMENEUTYCZNYM

Hermeneutyka w ujęciu tradycyjnym

Hermeneutyka obecna jest w ludzkim obrazie świata niemalże „od zawsze”, a ściśle rzecz ujmując – od starożytności. Jej załącznikiem jest tzw. hermeneutyka biblijna, związana z egzegezą tekstów biblijnych (*eksegesis* – wyjaśnienie, wyprowadzenie). Jej pierwsze zasady określili starożytni uczeni chrześcijańscy, a wśród nich: Orygenes, Św. Hieronim, Św. Augustyn¹. Tak rozumiana hermeneutyka zajmowała się badaniem i objaśnianiem źródeł pisanych. Głównym celem tych działań było ustalenie właściwego sensu tekstów, lecz bez zagłębiania się w (z)rozumienie owych sensów. Podążając tym tropem hermeneutykę można określić jako *dyscyplinę naukową*, która wraz z poetyką i retoryką tworzy swoisty kanon filologiczny, przy czym należy pamiętać o jej korzeniach religijnych. Takie ujęcie hermeneutyki jest jej ujęciem tradycyjnym.

W ujęciu bardziej precyzyjnym i bliższym naszej dobie jest ona uznawana za sztukę interpretacji ze zrozumieniem. Pojęcie z pozoru błahie i dość naiwnie brzmiące, co więcej przywodzące na myśl szkolne zmagania z tekstami poetów, którzy „wielkimi byli”, jest w rzeczy samej istotą hermeneutycznej percepcji wszelkiej aktywności ludzkiej, zwłaszcza wytworów kultury, a co za tym idzie – literatury. Współcześnie hermeneutyka odgrywa znaczącą rolę w literaturoznawstwie, religioznawstwie oraz antropologii kulturowej. Postrzegana

¹ Zob. ks. A. Proniewski, *Hermeneutyka teologiczna pierwszych wieków a tożsamość chrześcijan narodów słowiańskich*; A. P. Kluczyński, *Geneza idei mesjańskiej i jej postać w judaizmie i chrześcijaństwie*, w: *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*, Seria II: *Wokół kultur śródziemnomorskich*, pod red. Z. Abramowicz, J. Ławskiego, t. II, Białystok 2010.

w ten sposób hermeneutyka zaczęła rozwijać się na gruncie filozoficznym w XIX wieku, za sprawą Friedricha Ernsta Schleiermachera².

Hermeneutyka postrzegana jako *rozumiejąca interpretacja* oraz hermeneuta jawiący się jako *rozumiejący interpretator* to podstawy współczesnego pojęcia tej dziedziny z pogranicza literatury, jej teorii (często zawierającej się w samej literaturze) i filozofii. O hermeneutyce rozumianej we współczesnych kategoriach można mówić w zasadzie od pierwszych wystąpień wspomnianego F. E. Schleiermachera.

Jest to rozumienie najbardziej powszechne, jak widać, diametralnie różne od swego pierwowzoru. Wyjaśnianie jest bowiem niepełne. Bardziej istotne w kwestii interpretacji tekstu jest jego rozumienie. To, iż coś zostało nam wyjaśnione, nie znaczy że zostało przez nas zrozumiane. A to z r o z u m i e n i e właśnie jest istotą hermeneutyki. Wyjaśnianie należy do dyscyplin naukowych i ogranicza się do odnalezienia jedynego i jedynie słusznego sensu tekstów pisanych. Do takiego działania ograniczała się najczęściej hermeneutyka aż do wieku XIX³.

Postawa hermeneutyczna w romantyzmie. Ujęcie I czy II?

Przedstawione przeze mnie powyżej dwa podstawowe znaczenia hermeneutyki nie wykluczają się wzajemnie. Jako że hermeneutyka nie ma z góry określonej metodologii, którą mogłaby się posługiwać w badaniach nad tekstami (czy szerzej nad wytworami kultury), a dobór metodologii zależy od sytuacji interpretacyjnej, w jakiej znajduje się interpretator, nie można wykluczyć możliwości uzupełniania się tych dwóch ujęć hermeneutyki. Interpretator uzależniony jest przede wszystkim od: charakteru interpretowanego wytworu (dzieła), swoich możliwości, a także od kontekstu historyczno-kulturowego, w jakim żyje⁴.

Ograniczenia owe są doskonale widoczne przy interpretacji dzieł okresu romantyzmu. Romantyzm jest bowiem epoką sprzeczności. Jest

² Szerzej na temat filozoficznego znaczenia problemu rozumienia w ujęciu hermeneutycznym (hermeneutyka ogólna Schleiermachera): H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831-1933*, przeł. K. Krzemińska, Warszawa 1992.

³ Por. Ch. Dohmen, G. Stemberger, *Hermeneutyka Biblii Żydowskiej i Starego Testamentu*, przeł. M. Szczepaniak, Kraków 2008.

⁴ Zob. tomy: *Hermeneutyczna tradycja filozofii*, red. M. T. Mikołajczyk, M. Rembierz, Słupsk 2009; K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury: Heidegger, Gadamer, Ricoeur*, Warszawa 1991; Cz. S. Bartnik, *Hermeneutyka personalistyczna*, Lublin 1994; S. Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998.

czasem uniwersalizacji indywidualności przy jednoczesnej indywidualizacji uniwersalności. Mimo iż okazuje się epoką o określonych, uniwersalnych założeniach ideologicznych i estetycznych, stara się je przekraczać. Także swoistość i indywidualność nurtu romantycznego w poszczególnych krajach Europy została do pewnego stopnia zsyntetyzowana, a co za tym idzie – zuniwersalizowana.

Jako badaczka literatury romantycznej opowiadam się za niewtłaczaniem twórców tej doby w z góry ustalone schematy metodologiczne. Ustalanie pewnych norm obowiązujących twórców romantycznych było bowiem (i zdaje się jest nadal) czymś zupełnie sprzecznym z duchem epoki. Doskonale charakteryzuje tę cechę romantyzmu Friedrich Schlegel, który jako pierwszy (wraz z bratem Augustem Wilhelmem) wprowadził termin *romantyzm* do języka krytyczno-naukowego:

[116] Poezja romantyczna jest **progresywną** poezją uniwersalną. (...) Inne rodzaje poetyckie są gotowe, przez co można je analizować całościowo. Gatunek literatury romantycznej wciąż powstaje; ba, wręcz istotą jego jest to, że może tylko wiecznie się stawać, nigdy zaś osiągnąć pełnię. Nie wyczerpie go żadna teoria, chcąc zaś określić ideał tej poezji krytyka mogłaby jedynie powążyć się na jej apoteozę. Ona jedyna, poezja romantyczna, jest nieskończona; ona też jest wolna i jako pierwsze swe prawo uznaje to, że swoboda poety nie znosi nad sobą żadnych praw [podkr. – K. K.].⁵

Z tak rozumianym romantyzmem założenia hermeneutyki zdają się doskonale współgrać. Prawdziwy hermeneuta po prostu zadaje pytania i słucha. Nie atakuje i nie wymusza jedynie słusznych sensów (mam na myśli odrzucenie subiektywnej chęci odnalezienia pożądaných przez siebie możliwości interpretacyjnych – co wiąże się często ze zjawiskiem nadinterpretacji). W ten sposób, sposób właściwy, bo „obiektywny”, rozpoczyna poszukiwania sensów – po to by je zrozumieć. Co najważniejsze, droga do rozumienia tekstu rozpoczyna się od braku zrozumienia, braku wiedzy – rozumowej i poza-rozumowej. A czy właśnie nie o uwolnienie się od poznania czysto rozumowego walczyli romantycy? Na to pytanie nie trzeba odpowiadać. Na tym poziomie po raz pierwszy ujawnia się zbieżność postawy romantycznej i hermeneutycznej, a co za tym idzie przecucie możliwości ich przenikania się i wzajemnego oddziaływania.

⁵ F. Schlegel, *Fragmety krytyczne*, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, opr. T. Namowicz, Wrocław 2000, s. 206.

Które ujęcie hermeneutyki zatem, I czy II, wydaje się słuszniejsze w ujęciu epoki romantyzmu, biorąc po uwagę powyżej nakreślone tło? Potwierdzając sąd, iż romantyzm jest epoką sprzeczności, należy uznać istotność i celowość połączenia hermeneutyki w jej znaczeniu tradycyjnym oraz – nazwijmy tak – „współczesnym”. Współczesna hermeneutyka, taka, jaką przedkłada nam Schleiermacher:

Doskonałe rozumienie mowy lub pisma jest sztuką i wymaga nauce się sztuki lub techniki, które oznaczamy wyrazem *hermeneutika*.⁶

– pracuje nie tylko na tekstach świeckich, ale i na tekstach świętych. Interpretację tekstów ze sfery *sacrum*, bądź tekstów chociażby ocierających się o nią, zaliczać można nadal do egzegezy.

Pojęcie „religii estetyzmu”

Nawiązując do wyobrażeń *sacrum* w dobie romantyzmu, czy też mówiąc o sakralizacji sfery profanum, nie sposób nie wspomnieć o tzw. *religii estetyzmu*. Religia estetyzmu jest znaczącym i dość trwałym dokonaniem romantyków niemieckich. Pojęcie jest dziełem myślicieli z kręgu jenańskiego⁷ i mieści się w zakresie refleksji nad literaturą oraz ogólniej estetyki. Pojęcie religii estetyzmu wywodzi się z rozważań na temat mocy religii i wiary (oraz jej wpływu na człowieka) prowadzonych przez prekursora współczesnej hermeneutyki, związanego z owym kręgiem protestanckiego teologa Friedricha Schleiermachera, urodzonego w 1768 roku we Wrocławiu – zmarłego w 1834 roku.

Religia estetyzmu jest to *quasi*-religijna postawa, która afirmuje wynoszenie jednostki dzięki sztuce ponad granice codzienności. W myśl tej teorii sztuka budzi w jednostce chęć dążenia do nieskończoności. Sztuka, podobnie jak religia, budzi w jej odbiorcy lepsze „ja”, odkrywa przed człowiekiem nieskończoność jego ducha w nieskończonym wszechświecie. Każde zatem spojrzenie na sztukę jest przeżyciem czy-

⁶ Cyt. za: M. Janion: *Hermeneutika*, w: *Humanistyka. Poznanie i terapia*, Warszawa 1982. Podkr. – K. K. Definicja wypowiedziana przez Schleiermachera obowiązywała w zasadzie już od antyku. Jest to kolejny dowód na współlistnienie i współgranie dwóch nurtów hermeneutyki w dobie romantyzmu. Zob. S. Waruszak, *Hermeneutika w teologii według Friedricha D. E. Schleiermachera*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1995, nr 8.

⁷ O sztuce w kategorii świętości pisali również i polscy romantycy, por. A. Mickiewicz: *O nowoczesnym malarstwie religijnym niemieckim*, w: tegoż, *Dziela*, t. 5, Warszawa 1955; J. Lyszczyzna: *Pielgrzym w kraju rozkoszy. O poezji Konstantego Gaszyńskiego*. Katowice 2000.

sto subiektywnym, bo za każdym razem sztuka „odkrywa” przed innym człowiekiem jego duszę, wpisując ją w uniwersum. Koncepcja ta wynika w głównej mierze z niechęci do zubażającego, płaskiego, czysto racjonalnego, oświeceniowego podejścia do sztuki.

Według Schleiermachera, religia ma budzić w człowieku chęć do wznoszenia się ponad granice codzienności, ku nieskończoności:

Być chrześcijaninem oznacza przemianę całej osobowości w kierunku samopoznawania, co wymaga „wiary w siłę ducha” w powiązaniu „z duchem czasu”, a to determinuje łączenie „tego, co nieskończone, z tym co skończone”, tzn. z życiem i kulturą narodu.⁸

Także refleksja estetyczna Tiecka i Wackenrodera, twórców wspomnianego kręgu jenańskiego, wykazuje szczególne więzi łączące sztukę (a więc i artystę) z religią:

(...) gdzie jednoczą się sztuka i religia, z ich połączonych strumieni powstaje najpiękniejsza rzeka życia.

Podobnie jak te dwie wielkie boskie istoty, religia i sztuka, są najlepszymi przewodniczkami człowieka w jego zewnętrznym, rzeczywistym życiu, tak dla wewnętrznego duchowego życia ludzkiego umysłu ich skarby są najbogatszymi i najcenniejszymi kopalniami myśli i uczuć; dla mnie więc pełne znaczenia i tajemniczości jest wyobrażenie, kiedy porównuje religię i sztukę do dwóch magicznych luster, w których widzę symboliczne odbicie wszystkich rzeczy świata, i z których zaczarowanych obrazów uczę się poznawać i pojmować prawdziwego ducha wszelkich rzeczy.⁹

Jak widać, w teorii Tiecka i Wackenrodera rolę religii przejmuje sztuka. Nie oznacza owo przejście bałwochwalczej postawy admiringowania sztuki przy jednoczesnym wyeliminowaniu religii z życia artysty. Jest raczej pewnego rodzaju *przeesterowaniem* pojęcia sacrum. Jedynie uduchowiony artysta, który natchnienie czerpie z religii właśnie, może przewyciężyć sferę profanum (ograniczenia, które stawia owa sfera codzienności). Czynnikiem sprawczym sztuki są uczucia zaszcze-

⁸ Cyt. za: M. Wawrykowa, *U progu nowoczesności. Szkice z dziejów kultury niemieckiej XVIII i XIX wieku*, Warszawa 1989, s. 189. Por. W. G. Jeanrond, *Hermeneutyka teologiczna. Rozwój i znaczenie*, przeł. M. Borowska, Kraków 1999; W. Hryniewicz, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998.

⁹ W. H. Wackenroder, *Charakterystyka sposobu życia dawnych niemieckich artystów. Przykład stanowić będzie Albrecht Dürer wraz ze swym ojcem Albrechtem Dürerem Starszym*, w: *Manifesty romantyzmu 1780–1830*, oprac. A. Kowalczykowska, Warszawa 1995, s. 157.

pione przez Boga, to sam Bóg inspiruje artystę. Ze względu na ponadzmysłowe źródło sztuki staje się ona pewnym objawieniem prawd niedostępnych „zwykłym” ludziom, którzy jedynie drogą zmysłów percypują otaczający ich świat. Świat sztuki z kolei jest pośrednikiem między widzialnym światem zmysłów a nieskończonością...

Artysta pełni rolę kapłana odsłaniającego obecność Absolutu w świecie realnym i tłumaczącego profanom znaki Opatrzności.¹⁰

Nie sposób nie odnieść się w tym miejscu do teorii źródłowości „hermeneutyki”, wiążącego ją z postacią Hermesa. Według mitologii greckiej, był on jednym z dwunastu bogów olimpijskich. Został wygnany z Olimpu (za kradzieże), jednakże decyzją Zeusa powrócił na Olimp, gdzie miał służyć jako posłaniec bogów. Jego rola polegała na byciu „łącznikiem” między bogami a ludźmi oraz na objaśnianiu ludziom boskich wyroków. To nawiązanie pozwala po raz kolejny na stwierdzenie, iż postawy hermeneutyczna i romantyczna miały ze sobą wiele wspólnego.

Z kolei Schleiermacher uznaje możliwość wypowiedzania się o religii, ale jednocześnie uzmysławia nam, że istnieje nieprzekraczalna i niezniszczalna granica ludzkich wypowiedzi o Bogu. W *Mowie piątej. O religiach* Schleiermacher pisze:

W każdej [mowie – K. K.] to, co święte, jest tajemnicą i jest ukryte przed profanami.¹¹

Oznacza to, iż człowiek nie ma innej możliwości wypowiedzania się o Bogu, co więcej nawet myślenia o Nim, niż w sposób ludzki (jest to nawet całkiem logiczne...). Są to przy tym sądy zatem, nazwijmy je tak, spłaszczony, „profański”.

Podobnie postrzega tę kwestię Wilhelm Heinrich Wackenroder. W eseju *O dwóch cudownych językach i ich tajemniczej sile* pisze:

¹⁰ J. Kamionkova, *Portret geniusza*, w: *Problemy polskiego romantyzmu. Seria II*, red. M. Żmigrodzka, Wrocław 1974, s. 117. B. Zwolińska, *Artysta w twórczości Narcyzy Żmichowskiej*; M. Lul, „Kto mi dał skrzydła...” *Tragikomedia życia poety według powieści „Poeta i świat” Józefa Ignacego Kraszewskiego*, w: *Z problemów prozą – powieść o artyście*, red. W. Gutowski, E. Owczarz, Toruń 2006; A. Żywiołek, *Mickiewicz wobec platońskiej „mimesis”*. (*Repetycja i refiguracja mitu*); H. Krukowska, *Orfizm Leopolda Staffa*, w: *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku*, red. J. Ławski, K. Korotkich, Białystok 2008.

¹¹ F. E. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, przeł. J. Prokopiuk, wstęp M. Potępa, Kraków 1995, s. 213.

Poprzez słowa panujemy nad całym globem, poprzez słowa zdobywamy lekkim wysiłkiem wszystkie skarby ziemi. Tylko tego, co niewidzialne, unosi się ponad nami, słowa nie potrafią ściągnąć do naszego wnętrza. Rzeczy ziemskie mamy w rękę, kiedy tylko wypowiemy ich miana, ale gdy słyszymy jak ktoś nazywa wszechmiłosierdzie Boże albo cnotę świętych, które są wszak czymś, co powinno przeniknąć nas do głębi, wówczas tylko nasze ucho napęlnia się pustym dźwiękiem, natomiast nasz duch nie doznaje, jak powinien uwznioślenia.¹²

Możliwości interpretacyjno-komunikacyjne człowieka są niestety ograniczone, nawet gdy jego wypowiedzi nie wykraczają poza zakres sfery profanum. Trudności powodowane przez antropomorfizm w wypowiedziach są dwupłaszczyznowe:

– Niemożność wypowiedzenia myśli autora w formie nadanej im przed artykulacją. Deformacja odautorska.

– Niemożność ustalenia jednej i jedynie słusznej interpretacji, co w świetle przedstawionych rozważań jest słuszne, ale może prowadzić do deformacji intencji autora.

Wokół „Wielkiej Improwizacji”

Wielkie indywidualności doby romantyzmu są „z założenia” uwikłane w panowanie idei, literatury nad rzeczywistością i nad ich własnym życiem. Wszelka działalność romantycznego artysty, wszelkie dziedziny jego życia są sztuką przepelnione, często nawet zdarza się, że sztukę w życiu naśladują. W romantyzmie (zwłaszcza polskim) nie ma miejsca na rozróżnienie: poeta \neq człowiek¹³. Doskonałym przykładem zależności poeta = człowiek jest postać Konrada z *Wielkiej Improwizacji*.

Konrad to przede wszystkim poeta właśnie, przekonany o swojej wyjątkowości i sile, które zawdzięcza posiadaniu „czucia” romantycznego – ponadmysłowej wrażliwości pozwalającej na dogłębne poznanie świata. Ta ponadprzeciętność jest także piętnem, siłą niszczącą „najwyższego z czujących na ziemnym padole”. Wszelkie bowiem próby przekazania światu „strumieni podziemnych” czucia są nieskuteczne. Posłuchajmy zatem pełnych gorczy słów Konrada:

Nieszczęsny, kto dla ludzi głos i język trzudzi:

¹² W. H. Wackenroder, *O dwóch cudownych językach i ich tajemniczej sile*, w: *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, oprac. T. Namowicz, Wrocław 2000, s. 26.

¹³ Zob. I. Bittner, *Filozofia człowieka. Zarys dziejów i przegląd stanowisk*, Łódź 2000; I. Bittner, *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Łódź 1998; M. Dalman, *Bóg i człowiek w świecie III części „Dziadów” Adama Mickiewicza*, Gdańsk 2008; D. Siwicka, *Zapytaj Mickiewicza*, Gdańsk 2007.

Język kłamie głosowi, a głos myślom kłamie;
 Myśl z duszy leci bystro, nim się w słowach złamie,
 A słowa myśl pochłoną i tak drżą nad myślą,
 Jak ziemia nad połkniętą, niewidzialną rzeką.¹⁴

Słowa te potraktujmy zatem jako autotematyczne rozważania Mickiewicza na temat kondycji poety, jego możliwości twórczych, a raczej odwiecznego problemu niemożliwości wyrażenia tego, co w rzeczywistości jest niewyraźalne. Język ziemski jest bowiem „ułomny”, nie posiada mocy do oddania w pełni (ani w części) wzniosłych odczuć poety. Ich „czysta” postać źródłowa, pochodząca z wnętrza poety, po przekroczeniu bariery „wnętrza” przybiera zupełnie inną, ułomną postać, jest zatem logiczne, że „zwykły” człowiek nie jest w stanie zrozumieć zamierzonego przekazu poetyckiego, ponieważ jest on od razu *o d a u t o r s k o z d e f o r m o w a n y*. Nie wynika to więc z zupełnej niedoskonałości odbiorcy, czy jego nieprzystawalności do wzniosłych odczuć poety, lecz z rzeczowej niedoskonałości samego języka.

Nawiązując do poprzednich rozważań, zauważamy, że „czysta” postać źródłowa myśli, pochodząca z wnętrza poety, po przekroczeniu bariery „wnętrza” przybiera zupełnie inną postać – taką, jaką nadaje jej język, a następnie taką, jaką nadaje jej interpretator:

Pieśni ma, tyś jest gwiazdą za granicą świata!
 I wzrok ziemski, do ciebie wysłany za gońca,
 Choć szklanne weźmie skrzydła, ciebie nie dolata,
 Tylko o twoję mleczną drogę się uderzy;
 Domyśla się, że to słońca,
 Lecz ich nie zliczy, nie zmierzy.¹⁵

Ujawnia się tutaj Mickiewiczowska świadomość „zniekształcania” intencji poety przez czytelnika. Podobnie jak ponowocześni hermeneuci radykalni zdaje on sobie sprawę z tego, że transparentna komunikacja między nadawcą (autorem) a odbiorcą (interpretatorem) jest niemożliwa. Za każdym razem bowiem, gdy dzieło jest czytane, jest ono poznawane z zupełnie innej perspektywy, zależnej od *intentio lectoris* (intencja czytelnika), od światopoglądu czytelnika i oczekiwań, jakie ma on wobec dzieła, które uwarunkowane są historycznie, politycznie, ekonomicznie... Powiada więc...

¹⁴ A. Mickiewicz, *Dziadów* cz. III, w: tegoż, *Utwory dramatyczne*, opr. S. Pigoń, Warszawa 1953, s. 158.

¹⁵ A. Mickiewicz, *Dziadów*, część III, dz. cyt., s. 158.

Taki wieszcz jak i słuchacz.¹⁶

Ta niemożność wyrażenia odczuć poety, przekształca się w – jak pisze Ryszard Przybylski – „(...) chorobliwe przekonanie o nieprzewycięzalnym rozdźwięku między myślą a słowem, o bezsilności słowa wobec myśli”¹⁷. Problem „niewyraźności” Przybylski rozpatruje jednak na innej płaszczyźnie. Jego zdaniem, poeta jest narażony na „nerwicę językową” nie z powodu swojej słabości (implikowanej przez brak możliwości przekazu drogą zmysłową „wiedzy” zdobytej bez zmysłów pomocy), lecz z powodu świadomości słabości odbiorcy, który język ziemski traktuje jedynie na poziomie funkcji informacyjnej, komunikatywnej. Kwestia ta przeradza się więc w problem „niedoskonałości”, rzecz można, niestosowności odbiorcy. Słowa poety są dla niego niezrozumiałe, bo nie potrafi on odczytać właściwych treści przez nie niesionych.

Teoria ta doskonale współgra z ideą indywidualizmu i ponadprzeciętności romantycznego twórcy, nie jest jednak do końca sprawiedliwa. Nie można bowiem oskarżać odbiorcy o brak zrozumienia, skoro nadawca z góry przeświadczony jest o niemożliwości wyrażenia swoich uczuć i myśli takich, jakimi są one przed ich wyrażeniem, co wynikać ma z niedoskonałości języka.

*

W świetle powyższych rozważań nie sposób nie zauważyć podobieństwa między hermeneutyką (wychodząc od jej ujęcia współczesnego) a postawą romantyczną. Współczesna charakterystyka hermeneutyki brzmi:

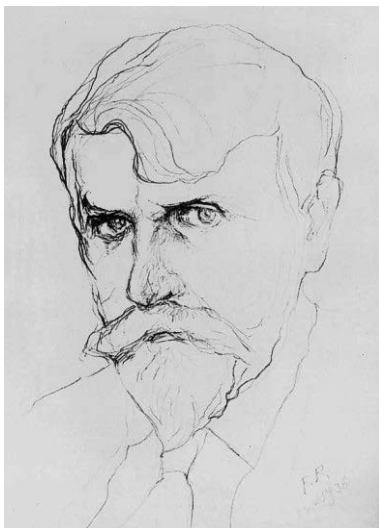
Hermeneutyka przeciwstawia się scjentyzmowi, który odkrywa jako iluzję. Nie wierzy w tak zwaną prawdę naukową, dostrzegając w niej wyłącznie efekt konstrukcji, dowodzenia tego, co ma być dowiedzione, rozmaitych strategii retorycznych.¹⁸

Charakterystyka ta pozwala na wykazanie i wskazanie wspólnej romantyzmowi i hermeneutyce niechęci do czysto rozumowego poznania oraz strukturalnego, schematycznego myślenia. Hermeneutyka bowiem to nie metoda, lecz postawa, tak jak postawą jest romantyczna wizja świata.

¹⁶ A. Mickiewicz, *Ekkskuz*, w: tegoż, *Wiersze*, opr. Cz. Zgorzelski, Warszawa 1993, s. 232.

¹⁷ R. Przybylski, *Słowo i milczenie bohatera Polaków*, Warszawa 1993, s. 134.

¹⁸ *Hermeneutyka i literatura – ku nowej koiné*, pod red. K. Kuczyńskiej-Koschany, M. Januszkiewicza, Poznań 2006, s. 9.



Ferdynand Ruszczyc, *Autoportret rysowany lewą ręką w ostatnich miesiącach przed zgonem* (artysta miał sparaliżowaną prawą rękę), 1936.

Sebastian Kochaniec
(Białystok)

JĘZYK I PĘDZEL STARE JAK ŚWIAT. PRZYPADEK PAWŁA SUSIDA

Język, pędzel i wizualność

Zestarzała się forma życia – ogłosił Hegel w swoich *Wykładach o estetyce* z 1828 roku. Słowa te można potraktować jako paradygmat dla tez stawianych przez estetyków i teoretyków sztuki w latach 70 i 80. XX wieku, którzy, przyglądając się kondycji ówczesnej sztuki, głosili pogląd na temat jej końca. W poniższym tekście chciałbym przyjrzeć się elementom składającym się na Heglowską formę życia, a także tytułowemu językowi i pędzlowi, które stanowią dla mnie nie tyle metaforę ewolucji medium, jakim jest obraz, czy sposobu jego interpretowania, ile są odrębnym środkiem wypowiedzi artystycznej, co moim zdaniem świadczy nie o starości formy życia, lecz jej dojrzałości.

Powiązanie twórczości artystycznej z językiem, z narracją, z punktu widzenia historii sztuki – zarówno w kwestii kompozycji malowidła, jak i jego odczytania – można traktować jako problem tak mocno zakorzeniony w tradycji artystycznej, że prowokuje analizę tych elementów jako przestarzałych i przedawnionych. Odbiorcy, amatorowi znane jest spostrzeżenie, że obraz jest mitem, którego odczytanie umożliwia znajomość narracji osadzonej w tekście kulturowym, jaki stanowią mity i wydarzenia historyczne. Narracja związana jest przede wszystkim z celowością sztuki, która w diachronicznej rozciągłości przejawia się w postaci sekwencji okresów w niej następujących, które charakteryzują się przypadającymi na dany okres dziejowy elementami struktury obrazu, bliżej znanymi nam pod pojęciem stylu. W tradycyjnym rozumieniu tego pojęcia sztuka pełni służbę ornamentu dla patetycznych treści. Oczywiście ta jednak sprawiać może, że pewne istotne elementy, świadczące o owym związku obrazu i słowa, pozostają w ludzkiej nieświadomości. Punktem zwrotnym w ewolucji pędzla i języka jest przełom wieków XIX i XX, który za Mieczysławem Porębskim można określić jako granicę współczesności.

Zależnościom zachodzącym pomiędzy tytułowym językiem i pędzlem moglibyśmy przyjrzeć się z dwóch punktów widzenia: w dyskursie filozofii kultury i sztuki oraz w odniesieniu ściśle do przestrzeni badań form artystycznych. Ludwig Wittgenstein uświadamia nas, że język jest niezwykle istotnym elementem określającym relację człowieka z rzeczywistością, co uwidacznia się w jego słynnym stwierdzeniu dotyczącym granic świadomości – jako narzędzia poznania – wytyczanych przez język właśnie. To język tworzy kulturę, jej realność poprzez opisywanie i klasyfikowanie zachodzących w niej zjawisk. Wraz ze zmianami dotyczącymi samego języka dokonują się zmiany w sposobie konceptualizacji rzeczywistości, czego doskonałym przykładem będzie obecna kondycja języka oraz charakteru samej kultury, która już dawno uwolniła się od wynalazku Gutenberga i zmierza ku wizualności.

Człowiekowi błędnie wydaje się – na co zwracał uwagę Martin Heidegger – że stał się panem języka, nie zdając sobie sprawy z tego, że jest w język uwikłany i od niego zależny. Tak jak Leonardo da Vinci na wzór Witruwiańskich szkiców wpisywał człowieka w kwadrat i koło, tak z punktu widzenia antropologii, filozofii, można go wpisać w język. Problem w tym, że język ulega obecnie szerzącej się pauperyzacji, która pociąga za sobą chęć posługiwania się formami skrótowymi i ulotnymi. W swoich esejach z lat 1972–1975 Hamilton pisał, że „skrócenie i zwięźlenie, spłaszczenie i znizowanie słownictwa spowodowało, że skrócił się i zwięźlił, spłaszczył i zniżył człowiek”¹.

Pytanie o język i pędzel, w odniesieniu wyłącznie do dyskursu historii sztuki, zakreśla tak bardzo szeroki horyzont interpretacji, że należy rozpatrywać je z antropologicznego punktu widzenia, łącząc analizę ikonologiczną z analizą kulturoznawczą. Paradygmatem rozważań należałoby uczynić jaskiniowe malowidła z Altamiry i Lascaux, które prowokują dyskusję na temat tego, które z tych mediów jako pierwsze stanowiło punkt wyjścia człowieka do świata.

Współcześnie mamy do czynienia z logiczną sytuacją, którą określiłbym tutaj jako „ewolucję regresywną”. Człowiek w swoim rozwoju, który obecnie jest przede wszystkim nastawiony na rozwój technologiczno-analityczny, paradygmatem czyni bardzo skomplikowane, sztuczne formy, umożliwiające mu nieuświadomiany powrót do punktu,

¹ Hamilton [J. Z. Słojewski], *Drzwi na lewo, drzwi na prawo. Felietony z lat 1972–1975*, Warszawa 1979, s. 22.

w którym jego energia kulturowa zaczęła się uwalniać, czyli do czasów prehistorycznych.

Człowiek, który sporządził jaskiniowe malowidła w Altamirze czy Lascaux, pragnął w rytualny sposób zamknąć przedstawione postaci zwierząt i ludzi w konturze, co miało w gruncie rzeczy służyć potwierdzeniu jego tożsamości. Współcześnie również zamykamy swoją tożsamość w obrazie – przede wszystkim fotograficznym. Jednak pomiędzy przedstawieniami z Altamiry i Lascaux a fotografią w jej masowej skali użytkowania zachodzi pewnie istotna różnica, nie tylko w oczywistej kwestii medium. Człowiek współcześnie nie zamyka swojej tożsamości w obrazie, ale obraz ten poprzez jego odbiorców – który stanowi krąg znajomych i przyjaciół osoby znajdującej się na zdjęciu – dookreśla ją. Istota, która stworzyła malowidła w Altamirze bądź Lascaux, miała konkretny, umotywowany mitem i magią cel. Elementem finalnym fotografii, którym poprzez media społecznościowe dzielimy się z całym światem, jest zaistnienie w rzeczywistości wirtualnej, która coraz bardziej zaczyna adaptować to, co do tej pory postrzegano jako pojmovaną zmysłami rzeczywistość.

Obrazy z francuskich jaskiń są przedstawieniami prymitywnymi w rozumieniu tego pojęcia, jakie zaproponował Ernst Gombrich, czyli najbardziej zbliżonymi do natury ludzkiej ujętej w micie i poezji. Współcześnie obrazy, jakimi ludzie wymieniają się poprzez medium Internetu, są prymitywne w pejoratywnym znaczeniu tego słowa, a z naturą ludzką mają tyle wspólnego, że jest ona w nich postrzegana wyłącznie z punktu widzenia kultury.

Wynikająca z tego konkluzja byłaby następująca. Zamykamy się we własnych jaskiniach-mieszkaniach, w których człowiek definiuje swą tożsamość, wpisując siebie w dominujący światobraz sieci internetowej. Mieszkanie takie jawi się jako Benjaminowska metafora „łoży w teatrze świata”. Świata, który został zamknięty w coraz mniejszym i bardziej dostępnym, wygodniejszym urządzeniu. Urządzenia takie, jak telegraf i telefon, doprowadziły do tego, że myśl mityczna, symboliczna, stanowiąca o uduchowieniu relacji między człowiekiem a otaczającym go światem, została unicestwiona przez błyskawiczne połączenia elektryczne².

² A. Warburg, *Obraz z terytorium Indian Pueblo w Ameryce Północnej*, przeł. P. Sosnowska, red. E. Klekot i K. Pijarski, „Konteksty” 2011, nr 2/3, s. 54.

Sztuka uwikłana w język

Czy sztuka miałaby rację bytu bez języka? Odpowiedzi na tak postawione pytanie nie da się udzielić w sposób jednoznaczny. Po pierwsze, należałoby zapytać, czym właściwie jest sztuka, co rozumiemy poprzez samo określenie „sztuka”, a następnie zastanawiać się nad tym, w jaki sposób wchodzi ona w relację z językiem.

Człowiek nie jest w stanie określić tego, czym sztuka jest, lub mówiąc inaczej, nie jest w stanie określić jej istoty, posiada jednak pewnego rodzaju „narzędzia” intelektualne, które pozwalają mu stwierdzić, co sztuką jest, a co nie jest. Prym w tej kategorii wiodą oczywiście krytycy i teoretycy sztuki. Chodzi więc nie o to, czym sztuka jest, ale *jak* ona jest. Jak była dla starożytnych, Greków, ludzi średniowiecza, renesansu, po modernizm, awangardy i czasy dzisiejsze? Samo wypowiedzianie słowa „sztuka” zmienia, według Fryderyka Nietzschego, rzeczywistość. Powołując się na filozofię języka, możemy założyć, że sztuka istnieje.

Sztuka będzie w stanie obejść się bez języka, rozumianego tutaj jako zespół reguł, wobec których budowana jest struktura wypowiedzi artystycznej. Do pewnego momentu ewolucji człowieka sztuka doskonale radziła sobie bez obecności tak rozumianego języka. Stanowiła rodzaj informacji podyktowanej kodem mitycznym i rytualnym, o czym świadczyć mogą wizerunki z Altamiry bądź Lascaux. Według koncepcji Hansa Beltinga zaznaczonej w podtytule jego eseju *Likness and Presence* – mianowicie: *The Image before the Era of Art* – sztuka w sposób, w jaki rozumiemy ją obecnie, trwała mniej więcej od okresu początku wieku XV do końca lat 60. XX wieku. Przed rokiem 1400 obrazy i obiekty, według niemieckiego historyka sztuki, powstawały poza koncepcją sztuki rozumianej w kategoriach autonomicznej idei³. Era sztuki – bo takiego pojęcia używa Hans Belting, odnosi się do okresu, w którym pojawia się świadoma, estetyczna ocena dzieła, czyli w czasie nowożytnym. Nie możemy wyobrazić sobie istnienia czegoś takiego, jak historia sztuki, bez kategoryzującego i klasyfikującego języka estetyki. Tego typu specyficzny język mówienia o sztuce nadaje niekończącej się możliwości wypowiedzi artystycznej ustalone ramy pojęciowe.

Dzięki estetyce historia ludzkiej myśli, która znajduje odzwierciedlenie w sztukach wizualnych, opiera się na pewnych umownych kategoriach. Zwraca na to uwagę Jan Białostocki, który w książce *Sztuka i myśl humanistyczna* pisze, że „(...) historia sztuki to również pewien

³ M. Wasilewski, *Czy sztuka jest wściekłym psem*, Poznań 2009.

sposób dyskusji na temat ludzkich postaw, oparty na pewnych hipostazach, które w XVIII, XIX wieku przeradzają się w pojęcia. Nie możemy stwierdzić jednoznacznie, że istniało coś takiego jak Gotyk, czy Barok, lecz pewne zjawiska artystyczne, które umownie przyjęto w ten właśnie sposób określać⁴.

Związków języka i pędzla doszukiwać można się na dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, pod kątem historii sztuki, a po drugie, pytając o istotę obrazu. O ile w pierwszym przypadku mamy do czynienia z diachronicznym ujęciem przemian formy artystycznej, to kwestia pytania o istotę obrazu zmusza nas do przyjrzenia się samej strukturze medium, którym jest obraz malarski, oraz relacji, jaka zachodzi pomiędzy obrazem a jego odbiorcą.

Włoscy poeci okresu renesansu pisali, że malarstwo ma wiele wspólnego z poezją. Jego wyjątkowość polega na tym, że jest rodzajem milczącego wiersza. Na semantykę obrazu malarskiego składają się takie elementy, jak forma, barwa, kompozycja, temat, budujące swoistą narrację wokół ludzkich spraw, obyczajów, dziejów i przeżyć. Sztuka stanowi w ten sposób rodzaj opowiadania o człowieku, jego kondycji umysłowej, której kształtujący epokę charakter zostaje oddany przy użyciu odpowiednich zabiegów artystycznych. Obraz sam w sobie jako medium z formalnego punktu widzenia stanowi płaską powierzchnię pokrytą barwami, pomiędzy którymi zachodzą pewne relacje. Relacje te stanowią nośnik dla wartości wyższych, wykraczających poza materialny stan rzeczy. Stąd też tacy poeci, jak André Breton, upatrywali w obrazie malarskim sięgającej czasów renesansu metafory okna, które według nich – poetów nowożytnych – otwarte jest na pewną cudowność. Ta z kolei, jeśli poddaje się zbyt silnej werbalizacji, przestaje być sztuką.

Natomiast semiologia znaku sprowadza nas w końcu do kategorii nie tylko podporządkowanego regułom systemu, lecz zredukowanego do minimum obrazu znaku, któremu z kolei przypisano jakiś rodzaj znaczenia uwarunkowanego kulturowo. Słowo pisane jest piktogramem, obrazem, który w syntagmatycznym ciągu odzwierciedla sposób myślenia – w tym wypadku o sztuce. Wyraz, zdanie, akapit czy stronica w książce są więc na swój sposób obrazem, zbudowanym z abstrakcyjnych znaków, które łączą pewne relacje, pobudzające z kolei takie, a nie inne wyobrażenia w odbiorcy. Podobnie jak formy malarskie, ekspresja słowna, czysto literacka odnosi się do naszej wiedzy. Jesteśmy w stanie

⁴ J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*, Warszawa 1966.

wyczytać z tekstu lub przedstawienia malarskiego jedynie tyle, ile ówczesnie w to medium sami zaangażowaliśmy. Jest to nic innego jak proces tworzenia piętrowej egzegezy. O ile zrozumienie malarstwa Jana Matejki jest możliwe dzięki lekcjom historii, literaturze, a także (i być może jest to kwestia najistotniejsza) figuratywnym przedstawieniom i sposobom rozumienia obrazu przez artystę. W twórczości Matejki stykamy się z lubianą przez człowieka konkretnością – koń jest koniem, rycerz to człowiek w żelaznej zbroi itd. Aby zrozumieć z kolei twórczość Katarzyny Kozyry lub Mirosława Bałki, jesteśmy zmuszeni poznać przede wszystkim kontekst, na którym osadza się ich twórczość, tradycję, z jakiej wynika, a to z kolei zmusza do spędzania czasu przed książkami, przeszukiwania Internetu zamiast czystej kontemplacji i „spotkania” z dziełem. Odbiór wymaga od nas zanurzenia się w hermeneutycznym zbiorniku teorii sztuki XX wieku.

W gruncie rzeczy sztuka posiada swój odrębny język – język form artystycznych, uwidaczniający się w medium, którym artysta się posługuje. Lecz nad tym językiem formalnym – jakby to widzieli moderniści – autonomicznym dla sztuki, nadbudowany jest język interpretacji, który mitologizuje treści zawarte w przedstawieniu malarskim. Ten swoisty metajęzyk kształtuje nasze spostrzeżenia wobec tego, czym sztuka jest i jak bywa przez nas odbierana. Jak jednak pisał Bennett Newman – „Aby dzieło sztuki było dziełem sztuki, musi wznieść się ponad gramatykę i składnię”⁵. Sztuka, która zbyt łatwo ulega werbalizacji i racjonalizacji, nie jest sztuką, a staje się jedynie historią sztuki. Dlatego jest nam tak trudno mówić obecnie o sztuce, skoro nie lubimy być stawiani wobec czegoś, co wymyka się analizie i kategoryzacji. Funkcjonowanie metajęzyka sztuki odnosi nas do literackości dzieła. Literackości, która ujawnia się na dwa sposoby – zarówno w odbiorze dzieła, jak w samym przedstawieniu. Odbiorca sztuki jest przyzwyczajony do patrzenia na obraz w taki sposób, w jaki patrzy się na tekst czytany. „Czyta” obraz od lewej do prawej. W taki też sposób komponowane były obrazy chociażby w epoce Odrodzenia, gdy narracja przedstawienia była budowana ku prawej stronie obramowania. Tego typu spostrzeżenie na temat obrazu jako tekstu kulturowego, którego treść jest odczytywana, w doskonały sposób ukazuje wszelkiej maści wydawnictwa na temat sztuki, których tytuły są najlepszymi lub gorszymi parafrazami sformułowania – *jak czytać sztukę?*

⁵ A. Danto, *Świat sztuki: pisma z filozofii sztuki*, opr. i przeł. L. Sosnowski, Kraków 2006.

Współczesne uwikłania sztuki w tekst stanowią jedno z zagrożeń, jakie dla twórczości artystycznej, obok muzealizacji i konceptualizacji, przywoływał w pracy *Krytycy i sztuka* Mieczysław Porębski⁶. Zjawisko tekstualizacji sztuki powoduje, że pewien sposób percepcji, odbioru i przeżycia estetycznego dokonuje się poprzez tekst. Percepcja ogranicza się do opisowej narracji sporządzanej przez znawcę – krytyka, teoretyka, historyka sztuki – co odbiera odbiorcy możliwość poznania sztuki zmysłowo. Ale literackość wyraża się również, jak wspomniałem, w treści dzieła.

Sztuka stanowiła niegdyś rodzaj opowieści opartej na tekście, jakim były mity antyczne, wzbogacone z czasem o mity rzymskie i chrześcijańskie. Dzieło sztuki, prezentowane w złotej ramie, która jak poetycko określał to Hans Richter – oddzielała osoby na nim przedstawione od wulgarności przemijania, musiało być oparte na pewnych uniwersalnych regułach⁷. Takich, jak patetyczny temat dzieła, fotograficzny wręcz kunszt jego wykonania, cechujący się trójwymiarowym modelowaniem postaci. Z takim rozumieniem literackości zerwali pierwsi moderniści, opierający swoją sztukę na tekście, na micie, który sami stworzyli. Środowiska awangardowe przyczyniły się z kolei do uczynienia tekstu jako takiego dziełem sztuki. Przykładem mogą być chociażby kolaże słowne komponowane przez Picassa i środowisko dadaistyczne⁸. Język może służyć nie tylko jako strukturalna podstawa do analizy istoty obrazu, ale także stanowić swoistą formę artystyczną, którą posługuje się artysta.

Twórczość modernistów, doświadczenia pierwszej i drugiej awangardy doprowadziły do tego, że sztuka zerwała z narracyjnym charakterem dzieła. Sztuka nie służy już opowiadaniu, odbiór zaś nie opiera się na umownym „czytaniu” dzieła, lecz na jego oglądaniu. Wartości ekspozycyjne zaczynają górować nad dotychczasowymi regułami prezentowania sztuki, czyli przede wszystkim celowości. Nie oznacza to jednak wcale, że mamy do czynienia ze zjawiskiem śmierci literackości sztuki. Można

⁶ Zob. M. Porębski, *Krytycy i sztuka*, Kraków 2004.

⁷ H. Richter, *Dadaizm. Sztuka i antysztuka*, przeł. J. Z. Buras, Warszawa 1986.

⁸ Twórczość P. Picassa i dadaistów można uznać za pionierską w kwestii wykorzystania fragmentów tekstu w dziele sztuki. Zapożyczenia werbalne często pochodziły z gazet bulwarowych i reklamowych szyldów. Środowisko dadaistyczne, negując wszelkie wartości sztuki względem klasycznie rozumianej estetyki, bardzo często wykorzystywało wycinki gazetowe do tworzenia zgryźliwych, obrazoburczych komentarzy wobec środowiska mieszczańskiego. Przykładem działa może być umieszczenie tekstu, który w wolnym tłumaczeniu na język polski brzmi *Ciepło jej w tylek*, przez czołową postać ruchu Dada – Marcela Duchampa – na reprodukcji Giocondy pędzla Leonarda.

stwierdzić nawet, że wręcz przeciwnie, dzieło sztuki współczesnej jest dziełem o wiele bardziej zmitologizowanym przez tekst niż kiedykolwiek wcześniej. Narracja nie jest jednak prowadzona linearnie, lecz przypomina strukturę, sposób opowiadania charakterystyczny chociażby dla *Ulissea* Jamesa Joyce'a, co wynika z samego charakteru sztuki⁹.

Przypadek Pawła Susida

Wykorzystywanie przez artystę tekstu do wzbogacenia przekazu informacyjnego w obrazie w przypadku polskich twórców jest zjawiskiem bardzo popularnym. Głównie uwidacznia się to w formie tworzonych przez artystów neonów, ale także bardzo często mamy do czynienia z umieszczaniem tekstu w obrazie malarskim (co charakteryzuje twórczość między innymi Pawła Susida) lub – aby wyrazić się dosadniej – tworzeniem obrazu z samego tekstu, jak w przypadku Jadwigi Sawickiej¹⁰. Zabiegi tego typu, interesujące i z pozoru nowatorskie, prowadzą do ponownego przywołania starego pytania, jakie można postawić wobec malowideł z Altamiry i Lascaux – co było pierwsze: obraz czy słowo?

Pozorne nowatorstwo, o którym wspomniałem, wiąże się z tym, że to, co proponuje Paweł Susid, nie jest niczym innowacyjnym. Jako pierwsi tekst w obrazie zaczęli wykorzystywać artyści z kręgu awangardy – Picasso stosował owe zabiegi w swoich *paper cole*, René Magritte w wizualno-werbalnych grach słownych, jak chociażby w pochodzącym z 1926 roku obrazie *To nie jest fajka* i dziele *Dwie tajemnice* z 1966 roku. Susid dokonuje więc trawestacji zabiegów artystycznych charakteryzujących twórczość artystów początku XX wieku. Język plastyczny Pawła Susida ukształtował się w połowie lat 80. XX wieku. W okresie tym artysta zaczyna tworzyć niewielkich rozmiarów płótna, gdzie minimalizm i motywy geometryczne wzbogacane są wkomponowanym w plastyczne formy tekstem, który artysta nanosi na płótno w postaci szablonu. Lapidarne formy werbalne korespondują w ten sposób z towa-

⁹ Por. P. Paziński, *Labirynt i drzewo. Studia nad „Ulisesem” Jamesa Joyce'a*, Kraków 2005.

¹⁰ Paweł Susid urodził się w 1952 roku w Warszawie. W latach 1973 – 1978 studiował na wydziale malarstwa warszawskiej ASP, specjalizując się w malarstwie sztalugowym oraz grafice i litografii. W okresie lat 80. XX wieku wypracował właściwą sobie formułę malarską, która sięga do tradycji konstruktywizmu i doświadczeń, jakie wniósł ruch konceptualny.

rzyszającymi im formami plastycznymi¹¹. Zapożyczenia artysty z tradycji awangardowych są dostrzegalne na przykład w takich dziełach, jak *Naród zasłania człowieka* lub *Obawiam się, że...*, gdzie uwidaczniają się zarówno w wymiarze formy, jak i treści. O ile kwestie formalne wydają się dość oczywiste, o tyle w przestrzeni treści stykamy się z obszerniejszym polem interpretacyjnym.

Maniera, jaką od lat 80. posługuje się w swoim malarstwie Paweł Susid, lokuje jego twórczość w nurcie rodzącej się w tym okresie sztuki socjologicznej, która stanowiła zachętę do ukształtowania się nurtu krytycznego w sztuce polskiej. Objawia się to w płótnie *Naród zasłania człowieka*, będącym rodzajem wizualno-werbalnego komentarza do samej idei państwa i sposobu rozumienia narodu.

Mamy tu do czynienia z oszczędną kompozycją, na swój sposób geometryczną, której kolorystyka na pierwszy rzut oka odnosi nas do symboli narodowych – w tym przypadku flagi państwowej. W górnej części przedstawienia, na białym tle widnieje rodzaj inskrypcji o treści tytułowej obrazu. Druga z barw, czerwona – wyraźnie dominująca nad bielą – nachodzi niejako na dumnie prezentujące się hasło. Czerwień w dynamiczny sposób nakładana na płótno powoduje złudzenia ludzkich sylwetek w postaci tłumu, który poprzez werbalny komentarz można utożsamić z tytułowym *narodem*. Gra słowno-wizualna będzie tutaj prowadzona przez artystę w sposób iście mistrzowski. Naród jako jedność, siła, szlachetność, i tłum – bezmyślność, atomizacja i barbarzyństwo. *Naród zasłania człowieka* jest rodzajem komentarza do istnienia państwa rozumianego nie jako organizacja zbiorowości, której istnienie podyktowane jest tradycją, religią, lecz do państwa jako aparatu systemowego, abstrakcyjnego tworu, który niweczy indywidualizm jednostki, zapraszając wszystkich w rejs ku demokracji na statku widmo.

W obrazie Pawła Susida bardzo silnie przewijają się również charakterystyczne dla polskiego romantyzmu wątki. Naród zasłania człowieka – jednostkę, indywidualność, którą możemy zestawić tutaj z bohaterami takimi, jak *Kordian* Juliusza Słowackiego, lub z Mickiewiczowskim Konradem z III cz. *Dziadów*. Czy mamy więc do czynienia z aktualizacją mesjanistycznych wizji, do których przyzwyczaili nas poeci romantyczni? Nie. Naród w obrazie Susida nie chce przewodnika, mentora czy mesjasza, który z kolei sam niespecjalnie wydaje się być zainteresowany wzniosłością ideologii romantycznych. Wystająca z za

¹¹ I. Kopania, *Zbiór otwarty. Prace z Kolekcji II Galerii Arsenal w Białymstoku i Podlaskiego Towarzystwa Zachęty Sztuk Pięknych*, Białystok 2012.

„kurtyny” noga w geście marszu zdaje się informować o chęci wydostania się z tłumu, potrzebie indywidualności, samotności. Dochodzi więc do sytuacji, w której romantyczny bohater postanawia dać przysłowio-
wego drapaka, nie widząc nadziei w tłumie, bez względu na to, jakimi hasłami jest on wiedziony. Obraz *Naród zasłania człowieka* jest rodzajem ironicznej gry, komentarza do pseudoromantycznych treści, jakimi zdają się kierować przywódcy społeczeństwa albo państwa.

Człowiek jest jednostką, indywidualnością, która w obrazie Susida zostaje ukazana w sposób znikomy – to wystający zza kurtyny narodu fragment stopy. Jakby znajdujący się za kurtyną abstrakcji, tego, czym jest państwo, człowiek chciał wychylić się i doznać iluminacji, bądź poddać się dobrowolnemu ostracyzmowi, skazać na wygnanie w celu odnalezienia w sobie pierwotnych wartości przysłoniętych przez atomizację spowodowaną naporem tłumu. Ten ikonograficzny motyw zasłony, który za Erwinem Panofsky’em można by określić tutaj jako przedstawienie dewocyjne¹², powtarza się w słynnym płótnie Hansa Holbeina Młodsze-
Ambasadorowie.

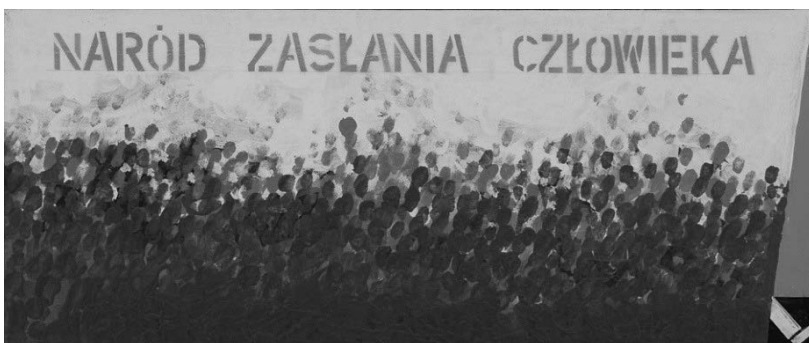
Te dwa przedstawienia mają w sobie coś wspólnego – sposób ukazania ówczesnej rzeczywistości. W przypadku obrazu Holbeina mamy do czynienia z przedstawieniem ludzi epoki renesansu. Czasu, w którym człowieka zaczyna uświadamiać sobie swoją doskonałość, dzięki technice perspektywy zbieżnej zamyka świat w obrazie, staje się odkrywcą zarówno świata zewnętrznego, jak i własnego mikrokosmosu. Świadczą o tym atrybuty znajdujące się pomiędzy postaciami sportretowanych mężczyzn. Tym, co istotne w obrazie Hansa Holbeina, jest przysłonięty kurtyną, ledwo widoczny krucyfiks w lewej, górnej części obrazu. Jest to świadectwo tego, w jaki sposób zmienił się sposób konceptualizacji rzeczywistości przez człowieka. Jednostka ludzka nie jest już elementem w machinie zbawienia, lecz indywidualnością, istotą równą samemu Bogu.

W przypadku Susida mamy do czynienia z ukazaniem realności w całej pełni jej znaczeniowej pauperyzacji. Nie ma jednostki, jest jedynie tłum, naród, który rzadko kiedy odnosi się do aksjologii, na jakich osadzać może się to pojęcie. Chodzi o elementy takie, jak religia, język, mit, rodzina, które ulegały dewaluacji proporcjonalnie do tego, jak

¹² Określenie wprowadzone przez E. Panofsky’ego w jego *Ikonografii i ikonologii*, poprzez które badacz określał wybrane fragmenty z całości malowidła, powtarzające się w różnych przedstawieniach malarskich w historii sztuki. Klasycznym przykładem przywołanym przez E. Panofsky’ego jest przedstawienie aniołów putta na fresku *Madonny Sykstyńskiej* Rafaela.

zmieniło się rozumienie tych pojęć. To, co proponuje Paweł Susid, można potraktować jako polemikę osadzoną w nurcie kultury i sztuki. Polemikę z kulturą będącą konceptualizacją rzeczywistości, a także ze światem sztuki, który coraz bardziej wydaje się opierać na tych samych „wartościach” co kapitalistyczny rynek.

Trudno powiedzieć, czy to malarstwo jest wielką sztuką, czy może raczej kąśliwą sztuczką.





Józef Chełmoński, *Bociany*, 1900.

Ryszard Gaj
(Białystok)

UCIECZKA ZE STAREGO ŚWIATA. AMERYKA JAKO UTOPIA

Utopia i wyobrażenia

Termin „utopia” oznacza nie-miejsce, miejsce (*topos*), którego nie ma (gdy „u” w złożeniu u-topii pochodzi od greckiego „ou”), albo miejsce nowe, lepsze (eutopia gdy „u” od „eu”)¹, od tego, w którym człowiek nie może już wytrzymać. Termin „utopijny” z czasem nabrał charakteru pejoratywnego, zaczął oznaczać myślenie, projekty czy dążenie do czegoś nierealnego, pogoń za iluzorycznym celem, próbę realizacji mrzonek. Taki normatywny „realizm” jest dla utopii negatywnym poziomem odniesienia, troszczy się on o zachowanie *status quo*. Realnym jest tylko to, co istnieje faktycznie, „wróbel w garści”, a nie byt jedynie wirtualny, istniejący w głowie. Świat w tym myśleniu jawi się jako trwający „tu i teraz”, „przed nami”. Rzeczywistość brana jako całość jest rozumna, logiczna i konieczna, a to, co rozumne, jest rzeczywiste, sądził Hegel. W pracy *Wykłady z filozofii dziejów* niemiecki filozof dowodził, że „rozum panuje nad światem”, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”, co wzbudziło gniew buntowniczo zmotywowanych niemieckich liberalistów, którzy oficjalnego państwowego filozofa na katedrze w Berlinie ochrzcili mianem „Prusak”. Ale nie wszystko to, co w potocznym sensie istnieje, było dla Hegla racjonalne.

Problem jest poważny z punktu widzenia ontologicznego, co to znaczy „istnieć”? Czy tylko to, co abstrakcyjne, inteligibilne, niezmiennie i wieczne, jak chciał klasyczny idealizm filozoficzny, może zasłużyć na miano istnienia, czy też bliższa prawdy jest tradycja heraklitejska, kulminująca w systemie spekulatywnym Hegla, zakładająca, że wszystko jest płynącym procesem, pełnym sprzeczności i zmian jakościowych, otwarty na przyszłość?

¹ J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000, s. 11-12.

Utopia nie jest iluzją, myśleniem tylko życzeniowym, sądzi Federico Mayor² i powołuje się na Alberta Einsteina, który twierdził, że wyobraźnia jest ważniejsza od samego poznania. Dziś, gdy świat się tak szybko zmienia i testuje sposoby naszego myślenia, prawda ta jest jeszcze bardziej aktualna. Rzeczywistość coraz mocniej podważa pewność technokraty i pychę planisty, a ponieważ, według Heraklita, wszystko płynie, najważniejsza staje się twórcza wolność jednostki. Impuls utopijny, twórcza moc wyobraźni, to „szalone pragnienie” stają się zawsze bardziej potrzebne, gdy tylko pragmatyzm zostaje obnażony w całej swej jałowości, gdy grzęźnie w bezpłodnej rutynie. Utopia jest naturalną inklinacją człowieka do wykroczenia poza historyczną sytuację. Mayor powołuje się jeszcze na takich myślicieli, jak Karl Mannheim, Lewis Mumford, Roger Mucchielli, Northrop Frye, Bertrand de Jovenel, Raymond Ruer. Każde ważne przedsięwzięcie ludzkie (naukowe, religijne, polityczne itd.) zakłada na wstępie formę utopii.

Człowiek może wtedy tylko realizować się, gdy sięga po wymiar utopii, chociaż wizje każdego są inne. Utopia jest niemierzalna, ale nie odcina się od rozumu, jest podnoszeniem poziomu rzeczywistości, cały czas mając na uwadze człowieka, tak, jak czynili to Martin Luther King, Gandhi czy Nelson Mandela. Człowiek i społeczeństwa nie mają dzisiaj oparcia, przeszłość nie daje żadnych wskazówek, formuły z przeszłości nie zdadzą się na nic. Przeszłość służy jedynie nauczaniu, ale nie inwencji, a to jej świat potrzebuje dzisiaj najbardziej. Obecnie dominują apatia i obojętność, brak marzeń o pełnym ludzkim rozwoju w świecie zrównoważonym i pokojowym, a systemy, także edukacyjne, straciły kontakt z rzeczywistością i posługują się dogmatyczną wizją społeczeństwa³. Często utopie z przeszłości, szczególnie w czasach nastania ery przemysłowej, ograniczały swoje aspiracje do techniki.

Mayor zauważa, że poziom życia w pewnych aspektach się podniósł, ale w innych uległ on pogorszeniu. Dobrobyt materialny nie współgrał z postępem duchowym. „Czym większa jest zakumulowana wiedza, tym mniejsza mądrość w myśleniu praktycznym”⁴. Dla większości ludzi wymiar etyczny jest podstawowy w wielkiej utopii.

José Ortega y Gasset już dawno dostrzegł, że wraz z postępem technicznym społeczeństwa masowego nie pojawił się u Europejczyków

² F. Ainsa, *La reconstrucción de la utopía*, Mexico 1999, s. 5.

³ Tamże, s. 7.

⁴ Tamże, s. 6.

rozwój „technik moralnych”, nastąpiła barbaryzacja stosunków międzyludzkich. Europejczyk zadufany wierzył tylko w zbiorowość, technikę i nieograniczony postęp w rozwoju nauki. Lecz nauka nie umiała przewidzieć i wyjaśnić sensu takich zdarzeń, jak Wielka (Pierwsza) Wojna Światowa. Według Ortegi, winę za to wszystko ponosił wiek XIX – „ten nasz najbliższy wróg” – który sam siebie uznał za „nowoczesny”. Demokracji – chorej, bo daje prawa, a nie narzuca obowiązków – zadowolony z siebie nowy „człowiek masowy” (*el hombre masa*) nie pogłębiał, wierzył w nią tak, jak się wierzy w Matkę Boską. Liberalizm, wcześniej będący szlachetną ideologią polityczną (ochrona praw mniejszości), przekształcił się w przyziemną ideologię ekonomiczną. Dlatego w klimacie takiego oportunistycznego „realizmu” człowiek Zachodu, niepomny tego, że niebroniona cywilizacja może upaść, jak nieraz się zdarzało w historii (chociażby Rzym), pozwolił na to, aby doszły do władzy bolszewizm i faszyzm.

W Ameryce Łacińskiej potrzebna jest rewolucja, która – według Mayora – za pomocą innej edukacji pomoże wszystkim w rozwoju ich możliwości, w przyjęciu własnej odpowiedzialności i ułatwi tolerancję dla innych stylów życia. Upadek komunizmu, tej utopii „zewewnętrznej”, nie oznacza zwycięstwa „schyłkowego” kapitalizmu, ale tryumf wolności, wolności, która pozwoli wymienić utopie zbiorowe na opcje osobiste. Marks i Engels – głosząc naukowy socjalizm – bazowali na teoriach deterministycznych, wierzyli, tak jak w całym europejskim oświeceniu, że można wyznaczyć kurs historii dzięki centralizacji, która będzie mogła reglamentować różne jej aspekty.

Dlatego podkreślali – pisze Mayor – istniejącą różnicę pomiędzy swoją teorią i wieloma utopiami społecznymi, będącymi wtedy w modzie. Stąd nazwali swój socjalizm ‘naukowym’, gdyż nauka była synonimem ścisłości i kontroli. Wierzyli, że realizacja społeczeństwa ‘socjalistycznego’ niechybnie zakończy sens tworzenia nowych utopii. Dzisiaj wiemy, że się mylili⁵.

Dzisiaj złożoność świata wymaga, jak nigdy dotąd, odpowiedzialności od jednostki i tego, by społeczeństwo umożliwiło uwolnienie jej własnego potencjału twórczego. Dotychczas bezpieczeństwo było fundamentem, warunkiem kultury, a podejmowanie ryzyka jawiło się jako nieroztropne, doświadczenie sprowadzało się do konformizmu. Ale prawdziwe działanie zakłada ryzyko, prawo do popełniania błędów,

⁵ Tamże.

dlatego w dzisiejszej epoce może, według słów José Vidala-Beneyto, dawać okazję do „minimalnej pewności i wielu niepewności”.

Mayor podkreśla, że każda ewolucja bazuje na mutacji i na relacji, jaka zachodzi pomiędzy niestabilnością, kreatywnością a zmianą. Nie ma prawdziwej mutacji bez „zerwania” ani nauki czy doświadczenia duchowego bez tworzenia, a tego bez minimum niestałości. Tam właśnie, gdzie istnieje niebezpieczeństwo, istnieje także możliwość zbawienia, jak głosił Hölderlin i w ogóle sztuka i poezja. Jednak dzisiaj okazuje się, że wymogi społeczeństwa konsumpcyjnego mają większy wpływ na rozwój naszej kultury. „Ciężar przyzwyczajęń i lęk przed nieznanym – pisze Mayor – są poważną przeszkodą dla przemiany świadomości, jakiej wymaga obecny świat”⁶. I dalej wywodzi:

Dla utopii, która dzisiaj jest konieczna, nieistotna jest ścisłość dawnych systemów, dialektyka filozofów i pewność technokraty. Niezbędna dzisiaj utopia ma swe korzenie w różnorodności świata, w ruchu charakterystycznym dla naszych społeczeństw nomadów i w naturalnej dla wolnego wyboru niepewności, która poddaje w wątpliwość gotowe idee i odruchy Pawłowa, każdego dnia przypominając nam, że miejsce dla kreatywności znajduje się pomiędzy światłem i chmurami, w stanie ducha człowieka balansującego na linie⁷.

Utopia jako „racjonalne nieumiarkowanie”, według Maríá Ramíeza Ribesa, powinna unikać – sądzi Mayor – „swej dawnej jednostronności i wytryskać tak z ciała jak i z ducha, z morza i dżungli, z autostrad i miast. Powinna obejmować wrażliwość i intelekt, to, co szczególnie i ogólne. Powinna wydobywać się z intuicji i techniki, z miłości i pracy oraz z radości jednego i drugiego. Ale powinna rodzić się przede wszystkim z niezgody na obecną sytuację, ma być buntem, który nie musi prowadzić do alienacji”⁸. Ta dzisiejsza utopia nie może mieć cokolwiek wspólnego z wizjami rodzącymi konflikty w przeszłości, nie może obiecywać rajy na ziemi. *Utopia* Tomasz Morusa i kontr-utopie takie, jak *Rok 1984* George’a Orwella należą już do historii literatury. Utopia dzisiaj ma służyć rozwojowi jednostkowych możliwości twórczych, racjonalnemu uzgodnieniu potrzeb i pragnień ludzkich, ma budować się na autonomicznej refleksji, codziennej pracy i na wewnętrznym wzbogaceniu w warunkach wolności i szacunku, a temu właśnie najlepiej służy edukacja. Indywiduum potrzebuje narzędzi, aby rozwi-

⁶ Tamże, s. 8.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże.

nąć swoją wyobraźnię i wrażliwość w konkret w coraz bardziej nieprzewidywalnym świecie. Utopia wymaga wolności, fantazji i nonkonformizmu, bo gdy uczyony stawia hipotezę, wszystko jest „utopijne”, ponieważ wyobraźnią swoją wykracza poza to, co jest znane.

Mówił Bernard Lown, laureat pokojowej nagrody Nobla z 1985 roku: „Tylko ci, którzy widzą to, co niewidzialne, mogą tworzyć, to, co widoczne”⁹.

Zdaniem Federico Mayora, utopia jest człowiekowi niezbędna, zakłada postawę otwarcia się na przyszłość i innych ludzi, a jej głównym motorem jest odpowiednia edukacja, postęp świadomości i codzienna praktyka korygująca projekty. Nie jest to więc idealny projekt zakładany *a priori* i siłowo wdrażany wbrew okolicznościom, ma mieć charakter wolnościowy i naznaczony indywidualnym piętnem konkretnych ludzi.

Według Fernando Ainsy¹⁰, pojęcie utopii jest radykalnie przeciwstawne dogmatyzmowi, determinizmowi, idei zamkniętej doskonałości. Najważniejszy jest „duch utopii” i zwycięstwo wyobraźni jako podstawowego czynnika tworzenia. Dzisiejsze czasy nie są przychylnie utopii, dzięki politycznemu realizmowi i pragmatyzmowi, które przeniknęły współczesne myślenie. Po przyspieszonym upadku systemów, ideologicznych wierzeń, „marzenia na jawie” przechodzą kryzys, a dyskurs utopijny został przepędzony z dziedziny refleksji prospektywnej i programowej. Widać to szczególnie w ustabilizowanej i bezpiecznej Europie, gdzie, po rozszerzeniu granic kulturowych i mentalnych po 1989 roku, zniesiono napięcia w imię przyjemnego ekumenizmu. Może dlatego dzisiaj utopia wyszła z mody – przypuszcza Ainsa – że „marzenie na jawie” albo idea „marzyć będąc przebudzonym”, składające się na dużą część myślenia w XX wieku, zaczynają oznaczać totalitaryzm. Nastąpiła błyskawiczna destrukcja snów i nadziei, co jest kojarzone z postmodernizmem. Utopia wiąże się dziś z miejscami wyizolowanymi, zaś „ekotopia” czy utopie libertariańskie (komuny, wspólnoty i inne organizacje autarkiczne) są traktowane jako już tylko „wysepki przyszłości w teraźniejszości”¹¹. Dlatego zapewne kiedyś masowe katolickie Bazowe Organizacje Kościelne są tak mało dzisiaj popularne.¹²

⁹ Za: tamże, s. 9.

¹⁰ Tamże, s. 11-12.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² Organizacje te (w j. hiszpańskim *Comunidades Eclesiales de Base*) powstawały masowo w Ameryce Łacińskiej (najwięcej w Brazylii) na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych jako rezultat braku księży. Składały się na nie grupy ro-

Według Ainsy, dziwnym jest to, że w dobie kryzysu i pustki chce się wykorzeńić wyobraźnię przekraczającą to, co wydaje się być „racjonalne”. Odrzucenie utopii, dzięki której kwestionuje się przeszłość i ustalony porządek, by wybierać nowe opcje na rzecz innych możliwych światów, i to w czasach dezorientacji i braku modeli, wydaje się samo w sobie sprzeczne. Szczególnie w Ameryce Łacińskiej, będącej tradycyjnie gotową do formułowania teorii i wyjaśnień „totalnych”, i której dalej podstawowym pragnieniem i nadzieją jest poszukiwanie własnej tożsamości bez już dramatycznych dualizmów, które ją historycznie rozdzierały. Utopia była tutaj zawsze motorem historii. Oswald de Andrade posłużył się poetyckim określeniem: „marsz bez końca utopii”. Bez „marzeń na jawie”, uważa Ainsa, nie można byłoby żyć. Ale tak samo bez myślenia krytycznego (podstawa utopii), gdy utopie, czyli sny, przekształcają się w koszmary. Oczywiście istnieje ryzyko utopii nadmiernej, totalitarna treść utopii nabiera kształtu, gdy „byt idealny Państwa” zamienia się na „stan idealny bytu”. Utopia taka ponad wolność przedkłada porządek, obawia się wyobraźni i heterodoksji, co tak dramatycznie wystąpiło w komunizmie. Ainsa nie chce „myślenia jedynie słusznego”, do którego pretenduje konformizm po 1989 roku. Pragnie myślenia takiego, które odważy się odnawiać wolny wymiar „chcieć tego, co niemożliwe”, które sięga po rekonstrukcję wymiaru utopijnego. Jest on człowiekowi, temu *homo utopicus*, wrodzony.

Ontologia człowieka jako bytu utopijnego. Utopijna antropologia

Ortega y Gasset mówił w *Meditaciones del >Quijote<* (1914) i w innych pismach równoczesnych, że człowiek jest bytem utopijnym, jest tym, czym nie jest, albo jeszcze nie jest. Jest tym, czym będzie. Swojego bytu poszukuje, jest pisarzem, od niego zależy, czy będzie twórczy czy tylko plagiatorem. Podobnie kilkanaście lat później utrzymywał Martin Heidegger w *Bycie i czasie*, że bycie człowieka jest czasowe, że *Dasein* („bycie-tu-oto”, „jestestwo”) został wrzucony w świat. Człowiek jest pisarzem siebie, swej książki jednak nie zaczyna od początku, ale pisze ją już potem sam. W każdym razie dzięki wyobraźni człowiek u obydwu autorów, a także u Sartre’a, wykracza poza to, co jest. Projektuje, wybiera swoją drogę i nawet na przeszłość patrzy

dzin pochodzących z klas ludowych. Ich wspólne działanie polegało na wzajemnej ewangelizacji, obopólnej pomocy w życiu codziennym, politycznym uświadamianiu i były także nielicznymi miejscami schronienia w czasach dyktatur.

z punktu widzenia przyszłości. Ortega nawet nazwie człowieka „zwierzęciem etymologicznym”, a z drugiej strony „futurystą”, zawsze coś robimy ze względu na witalny projekt, kim powinniśmy być ze względu na nasze powołanie. Człowiek jest „futurystą” z natury, nie ma gotowej istoty, jego naturą jest dziejąca się historia, dlatego jego życie nie jest dane (*echo*), ale „zadane”, jest zadaniem do realizacji według zasad wolności i imperatywu autentyczności, bycia w zgodzie z własnym „powołaniem”. Ale to powołanie także nie jest gotowe i oczywiste, stąd człowiek szuka odpowiednich warunków, swojej „ziemi obiecanej”, „okoliczności”, w których może się ono ujawnić i zrealizować.

Według Heideggera, człowiek myśli o przyszłości, ale także do niej podchodzi praktycznie, wywołuje zdarzenia, których jeszcze nie ma. Człowiek jest więc działaniem. Mary Warnock tak interpretuje koncepcję człowieka u niemieckiego filozofa: „istota bycia człowieka przejawia się nade wszystko w akcie wolnego wyboru – w wolności do t w o r z e n i a r z e c z y i i n i c j o w a n i a z m i a n n a ś w i e c i e.”¹³

Czy jednak naprawdę mamy taki wybór, jak z pasją przekonują nas witaliści, racjo-witaliści i egzystencjaliści, to już inna sprawa. Neurobiolodzy dzierżący manipulacyjną władzę nad naszym mózgiem twierdzą, że wolność jest tylko iluzją. Ale w każdym razie mamy subiektywne poczucie istnienia takiego wyboru i przymusu jego dokonywania. Znajdujemy się – twierdzi Ortega – na skrzyżowaniu dróg (*encrucijada*) i konieczność ciągłego wybierania, antycypowania przyszłości jest dramatyczna, bo decyzję możemy podjąć tylko jedną, a czasu nie da się cofnąć. Don Quijote tworzy nowe fragmenty rzeczywistości, ponieważ jego rojenia o sławie otwierają mu nowe możliwości, nowe perspektywy. Albowiem człowiek jest – według hiszpańskiego filozofa – zbiorem perspektyw i punktów widzenia, odczuwania, aksjologicznych, poznawczych itd. A z drugiej strony rzeczywistość jest panoramą tych wszystkich perspektyw ludzkich, jest ich syntetycznym wynikiem. Człowiek może zmieniać czy wybierać różne perspektywy, a synteza tego, co subiektywne i obiektywne, najpełniej zachodzi w metaforze, która „jest nowym prawem we wszechświecie”. Gdy na przykład w ramach nauki przedmiotowej, empirycznej poznajemy jakiś przedmiot zewnętrzny tylko częściowo, to w sztuce przedmiot estetyczny jest rozumiany i widziany całościowo oraz momentalnie. A niewątpliwie sztuka ma wpływ na ludzką *praxis*, tak samo jak religijne wierzenia czy pojęcia naukowe.

¹³ M. Warnock, *Egzystencjalizm*, Warszawa, brak daty, s. 84.

Choć nie poznajemy przedmiotów zewnętrznych do końca, to jednak dzięki matematyce, geometrii, abstrakcyjnym modelom fizyki poznajemy świat zewnętrzny coraz lepiej. Już Galileusz chciał opisać świat w terminach matematyki, a nawet Pitagorejczycy domyślali się liczbowej osnowy świata. W sukurs Ortedze przychodzą sami dzisiejsi fizycy. Twierdzą oni, że dzięki rosnącym możliwościom obliczeniowym komputerów (które co 1,3-1,5 roku się podwajają) możemy zacząć w niedalekiej już przyszłości tak animować rzeczywistość, że w naszej percepcji ta wirtualna nie będzie się różnić od realnej. A dodajmy, że matematyka i technika cyfrowa są przecież wytworem naszego umysłu, liczby nie istnieją w przyrodzie. Fizyka kwantowa mówi nam, że mikrocząsteczki subatomowe zachowują się w określony sposób tylko wtedy, gdy je obserwujemy, zatem ich porządek – a nie one same – jest „transcendentalnie” wytwarzany przez nas i dla nas. Zatem granice tego, co podmiotowe i przedmiotowe, zacierają się. Tak więc działanie „utopijne”, ruch od czegoś znanego i już niewystarczającego ku nieznanemu, aż zostanie ono poznane i zdobyte, jest powszechny w ludzkim życiu, a w przypadku ryzykantów i awanturników często także w ich życiu codziennym, osobistym.

Jeżeli w sferze życia zbiorowego staramy się otworzyć drogę do zmian, gdy usiłujemy objąć całościowo żywiołowo zachodzące procesy, natychmiast obóz „realistów” stara się nas ośmieszyć, ocieramy się jak bohater Cervantesa o śmiešność. Wszelcy reformatorzy, feministki itd., ludzie – zauważa Ortega – którzy widzą trochę dalej od pospólstwa, ciągle są parodiowani tak jak Sokrates w *Chmurach* Arystofanesa. Ludzie śmiechem pewnie chcą zagłuszyć swój lęk przed nowym, nieznanym, niesprawdzonym, aby nie utracić tego, co już mają. Podam, na przekór tym wszystkim przyziemnym prześmiewcom, jeden przykład zrealizowanej utopii. Powstanie Stanów Zjednoczonych były owocem buntu przeciwko monopolom brytyjskim, a wcześniej jeszcze przeciwko feudalnemu społeczeństwu, co wyrażało się w emigracji z Europy, gdzie ludzi prześladowano z powodów religijnych, a chłopów traktowano jak niewolników. Konstytucja USA jest wyrazem ideałów, podstawą prawną dla praktyki, która narodziła się w głowach kilku amerykańskich oświeconych myślicieli i ich europejskich prekursorów.

Cała Ameryka jest kontynentem, gdzie z większym lub mniejszym powodzeniem przybysze z Europy wraz z tubylcami i siłą przywleczonymi Afrykanami starali się realizować nowe utopie. Emigranci do Ameryki Północnej – poprzez skłonność do ryzyka – różnili się od resz-

ty swych pobratymców, nawet w ciężkich warunkach, ożywieni poczuciem wolności od starych więzów feudalnych wykazywali nową i większą dynamikę działań, większą otwartość na przyszłość. Ortega mówił, że Azjaci żyją przeszłością, tradycją, Europejczycy i przeszłością, i przyszłością, natomiast Amerykanie tylko przyszłością. W Ameryce Łacińskiej jednak jarzmo kolonialnych metropolii iberyjskich, istnienie jeszcze przed Kolumbem licznych społeczeństw klasowych oraz rolniczych z ujarzmioną już siłą roboczą, wynikający z tego i z konkwisty trwały podział rasowo-klasowy, nie pozwoliły na praktyczną realizację utopii wyzwoleniczych w większej skali poza nielicznymi wyjątkami.

Ameryka „snem na jawie”

Fernando Ainsa uważa, że emigracja jest ucieczką od „ograniczeń małej egzystencji, które zostały określone z góry” i wyjściem ze „sfery społeczeństwa skryzalizowanego, do którego się należy”. Poczucie nieszczęścia leżące u podstaw emigracji wynika głównie z opresji, nędzą daje impuls do wychwalania możliwej inności. „Nowy Świat”, dawne antypody, był najlepszym miejscem tych nadziei w ludowej utopii, a także królestwem społecznego rewanzu¹⁴. Utopia jest „granica”, nadzieją ucieczki od teraźniejszości nie dzięki przyszłym gwarancjom, ale dzięki samej podróży do ziemi, gdzie nowa rzeczywistość może być od razu zbudowana na podstawie samych pragnień emigrantów. Emigracja jest ucieczką do przewidzianego z góry przeznaczenia i jest wejściem w życie alternatywne bez konieczności bolesnego niszczenia życia obecnego.

Emigracja jest – pisze Ainsa – nowymi narodzinami w roli Innego w odległej inności usytuowanej poza granicą. Ziemia obiecana konstituuje, jako ta ‘inna’ przestrzeń, schronienie i ziemię azylu dla cierpiących wszelkie przesładowania¹⁵.

Decyzja emigracji wymaga wielkiej odwagi, co zauważyli autorzy esejów i poeci. Emigracja Żydów była bardzo skuteczna, nie tylko skolonizowali Kanaan, ale też USA. Pragnienie „rozpoczęcia od zera, daleko stąd” było impulsem i bodźcem dla idealizacji przestrzeni amerykańskiej. Ernst Bloch mówił, że Ameryka jest „przestrzenią pełną realnych możliwości”¹⁶. Ainsa uważa, że emigracja do Nowego Świata była sposobem

¹⁴ F. Ainsa, *La reconstrucción...*, dz. cyt., s. 83.

¹⁵ Tamże, s. 84.

¹⁶ Tamże, s. 85.

przechodzenia od ziemi w stanie realnej możliwości do ziemi realnej. Thomas Paine pisał o Ameryce w 1776 roku: „Nie ma miejsca na ziemi, które byłoby tak szczęśliwe jak Ameryka. Jej położenie oddala ją od wszystkich walk na świecie”¹⁷. Julio Mafud pisał o Argentynie podobnie:

Ameryka była przeciw-prawdą ich (emigrantów z Europy) życia. Innym światem obiecany. Emigracja była najszybszą drogą do zwycięstwa. Z drugiej strony jedyną drogą, aby uciec od policyjnej nędzy. Nowy odkryty świat nie miał w umyśle emigranta ani formy, ani struktury realnej. Był wspaniałą niezmierzoną ziemią, pełną możliwości¹⁸.

Utopia społeczna wspiera się więc na idealizacji zachodzącej dzięki odległości i małej znajomości nowego terytorium. Wielkie miasto, stolica także są utopią dla człowieka z wiejskiego świata poddanego feudalnej eksploatacji. „Światła miasta” przyciągały wielkie rzesze emigrantów ze wsi. Są dla chłopów z północnej Brazylii pewnego rodzaju *El Dorado*, o których opowiada Jorge Amado w *Los caminos del hambre*. Natomiast współczesny kryzys miast popycha do „powrotu do ziemi”, rewaloryzacji życia prostego, archaicznego w komunach. Powstają „ekoutopie” w USA i gdzieś tam w Ameryce Łacińskiej. Nieraz ta mitologizacja ziemi obiecanej była naiwna: „jezioro whisky”, podobnie wyobrażenia głodnych ludzi z obrazów Petera Bruegela. Prasa wykorzystywała te uczucia. Ameryka była utopią, gdzie nie było „arystokratów” i ludzie „nie muszą dużo pracować, aby mieć wszystko”. Polscy chłopci w Paranie mieli wierzyć, że Matka Boska rozwiła mgły i w ten sposób przeniosła ziemię Mezopotamii do Argentyny, zmieniając ją w żyzny raj przeznaczony dla „dobrych katolików”. Wiara w przyszłość Ameryki i w jej brak historii pozwalały wierzyć w nowe życie, gdzie wszystko wydawało się łatwiejsze. Ponieważ Ameryce brak było historii, dlatego była mniej oporna na zmiany, bardziej otwarta i chłonna na nowe idee. Przybysze, nawet chłopci i robotnicy, byli najbardziej świadomymi ludźmi z Europy, bo słowo „biedny” nie musi oznaczać ignoranta. Ale za oparami utopii kryła się twarda rzeczywistość, także eksploatacja i nędza, o czym opowiada film *Heaven gate* Michaela Cimino, a także powieść brazylijska i argentyńska.

Paradygmatycznym przykładem zrealizowanej utopii była – według Ainsy – kolonia Cecilia w Paranie w Brazylii założona w 1892 roku przez grupę anarchistów włoskich pod kierownictwem Giovanniego

¹⁷ Tamże, s. 86.

¹⁸ Tamże, s. 86.

Rossiego. Co nie było możliwe we Włoszech, w kraju „zdominowanym przez złodziei, burżujów, króla i papieża”, musi być możliwe na „wyspie anarchii okrążonej przez Brazylię”. Jest to wizja alternatywna, idealne kontr-wyobrażenie rzeczywistych Włoch, to znaczy Italia komunistyczna i wolna, o jakiej marzyli anarchiści. W sumie Ameryka dawała wolną i dziewiczą przestrzeń, a Europejczycy wolę budowy świata alternatywnego, gdzie można zacząć nowe życie.

Przykłady utopii historycznych w Ameryce Łacińskiej

Samo nazwanie napotykanego przez Europejczyków kontynentu „Nowym Światem” – termin wprowadzony przez włoskiego podróżnika i oficjalnego pierwszego kronikarza korony hiszpańskiej, Pedro Martira Angleria – jest wyrazem ich tęsknot za utraconym rajem, za złotym wiekiem ludzkości. Manifestacją chęci ucieczki od świata skorumpowanego, pełnego przemocy, gdzie ludzie uwięzieni w tradycji, nie tej klasycznej, lecz tradycji krucjat i stosów, podróżowali do lepszego miejsca, do mitycznego Oceanu Indyjskiego. W końcu średniowiecza nie mogli już zadowalać się wirtualnym obrazem *Niebieskiej Jeruzolimy*, zaś wiara tradycyjna, co niebawem udowodni powodzenie reformacji, przestała być już wiarą żywą. Europejczykom przestała już wystarczać wiara w Boga. Popadli w, jakby powiedział Ortega, „radykalne wątplenie” (*duda radical, radical* pochodzi od *rais – korzeń*, a więc chodzi tu o wątplenie źródłowe, wątplenie w sam fundament cywilizacji, jaką było chrześcijaństwo), lecz nie pozbyli się złudzeń co do istnienia Ziemi Obiecanej.

Zatem historia Ameryki Łacińskiej – termin ukuty w XIX wieku dla oznaczenia Ameryki skolonizowanej przez Hiszpanów, Portugalczyków i Francuzów – jest także historią utopii, projektów całościowej organizacji życia społecznego wedle ideałów. Kolumb pisał do władz, królów i papieża o wspaniałej amerykańskiej przyrodzie, a zatem poddawał nowy kontynent zabiegom *edenizacji*. „Odkryte” ziemie – „odkrycie” kontynentu zamieszkałego przez ludzi jest terminem cokolwiek niewłaściwym, trąci on eurocentryzmem – wydawały mu się rajem, ogrodami rozkoszy. Do mieszkańców „Nowego Świata” Kolumb miał stosunek ambiwalentny.

Z jednej strony wydawali mu się ładnie zbudowani i usposobieni pokojowo dlatego, że byli szczodrzy (za byle szkiełko oddawali złoto), gościnni, szlachetni, ale też naiwni. Tak powstaje mit „dobrego dzikusa”. Podobnie czynił Angleria, choć bardziej krytycznie, zaś całościową antropologię rozwinął w licznych dziełach antropologicznych i histo-

rycznych niestrudzony i żarliwy obrońca Indian, Bartolomé de Las Casas, dominikanin i następnie biskup w Chiapas. Sam podjął się realizacji projektu pokojowej ewangelizacji w ramach dwóch kolonii w Cumana (Wenezuela) i Vera Paz (Gwatemala), niezależnych od białych kolonistów enklaw. Niestety z marnym skutkiem, gdyż trudno było zapewnić autonomię od Hiszpanów.

Z drugiej strony tubylców satanizowano. Ten sam Kolumb wyłapywał ich, by ich przedstawiać „waszym wysokościami” jak przyrodnicze okazy¹⁹, elementy krajobrazu, a także, by ich sprzedać na targu niewolniczym w Sewilli. Konkwistadorzy tęsknili do krainy „pozlacanego” człowieka *El Dorado*. Tubylców szczerzo psami, torturowano i zabijano, by wydobyć informacje o miejscu występowania złota. Trzeba było jeszcze usprawiedliwić podbój, chociażby wobec konkurentów z Francji. Sięgano nawet po teorię niewolnictwa z natury Arystotelesa i ze względu na rzekomą niższość cywilizacyjną czy nawet ontologiczną tak zwanych „Indian” uzasadniano konieczność ich zniewalania. Ogólne nazywanie różnorodnych ludów zbiorczym terminem „Indianie”, i uporczywe trwanie przy tym, będące owocem błędnej geografii, też jest wyrazem europejskiego prowincjonalizmu, traktowania świata na wzór naszych wyobrażeń, nawet tak oczywiście absurdalnych, jak się niebawem okazało.

Początkowo za wzór do budowy nowej *crisitianitas* franciszkańskim misjonarzom służyło chrześcijaństwo pierwotne, millenaryzm i koncepcje Joachima del Fiore. Inni sięgali do idei renesansowych utopii, szczególnie Tomasza Morusa, tak jak czynił to biskup stanu Michoacán (Meksyk), Vasco de Quiroga, zakładający dla Indian tzw. „szpitale” ludowe, niezależne od białych kolonistów osiedla. Jezuici w Paragwaju zbudowali jak najbardziej realną, bo trwającą ponad półtora wieku na obszarze ponad połowy dzisiejszej Polski (180 tys. kilometrów kwadratowych), utopię misyjną z powodzeniem ochraniającą Indian Guarani przed łowcami niewolników z Sao Paulo. Upadła ona dopiero z powodu zewnętrznej interwencji korony i dzięki ścisłemu przestrzeganiu przez jezuitów obowiązku posłuszeństwa papieżowi. Na ruchy emancypacyjne Latynoamerykanów od zależności iberyjskiej duży wpływ miały idee Rewolucji Francuskiej, ale najważniejsze były interesy Kreolów oraz Wielkiej Brytanii, która nie życzyła sobie pośrednictwa Madrytu w handlu zamorskim. Większość mieszkańców byłych kolonii niewiele zyskała na niepodległości, a los autochtonów się pogorszył, gdyż nie chroniły ich już wywalczone przez

¹⁹ C. Todorow, *Podbój Ameryki. Problem innego*, „Aletheia”, Warszawa 1996.

Las Casasa królewskie przywileje ochronne. Nowożytność w Ameryce Łacińskiej to obok abstrakcyjnych idei konkretne (dla potomków konkwi-stadorów, dzierżawców *encomiendas*, przekształconych w czasowych dysponentów *hacienda* na dwa, trzy pokolenia) prawa do własności ziemi, do wielkich jej połaci odebranej autochtonom. Ziemia przedtem nie podlegała „żelaznemu prawu własności”, nie była towarem ani w Europie średniowiecznej, ani w Ameryce.

Murzyni brazylijscy śnili o krainie osobistej wolności *Quilombos*, i sny te nieraz stawały się rzeczywistością nawet na kilkadziesiąt lat. Indianie w Andach podejmowali dziesiątki powstań. Jedni i drudzy w utrwalaniu swej tożsamości bazowali na mitach o swej świetlanej, szczęśliwej przeszłości, ale wykorzystując je na rzecz przyszłości.

Wiek XIX i pierwsza część wieku XX jest próbą realizacji utopii liberalnej na wzór idei rodem z rewolucji francuskiej, polegającej na budowie społeczeństwa „abstrakcyjnych” obywateli, formalnie równych w ramach społeczeństw narodowych, odgórnie integrowanych bez liczenia się z etnicznymi, rasowymi i religijnymi uwarunkowaniami. Nieuwzględnianie tego ostatniego czynnika zapoczątkowało czteroletnią wojnę religijną w Meksyku pod koniec lat dwudziestych XX wieku, zwaną *La Cristiada*, w obronie chrześcijaństwa przed autorytarną polityką laickiego rządu Plutarco Eliasa Callesa. Nieco wcześniej w Meksyku rozwijał się projekt integracji narodowej pod hasłem rozwoju „nowej rasy kosmicznej”. Dzisiaj na placu Tlatelolco w stolicy Meksyku tablica upamiętnia miejsce, w którym Cortes bierze do niewoli ostatniego króla Azteków (ściślej *Mexicas*) Cuauthemoca, a wryty na niej napis głosi, że tutaj nikt nie przegrał wojny, a wszystkie strony, wygrały dając początek nowej rasie. Niedaleko znajduje się ogromny pomnik *La Raza*, a Meksyk jest najbardziej metyskim krajem w Ameryce.

W końcu Rewolucja Meksykańska, dzięki której metysi zaczęli dominować w życiu politycznym (ruch niepodległościowy na początku XIX wieku dał władzę tylko Kreolom), jest przykładem wielkich projektów jej liderów takich, jak min. Emiliano Zapata i Francisco „Pancho” Villa. Partia Zinstytucjonalizowanej Rewolucji (PRI), niepodzielnie rządząca Meksykiem od kilkadziesiąt lat, oficjalnie powoływała się na rewolucję jako podstawę swej legitymacji i mit założycielski metyskiej republiki. Powstanie zapatystów w Chiapas w 1994 roku jest dowodem na żywotność utopijnych idei rewolucji i istnienie twardej rzeczywistości, która te utopie odrzuca. Rząd Meksyku nie wywiązał się z podpisanych umów z powstańcami o respektowaniu „prawa wspól-

not”. Dzisiejszy wielki rewindykacyjny Ruch Rolników Bez Ziemi w Brazylii, którego ideologia przepojona jest pierwiastkami millenarystycznymi, ma duże znaczenie polityczne, skoro wyniósł do władzy byłego robotnika i związkowca z branży metalowej, Luiza Inâzia Luli da Silva (w skrócie Lula). Postulaty ruchu przeprowadzenia reformy rolnej nie są jednak realizowane, choć ich kandydat je obiecywał, dlatego przy zajmowaniu nieużytków – na co pozwala brazylijska konstytucja – jego działacze giną z rąk oddziałów prywatnej policji latyfundiistów, policji państwowej i wojska.

Kraje Ameryki Łacińskiej podejmowały próby uniezależnienia swoich, podporządkowanych zachodnim interesom, gospodarek poprzez rodzimą industrializację i politykę zastępowania importu. Tam gdzie dysponowano dużymi zasobami bogactw naturalnych (znacjonalizowana ropa w Meksyku, miedź w Chile) albo gdzie można było eksportować duże ilości produktów rolnych i przemysłowych (Argentyna do zniszczonej wojną Europy, ale i do Stanów Zjednoczonych), strategia ta na pewien czas dawała rezultaty. Jednak próba samodzielnego rozwoju napotkała przeszkody nie do przebycia. Państwa regionu odziedziczyły monokulturową neokolonialną strukturę gospodarki, nierównomiernie rozwiniętą, głównie w portach, co służyło eksportowi do metropolii, i bardzo wrażliwą na wahania koniunktury światowej, na przykład w przypadku cukru, kawy czy usług turystycznych. Cierpiały na brak własnego kapitału i technologii, brak reform w rolnictwie. Nie potrafią uwolnić się od chronicznego autorytaryzmu politycznego w postaci *caudillismo* (kult wodzostwa), politycznego personalizmu (popularność szefa partii czy rządu, a nie instytucjonalizowane procedury są najważniejsze), dyktatur. Trawi je korupcja, ideologia *machismo* ograniczająca wolność kobiet do przestrzeni domowej i powodująca marnotrawstwo poważnej części siły roboczej, rasizm przenikający wszystkie warstwy społeczne białych wobec kolorowych i mniej kolorowych (metysów) wobec Murzynów i Indian. Także ciągłe zagrożenie interwencjonizmem zbrojnym ze strony USA w ochronie interesów amerykańskich korporacji i sprzymierzonej z nimi miejscowej oligarchii w czasach już powojennych, gdy Zachód nie był już zajęty wzajemnym mordowaniem się.

Te wszystkie czynniki i okoliczności spowodowały załamanie się autarkicznej utopii ekonomicznej w ramach polityki zastępowania importu, chociaż pewne osiągnięcia, głównie w Brazylii, a trochę mniej w Meksyku i Argentynie, polityka ta pozostawiła po sobie w postaci infrastruktury i technologii. Często podejmowano się wielkich przed-

siewięć przemysłowych (wielkie elektrownie wodne o niewykorzystywanych mocach) czy architektonicznych (nowa stolica Brazylii, Brasilia, gdzie nikt nie chce mieszkać) dla celów prestiżowych, dla leczenia neokolonialnych kompleksów. W dzisiejszych czasach te kompleksy niższości leczy głównie futbol.

Autor niniejszego artykułu – przebywając w Meksyku w latach 80-tych XX wieku, miał wrażenie, że dla większości ludności tego pięknego, ale zróżnicowanego społecznie oraz niebezpiecznego kraju, największe znaczenie ma to, jak strzelał bramki napastnik madryckiego Realu, Hugo Sanchez.

W Ameryce Łacińskiej jednym z najbardziej palących problemów społecznych, jest głód ziemi, pomimo że wystarczyłoby jej dla wszystkich potrzebujących. Na drodze przemocy w Brazylii powstały majątki przekraczające milion hektarów. Miliony rolników pracują nie na swoim, zaś brazylijskie latyfundia do niedawna były wykorzystywane tylko w 14% powierzchni, reszta służyła jako lokata kapitału²⁰. Podaje Francisco Molina²¹, że pierwszy podniósł sztandar walki o zwrot ziemi „caudillo południa” Emiliano Zapata Salazar w słynnym „Planie z Ayali”, a za nim wszyscy przywódcy rewolucji meksykańskiej. Po reformie agrarnej populistycznego prezydenta Meksyku, Lázaro Cárdenasa del Río (1934–1940), gospodarka, wbrew zapowiedziom, nie załamała się, a jej poziom produkcji wzrósł. Oczywiście przeciwnicy reformy rolnej przestrzegali przed międzynarodowym komunizmem, który zagraża „wolności” i istnieniu własności prywatnej, pomimo że reforma agrarna mogła służyć jako baza uprzemysłowienia. Ale na ogół tylko w czasie walk o niepodległość, przeciwko interwencjom mocarstw, szczególnie ze strony USA, przywódcy latynoamerykańscy poważnie traktowali problem rozwiązania kwestii chłopskiej, ponieważ jedynie w oparciu o masy chłopskie można było odsunąć od władzy ziemską oligarchię, jak uczyniła to komunistyczna partia w Salwadorze w 1932 roku. Augusto César Sandino mógł przeciwstawiać się interwencji USA w Nikaragui w oparciu o chłopów, którym obiecano dostęp do ziemi.

Molina uważa, że żądanie kontroli ziemi produkcyjnej ze strony masowych ruchów ludowych tworzy warunki do poszukiwań utopijnych. W Boliwii prezydent Víctor Paz Estenssoro, który na początku lat 50-tych

²⁰ Za: Z. Marzec, *El obispo Pedro Casaldáliga: poeta de liberación, defensor del otro*, Varsovia 2006.

²¹ F. Molina, *Utopia i reforma agraria en America Latina*, „América Latina”, www.avizora.com/.../0026_utopia_reforma_agraria_america_latina.htm.

XX wieku doszedł do władzy na fali rewolucji obywatelskiej, rozpoczął reformę rolną, aby uspokoić chłopów z Narodowego Ruchu Rewolucyjnego (MNR). Wiedząc, że wyjście z zacofania wymaga zmiany struktury rolnej, prezydent Gwatemali Jacobo Arbenz Guzmán rozpoczął reformę rolną w 1952 roku. Umożliwił też rolnikom dostęp do kredytów i technologii. Został jednak przy pomocy USA obalony w 1954 roku, gdy reforma uderzyła w bezproduktywne latyfundia i zagrażała posiadłościom amerykańskich firm. Projekty zmian zostały porzucone, a niezadowoleni chłopci rozpoczęli w latach 60-tych wojnę partyzancką. Molina twierdzi, że w Ameryce Łacińskiej problem reformy rolnej, zawsze ściśle związany z projektami utopijnymi, od rewolucji kubańskiej w 1959 roku został wzbogacony o reformy miejskie, edukacyjne czy opieki zdrowotnej. Idee agrarne stają się popularne (przykład Zapaty, Ho Chi Minha, Hugo Blanco z Peru), a w Nikaragui sandiniści konfiskują majątki Anastacio Somozy Debayle na rzecz chłopów, co prowokuje latyfundystów wspieranych przez rząd USA do kontrewolucji. FMLN (Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional) w Salwadorze także miał wypisane na sztandarach hasło reformy, aż zamach stanu młodych oficerów dał impuls do jej wprowadzenia, co nastąpiło na początku lat 80-tych, gdy nawet USA pomogły w negocjacjach politycznych i rząd Demokracji Chrześcijańskiej rozpoczął projekt reformy w praktyce.

Po upadku socjalizmu w Europie reformy te zeszły na dalszy plan na rzecz bardziej całościowych projektów takich, jak równość polityczna, sprawiedliwość społeczna, demokracja. Dzisiaj tylko Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), który walczy o zmianę statusu prawnego wspólnot indiańskich (istnieje w prawodawstwie meksykańskim instytucja *Usos y Costumbres* – prawa i obyczaje, tradycyjne prawa wspólnot, które jednak nie są skorelowane z powszechnym prawodawstwem państwowym), myśli konkretnie o kwestii własności ziemi. Molina podaje jeszcze wspomniany wyżej przykład Ruchu Rolników Bez Ziemi, który ma jasno wytyczone cele. Ten program jest czymś paradygmatycznym, możliwym do osiągnięcia i koniecznym. Dlatego autorowi trudno jest zrozumieć cele innych ruchów uważających siebie za rewolucyjne, zarówno partyzanckich, jak i tych, które uczestniczą w legalnym życiu politycznym. Chociaż widzi też potrzebę tworzenia programów bardziej całościowych ze względu na coraz bardziej złożoną sytuację polityczną.²²

²² Tamże.

Jako odpowiedź na rewolucję kubańską został zaproponowany za administracji Johna Kennedy'ego projekt „pomocy” dla Ameryki Łacińskiej pod nazwą „Sojusz dla Postępu”, polegający na kredytach inwestycyjnych w gospodarkę i przekazywaniu wiedzy. Jednak w opinii krytyków nie mógł on przynieść realnych skutków, jeżeli nie zmieni się skorpumpowanych struktur władzy, jeżeli nie nastąpią głębsze zmiany społeczne, gdyż cała tak zwana „pomoc” zagraniczna jest przechwytywana przez rodzimą oligarchię i międzynarodowe instytucje, które określają kierunki tej pomocy, narzucają politykę *dostosowawczą* (*ajuste structural*), tj. chociażby Międzynarodowy Fundusz Walutowy, zdominowany przez interesy USA. Z drugiej strony kredyty w ramach tych strategii zadłużyły kraje regionu, i to zadłużenie, mimo na ogół pozytywnego bilansu w handlu zagranicznym krajów Ameryki Łacińskiej, cały czas rośnie, podwajając się co dwie dekady. Obsługa odsetek zajmuje bardzo poważną część budżetu wielu krajów.

Jak wykazuje niemiecki filozof i teolog Franz Hinkelammert (od lat 60-tych mieszkający na stałe w Ameryce Łacińskiej, najpierw w Chile do 1973 roku, a następnie w Kostaryce), publiczne kredyty zagraniczne były zaciągane w dolarach, potęgując uzależnienie od Stanów Zjednoczonych, którym wystarczy, że dodrukują pieniądze, by wywiązywać się ze swoich zobowiązań. Natomiast kraje Trzeciego Świata mogą uzyskać dewizy ze sprzedaży, obok surowców, płodów rolnych, których ceny spadają ze względu na dofinansowanie rolnictwa w krajach bogatych przez rządy, ze względu na wyższą konkurencyjność produktów rolnych z tych krajów w wyniku technologicznego zaawansowania ich produkcji, wielkości areалу upraw i transgenicznych modyfikacji. Dlatego ceny produktów rolnych na rynkach światowych spadają. Również spadają dochody tych krajów z eksportu surowców, ponieważ aby spłacać długi czy tylko móc obsługiwać odsetki, konkurują one między sobą na tym rynku, co powoduje spadek cen. Kraje te są niewypłacalne, muszą korzystać z coraz to nowych kredytów z banków prywatnych lub Międzynarodowego Funduszu Walutowego i koszty obsługi długów rosną. Hinkelammert dowodzi, że doprowadzenie krajów latynoamerykańskich do stanu niewypłacalności, czego skutkiem jest coraz większe ich podporządkowanie, było działaniem celowym i cynicznym.

W oczach krytyków projekt Sojuszu dla Postępu Kennedy'ego miał charakter technokratyczny (technokratycznej utopii) i wpisywał się w powojenną strategię, która została nazwana odbieranym pejoratywnie terminem *desarrollo* (od *desarrollo* – rozwój, w Polsce przyjęło się

określenie „teorie modernizacji”). Dzisiejszy dramat społeczeństw latioamerykańskich polega na tym, że banki zachodnie po kryzysie naftowym 1973 roku pożyczały chętnie kredyty nieodpowiedzialnym autorytarnym rządów czy wojskowym dyktatorom będącym poza demokratyczną kontrolą, a całe społeczeństwo musi je spłacać w nieskończoność. Nastąpiła „nacionalizacja odpowiedzialności” za *de facto* prywatne kredyty. Mimo końca epoki dyktatur, społeczeństwa te nadal nie mają demokratycznego wpływu na kierunek swego rozwoju, ponieważ fundamentalnym mechanizmem politycznym jest *korupcja*, która nie przeszkadza w napływie inwestycji zagranicznych, a ułatwia masowy transfer zysków za granicę, uzyskanych z oligarchicznej prywatyzacji, jak miało to miejsce na przykład w Meksyku w latach 90-tych XX wieku.

Religijne źródła utopii i nowe utopie religijne

Fernando Ainsa przekonuje nas, że w symbolice *psychogeografii*, w której człowiek przedstawia i hierarchizuje miejsca na ziemi, w których żyje lub o których śni, ziemia obiecana jest celem poszukiwań także w sferze porządku duchowego²³. Jak wiadomo, Jahwe obiecał Abrahamowi Kanaan jako ziemię obiecaną, jako środek i nadzieję dla ludu, którego następnie przeznaczeniem stały się eksodus, emigracje, diaspory i wygnania. Jahwe na Synaju objawił ją Mojżeszowi, też nadał mu ziemię Kanaanu aż do końca czasów. Kanaan jest typem ziemskiego raju, przypomina idealną przestrzeń ze Złotego Wieku wyobrażoną jako „dobra ziemia”. Tak jest opisany w *Deutorium* i u Izajasza. W esencjonalnej antynomii ziemia się polaryzuje, z jednej strony pojawia się „ziemia zła”, w której żyją potomkowie Adama i Ewy po ich wypędzeniu z raju, i gdzie trzeba ciężko pracować, a z drugiej mamy Kanaan pełen obfitości, w nim można rozpoznać symbole utraconego na początku raju.

W opisie tych ziem – pisze Ainsa – zawarte są dwie charakterystyki, które przeciwstawiają, aż do naszych dni, przestrzeń ‘realną’ (tu, gdzie się żyje) ‘przestrzeni upragnionej’, przestrzeni idealnej (tam). Mamy antynomiczną dualność założycielskiego mitu oraz motyw emigracji i eksodusu w kierunku upragnionej lokalizacji, ponieważ – jak podkreśla Selim Abu – ‘każdy człowiek żywi w tajemnicy marzenie lub utopię ziemi obiecanej, miejsca, gdzie, bez przeszkód, może stać się tym, czym jest lub wierzy, że jest. Może rozwijać swobodnie swoją osobową i kulturową tożsamość, będąc wolnym od wszelkiego przymusu’²⁴.

²³ F. Ainsa, *La reconstrucción...*, dz. cyt., s. 77.

²⁴ Tamże, s. 79.

Na bazie idealizacji tej odległej przestrzeni rośnie nadzieja na inny możliwy świat, alternatywny, na ziemię obiecaną dla wybranych jednostek czy narodów. Obietnica ta powtarza się w Nowym Testamencie w drugim liście Piotra o nowej ziemi i niebie pełnych sprawiedliwości. Przekształca się ta ziemia obiecana w nową ziemię w Apokalipsie, na którą zstąpi Nowa Jeruzalem, powstanie miasto o zawsze otwartych bramach z wodą i drzewem życia, uwolnione od niesprawiedliwości i zła. Powtarzane są tutaj klasyczne mity o źródle młodości, szczególnie Złotego Wieku, utraconego z nadejściem Wieku Żelaza. Koniec historii ma polegać na nostalgicznym powrocie do raju z *Księgi Genesis*. Według idei mesjanistycznych, przyszłość ma polegać na powrocie do szczęśliwego stanu istniejącego na początku, a czas staje się statkiem płynącym do raju, do końca czasów, gdy rajski ogród otworzy swoje podwoje na zawsze.

Twierdzi Ainsa, że to gatunek utopijny wydobędzie z koncepcji *niebieskiej Jeruzolimy* pewne elementy, ale już bez akcentów apokaliptycznych, mianowicie architekturę i urbanizację dla „idealnego miasta”, także wykorzystując wskazówki Ezechiela co do budowy świątyni. Mit zatem wędruje od Ziemi Obiecanej do miasta, bo „mit zmienia się i ewoluuje tak jak samo życie”, mówi Isaac J. Pardo²⁵. Od Kananu w Palestynie wędruje duchowa przestrzeń ludzkich nadziei. W innych cywilizacjach także istnieje mit ziemi obiecanej: Itaka, czysta ziemia Platona, *Jōdo* dla Japończyków.

Tupi-guaranies szukali „ziemi bez zła”, raju istniejącego przed przybyciem Europejczyków. Dla chrześcijan Palestyna jest „Ziemią Świętą” w najwyższym stopniu. Od 1492 roku mit ożywa i przekształca się, jego archetypy służą do zbudowania utopii jako gatunku literackiego, a Nowy Świat zaczyna pełnić rolę ziemi obiecanej.

Uważa Ainsa, że podobnie jak w przypadku egzegety, który „otwiera pismo” i pozwala „ujawnić się” temu, co było „ukryte”, odkrycie Ameryki było sposobem objawienia tajemnicy i potwierdzenia pewności o wysławianym miejscu poprzez warstwowe wydobywanie tekstu, gdzie Nowy Świat („nowa ziemia”) już był zapowiadany, „obiecany”, aby włączyć swoją ukrytą prawdę do historii powszechnej. Dlatego Kolumb czuje się jak mesjasz powołany do transcendentnej misji, kiedy podejrzewa, że w rzeczywistości odkrył jakiś świat i dlatego porządkuje w swej pracy *Księga proroctw* listę tekstów biblijnych i grecko-

²⁵ Tamże, s. 80.

łacińskich, średniowiecznych legend i wskazówek wszelkiego rodzaju, które „przepowiadają” Amerykę od najdawniejszych czasów.

Trzy karawele przemierzyły nie tylko obszar nieznanego oceanu, ale także skalę czasu, by umożliwić spotkanie raję „nowej ziemi”, który mógł być odnaleziony jedynie na końcu historii. „Ujawniając swe istnienie, czas ten stał się od razy czasem teraźniejszym. Błyskawicznie przemierzono alfę i omegę historii”²⁶. Powiada Ainsa, że konkwistadorzy i odkrywcy nie „znajdują” świata, ale „odnajdują” zapomniany mit, aby wpisać go w proces rozpoczęty w *Genesis*, który powinien być spotkany na nowo w ostatecznym objawieniu.

Wszyscy poszukują w Ameryce tego, co utracili w Europie, ponieważ ziemia obiecana, dlatego że była bardzo ‘obiecana’, znajduje się w przyszłości i żywi się przeszłością. Ten możliwy początek od zera nie jest improwizowany, ponieważ Ameryka jedynie zaktualizowała tę obietnicę z Pisma Świętego: istnienia w ‘jakimś miejscu’ ziemi szlachetnej i obfitej, co wyjaśnia w dużym stopniu motywę emigracji do niej²⁷.

Każdy człowiek, uważa Ainsa, chce zerwać z historycznymi okolicznościami, które go ograniczają lub skazują, nie dają satysfakcji w życiu codziennym i to jest jego naturalną potrzebą. Człowiek jest potencjalnym emigrantem, odczuwa wieczne pragnienie zajmowania ziem nieznanymi, pod względem geograficznym, ale także poznawczym. Żądę zawłaszczenia ziem i ludzi, kultury i pojęć należących do innych. Ta żądza i pragnienie leżą u korzeni każdej konkwisty, lecz także każdej emigracji. Jak Ernst Bloch zauważył, wygląda na to, że człowiek osiąga szczęście jedynie w „miejscu, gdzie go nie ma”. Stąd powiedzenie: „nikt nie jest prorokiem u siebie”. Ale w rzeczywistości, sądzi Ainsa, powody emigracji wynikają z wyzysku, z przemocy. Bloch też twierdzi, że „kiedy braki są ogromne, bogate są oczekiwania”, dlatego człowiek pragnie „budować niebo na ziemi”²⁸.

Pod wpływem soboru kościoła katolickiego (Vaticanum II) na konferencji episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Medellin w 1968 roku następuje zwrot w katolicyzmie latynoamerykańskim, zostaje przyjęta „opcja na rzecz biednych” i rozwija się popierany przez najbardziej aktywnych biskupów ruch *Teologii Wyzwolenia*, której przedstawiciele głoszą konieczność realizacji utopii Królestwa Bożego na

²⁶ Tamże, s. 82.

²⁷ Tamże, s. 82.

²⁸ Tamże, s. 82-83.

ziemi, „które już się zaczęło”. Pod ich wpływem zostały zredagowane dokumenty końcowe tej konferencji. Postulują oni powstanie i rozwój „nowego człowieka”, „nowej ziemi”, chodzi im o zwalczanie „zynstytucjonalizowanej przemocy”, o społeczeństwo bardziej sprawiedliwe i ludzkie, o wyzwolenie się autochtonów, kobiet, Murzynów i ogólnie kolorowych od ucisku i niewoli rodzimych oligarchii i burżuazji oraz międzynarodowego „imperium” kapitalistycznego, szczególnie rodem z USA. Z czasem teolodzy ci rozwijają teologię ekologiczną czy teologię ziemi (Leonardo Boff), powstaje teologia feministyczna (Ivonne Guebara, Elza Tamez), teologia indiańska, ruch na rzecz „inkulturacji” ewangelii, teologia męczeństwa (*del martirio*) jako odpowiedź na zamordowanie arcybiskupa Oskara Arnulfo Romero, czy księdza, teologa i filozofa Ignacio Ellacurfi i wielu innych teologów i księży, likwidowanych przez dyktatury wojskowe przy obojętności świata zachodniego. Franz Hinkelammert przypomina nam, że kiedy w 1989 roku świętowano upadek muru berlińskiego, w Salvadorze wojskowi zamordowali siedmiu jezuitów i wiadomość o tym, mimo że na miejscu znajdowali się przedstawiciele Reutersa i innych agencji światowych, nie przebiła się do masowych mediów. Pisano dużo o Havlu i innych bohaterach zmian we wschodniej Europie, którzy, w przeciwieństwie do tych ofiar w Salvadorze, przeżyli.

Stany Zjednoczone uznały teologię wyzwolenia za głównego przeciwnika ich interesów w regionie, tak ustaliły dwie komisje w Santa Fe w 1980 i 1988 roku, złożone z doradców rządowych do spraw bezpieczeństwa narodowego. Do identycznych wniosków doszli uczestnicy konferencji dla dowódców armii latynoamerykańskich organizowane pod egidą USA w La Plata w Argentynie w 1987 roku. Powstała strategia Bezpieczeństwa Narodowego mająca na celu przeciwstawienie się za pomocą masowych represji wpływom politycznej lewicy i infiltracji Kościoła przez obce elementy marksistowskiej ideologii. Ale diagnozy tych gremiów, w duchu spiskowych wizji historii, były zupełnie błędne, ponieważ ZSRR nie był zupełnie zainteresowany eksportem rewolucji i związane z Moskwą partie komunistyczne stawiały na strategię „etapową”, ewolucyjną, według której należy najpierw popierać przemiany demokratyczne i narodowe burżuazje w planie ich walki o niezależność od jankeskiego imperializmu. Radykalizacja wyrażająca się w opcji na socjalizm, szczególnie po rewolucji w 1959 roku na Kubie – zwycięskiej wbrew zdecydowanej większości latynoamerykańskich komunistów i ich radzieckich promotorów – miała swe lokalne źródła. Przede

wszystkim sytuacja społeczno-ekonomiczna spowodowała wzrost nastrojów rewolucyjnych, nawet wśród wyższej hierarchii kościoła katolickiego. W każdym razie zaangażowanie się największego mocarstwa i skala użytych środków – z ludobójstwem włącznie – przeciwko tej religijnej utopii świadczy o jej doniosłości.

Maximiliano Salinas, teolog z Salamanki, w książce *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La evolución del cristianismo desde la Prspectiva de los Pobres (Historia Ludu Bożego w Chile. Ewolucja chrześcijaństwa z Perspektywy Ubogich)*²⁹ analizuje historię katolicyzmu pod kątem doświadczenia klas podporządkowanych, które mają coraz większe znaczenie w Kościele. Opisuje rozwój ruchu chrześcijaństwa ubogich, który kwestionuje dominujące chrześcijaństwo nie tylko z punktu widzenia zmian kulturowych i społecznych, ale bardziej fundamentalnie, „wychodząc od cierpiącego oblicza Chrystusa”, co stwarza podstawę dla powstania Kościoła biednych. Chodzi o chrześcijańskie doświadczenie klas uciskanych, które wykraczając poza granice hegemonicznej kościelnej kultury oficjalnej, wyraża życie religijne poniżanych, poprzez ich cierpienia i nadzieje. Dla autora religijność ludowa jest „miejszem uprzywilejowanym”. „Chrystus – pisz Salinas – był życiem uciskanych i pełnym nadziei ubogiego... a Matka Boska jego pierwszorzędnym pocieszeniem... Święci i Święte były jego błogosławionymi przyjaciółmi, którzy wspomagali go w jego niezliczonych kłopotach”³⁰. Komentuje Fortunato Mallimaci:

Oznaki życia i śmierci, Boga i Diabła, wyzwolenia i ucisku są ciągle obecne w życiu wiernych. Jest to uniwersum symboliczne czynnika religijnego, gra ono główną rolę w działaniu klas niższych. Jest to uniwersum złożone i zmieniające się, które przybierając chrześcijańskie oblicze rozwija się od wieków.³¹

W połowie XX wieku grupa młodych katolików była kierowana przez chrześcijańskiego przywódcę związkowego Clotario Blesta, który wspomagany przez ojca Fernando Vivesa w latach 20-tych i 30-tych XX wieku stara się rozwinąć „nowy sposób” bycia Kościołem, krytykując model chrześcijaństwa dominującego. Grupa ta przyjmując nazwę „GERMEN” (zarodek) i jako „pierwsza manifestacja Kościoła biednych w Chile” w 1933 roku zrywa z kapitalizmem, „kryminalnym syste-

²⁹ F. Mallimaci, *Historia del Pueblo de Dios en Chile*. Comentarios de libros, „Sociedad y Religión”, www.ceil-partie.gov.au/docpub/revistas/.../sv05comentario.pdf

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

mem”, który podporządkował sobie nieświadomych katolików. Grupa przyjęła symbol sierpa i młota tak, jak podobna jej francuska grupa „Terre Nouvelle”. Mallimaci uważa, że nie można za pomocą jednoznaczynnikowej analizy zrozumieć tak złożonego zjawiska religijno-społecznego, nie można stwierdzić, które czynniki, religijne czy ekonomiczne miały wpływ na powstawanie takich grup.

Grupa „GERMEN” obwieściła, że to nie naród chilijski odsunął się od Kościoła, ale to sam Kościół odsunął się od ludu, wiążąc się z klasami panującymi. Tak samo Maurice Laudrain we Francji głosił, żeby: „wyzwolić Kościół z władzy pieniądza, głosić chrześcijaństwo rewolucyjne. Jesteśmy socjalistami, ponieważ jesteśmy chrześcijanami”³². Dialog pomiędzy chrześcijanami a marksistami nastąpił, skoro mowa o biednych, w tych dwóch krajach, ale nie w innych krajach latynoamerykańskich, uważa Salinas. W tej kwestii nie można się zgodzić z autorem. Gustavo Gutierrez w swej słynnej pracy *Teologia Wyzwolenia* (1971) otwarcie i szeroko powołuje się na marksizm i konieczność rewolucji. Za zniesieniem własności prywatnej opowiadała się w latach sześćdziesiątych XX wieku znaczna część biskupów brazylijskich i peruwiańskich. Książka Gutierrezza została napisana niejako na zlecenie Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Medellin w 1968 roku.

Grupa Blesta w 1972 roku dała początek ruchowi „Chrześcjanie na rzecz Socjalizmu”, którego członkami zostali w większości księża. Ruchowi przyswieca postać biskupa Enrique Aveara, który mówił: „Tylko Kościół ubogich może być naprawdę wolny i tylko on może, w sposób niezależny, zwracać się do wszystkich ludzi i różnych grup społecznych z Ewangelią”³³.

Te utopie religijne ulegają marginalizacji w oficjalnym Kościele z powodu negatywnej postawy papieża Jana Pawła II, a szczególnie kardynała Josepha Ratzingera, głównego architekta polityki przeciwstawiania się wpływowi marksistowskim w Kościele, co wyraził on w słynnej *Instrukcji o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* z 1984 roku. Jednak *Teologia Wyzwolenia* jest, dzięki także negatywnym skutkom globalizacji i polityki neoliberalnej według zasad Konsensusu Waszyngtońskiego, nadal bardzo popularna, szczególnie wśród młodzieży i jej idee oddziałują na świat polityki, czego przykładem była podwójna (obalana przez wojsko) prezydentura salezjanina Bertranda Aristide na Haiti czy obecna prezydentura byłego biskupa Fernando Lugo w Paragwaju, którzy nawią-

³² Tamże.

³³ Tamże.

zywali do jej haseł. Lugo był publicznie mocno popierany przez Leonardo Boffa, najbardziej obecnie aktywnego popularyzatora tej teologii. Lula zdobył prezydenturę Brazylii przy pomocy aktywistów z Bazowych Organizacji Kościelnych, którzy zorganizowali mu masową i zwycięską Partię Pracowników. Ruch neo-zapatystów w stanie Chiapas w Meksyku na początku lat 90-tych XX wieku również był owocem rozbudzania świadomości politycznej Majów w ramach teologii indiańskiej i kościoła indiańskiego w Bachayon w diecezji San Cristobal de Las Casas. W połowie lutego 2011 roku umarł biskup Samuel García Ruiz – promotor podmiotowości Indian w Kościele – i jego śmierć w Meksyku stała się wielkim wydarzeniem. Chętnie utożsamia się z ideami teologów wyzwolenia i zaprasza ich do Wenezueli Hugo Chavez. Zaprzyjaźnił się z nimi i gościł ich wcześniej Fidel Castro.

Ale w praktyce, jak się okazało, moralizatorstwo tej teologii okazało się bezsilne w konfrontacji z realiami sprawowania władzy, w zderzeniu zacofanych gospodarek krajów regionu z interesami kapitalistycznego centrum. Inny czołowy przedstawiciel Teologii Wyzwolenia, bohater i więzień polityczny za brazylijskiej dyktatury i jednocześnie wielki przyjaciel Fidela Castro, wspomniany już ojciec Frei Betto, pomysłodawca programu rządowego „zero głodu”, przestał doradzać Luli w kwestiach społecznych, zawiedziony jego neoliberalną i klientelistyczną polityką. Teolodzy ci przyznają się do szoku, jaki przeżyli pod wpływem upadku komunizmu w Europie.

Na przełomie lat 60-tych i 70-tych, a więc równoległe do Teologii Wyzwolenia, powstaje w Argentynie tzw. filozofia wyzwolenia, w ramach której rozważa się na serio problemy związane z rewolucją, dialogiem międzykulturowym, rozumieniem „Innego”, wykluczonego z historycznego dyskursu i analizowane jest upośledzenie kultury latynoamerykańskiej wobec europejskiej. Część jej przedstawicieli pokłada swe polityczne nadzieje w odrodzonym peronizmie. Jednak rządy dyktatury wojskowej od 1975 roku odsuwają przedstawicieli tej zaangażowanej politycznie filozofii od wpływu na bieżące życie polityczne i zmuszają (na przykład w domu Enrique Dussela wybucha bomba) do emigracji, szczególnie do Meksyku.

Teologia Wyzwolenia i filozofia wyzwolenia przenikają się nawzajem pod względem tematyki, stawiania problemów „wyzwolenia”, a część autorów jest kojarzona z obiema formacjami, tj. Dussel, Carlos Juan Scannone, Ignacio Ellacuría, Hinkelammert. Nie są, jak oskarża Stolica Apostolska, prostym zastosowaniem marksizmu i bezkrytyczną

asymilacją pojęcia „walki klas”, przez co mają się staczać na pozycje „prawdy partyjnej” i „ateizmu”. Teologia ta i jej filozoficzna siostra wyrastają z długiej utopijnej tradycji, sięgają nawet do utopii prekolumbijskich i ustaleń niemarksistowskich nauk społecznych takich, jak chociażby teorie zależności (A. Gunder Franck, R. Prebisch, T. Dos Santos, C. Furtado, E. Faletto, F. E. Cardoso), teoria systemu światowego I. Wallersteina, poglądy nowej lewicy z USA (N. Chomski) i ekonomistów „humanistycznych” (tu Amerykanie J. Rifkin, J. Stieglitz czy Hindus Amartya Sen).

Utopia neoliberalna

Ostatnią wielką utopią realizowaną w Ameryce Łacińskiej jest utopia neoliberalna, polegająca na wdrażaniu zasad wspomnianego już Konsensu Waszyngtońskiego. Realizacji tej polityki mają służyć najpierw trójstronny układ pomiędzy USA, Kanadą i Meksykiem (NAFTA), a następnie ALCA (Aerea del Libre Comercio para las Américas). Na ALCA składają się dwustronne umowy dotyczące liberalizacji handlu, finansów, ale nie już przepływu osób, chociaż skutki globalnej polityki neoliberalnej bardzo ich dotyczą. Stosowane środki w ramach tych porozumień są odpowiedzialne w oczach lewicowych za spowodowanie nie tylko upadku latynoamerykańskiego przemysłu, ale i rolnictwa nie mogącego sprostać konkurencji z rolnictwem z USA. Ostatnio w ramach tej polityki strukturalnego dostosowywania się (*ajuste estructural*) gospodarek lokalnych do rynku międzynarodowego prowadzone są zaawansowane rozmowy na temat inwestycji amerykańskich w brazylijski sektor biopaliwowy, opartych na genetycznie modyfikowanych soi i trzciny cukrowej. Rynek biopaliw w Brazylii stał się atrakcyjny dla całego świata finansów, ale ma swoją stronę negatywną, za co bardzo krytykowano prezydenta Lulę. Niewielu Brazylijczyków może znaleźć na nim pracę, a przeznaczenie dużych części ziemi uprawnej do produkcji paliw powoduje wzrost cen żywności i odłożenie w nieokreśloną przyszłość projekty ewentualnej reformy rolnej. Negatywne efekty globalizacji neoliberalnej dla społeczeństw Trzeciego Świata bardzo ostro skrytykowali biskupi w dokumentach końcowych Konferencji Eposkopatu Ameryki Łacińskiej (CELAM) w Aparecida w Brazylii w 2007 roku, a także władze wielu katolickich zakonów, najbardziej zdecydowanie jezuitów.

Hugo Chavez próbuje się przeciwstawić tej globalizacji projektem tzw. Rewolucji Boliwariańskiej oraz inicjatywą rozwoju relacji ekonomicznych w ramach kontr-systemu pod nazwą „ALBA”.

Teologia ekonomii i religia rynku

Jung Mo Sung przypomina nam, że prawie jedna trzecia mieszkańców globu żyje w ekstremalnej biedzie z powodu mechanizmów dostosowawczych narzucanych przez MFW i Bank Światowy oraz rewolucji technologicznej. Dlatego jak nigdy potrzebne jest *przesłanie ewangeliczne*, wyartykułowane w konkretnym kontekście historycznym i ekonomicznym Ameryki Łacińskiej oraz nowego porządku międzynarodowego.³⁴

Sung uważa, że najpierw należy sobie odpowiedzieć na pytanie, kim jest Bóg? O Bogu Św. Tomasz mówił, że więcej wiemy, czym nie jest, aniżeli czym jest. W pierwszych relacjach biblijnych jest mowa o raju i Bogu jako dawcy życia. Dla chrześcijan największym darem Boga jest dar życia. Bóg jest Bogiem Życia i życie składa się na „istotę” Boga. „Ze swej strony byt ludzki jest przedstawiany jako *byt żyjący* (ciało + życie) zrodzony w rękach Boga”.³⁵ Sung uważa, że w tradycji biblijnej nie ma dualistycznej koncepcji człowieka, jak się to dzieje w tradycji greckiej. Ten – uściślijmy, że głównie platoński – dualizm prowadzi do radykalnej separacji teologii (porządek potrzeb „duszy”) od ekonomii (porządek potrzeb cielesnych). Natomiast w tradycji biblijnej nie ma radykalnego przeciwieństwa pomiędzy duszą i ciałem, ale jest pomiędzy życiem i śmiercią. Dlatego Jezus mówił: „Ja przyszedłem, aby miały życie i obfitowały” (Jan 10, 10). A nie ma życia bez jedzenia itd.

Zbawienie przychodzi poprzez znajdowanie jedzenia, picia, odzieży, domu, zdrowia, wolności, uczucia i gościnności dla „maluczkich”, wykluczonych ze społeczeństwa, którzy nie mają czym płacić.

Poznają Boga, który jest Miłością, nawet tego nieświadomi, ci ludzie, którzy poświęcają swoje życie, aby bronić życia i ludzkiej godności „maluczkich”. A produkcja, dystrybucja i konsumpcja dóbr materialnych należą do dziedziny ekonomii, dlatego w Biblii nie ma przeciwieństwa pomiędzy teologią a ekonomią. „A wręcz przeciwnie – pisz Sung – kto zna Boga życia, zawsze będzie bronił życia zagrożonego przez siły śmierci i zaangażuje się w ekonomię w imię wiary, aby służyła ona ludziom”.³⁶

³⁴ J. Mo Sun, *Contra la teología idolátrica del capitalismo*, www.icergua.org/latam/pdf/09segsem-/0502tp6/doc05.pdf.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

Sung uważa, że ekonomia posiada założenia teologiczne, nie jest taką sobie nowoczesną nauką bez powiązania z etyką i mniej jeszcze z teologią. Jak każda nauka wspiera się na pewnych założeniach filozoficznych, a nawet teologicznych. A milczące założenia teologiczne obecnego międzynarodowego systemu ekonomicznego są takie, że ten, kto czyni zło w imię boga perwersyjnego (idola) lub jakiegoś systemu religijnego, żyje spokojnie, ponieważ zło przeciwko „maluczkim” nie jest widziane jako zło, ale jako dzieło zbawienne. Dlatego to zło nie zna granic. System kapitalistyczny tworzy „religię ekonomiczną”, która potrafi fascynować ludzi swoimi obietnicami i wymaga ofiar. Pisze Sung, że „Lud zafascynowany ‘religijnym aromatem’ kapitalizmu walczy o wejście do ‘sanktuarium’ rynku, ale nie jest zdolny walczyć o budowę społeczeństwa bardziej braterskiego, sprawiedliwego i ludzkiego”³⁷. Kapitalizm w swych teologicznych założeniach zawiera *implicit*e wspólną innym religiom obietnicę „raju”, a także wytłumaczenie powodów cierpień i zła na świecie w postaci „grzechu pierworodnego”. Także wskazuje drogę, cenę i niezbędne ofiary za dotarcie do tego raj.

W przeciwieństwie do średniowiecza, gdzie raj był przedmiotem eschatologicznej nadziei, że dzięki Bogu czeka na nas na końcu świata, w nowożytności raj został przeniesiony z wymiaru pośmiertnej transcendencji do tego naszego doczesnego świata jako przyszły owoc postępu technicznego. Według Francisca Fukuyamy, upadek państw socjalistycznych dowiódł, że system kapitalistyczny jest szczytem ewolucji ludzkiej historii, jesteśmy w przedśmionku ziemi obiecanej i osiągnęliśmy koniec historii, rozumiany nie jako koniec historycznych wydarzeń, ale jako kres historycznej ewolucji. A sekretem tego rajy ma być usatysfakcjonowanie wszystkich ludzkich pragnień, aktualnych i przyszłych, w perspektywie nieskończonego postępu technicznego, który umożliwi nieskończoną akumulację bogactwa. Przeto nastąpi realizacja tego wszystkiego, co chrześcijaństwo obiecywało po śmierci. Natomiast wszystkie problemy społeczne, na jakie cierpi ludzkość, nie wynikają z działania rynku, ale z braku całkowitego stosowania rynkowych reguł, z niekonsekwencji w poddaniu się im. Problemy stworzone przez rynek należy rozwiązywać poprzez większą dawkę rynku. Neoliberalizm zakłada – choćby Hayek – że źródłem problemów społecznych jest wszelka polityka ekonomiczna, która jest owym „grzechem pierworodnym” i źródłem kryzysu ekonomicznego oraz wszelkiego społecznego zła. Polityka ekonomiczna jest wyrazem pychy, zakłada znajomość przecież

³⁷ Tamże.

niepoznawalnych mechanizmów rynkowych i możliwość ich regulacji. A trzeba być potulnym wobec rynku i pozostawić w spokoju jego mechanizmy, a one automatycznie, bez udziału naszej świadomości, rozwiążą nasze wszystkie społeczne problemy.

Według tej filozofii, największym grzechem jest czynienie dobra. Guru neoliberalizmu, Peter Drucker, w powieści *Sklonność do czynienia dobra* krytykuje „maluczkich” z Biblii, którzy nigdy niczego nie czynią, w przeciwieństwie do ludzi, którzy przed wszystkim myślą o sobie, którzy są ambitni. Prawa rynku są prawami naturalnymi, które zapewniają przeżycie silniejszym a słabszym słusznie przynoszą śmierć. Kraje biedne muszą spłacać swoje długi i odsetki od nich, muszą podporządkować się prawom rynku, czyli przeprowadzać maksymalną prywatyzację, cięcia wydatków społecznych, zmniejszenie roli państwa w gospodarce i w kwestiach socjalnych oraz ekonomiczne otwarcie się. Nieważne, czy te środki spowodują śmierć milionów biednych dzieci i dorosłych. Logika rynku, która ma zapewnić „życie w obfitości”, wyklucza tych, którzy nie są konkurencyjni i nie będą najbardziej potrzebni w akumulacji kapitału.

Miliony biednych, tych z drugiej strony monety „odkupicielskiego postępu”, są uważane za „konieczne ofiary” dla samego postępu.

Fukuyama dowodził, że „bombardowania Drezna i Hiroszimy, które wcześniej były traktowane jako ludobójstwo, nie są tak naprawdę ludobójcze, ponieważ tysiące zmarłych osób zostały uśmiercone w imię systemu wolnego rynku”³⁸. Ale jeżeli te „konieczne ofiary” – wnioskuje Sung – nie przynoszą oczekiwanych rezultatów, które „kapłani” systemu zapowiadali, pojawia się kryzys legitymizacji. Wtedy mówi się, że ofiary te były niewystarczające i wymaga się jeszcze więcej ofiar, aby tamte wcześniejsze nie były na próżno. Ofiarnicze podejście we współczesnym kapitalizmie każe obniżać coraz bardziej płace. Powiada więc Sung, że:

Poza tą ‘wiernością’ dla logiki koniecznych ofiar, istnieje jeszcze praktyka oskarżania tych ‘pysznych’, którzy nie mają pokory wobec rynku i starają się go regulować, jednocześnie wskazujemy na nich jako winnych tego, że ofiary nie dały owoców. Walczące związki zawodowe, ruchy ludowe, bazyse organizacje kościelne, a generalnie ‘lewica’ itd. są wskazywani jako winni, gdyż sprzeciwiając się koniecznym ofiarom, opóźniają nadejście ‘raju’.³⁹

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

Sung wyjaśnia, że ta logika ofiarnicza jest bardzo głęboko zakorzeniona w społecznej świadomości Zachodu, jeżeli nie na całym świecie. Jeszcze w chrześcijaństwie pokutuje idea, że „bez ofiary nie ma zbawienia”. To oczywiście legitymizuje proces ucisku osób słabszych. Dlatego większość ludzi w naszych społeczeństwach nie buntuje się przeciwko logice kapitalistycznej. Według Michaela Novaka, kapitalistyczny rynek jest ucieleśnieniem Królestwa Bożego w historii. Logika kapitalizmu ma charakter mityczno-religiny, co Marks określa terminem „fetyszu”.

Uzupełniając aluzje Sunga do skłonności ofiarniczych w chrześcijaństwie, dodajmy, że rytuał ofiarniczy z ludzi był bardzo rozwinięty u Azteków, a także u Majów na długo jeszcze przed najazdem chrześcijan. Mexicas, gdy ponosili klęskę za klęską w walce z Hiszpanami i ich niezliczonymi indiańskimi sojusznikami, coraz bardziej intensyfikowali ofiarniczy mechanizm, a gdy to nie mogło odwrócić biegu wydarzeń, załamywali się. Inkowie również nie mogli poszczycić się liberalnymi i demokratycznymi obyczajami, skoro małżeństwa u członków ludu kojarzył urzędnik państwowy. W każdym razie te prekolumbijskie tradycje także pozostały pewien ślad w mentalności latynoamerykańskiej w postaci chętnie demonstrowanego okrucieństwa wobec konkurentów ekonomicznych lub w walce o partnera/partnerkę, czy też w niskim poziomie wrażliwości społecznej wobec ludzi z innych klas społecznych czy grup rasowych. Niektórzy autorzy latynoamerykańscy z zalem podkreślają różnicę, jaka dzieli rodzimą burżuazję od burżuazji europejskiej, która potrafiła się podzielić bogactwem z pozostałymi klasami społecznymi.

Sung rozwijając tematykę teologizacji ekonomii podaje przykład szefa Międzynarodowego Funduszu Walutowego, który posługuje się retoryką wyzwolenieckiego chrześcijaństwa dla uzasadnienia neoliberalnego przesłania. Michel Candessus na konferencji „Rynek i Królestwo Boże: podwójna przynależność”, dowodził, że „Król (Bóg) utożsamia się z ubogim” i że na Sądzie Ostatecznym „moim sędzią i moim królem jest mój brat, który cierpi głód, który pragnie pić, któremu brakuje odzienia, który jest chory i zniewolony”. Dyrektor MFW uważa, że dzisiaj Jezus zwraca się do przedsiębiorców odpowiedzialnych za ekonomiczną globalizację, aby wypełnili misję uwolnienia od cierpienia biednych braci i przez to spotęgowali zakres działania wolności Boga. Mówi jeszcze: „Wiemy, że Bóg towarzyszy nam w zadaniu rozwoju braterstwa. To my zarządzamy zmianami i również jesteśmy posłańcami dzielenia się. Jak to wygląda konkretnie?”. I dalej:

Państwo są ludźmi rynku i przedsiębiorczości i poszukują najbardziej skutecznej drogi dla solidarności. MFW został stworzony, aby zaprowadzić międzynarodową solidarność dla krajów będących w kryzysie, aby pomóc im w wysiłkach na rzecz większej skuteczności własnych gospodarek. I Państwo dobrze wiecie tak jak ja, jak bardzo powiązane są ze sobą skuteczność i solidarność.⁴⁰

Zatem skuteczność – wnioskuje Sung – w produkcji dóbr oraz rynek są warunkiem solidarności. To znaczy obrona własnych interesów przeciwko interesom innych oznacza bycie solidarnym. Dla tradycji biblijnej ta niewidzialna ręka rynku, która tworzy w krajach mniej konkurencyjnych bezrobocie i inne problemy masowe, jest zbrodnią. Sam Candessus widzi jednak, że ten „solidarny” rynek nie zawsze wyraża się w formie adekwatnej. Dlatego Sung postuluje, aby dzięki krytyce teoretycznej i praktycznej odejść od tej idolatrii rynku i imperium „świętej aury religijnej”, która je otacza, i wykazać, że jest to religia perwersyjna.

Przekonanie, że nie ma innej drogi oprócz kapitalistycznej, bazuje na „zwycięstwie” z systemem socjalistycznym, tezie, że jest to dowód „prawdziwości” systemu i kapitalistycznej sprawiedliwości. Inne pojęcia sprawiedliwości społecznej są uważane za przeciwne postępowi. Ale dla Sunga utożsamianie zwycięstwa i władzy z prawdą i sprawiedliwością, a w głębi z samym Bogiem, nie jest niczym nowym w historii. Tak samo, jak podaje Józef Flawiusz w *Wojnach żydowskich*, Rzymianie uważali, że skoro mają tak wielkie imperium, Bóg musi stać po ich stronie. Dodajmy, że Hitler także powoływał się na opatrność, która pozwalała mu wychodzić cało z dziesiątków zamachów na jego życie. W średniowieczu – przypomina Sung – rozstrzygał o słuszności pojedynków, miał świadczyć, że zwycięzcy Bóg pomaga. W kapitalizmie bogaci są godni swego bogactwa.

Dodajmy też, że purytanie w USA – jak nam wyjaśnił Max Weber – również uważali, że osiągnięte powodzenie w interesach dowodzi otrzymania Bożej łaski. Także w dzisiejszej Polsce większość Polaków sądzi, że bieda wynika głównie z lenistwa. Ciekawe, czy dzieci z rodzin patologicznych również ponoszą winę za swoje choroby i upośledzenie, a mało się o nich mówi w kraju przecież tak bardzo katolickim.

Niestety, również przeciwnicy kapitalizmu sądzą – przestrzega Sung – że zwycięstwo prędzej czy później nastąpi – i nie walczą. To zaufanie ludzi „dobrej woli” jest błędne z punktu widzenia strategicznego i na dodatek umacnia logikę kapitalistyczną. Ale wiara chrześcijańska – sądzi Sung – nie bazuje na przekonaniu, że Bóg stoi po stronie

⁴⁰ Tamże.

zwycięzców, ale na wierze, że Jezus, pokonany, skazany i zabity przez Imperium oraz Świątynię, zmartwychwstał. Apostołowie byli przesładowani nie za głoszenie życia po śmierci, ale za oznajmianie o „zmartwychwstaniu zmarłych w Jezusie” (Dzieje Apostolskie 4, 2). Rewolucyjność polega na uznaniu, że może zmartwychwstać ktoś politycznie i religijnie pokonany, a kto w oczach Piotra był Święty i Sprawiedliwy (Dzieje 3, 14). Zmartwychwstanie Jezusa świadczy, że porządek społeczny był niesprawiedliwy i nie wyrażał woli Boga. Dlatego wiara każe bronić życia i godności ubogich i maluczkich. W Dziejach (4, 32-35) mamy wspólnotę dóbr. Mowa jest o zmartwychwstaniu, a jednocześnie o kwestiach ekonomicznych, o podziale dóbr według potrzeb, a także o rozdziale pieniędzy na tej samej zasadzie, aby nikomu nie brakowało. Zbawienie nie polega na gromadzeniu materialnego bogactwa, ale na tworzeniu ludzkich wspólnot, gdzie wszystkie osoby znajdują uznanie.

Po tylu porażkach socjalizmu – uważa Sung – trzeba przypomnieć sobie, jak Jezus głosił Królestwo Boże, a mało Żydów w to wierzyło. Wierzyli, że Królestwo nastąpi w pełni od razu wraz z nadejściem prawdziwego Mesjasza, dzięki Bogu stojącemu za nim, a nie na mocy własnej działalności. Dlatego mesjasz pokonany nie mógł być tym prawdziwym Mesjaszem. Gdyby myśleć podług tej logiki, należałoby uznać, że wszyscy zwycięzcy w historii korzystali z Bożej pomocy. Ale zwycięstwo nie jest dowodem sprawiedliwości i Żydzi nie zawsze wygrywali. Sam Chrystus nie mógł zaprowadzić pełnego Królestwa Bożego na ziemi, ponieważ ono nie mieści się w naszej historii. Relacje społeczne, polityczne itd. to tylko antycypacje królestwa, jego znaki, że może pojawić się pomiędzy nami. Uznanie, że Królestwo nie powstaje w historii ludzkiej, że „chcieć nie oznacza moc”, nie wymusza ofiar z ludzkiego życia czy to w imię rynku, Państwa, partii, czy Kościoła. Wszelkie wymogi „koniecznej ofiary” jako jedynej drogi do rajów można stawiać tylko powołując się na instytucję sakralną. Ale żadna ludzka instytucja nie może tego wymagać.

Królestwo Boże – pisze Sung – nie jest dziełem naszych rąk, a jeszcze dużo mniej owocem ofiar na rzecz praw rynku. Jest owocem Bożej łaski i miłosierdzia. Twierdząc zaś, że Królestwo nie mieści się w historii, nie oznacza, że należy go poniechać, wręcz przeciwnie. Jest ono horyzontem, który nadaje sens naszemu życiu i naszej walce przeciwko systemom ucisku i wykluczenia. Ale, tak jak każdy horyzont, przesuwa się, gdy maszerujemy, zawsze znajdując się przed nami.⁴¹

⁴¹ Tamże.

Istnieje różnica pomiędzy ofiarą a darem z siebie. Ofiary są narzucone z zewnątrz, w imię ubóstwionego prawa, instytucji czy bóstwa, przeciwko wolności osoby w zamian za obietnicę rajy jako zapłaty. Lecz dar sam z siebie jest owocem miłości i wolności, wytryska z serca i kieruje się w stronę osoby kochanej lub wzbudzającej w nas solidarność. Podobna różnica istnieje pomiędzy matką czuwającą przy umierającym dziecku a wynajętą pielęgniarką. Uczniowie Jezusa trwali przy logice rynku, twierdzili, że nie mają pieniędzy, by nakarmić ludzi, a Jezus szukał alternatywy, bo wiedział, że logika rynku, która „wyklucza”, nie może rozwiązać problemu głodu ubogich.

Zauważmy, że Marks i Engels w krytyce ekonomii czy historii także często stosują terminy z języka religijnego, jak na przykład „fetyszym” czy „święta rodzina”.

Ciekawe jest, że projekt neoliberalny nie został przeegzaminowany najpierw w USA czy innym zaawansowanym kraju Pierwszego Świata, ale w Chile. Podaje Juan Torres, że laureat nagrody Nobla Hayek w wywiadzie dla chilijskiego dziennika „El Mercurio” w 1981 roku zwierzył się, że dyktatura Pinocheta ma charakter eksperymentalny, aby móc wprowadzić zasady gospodarki neoliberalnej. Mówił: „(...) moją osobistą preferencją jest liberalna dyktatura a nie demokratyczny rząd, gdzie nie ma nic z liberalizmu”.⁴² Milton Friedman nieco wcześniej wiele razy wizytował Chile, gdzie, według jego własnych słów, witano go bardzo gorąco. Gdy dyktator prosił go o radę, Friedman wysłał mu list, w którym określił go jako przywódcę neoliberalizmu:

Jestem świadomy, że wasz rząd postawił bardzo ważny krok naprzód i planuje inne w przyszłości, polegające na znoszeniu barier w handlu międzynarodowym i zliberalizowaniu go, a co da w rezultacie prawdziwą przewagę konkurencyjną, dzisiaj bardziej widoczną niż w poprzednich dekadach (...).

Zamach stanu Pinocheta Friedman określił jako „dziurę w jezdni”, „etap przejściowy”, aby osiągnąć wyższy poziom ekonomicznego rozwoju. Sprywatyzowano wydobycie miedzi, także system emerytalny ze szkodą dla pracowników, uważa Torres. Działania te stały się wzorcowe dla neoliberalistów na całym świecie. Ale Pinochet, i to musi nas zastanowić, jednak nie zastosował tych neoliberalnych zasad do systemu emerytalnego policji i wojska. George Shultz, bardzo ważna postać dla administracji amerykańskiej i jednocześnie ekonomista, także potwierdził, że

⁴² Torres J. *El Chile de Pinochet: El laboratorio neoliberal*, http://www.elclarin.cl/index.php?Itemid=748&id=4996&option=com_content&task=view 11-12-2006.

dzięki zamachowi Pinocheta można było rozwinąć eksperyment neoliberalny. Mówił w wywiadzie dla jednej ze stacji telewizyjnej w 2000 roku:

Siły zbrojne przejęły władzę, i nie ma wątpliwości, że robiły rzeczy niepotrzebnie tak brutalne; no ale przejęły... Przyszli do Chile ludzie znani jako Chicago Boys; studiowali oni ekonomię na uniwersytecie w Chicago... W ten sposób stopniowo w Chile ekonomia ewoluowała w stylu Szkoły z Chicago i zafunkcjonowała”.⁴³

Pinochet nie jest zwyczajnym dyktatorem latynoamerykańskim, jest prekursorem neoliberalizmu.

Mimo tego – dodaje Torres – że Pinochet miał ręce splamione krwią, pomimo że stał się złodziejem, cieszył się ogromnym poparciem jako prekursor gospodarki wprowadzonej na całym świecie ze strony największych liderów zachodniego świata takich, jak Thatcher i Reagan oraz hierarchii katolickiej w Chile z wyjątkiem kardynała Silvy Henríqueza. Autor zarzuca Janowi Pawłowi II, że podczas wizyty u Pinocheta nie przeszło mu przez usta żadne potępienie dyktatury i ciągłej praktyki łamania praw człowieka, że tym milczeniem usprawiedliwiał i legitymizował dyktaturę. Juan José Tamayo, bardzo znany teolog hiszpański kojarzony z Teologią Wyzwolenia, w artykule *Los hombres de Pinochet en el Vaticano* uważa podobnie, pisze, że „strategia Watykanu w przypadku Pinocheta wydaje mi się etycznie i ewangelicznie nie do usprawiedliwienia” oraz „jedna dyktatura wspomaga i legitymizuje drugą dyktaturę”⁴⁴.

Dodajmy jednak, że być może, w wyniku wizyty papieskiej w Chile i nawiązaniu wtedy ścisłego kontaktu pomiędzy dyktatorem a Watykanem, Pinochet zgodził się, pod wpływem ciągłej perswazji, na pokojowe przekazanie władzy po przegranym referendum. Watykańska mediacja pomogła również w zakończeniu krwawej wojny w Salwadorze. Jan Paweł II na Kubie nawiązał dialog z Fidelem Castro, pomimo innych oczekiwań ze strony Zachodu, zresztą Kościół dysponuje własną wiedzą o tym reżimie, niezależną od komercyjnych mediów. Watykan nie opowiadał, gdy emerytowany biskup (Lugo) kandydował w wyborach na prezydenta Paragwaju, pomimo że podkreślał on swoje związki z ideologią Teologii Wyzwolenia. W tym kraju episkopat odegrał pozytywną rolę w obalaniu dyktatury Stroessnera, podczas gdy argentyński kolabował z Videlą i innymi. Na politykę watykańską wcześniej miały

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Za: tamże.

wpływ stanowiska lokalnych episkopatów, stąd wielka różnica pomiędzy wizytami na Kubie i w Nikaragui. Dziś ten wpływ został znacząco osłabiony. Często teolodzy wyzwolenia stawiają zarzuty przedstawicielom watykańskim o konserwatyzm, że krytyka kardynała Ratzingera wzmacniała siły konserwatywne, czy nawet sprzyjała zbrodniom popełnianych na lewicowych księżach. Zapominają jednak, że stanowisko takie czy owakie, nawet papieża, nie ma mocy prawnej w myśl prawa kanonicznego, gdy nie zostanie określone w ściśle określonych dokumentach. Trzeba robić swoje.

Natomiast już od Konferencji CELAM w Medellin (1968) żadna prawicowa siła nie mogła liczyć na polityczne poparcie ze strony Kościoła, choć niewiele sobie z tego robiła, legitymizację otrzymywała bowiem od amerykańskich koncernów i korporacji oraz od swego społecznego zaplecza, czyli oligarchii. Przypomnijmy, że podziały klasowe nakładają się w tym regionie na podziały rasowe, podziały bardzo głęboko historycznie i psychologicznie zakorzenione. System ekonomiczny oparty na wielkiej własności ziemskiej (z niewolnictwem, służbą domową, z masami dzierżawców, gdy ziemia służy jako lokata kapitału i źródło prestiżu) i środków trwałych produkcji zawsze był oparty na politycznym systemie antydemokratycznym, bez względu na to, co myślał i mówił jakiś polityk, ksiądz czy dziennikarz.

Walka utopii

Mamy zatem obecnie w Ameryce Łacińskiej walkę dwóch wielkich utopii: wyzwolenczej chrześcijańskiej, głównie katolickiej, przeważnie nieskutecznej politycznie w sensie powodowania trwałych zmian instytucjonalnych, ale nośnej w ruchach protestu, i utopii neoliberalnej, która dominuje.

Ta ostatnia wspierana była, mimo że uchodzi za przesłanie „wolnego świata”, masową przemocą fizyczną, która w czasie dyktatur pozostawiła setki tysięcy *desaparecidos* (od *desaparecer* – rozpuścić się). Dzisiaj neoliberalna polityka w Ameryce Łacińskiej – w oczach jej masowych krytyków – sprzyja wykluczeniu i powszechnej przestępczości, a już nie eksploatacji, bo być wyzyskiwanym to już przywilej. Jednak dominacja tej utopii chyba już się powoli kończy, o czym świadczy wygrana przez biedną ludność wojna o wojnę pitną w Cochabamba w Boliwii, do której dostęp chciała sprywatyzować francuska firma Tunari. Także schyłek potęgi gospodarczej USA będzie miał wpływ na wyczerpywanie się argumentów militarnych w obronie tej utopii. Wcześniej polityka interwen-

cjonizmu służyła zabezpieczeniu rynku zbytu na amerykańskie towary, a w przypadku ich braku inspirowanie dyktatur mija się z celem.

Neoliberalizm zakłada prywatyzację, ale co było cennego do sprywatyzowania zostało już rozkradzione, uzyskane zaś środki nie są w regionie inwestowane. Natomiast batalia o wodę w Boliwii miała szersze reperkusje, wyniosła do władzy Evo Moralesa i uruchomiła procesy rewindykacyjne ze strony marginalizowanych przez wieki Indian. Ponieważ w utopii neoliberalnej całokształt życia społecznego, a nawet prywatnego i intymnego⁴⁵, jest podporządkowana ekonomicznej logice rynku, negatywne tego skutki są wszechogarniające i będą prowokowały coraz bardziej powszechny, radykalny i złożony protest. Może nawet z powrotem do „chrześcijańskich źródeł”, bo przecież egoizm jako ideologia to tylko dwa ostatnie wieki w historii i ewolucji ludzkości.

Jednym z nielicznych obrońców neoliberalnej globalizacji jest Mario Vargas Llosa. Jak mówi, dopiero w Paryżu odkrył Amerykę Łacińską, jej literacki potencjał, rozumiawszy, że jego pisarstwo jest syntezą bardzo wielu nurtów literackich i dzieł. Ale społecznych utopii już dawno nie popiera, sparzył się na kubańskim przykładzie.

Teologia Wyzwolenia na początku lat 90-tych XX wieku prawie zniknęła ze sceny⁴⁶, ale właśnie skutki neoliberalnej globalizacji wykazały jej aktualność. Jak mówi jeden z teologów: „Dopóki będzie istnieć nędza i wiara w Boga, ta teologia będzie potrzebna”. Ale z drugiej strony mówi się też, że „teolodzy wybrali >opcję na rzecz ubogich<, a ubodzy wybrali zielonoświątkowców”. Jednak kryzys gospodarczy, „granicę wzrostu” dóbr, a nie ludności w Trzecim Świecie i rosnące szeregi zielonoświątkowców, ich masowość, pozwolą ujrzeć, że same „cudowne

⁴⁵ Pamiętam, jak za „komuny” ludzie na przekór marksistowskiej ideologii zapytywali ironicznie, czy walka klasowa przebiega w poprzek łóżka? Marks mówił, że najbrzydszy mężczyzna może sobie kupić najładniejszą żonę, gdy ma pieniądze. Nie trzeba było dużo czekać po zmianie ustroju, by zobaczyć, jak Polacy muszą sobie cenić materialne, zawodowe bezpieczeństwo, albo jak też niedawni marksiści, nawet ci aktywni w publicystyce i polityce, szybko się nawrócili na nowy system aksjologiczny typowy dla „dzikiego” kapitalizmu. „Podryw” bez rynkowych akcesoriów, oparty tylko na „wartości użytkowej”, też nie jest możliwy.

⁴⁶ Comblin J. *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*, w: J. J. Faust, J. Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid 1993. Comblin, sam przedstawiciel tzw. teologii rewolucji i następnie związany z Teologią Wyzwolenia, w swym artykule rysował bardzo pesymistyczne prognozy na temat przyszłości obu nurtów teologicznych, także odnoście zaangażowania politycznego młodzieży i mas. Obecnie po dwudziestu latach nie czuje się już tak przytłoczony sukcesami polityki neoliberalnej.

uzdrowienie”, „mówienie językami” i „wyzwolenie wewnętrzne” bez reform społecznych, strukturalnych nie wystarczą.

Natomiast teolodzy katoliccy te reformy promują. Nie nastąpiło co prawda zbliżenie stanowisk pomiędzy nimi a Watykanem w kwestii demokratyzacji, decentralizacji władzy religijnej w Kościele czy wyświęcania kobiet, ale jeżeli chodzi o doktrynę społeczną, to jest ona bardzo widoczna nawet w ostatniej encyklice papieża Benedykta XVI.

NOTY O AUTORACH

WANDA AMARANTIDOU, dr, st. wykładowca w Katedrze Filologii Klasycznej Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Łódzkiego (od 2007 roku na emeryturze), tłumaczka. Obecnie lektor języka łacińskiego w Studium Języków Obcych Uniwersytetu Łódzkiego. Autorka książek: *Frutolfa z Michelsbergu „Chronicon universale”*. *Wątki dziejopisarskie i literackie* (Łódź 1989) oraz *Juliusz Słowacki i Grecja nowożytna* (Łódź 2006).

PIOTR CHOMIK, dr, adiunkt w Zakładzie Historii Kultur Pogranicza w Instytucie Historii Uniwersytetu w Białymstoku. Autor książki *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku* (Białystok 2003). Współredaktor książek: *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej* (Białystok 2001); *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej* (Białystok 2002); „*Pokazanie Cerkwie prawdziwej...*”. *Studia nad dziejami i kulturą Kościoła Prawosławnego w Rzeczypospolitej* (Białystok 2004). Opracował: *Kupiatycka ikona Matki Bożej. Historia i literatura* (Białystok 2008). Zainteresowania badawcze: dzieje i kultura Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej (ze szczególnym uwzględnieniem Wielkiego Księstwa Litewskiego) w czasach nowożytnych. Wydał rozprawę habilitacyjną: *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku* (Białystok 2012).

OLGA CYGANOK, doktorantka Narodowego Uniwersytetu im. Tarasa Szewczenki w Kijowie (Ukraina) u prof. Rościława Radyszewskiego. Interesuje się polskim i ukraińskim barokiem.

AGNIESZKA CZYŻAK, dr hab., adiunkt w Zakładzie Poetyki i Krytyki Literackiej w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jej zainteresowania naukowe dotyczą historii literatury współczesnej, ze szczególnym uwzględnieniem literatury powstałej po 1989 roku, oraz teorii literatury, przede wszystkim rozwoju badań kulturowych. Autorka monografii: *Życiorysy polskie 1944–89* (Poznań 1997); *Kazimierz Brandys* (Poznań 1998), jak również *Na starość. Szkice o literaturze przelomu tysiącleci* (Poznań 2011). Współredaktorka tomów: *Powroty Iwaszkiewicza* (Poznań 1999); *Wariacje na temat. Studia literackie* (Poznań 2003); *Ulotność i trwanie* (Poznań 2003); *PRL – świat (nie)przedstawiony* (Poznań 2010) oraz

Elementy do portretu – szkice o twórczości Aleksandra Wata (Poznań 2011).

RYSZARD GAJ, dr, adiunkt w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku. Obronił rozprawę doktorską *Jednostka ludzka a zbiorowość w filozofii Jose Ortegi y Gasseta*. Jego zainteresowania badawcze oscylują wokół problematyki związanej z filozofią polityczną, społeczną, religii, hiszpańską oraz latynoamerykańską. Ponadto zajmuje się badaniem teologii politycznej, aktualnej polityki i kultury w Ameryce Łacińskiej oraz tłumaczeniem i interpretacją tekstów literackich z obszaru języka hiszpańskiego. Autor książki zatytułowanej *Ortega y Gasset* (Warszawa 2007) oraz licznych studiów, w tym *Filozofii tanga* (Białystok 2007).

ANTONI GORECKI, herbu Dołęga, pseud. i krypt.: *G., Litwanis, Litwin, Wapru*, (1787–1861), polski poeta, satyryk i bajkopisarz, powstaniec listopadowy oraz uczestnik wojen napoleońskich. Autor takich dzieł, jak: *Krakowiaki ofiarowane Polkom* (Warszawa 1816); *Poezynie Litwina* (Paryż 1834); *Bajki i poezje nowe* (Paryż 1839). Twórca *Hymnu do Boga o zachowanie wolności* (Wilno 1817) – obecnie zwrotek do pieśni „*Boże, coś Polskę*”. Współpracował z czasopismami wileńskimi i warszawskimi, publikując w nich wiele swoich wierszy, a także bajek. Wydawał je także u swoich przyjaciół, Brunona Kicińskiego czy też później w „*Wiadomościach Brukowych*”. Wydał 11 tomików wierszy oraz bajek. Mickiewicz włączył jego bajkę *Diabeł i zboże* do III części *Dziadów*.

MARIA GROSSEK-KORYCKA, (1864–1926), polska poetka, tłumaczka, nauczycielka, eseistka, publicystka, prekursorka ekspresjonizmu w literaturze polskiej. Wszechstronnie uzdolniona, studiowała kolejno medycynę i matematykę w Petersburgu, jak również filologię w Krakowie. Autorka choćby takich utworów, jak: *Orzeł oślepy* (Kraków 1913); *Niedziela palem* (Warszawa 1919), a także *Świat Kobiocy* (Warszawa 1928). Opublikowała tomy esejów filozoficznych: *Dialogi Italiana* (Warszawa 1914), *Medytacje* (Kraków 1913), *Świat kobiety* (Warszawa 1928).

WOJCIECH GUTOWSKI, prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Literatury Polskiej (XIX-XXI Wiek) Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, badacz literatury okresu Młodej Polski oraz literatury XX wieku i Romantyzmu. Autor licznych studiów, szkiców, artykułów

i monografii. Opublikował: *W poszukiwaniu życia nowego. Mit a światopogląd w twórczości Tadeusza Micińskiego* (Warszawa 1980); *Wśród szczyfów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku* (Toruń 1994), jak również *Konstelacja Przybyszewskiego* (Toruń 2008). Edytor utworów Tadeusza Micińskiego, w tym krytycznej edycji powieści *Xiądz Faust*, wznowionej po prawie stu latach (Kraków 2008).

ARTUR ILGNER, literat, publicysta, scenarzysta, dramaturg oraz reżyser. Drukował opowiadania, felietony, szkice i wywiady („Arcana”, „Czas”, „Grizzly”, „Głos Polski”, „Miesięcznik Literacki”, „Tygodnik Kulturalny”, „Tygodnik Solidarność”). Twórca *Fugi jednogłosowej* – opowieści o początkach jazzu w Polsce, bohemie artystycznej lat 50/60/70, napisanej w oparciu o wspomnienia Zofii Komedowej – wydanej we współautorstwie pt. *Komeda, Zośka i inni* (Warszawa 1996). To również autor tomów liryki: *Człowieka mieszkającego nad kuchnią* (Kraków 2008) oraz *Byka* (Kraków 2010). Założyciel autorskiego „Kabaretu Artura I”, wielokrotnego lidera „PAKI”, oraz parateatralnej grupy „Najwyższy Instytut Poszukiwań”. W 1995 roku otrzymał tytuł „Indywidualności Twórczej Roku” (V AFK w Krakowie). Autor wielu tekstów piosenek i kilku kompozycji.

Abp. IZAAK ISAKOWICZ, (1824–1901), arcybiskup lwowski obrządku ormiańskiego, społecznik, filantrop, pisarz, teolog, polski patriota. Wyświęcony w 1848 roku przez arcybiskupa ormiańskiego Samuela Stefanowicza dla ormiańsko-katolickiej archidiecezji we Lwowie. Pełnił funkcję wikarego w Tyśmienicy od 1848 roku oraz wikarego w Stanisławowie od 1849 roku. Piastował również urząd kapelana-ekspozyta w Suczawie na Bukowinie (od 1861 roku). Proboszcz i kustosz sanktuarium maryjnego w Stanisławowie (od 1865 roku). W 1871 roku został kanonikiem honorowym kapituły ormiańskiej we Lwowie, a w 1877 roku dziekanem w Stanisławowie. W 1881 roku pełnił także funkcję administratora w Tyśmienicy. Po śmierci arcybiskupa Grzegorza Józefa Romaszkana wybrany dużą przewagą głosów 12 stycznia 1882 roku przez duchowieństwo ormiańskie na arcybiskupa, mianowany 19 marca tegoż roku przez cesarza Franciszka Józefa I, prekonizowany klika miesięcy później 3 lipca przez papieża Leona XIII, zaś konsekrowany 28 sierpnia 1882 roku przez biskupa krakowskiego Albina Dunajewskiego. Autor licznych kazań, w tym: *Kazań i nauk na wszystkie uroczystości całego roku* (Lwów 1876) oraz *Kazań i nauk na każdą niedzielę i święto*

w *przeciągu całego roku, wydanych z dzieł oryginalnych dawnych naszych kaznodziei* (Lwów 1877). Wybitny kaznodzieja, zwany „złotoustym”.

JOANNA JAGODZIŃSKA-KWIATKOWSKA, dr, zatrudniona w Pracowni Najnowszej Literatury Polskiej i Krytyki Literackiej Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zainteresowania badawcze: teatr romantyczny (aspekty misteryjne, liturgiczno-rytualne), teatr współczesny, literatura współczesna wobec romantyzmu. Autorka studiów poświęconych twórczości Adama Mickiewicza, Juliusza Słowackiego, Narcyzy Żmichowskiej, Lucjana Rydla, Witolda Gombrowicza. Opublikowała książkę: *Misterium romantyczne. Liturgiczno-rytualne wymiary świata przedstawionego w III cz. „Dziadów” A. Mickiewicza, „Nie-Boskiej Komedii” Z. Krasińskiego i w „Księdzu Marku” J. Słowackiego* (Toruń 2006).

ANNA JANICKA, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: literatura polska II połowy XIX wieku, twórczość Gabrieli Zapolskiej. Autorka m.in. studiów: *Figury tożsamości. O języku bohaterki w prozie Gabrieli Zapolskiej* (1998); „...Z punktu widzenia Małgosi”. *Faust i kobiety* (2001), a także *Krasiński postyczeniowy. Przypadek młodych pozytywistów* (2011). Przygotowała będącą w druku książkę o twórczości autorki *Żabusi*. Odnznaczona medalem Komisji Edukacji Narodowej. Współredaktorka tomu: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza* (Białystok 2012). Ostatnio zredagowała i opracowała również książkę Marka Szladowskiego zatytułowaną *(Bez)senna egzystencja. Starość Józefa Ignacego Kraszewskiego* (Białystok 2012).

JACEK JUSZKIEWICZ, doktorant, absolwent kulturoznawstwa na Uniwersytecie w Białymstoku. Interesują go podrózpisarstwo i orientalizm. Pracuje i mieszka w Suwałkach.

KATARZYNA KARPACZ, mgr, doktorantka w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Absolwentka białostockiej polonistyki. Współorganizatorka Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – estetyka – język” (2011), Międzynarodowej Konferencji Naukowej „*Pogranicza, kresy, wschód a idee Europy*” (2011) oraz *Jubileuszowej Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Józef Ignacy Kraszewski 1812–2012*.

Pisarz – Myśliciel – Autorytet” (2012). Autorka następujących artykułów: *Ponowoczesne dialogi ze śmiercią. Sonet 73 Szekspira w filmie »Pora umierać« Doroty Kędzierzawskiej; Miłość, która przynosi śmierć. Kobieta i Bóg w hymnie „Salome” Jana Kasprowicza, jak również O konflikcie pokoleń. „Doktor Piotr” Stefana Żeromskiego.*

Ks. TADEUSZ KASABUŁA, dr nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła. Wykłada m. in. historię Kościoła w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku oraz na białostockiej polonistyce. Dyrektor Archiwum i Muzeum Archidiecezjalnego w Białymstoku; od 1999 roku adiunkt przy Międzywydziałowej Katedrze Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku. Opublikował szereg prac z zakresu historii Kościoła, zwłaszcza z dziejów Kościoła katolickiego w Wielkim Księstwie Litewskim i historii archidiecezji wileńskiej. Autor książki *Ignacy Massalski biskup wileński* (Lublin 1998) oraz licznych artykułów i haseł słownikowych i encyklopedycznych. Redaktor tomów: *Między Wilnem a Białymstokiem. 50-lecie śmierci Arcybiskupa Romualda Jałbrzykowskiego* (z J. J. Milewskim, Białystok 2007); *Parafia rzymskokatolicka w Choroszczy – 550 lat. Księga jubileuszowa* (z A. Szotem, Białystok 2009); *Mój Kościół w historię wpisany* (Białystok 2008) oraz *Świadek i nauczyciel wiary. Księża infułata Zygmunta Lewickiego księga jubileuszowa* (z A. Skreczką i A. Szotem, Białystok 2010).

ZBIGNIEW KAŹMIERCZAK, dr hab., prof. UwB, adiunkt w Katedrze Filozofii w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku. Filozof zajmujący się problematyką współczesną, jak też starożytną. Autor książek: *Friedrich Nietzsche jako odnowiciel umysłowości pierwotnej. Analiza w kontekście fenomenologii religii Gerardusa van der Leeuwa* (Kraków 2000); *Natchnienie lub złudzenie. Myśli o intrygantwie rzeczy* (Warszawa 2004) oraz *Paradoks i zbawienie. Antropologia mistyczna Mistrza Eckharta i Jana od Krzyża* (Białystok 2009). Interesuje się dyskursem skupionym wokół wydarzeń choroby i śmierci, myśłą Mistrza Eckharta, a także filozoficznym ujęciem zagadnienia religii. Kieruje Zakładem Religioznawstwa i Filozofii Religii w Instytucie Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku.

SEBASTIAN KOCHANIEC, absolwent kulturoznawstwa Uniwersytetu w Białymstoku na specjalizacji krytyka sztuki. Stale współpracuje z Galerią Arsenał w Białymstoku. W ramach „Białostockiej Wszechnicy Kulturoznawczej” przedstawił wykład zatytułowany *Co sprawia, że*

sztuka współczesna jest taka inna od dawnej i taka zniechęcająca? (2013).

MAREK KOCHANOWSKI, dr, adiunkt w Zakładzie Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski Instytutu Filologii Polskiej UwB, animator i popularyzator kultury, zajmuje się literaturą Młodej Polski, estetyką modernistyczną, literaturą popularną, twórczością Witkacego. Opublikował liczne artykuły poświęcone m. in. prozie Reymonta, Witkacego, Struga, Grabińskiego, Żeromskiego, kulturze popularnej. Autor książki *Powieści Witkacego wobec schematów literatury popularnej* (Białystok 2007), redaktor tomów: *Wiek kobiet w literaturze*, Białystok 2002 (wraz z J. Zacharską), *Twórczość Wiesława Kazaneckiego* (Białystok 2010), *Podlasie w literaturze – literatura Podlasia (po 1989 roku). Nowoczesność regionalizm – uniwersalizm*, Białystok 2012 (wraz z K. Kościelniczem).

KRZYSZTOF KOROTKICH, dr, adiunkt, pracownik Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Rozprawa doktorska: *Wyobraźnia apokaliptyczna Juliusza Słowackiego* (UMK, Toruń 2009). Autor prac dotyczących twórczości Antoniego Malczewskiego, Zygmunta Krasińskiego, Józefa Bohdana Dziekońskiego, Bolesława Leśmiana. Współredaktor serii „Czarny Romantyzm” oraz (z prof. Jarosławem Ławskim) tomów wydanych w serii „Antyk Romantyków”: *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm. Tradycja wschodnia w kulturze XIX wieku* (Białystok 2004), *Ateny. Rzym. Bizancjum. Mity Śródziemnomorza w kulturze XIX i XX wieku* (Białystok 2008). Ostatnio współredagował (wraz z J. Ławskim i G. Kowalskim) między innymi I tom studiów zatytułowany *Piękno Juliusza Słowackiego. Principia* (Białystok 2012). Niedawno opublikował monografię: *Wyobraźnia apokaliptyczna Juliusza Słowackiego. Obrazy – Wizje – Symbole* (Białystok 2011).

HALINA KRUKOWSKA, prof. em. Uniwersytetu w Białymstoku, dr hab. Autorka monografii: *Noc romantyczna (Mickiewicz, Malczewski, Goszczyński). Interpretacje* (Białystok 1985, wydanie II: Gdańsk 2011) oraz prac poświęconych nocnej, ciemnej stronie wyobraźni romantycznej: *Noc Fausta, noc Konrada; Szkoła ukraińska w poezji romantycznej*, a także studiów nad „poezją czystą” w poezji polskiej („*Pan Tadeusz*” jako poezja czysta). Inicjator i pierwsza redaktorka serii „Czarny Romantyzm”. Autorka studiów: *Chrześcijańska duchowość Adama Mickiewicza* (2003), *Bóg Mickiewicza na tle apofatyizmu wschodniego*

chrześcijaństwa (2004) oraz *Tragizm, heroizm, groza* (2005). Współredaguje pismo białostockiego KIK-u: „Słowo”.

KAMA KRZEMIŃSKA, mgr, doktorantka Uniwersytetu Śląskiego; we współpracy z Katedrą Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” pisze rozprawę doktorską o wpływie wczesnego romantyzmu niemieckiego na romantykę polską (krąg jenajski, Tieck, Wackenroder i Mickiewicz, Brodziński, Lubomirski, Dembowski).

MARIA KUNCEWICZOWA, (1895–1989), polska pisarka. Studiowała literaturę i muzykę w Krakowie, w Warszawie i w Paryżu. Publikowała na łamach choćby takich tygodników, jak: „Bluszczy”, „Kobieta Współczesna” oraz „Wiadomości Literackie”. Debiutowała w 1918 roku opowiadaniem *Bursztyny* („Pro Arte et Studio” nr 13), pierwszą książkę opublikowała zaś w Warszawie w 1926 roku: *Tseu-Hi, władczyni bokserów (1836–1909)*. W następnych latach pisała powieści, opowiadania, jak również felietony. W 1938 roku została laureatką „Złotego Wawrzynu Akademickiego Polskiej Akademii Literatury”. W latach 1962–1968 wykładała literaturę polską na University of Chicago. Laureatka licznych nagród literackich. W maju 1989 roku Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie przyznał jej tytuł *doktora honoris causa*. Jej najbardziej znane dzieło to *Cudzoziemka* (Warszawa 1936), uważana za jedną z najwybitniejszych powieści psychologiczno-obyczajowych dwudziestolecia międzywojennego. Kuncewiczowa opracowała też antologię polskiej literatury współczesnej w języku angielskim: *The Modern Polish Prose* (Birkenhead 1945) i *The Modern Polish Mind. An anthology* (Boston 1962).

Ks. MAREK ŁAWRESZUK, dr nauk teologicznych (2008 rok – Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie), kierownik Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. Od 2008 roku wizytator Wydziału Katechetycznego Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej. Od roku 2009 wykładowca liturgiki w Prawosławnym Seminarium Duchownym w Warszawie. Zainteresowania badawcze: teologia dogmatyczna, etyka, prawo kanoniczne, idee nacjonalistyczne w chrześcijaństwie, liturgika historyczna, obrzędowość prawosławna, ikonografia chrześcijańska. W swoim dorobku naukowym posiada kilkadziesiąt artykułów, w tym: **Pojęcie „terenu kanonicznego” we współczesnej eklezjologii prawosławnej** oraz **Teologia w języku**. Przetłumaczył też z greckiego na polski *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma* (Warszawa 2009) Mikołaja Kabasilasa. Autor *Cer-*

kwi Zmartwychwstania zmartwychwstalej. XX-lecie Parafii Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku 1989–2009 (Białystok 2009), jak również *Prawosławia wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletycznych. Studium teologiczno-kanonicznego* (Warszawa 2009).

JAROSŁAW ŁAWSKI, prof. dr hab., kierownik i twórca Katedry Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Zainteresowania badawcze: faustyzm i bizantyzm w literaturze Romantyzmu, Młoda Polska oraz Czesław Miłosz. Redaktor naczelny Naukowych Serii Wydawniczych „Czarny Romantyzm”, „Przełomy/Pogranicza” oraz „Colloquia Orientalia Bialostocensia”. Autor książek: *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”* (Białystok 1995), *Ironia i mistyka. Doświadczenia graniczne wyobraźni poetyckiej Juliusza Słowackiego* (Białystok 2005), a także *Mickiewicz – Mit – Historia. Studia* (Białystok 2010). Współredaktor tomów (z prof. H. Krukowską): *Postacie i motywy faustyczne w literaturze polskiej* (t. I-II, Białystok 1999, 2001), *Problemy tragedii i tragizmu. Studia i szkice* (Białystok 2005), jak również (z K. Korotkiczem) *Bizancjum. Prawosławie. Romantyzm* (Białystok 2004), *Apokalipsa. Symbolika – Tradycja – Egzegeza* (t. 1-2, Białystok 2006, 2007), (z M. Sokołowskim) *Nihilizm i historia. Studia z literatury XIX i XX wieku* (Białystok – Warszawa 2009). Edytor *Horsztyńskiego J. Słowackiego* w serii „Biblioteki Narodowej” (Wrocław 2009). Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN.

JOANNA MALESZYŃSKA, dr, pracownik Zakładu Poetyki i Krytyki Literackiej Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Współpracownik Katedry Muzykologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w ramach specjalności operologicznej. Do jej szczególnych zainteresowań badawczych należą m.in. literatura i kultura europejska, poetyka oraz retoryka, historia musicalu, jak również związki literatury i muzyki. Współredaktor (wraz z Katarzyną Kuczyńską-Koschany oraz Justyną Szczęsną) tomu zatytułowanego *Bajki dla Janki* (Poznań 2003). Doktorat poświęciła formom obecności muzyki w literaturze dawnej i współczesnej. Jej liczne publikacje konferencyjne dotyczą muzyczności literatury i specyfiki gatunków literacko-muzycznych. Obecnie pracuje nad książką o piosence.

AGNIESZKA NIETRESTA-ZATOŃ, dr, rozprawę doktorską napisaną pod kierunkiem prof. Bogusława Doparta *Transgresja w polskiej*

poezji lirycznej literackiego wieku XIX obroniła na Uniwersytecie Jagiellońskim. Zainteresowania badawcze: literatura Romantyzmu i Młodej Polski w kontekście religijnym i filozoficznym. Autorka książek: *Małgorzata Hillar. Szkic monograficzny* (Kraków 2003) oraz *Powołani na bunt. Transgresje polskich poetów XIX wieku* (Kraków 2010).

PIOTR NOWAK, dr hab., adiunkt w Katedrze Filozofii Uniwersytetu w Białymstoku. Zastępca redaktora naczelnego kwartalnika filozoficznego „Kronos. Metafizyka – Religia – Kultura”, członek zespołu koordynującego „Wschodnioeuropejskiej Inicjatywy Filozoficznej”, wydawca „Wydawnictwa Fundacji Augusta hr. Cieszkowskiego” oraz współzałożyciel i członek Rady tej Fundacji. Zainteresowania badawcze: filozofia literatury, filozofia religii, filozofia i literatura starożytna, filozofia polityczna (Hannah Arendt, Leo Strauss), Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger; William Szekspir; rosyjska literatura XIX wieku; rosyjski modernizm dwudziestowieczny; wzajemne relacje pomiędzy kulturą polską i żydowską w XX wieku; Szoa. Współautor i redaktor tomu *Wojna pokoleń* (Warszawa 2006). Autor *Ontologii sukcesu. Eseju przy filozofii Alexandre’a Kojève’a* (Gdańsk 2006).

BEATA OBERTYŃSKA, ps. *Marta Rudzka* (1898–1980), polska poetka oraz prozaiczka, porucznik Armii Polskiej generała Władysława Andersa. Pierwsze jej wiersze opublikowane zostały w 1924 roku w „Słowie Polskim”. W młodości związana ze „Skamandrem” i środowiskiem artystycznym „Medyki” Pawlikowskich (mieszczącego się w domu jej uzdolnionej artystycznie siostry, Leli Pawlikowskiej). Studiowała w Państwowym Instytucie Sztuki Teatralnej. W latach 1933–1937 występowała na scenach teatrów lwowskich. Autorka takich dzieł, jak: *Pszczoly w słoneczniku* (Lwów 1927); *Głóg przydrożny* (Lwów 1932); *W domu niewoli* (Rzym 1946) *Ziarnka piasku* (Londyn 1957) oraz *Ballada o chorym księżycu* (Londyn 1959). Publikowała również w „Dzienniku Polskim i Dzienniku Żołnierza”, „Orle Białym”, „Polsce Walczącej”, „Ochotnicze”, „Wiadomościach”, „Życiu”, „Przeglądzie Polskim”. Otrzymała wiele nagród literackich, w tym nagrodę londyńskiego „Przeglądu Powszechnego” (1967), nagrodę „Fundacji Lancokorońskich” (1972), nagrodę „Stowarzyszenia Polskich Kombatantów” (1972), a także nagrodę Jurzykowskich (1974).

Ks. Abp EDWARD OZOROWSKI, prof. dr hab., Arcybiskup Metropolita Archidiecezji Białostockiej, tytularny biskup Bitetto. Kierownik Międzywydziałowej Katedry Teologii Katolickiej Uniwersytetu

w Białymstoku, wykładowca na: Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, w Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Białymstoku, w Wyższym Seminarium Duchownym w Sankt Petersburgu. Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego, Towarzystwa Mariologicznego, International Biographical Centre, American Biographical Institute. Historyk teologii. Autor wielu książek, w tym: *Kościół. Zarys eklezjologii katolickiej* (Wrocław 1984), *Bóg jest miłością (mysterium ojcostwa Boga)* (Częstochowa 1999), jak również *Credo. Taka jest nasza wiara* (Białystok 2011). Współautor *Słownika Teologów Katolickich* oraz wielu artykułów poświęconych problematyce teologicznej, historycznej i biograficznej. Pisuje także na tematy związane z literaturą: ostatnio *Symbol jako klucz do programu poetyckiego Juliusza Słowackiego* (2012).

BOGNA PAPROCKA-PODLASIAK, dr, adiunkt w Instytucie Literatury Polskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Autorka rozprawy doktorskiej o motywach faustycznych w dramacie i teatrze współczesnym w Polsce. Autorka m.in. studiów: *Epopeja faustycznego „ja”*. *O procesie mityzacji legendy faustowskiej* (2005); *Dionizos w masce Chrystusa. O ironicznych postfiguracjach w twórczości Henryka von Kleista* (2007); współredaktorka [z prof. M. Kalinowską] tomu studiów: *Antyk romantyków. Model europejski i wariant polski. Rekonesans* (Toruń 2003). Współredagowała tom: *Symbolika mistyczna w poezji romantycznej. Słowacki i inni* (Toruń 2009). Autorka monografii: *„Faust” J. W. Goethego na scenach polskich. Grotowski, Szajna, Jarocki* (Toruń 2012).

KAMIŁA PAWEŁCZYK-DURA, mgr, historyk-archiwista, doktorantka w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, badaczka najnowszej historii Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej oraz rosyjskiej myśli konserwatywnej przełomu XIX i XX wieku.

JOANNA PIETRZAK-THÉBAULT, dr, italianistka, adiunkt na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zajmuje się renesansowym edytorstwem i książką włoską tego okresu. Interesuje się też francuskojęzycznymi pismami Adama Mickiewicza. Mieszka w Warszawie i w Lyonie. Opublikowała m.in. *Vavassore – rodzina wydawców weneckich XVI w. W służbie idei czy pragmatyzmu?*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, XLIII, 1999; „*Herbolario volgare*” – między lekarską ambicją a zachwytem, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki”, LII, 2007 nr 1; *Miłość w czasach Soboru. Alegoryczne klucze*

lektury „Orlanda szalonego”, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, LII, 2008; publikuje także w „Tygodniku Powszechnym”, „Więzi”, „Przełędzie Powszechnym”, szczególnie na tematy dialogu z islamem. Pasionuje się tańcem dawnym.

ADAM SAWICKI, dr hab., pracownik Wydziału Zarządzania Politechniki Białostockiej. Zainteresowania badawcze: filozofia rosyjska, egzystencjalizm, filozofia pokory, filozofia religii, antropologia. Wraz z Katarzyną Sawicką przełożył z języka angielskiego na polski tekst Johna N. Chacha zatytułowany *Jak stać się osobą, którą Bóg używa. Zrozumienie Bożego powołania, przygotowania i posłania* (Gdańsk 1995). Autor *Absurdu – rozumu – egzystencjalizmu w filozofii Lwa Szestowa* (Kraków 2000); *Ćwiczeń z pokory* (Białystok 2004) oraz *Poprzez bunt i pokorę. Zagadnienia cierpienia i śmierci w eschatologicznych koncepcjach myślicieli rosyjskich. Fiodorowa – Bułgakowa – Niesmietowa – Karsawina – Bierdiajewa* (Białystok 2008).

Ks. ADAM SKRECZKO, prof. nauk teologicznych, rektor Archidiecezjalnego Seminarium Duchownego w Białymstoku. Pracownik Uniwersytetu w Białymstoku oraz Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a także wykładowca w Studium Teologii w Wyższej Szkole Katechetycznej w Wilnie i w Archidiecezjalnym Studium Życia Rodzinnego w Białymstoku. Jest członkiem Stowarzyszenia Ekspertów Oświaty Ministerstwa Edukacji Narodowej. Autor następujących tomów: *La famiglia Polacca e l'emigrazione. Analisi antropologico-teologica* (Rzym 1993); *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966)*. *Studium teologiczno-pastoralne* (Białystok 2002); *Rodzina Bogiem silna* (Białystok 2004); *Nauczanie religii i postawy katechetów Wileńszczyzny* (Warszawa 2008); *Wychowanie domowe* (Białystok 2011) oraz *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu kultury pedagogicznej rodziców w Polsce* (Białystok 2011). Dnia 30 czerwca 2010 roku otrzymał Medal Komisji Edukacji Narodowej, nadany przez Ministra Edukacji Narodowej RP za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania. W 2012 roku został uhonorowany nagrodą prezydenta Miasta Białegostoku – „Nauczyciel Mądry Sercem”.

MATEUSZ SKUCHA, dr, pracownik Katedry Teorii Literatury Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Absolwent Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Gender Studies UJ. Stopień doktora nauk humanistycznych uzyskał w Katedrze Teorii Literatury UJ.

Zajmuje się krytyką feministyczną oraz teorią „gender” i „queer”, a ostatnio także „Masculinities Studies”. Miłośnik twórczości literackiej Cypriana Kamila Norwida. Wśród jego licznych zainteresowań badawczych znajduje się również szeroko pojęta kultura chińska. Autor artykułu *Mężczyzna-siebie-piszacy. O „écriture masculine”*. Publikował w „Opcjach” i w „Ruchu Literackim”. Jest redaktorem „uniGENDER”. Mieszka w Krakowie.

ANNA SKUPIŃSKA, mgr, absolwentka białostockiej polonistyki, doktorantka KBF „Wschód – Zachód”. Interesują ją literackie świadectwa niepokojów egzystencjalnych człowieka przełomu XIX i XX wieku.

GRACJAN SUCHOCKI, mgr filologii polskiej Uniwersytetu w Białymstoku, był doktorantem w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Współorganizator Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Stefan Żeromski i tradycje inteligencji polskiej. Idee – estetyka – język” (2011) oraz Międzynarodowej Konferencji Naukowej „*Pogranicza, kresy, wschód a idee Europy*” (2011). *Obecnie mieszka w Holandii.*

WANDA SUPA, prof. dr hab., kierownik Katedry Rosyjskiej Literatury Współczesnej w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Prowadzi wykłady z historii literatury rosyjskiej od przełomu XIX i XX wieku po czasy najnowsze, wykłady z literatury powszechnej oraz seminaria magisterskie i licencjackie. Jej zainteresowania badawcze obejmują literaturę rosyjską XX i XXI wieku oraz literaturę białoruską – obie w kontekście literatury światowej. Autorka książek: *Poetyka współczesnej prozy rosyjskiej. Mimetyzm oraz formy umowne* (Białystok 1989); *Twórczość Walentina Katajewa* (Białystok 1996); *Biblia a współczesna proza rosyjska* (Białystok 2006); skryptu *Rosyjska literatura „przywrócona” i najnowsza. Wypisy* (Białystok 1998). Współautorka *Słownika pisarzy rosyjskich* (Warszawa 1994).

STANISŁAW SAMUEL SZEMIOT, (1650–1684), poeta, pamiętnikarz. Szlachcic z Litwy, osiadły w Przegalinach pod Radzynie Podlaskim. Jego pisarstwo jest odbiciem kultury literackiej sarmatyzmu. Twórczość swą (rozpoczętą około roku 1672) zostawił w sylwie rękopiśmiennej (zachowanej w Ossolineum), zawierającej obok drobnych wierszy różnego rodzaju dwa poematy heroiczne o zwycięstwach pod Chocimiem (1673) oraz Wiedniem (1683), utwory polityczne, a także

satyryczno-moralistyczne, rymowane *Compendium albo zbiór sentencji polskich*, przeróbkę *Heroid* Owidiusza, kompilacyjne *Kompendium książąt i królów polskich*, jak również dwa poematy będące przeróbką nowel Giovanniego Boccaccia, zawartych w *Antypastach małżeńskich* przypisywanych Hieronimowi Morsztynowi. Z inspiracji twórczością Jana Kochanowskiego powstały *Żarty dworskie*, *Pilna konsideracja*, *Skąd ojczyzna ginie* (wzorowane na *Pieśni o spustoszeniu Podola*) oraz *Herbowny Łabędź umierający* (tren na śmierć siostry), a także *Satyr prosty ad instar „Satyra” Kochanowskiego* [wyd. J. Pelc, w: *Miscellanea staropolskie* (zbiór. 4, Wrocław 1962)]. Spisał też *Diariusz peregrynacyi na różne święte miejsca odprawionej Anno 1680* (wyd. M. Korolko i Z. Olszewska, w: *Ze starych rękopisów*, Warszawa 1979).

JOANNA SZERSZUNOWICZ, dr, językoznawca, pracownik Instytutu Filologii Polskiej Uniwersytetu w Białymstoku. Autorka publikacji zamieszczonych m.in. w książkach zbiorowych: *Spoleczny i kulturowy aspekt twórczości Włodzimierza Wysockiego* (Białystok 2001); *Wschód – Zachód. Słowiańsko-germańskie badania literaturoznawcze, językoznawcze i glottodydaktyczne na przełomie milenium*, red. M. Rycielska, G. Lisowska (Słupsk 2002); *Użsienio kalbos mokymo/mokymosi paradigmoje. Teaching/ Learning Paradigm of Foreign Languages. International Conference Materials November 15, 2002* (Šiauliu 2002); *Język trzeciego tysiąclecia II. Polszczyzna a języki obce: przekład i dydaktyka*, t. 2, red. W. Chłopicki (Kraków 2002); publikuje w wydawnictwie cyklicznym *Dziedzictwo przeszłości związków językowych, literackich i kulturowych polsko-baltosłowiańskich*, t. IV-VIII. Autorka rozprawy zatytułowanej *Obraz człowieka w polskich, angielskich i włoskich leksykalnych i frazeologicznych jednostkach faunicznych* (Białystok 2011).

DOROTA SZUMILAS, mgr, absolwentka Instytutu Informacji Naukowej i Studiów Bibliologicznych Uniwersytetu Warszawskiego oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, pracownik Biblioteki Narodowej; autorka kilku artykułów naukowych i sześciu tomów wierszy: *Mała cicha kropla* (Warszawa 2006); *Chociaż dobre słowo...* (Kraków 2008); *Wspomnienia...* (Kraków 2010); *Wychodząc z ciszy.../Vyhodžáci z cišyni...* (Białystok 2011); *Z lekkim uśmiechem.../Mit einem leichten Lächeln...* (Kraków 2011) oraz *Cisza i Chopin/ Silence and Chopin* (Kraków 2012). Opublikowała również *Teologię moralną* –

przedmiot dyscypliny naukowej a przedmiot dokumentu. Rozważania z punktu widzenia języka hasel przedmiotowych (Lublin 2005).

EMILIA ŚWIDERSKA, mgr filologii polskiej, ukończyła studia na Filii Uniwersytetu Warszawskiego w Białymstoku (1992–1997); praca magisterska: *Problem zła w powieści M.G. Lewisa „Mnich”* napisana pod kier. prof. Jerzego Kopani; studia podyplomowe w zakresie wiedzy o kulturze na Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych w Wyższej Szkole Administracji Publicznej w Białymstoku (2003–2005). Praca: dyplomowana nauczycielka języka polskiego i wiedzy o kulturze w Zespole Szkół nr 1 w Grajewie od 1997 roku. Egzaminator Okręgowej Komisji Egzaminacyjnej w Łomży od 2005 roku, przewodnicząca Zespołu Egzaminatorów w Ełku (2011). Zainteresowania: literatura, film, teatr, twórczość Juliusza Słowackiego, romantyzm. Doktorantka KBF „Wschód – Zachód”.

ELŻBIETA WESOŁOWSKA, prof. zw. dr hab., kierownik Zakładu Latynistyki oraz dyrektor Instytutu Filologii Klasycznej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zainteresowania naukowe: twórczość Seneki, antyczna literatura emigracyjna (Cycero, Owidiusz, Seneka, Boecjusz), elementy antyczne w literaturze nowożytnej. Autorka książki zatytułowanej *Cyceron i Seneka* (Poznań 2003). Tłumaczka tragedii rzymskich (utworów Seneki: *Agamemnon*, *Medea* i Pseudo-Seneki *Oktawia*) oraz wyboru *Żalów Owidiusza* (Poznań 2002). Przetłumaczyła (po raz pierwszy na język polski) i w 2008 roku opublikowała (w serii „Biblioteka Narodowa”) *Kalendarz poetycki (Fasti)* Owidiusza. Za ten przekład w 2009 roku została uhonorowana nagrodą miesięcznika „Literatura na Świecie” w kategorii przekładu poetyckiego.

***OLD AGE. EXISTENTIAL EXPERIENCE – LITERARY THEME – METAPHOR OF CULTURE*, Volume I: *Diagnoses, Idea and Introduction* by Jarosław Ławski. Edited by Anna Janicka, Elżbieta Wesółowska, Grzegorz Kowalski, Białystok 2013**

The volumes on old age contain the materials collected during the five-year research programme *Reflections on Old Age in Antiquity and Romanticism. Searching for Analogies and Common Ground* (Poznań – Białystok 2007–2012). The project was carried out by two teams: Institute of Classical Philology at the Adam Mickiewicz University in Poznań (headed by Professor Elżbieta Wesółowska) and Department of Interdisciplinary and Comparative Studies at the University of Białystok (headed by Professor Jarosław Ławski).

The problems concerning representations of old people and old age have been divided into five research fields:

– *Topoi*, symbols and myths associated with old age in Antiquity and Romanticism (as compared with other epochs).

– The old age respected and reverend vs. the old age disrespected, comic, caricatured and satirized.

– Literary genres and aesthetics associated with old age representations.

– Artists' perception of their own old age.

– Ancient and romantic iconography of old age as compared with the modern one.

From the very beginning the research adopted – as most natural and obvious – the formula of interdisciplinary examination; therefore the scholars who took part in the project represented a whole spectrum of humanistic reflection: classical, Polish, Russian, French and German philologies; Catholic and Orthodox theologies; philosophy, history and medicine.

As part of the project, a short conference (or rather a seminar), *Antic Old Age – Romantic Old Age. Poznań, 24 May 2008*, was organized by Institute of Classical Philology at the Adam Mickiewicz University.

The University of Białystok, in turn, organized a two-day conference *Old Age: An Anthropological Issue, a Literary Motif, and a Metaphor of Culture. Confrontations: Antiquity – Romanticism – Modernity*. (Białystok, 13-14 November 2008). The session discussions revolved around the following problems:

– Old age as an existential experience (pattern, wisdom, anxiety, obsession, failure, catastrophe);

- Old age as cultural affliction, the signs of its decline;
 - Old age and text; ageing texts, poetics and literary trends;
 - Old age as a religious experience (sanctity, religion, blasphemy);
 - Old and popular culture; old age and high culture;
 - Volume I gathers the following materials connected with old age:
 - The ever-changing representation of old age in different epochs (Chapter I).
 - Theological and philosophical disputes on the significance of old age (Chapter II).
 - Old age in the context of love and desire; literary representations of the problem (Chapter III).
 - Old age as a metaphor of various cultural phenomena: ageing ideas; youth and old age of interpretations; utopia as an antithesis of old culture (Chapter VI).
- Volume II will include a number of studies on the depiction of old age in the Bible, Antiquity, Romanticism and the twentieth-century culture.

INDEKS NAZWISK

A

- Abelard Piotr – 79,
Abraham, patriarcha – 69, 528-529,
533-534, 536, 608,
Abramowicz Zofia – 500, 569,
Abramowska Janina – 97, 136, 139,
457,
Abramowski Edward – 468,
Abrams Meyer Howard – 349, 351,
387,
Abu Selim – 608,
Achmatowa Anna – 115,
Adrjański Zbigniew – 142, 149-150,
Agamben Georgio – 522, 540, 543,
545,
Agesilaos – 74,
Ainsa Fernando – 592, 595-596, 599-
600, 608-610,
Alberti Giovanni – 178,
Aleksandrowicz Tadeusz – 27,
Aleksis z Turioj – 74,
Alessio M. – 220,
Alexander Alex E. – 333,
Aliénor (właśc. Akwitańska Eleonora)
– 79,
Allen Douglas – 549-550, 554,
Alvear Enrique Urrutia, bp – 613,
Amado Jorge (właśc. Amado de Faria
Jorge Leal) – 600,
Amarantidou Wanda – 8, **(511-519)**,
515, 518-519,
Ambroży z Mediolanu (właśc.
Ambrosius Aureliusz), św. – 204,
Ambroży z Optiny, św. – 301-302,
Améry Jean (właśc. Mayer Hans) –
19, **(245-257)**, 259-267, 491,
Amsterdamski Stefan – 465,
Anatol, ojciec – 304,
Anders Heidi – 198,
Andrade Oswald José Sousa **de** – **596**,
Anghiera Pietro Martire d' – 601,
Anna Jagiellonka, królowa Polski –
79,
Antoni (właśc. Bloom Andriej), bp. –
233,
Antoni, ojciec – 304,
Antoni Pieczerski, św. – 301,
Antoni Wielki, św. – 237, 242,
Anusiewicz Janusz – 203,
Arendt Hannah – 261,
Ariès Philippe – 31, 95-96,
Aristide Jean-Bertrand – 613,
Arystofanes z Aten – 26, 598,
Arystoteles – 25, 71-73, 75, 273, 400,
476, 602,
Astaffew Wiktor – 135,
Atanazy Wielki, św. – 236,
August II Mocny, król Polski – 79,
August III Sas, król Polski – 79,
Augustyn z Hippony, św. – 111, 204,
569,
Aureliusz Marek – 29,
Auzoniusz (właśc. Decimus Ausonius
Magnus) – 480,
Awramij, ojciec – 303,
Awtuchowicz T. – 117,
Axer Jerzy – 15, 23,
Ayto John – 220,

B

- Baaren Theodoor Pieter van – 566-
567,
Babel Izaak – 115,
Bacchelli G. – 220,
Bach Johann Sebastian – 259, 286,
Bachelard Gaston – 105, 124,
Bachórz Józef – 114, 342, 358,
Baczyński Krzysztof Kamil – 395-
398,
Bajko Marcin – 4, 17, 32, 185,
Balicka-Kozłowska Helena – 201,

- Balowski Mieczysław – 219,
Balzac Honoré de – 455, 470,
Bałaszow N. – 116,
Bałka Mirosław – 584,
Bałucki Michał – 346,
Bałus Wojciech – 368,
Banasiak Bogdan – 544,
Banaszak Hanna – 143,
Bańko Mirosław – 221,
Baran Bogdan – 19, 245, 248, 263,
Baranowski Bohdan – 56-58,
Barańczak Stanisław – 176,
Barbey d'Aureville Jules Amédée –
(319-334),
Barth Karl – 562, 564,
Bartmiński Jerzy – 200-201, 217,
Bartnik Czesław Stanisław, ks. – 570,
Bartoszewicz Albert – 116,
Basek G. – 82,
Bassi Luigi – 323,
Bataille Georges – 542,
Battaglia Salvatore – 178-180,
Baudelaire Charles Pierre – 32, 116,
457,
Baudrillard Jean – 506,
Bauer Marcin – 10,
Bauman Zygmunt – 141, 145, 172,
506,
Bazyli Wielki, św. – 231, 234, 237,
301,
Bąbiak Grzegorz Paweł – 458-459,
Bąk Magdalena – 506,
Beardsley Aubrey Vincent – 448,
Bednarek Henryk – 252,
Bednarek Jan – 169,
Beethoven Ludwig van – 102,
Bell Anthea – 261,
Bellini Giovanni – 82,
Belting Hans – 582,
Benedykt XVI, papież – 624, 626,
Beneyto José Vidal – 594,
Benjamin Walter – 581,
Benson Evelyn – 220,
Benson Morton – 220,
Ber Ryszard – 112,
Berent Waclaw – 368, 470,
Bergson Henri – 558,
Bernard, św. – 79,
Bernhardt Sarah (właśc. Bernardt
Henriette Rosine) – 443,
Bettella Patrizia – 83,
Bettis Joseph Dabney – 550,
Bezak Robert, Abp. – 173,
Bezubik Krystyna – 410,
Białecki Bernard – 17, 123,
Białek Ewa – 199,
Białostocki Jan – 582-583,
Białoszewski Miron – 136,
Biały Beata – 453, 522,
Biały Leszek – 321,
Bieliakow Siergiej – 132,
Bielicka Emilia – 107,
Bielik-Robson Agata – 247, 337,
Bielowski August – 518,
Bielow Wasilij – 135,
Bień Andrzej – 18,
Biermann Wolf – 143,
Binswanger Ludwig – 558,
Birch Ann – 294,
Biro Adam – 181,
Bismarck Otto von – 86-87,
Bittner Ireneusz – 575,
Blake William – 347,
Blanchot Maurice – 319-320,
Blanco Hugo Galdos – 606,
Blanka Kastylijska – 79,
Bleeker Claas Jouco – 550, 554,
Blest Clotario – 612-613,
Blieweis Theodor – 203,
Bloch Ernst Simon – 599, 610,
Błachnio Aleksandra – 293, 447,
Błędowski Piotr – 294,
Błok Aleksander – 115,
Błońska Wanda – 320,
Boccaccio Giovanni – 177, 180-181,
Boczkowski Krzysztof – 375,

- Bodkin Maud – 368,
Boecjusz (właśc. Boethius Anicius Manlius Severinus) – 227,
Boff Leonardo – 611, 614,
Bogdański Henryk – 514,
Bois Jean-Pierre – 10, 24, 32, 84-85, 293, 356,
Bolecki Włodzimierz – 136, 521,
Bolle W. – 567,
Borkowska Ewa – 14,
Borkowski Robert – 24,
Borkowski Stanisław – 518,
Boros Ladislaus – 17, 123,
Borowska Małgorzata – 23,
Borowska Maria – 573,
Borowski Andrzej – 144,
Borowski Jacek – 107,
Botzaris Notis – 515,
Bragina Natalya – 199,
Brahms Johannes – 111,
Brandt Hartwin – 29,
Brandys Kazimierz – 136,
Brassens Georges – 143,
Breck John, ks. – 239,
Brel Jacques – 154-156, 169-170,
Brentano Franz – 558,
Breton André – 583,
Brodski Josif – 115, 336,
Brodziński Kazimierz – 342,
Brodzka Alina – 139,
Brogowski Leszek – 105,
Bromley Dennis Basil – 296,
Bronk Andrzej – 549,
Brooks Peter – 455,
Bruegel Peter – 600,
Bryl Janka – 116,
Brzegowy Tadeusz – 546,
Brzeska Izabela – 19,
Brzeski Andrzej – 159, 163,
Brzozowski Jacek – 90-91,
Brzozowski Stanisław – 367, 370, 379, 470,
Buchner Antoni – 319,
Budzyk Kazimierz – 57,
Budzykowa Hanna – 57,
Budzyński Wiesław – 395,
Bugajska Beata – 10,
Bukowska-Schielmann Mirosława – 368, 379,
Bulas Kazimierz – 512,
Bulgaris Eugenius – 518,
Bułhakow Michaił – 115,
Bunin Iwan – 115-116,
Buras Jacek Stanisław – 585,
Burger Harald – 214,
Burkot Stanisław – 356,
Burzka-Janik Małgorzata – 17, 27,
Burzyńska Anna – 445,
Byczkowski Tytus – 491,
Byron George Gordon Noel, lord – 322-323, 518,
Bystroń Jan Stanisław – 55, 57, 65,
C
Caillois Roger – 539,
Calderón de la Barca Pedro – 26,
Calles Plutarco Elias – 603,
Camdessus Michel – 619-620,
Camus Albert – 250, 253,
Canstatt Karl Friedrich – 83-84,
Cardoso Fernando Henrique – 615,
Carlyle Thomas – 119,
Carman John Braisted – 564,
Casaldáliga Pedro – 605,
Cash Johnny (właśc. Cash John Ray) – 174,
Castro Fidel (właśc. Castro Fidel Alejandro Ruz) – 614, 623,
Cárdenas Lázaro Río del – 605,
Celestyn III, papież – 79,
Ceran Waldemar – 511,
Cervantes y Saavedra Miguel de – 598,
Chadzinikolau Nikos – 512,
Chałupnik Agata – 530,
Chantepie de la Saussaye Pierre Daniël – 549-550, 555, 561,

- Charcot Jean-Martin – 84-85,
 Chardin Teilhard Pierre de, SJ – 449,
 Charkiewicz Grzegorz, bp. – 301,
 303,
 Chaucer Geoffrey – 208,
 Chávez Hugo Rafael Frías – 614, 616,
 Chechelski Dominik – 315,
 Chilvers Ian – 82,
 Chirpaz François – 365,
 Chlebeda Wojciech – 219,
 Chlebnikow Wielimir – 115,
 Chojnacki Marek – 19,
 Chołody Mariusz – 16, 32, 114,
 Chomik Piotr – 6, (**301-310**), 301,
 Chomsky Noam – 615,
 Chopin Fryderyk – 32,
 Choromański Leon – 444,
 Chudak Henryk – 124,
 Cichowicz Stanisław – 139, 323, 532,
 Ciechowicz Jan – 379,
 Cieszkowski August – 501,
 Cieśla Hanna – 221,
 Cieślik Ireneusz – 29,
 Cimino Michael – 600,
 Cioran Emil – 247,
 Classen Albrecht – 32,
 Claudel Paul – 100-101,
 Clément Olivier-Maurice – 242,
 Cohen Leonard Norman – 174,
 Cokayne Karen – 32,
 Cole Nat King (właśc. Coles Nathaniel Adams) – 168,
 Coleridge Samuel Taylor – 387,
 Colli Giorgio – 506,
 Comblin José – 625,
 Comte Auguste – 552,
 Corrigan Roberta – 202,
 Cortés Hernán – 603,
 Corti Jean – 154,
 Corvisier Jean-Nicolas – 24,
 Cowie Anthony Paul – 199, 220,
 Cranach Lucas Starszy – 82,
 Croce Benedetto – 524-528, 531,
 Crowther Jonathan – 220,
 Cuauhtemoc, król – 603,
 Cuber Marta – 529,
 Curtius Ernst Robert – 144, 146, 477-478,
 Cwietajewa Marina – 115,
 Cycleron (właśc. Marcus Tullius Cicero) – 13, 28, 72-73, 75-77, 476-477,
 Cyganok Olga – 7, (**475-486**),
 Czabanowska-Wróbel Anna – 367,
 Czajkowska-Majewska Dorota – 292,
 Czajkowski Michał (vel Sadyk Pasza) – 491-492,
 Czapińska Wiesława – 9, 45,
 Czaplński Marek – 78,
 Czaplński Przemysław – 129, 337,
 Czarnecki Michał – 25,
 Czarnik Bronisław – 511,
 Czartoryski Adam Jerzy – 13, 27,
 Czechow Anton – 163,
 Czerniakowa Zofia – 28,
 Czerniawska Olga – 53,
 Czerny Zygmunt – 143,
 Czernych J. – 135,
 Czerwińska Jadwiga – 17, 27,
 Czykier Krzysztof – 11, 29,
 Czyżak Agnieszka – 5, 10, 14, (**89-98**),
 Czyżykiewicz Mirosław – 143, 175,
 Č
Čermák František – 200,
Červenka Miroslav – 200,
D
 Dagut Menachem – 218,
 Dalman Magdalena – 575,
 Daniel, prorok – 71, 438,
 D'Annunzio Gabriele – 180-181,
 Dante Alighieri – 385,
 Danto Arthur Coleman – 584,
 Data Jan – 342,
 Dawid, król – 241,
 Day D. – 220,

- Dąbrowicz Elżbieta – 17,
Dąbrowska Anna – 197, 201, 203,
221,
Dąbrowska Danuta – 493,
Dąbrowska Maria – 62, 105, 113, 460,
Dąbrowski Mieczysław – 377, 451,
465,
Dąbrowski Tadeusz – 398-399,
Dąbrówka Andrzej – 413,
De Mauro Tullio – 220,
Deacon John – 145,
Delacroix Eugène – 29, 32, 330,
Demokryt z Abdery – 273,
Derrida Jacques – 506-507,
Dessauere E. – 119,
Dickens Karol – 470,
Dickinson Emily – 387,
Diclier Christine – 24,
Dieterich Karl – 512,
Dignen Sheila – 220,
Dilthey Wilhelm Christian Ludwig –
555, 557, 559-560,
Diogenes Laertios – 71,
Diogenes z Synopy – 491,
Dixon Suzanne – 32,
Dobijanka Olga – 343,
Dobrogoszcz Magdalena – 117,
Dobrowol'skij Dmitrij – 214, 216,
Dobryna Sylvestro – 484,
Dohmen Christoph – 570,
Dola Kazimierz – 61,
Dołowska Ewa – 82,
Dominguez Alberto – 445,
Dopart Bogusław – 385, 490, 502,
Doroszewski Witold – 180,
Dostojewski Fiodor – 115, 132, 253,
307-308, 506,
Doty Stephen – 566,
Dowgalewski Mitrofan – 483,
Draaisma Douwe – 400,
Drawicz Andrzej – 128,
Drijvers Hendrik Jan Willem – 567,
Drożdż Bogusław – 299,
Drucker Peter – 618,
Dryll Wanda – 15,
Dubisz Stanisław – 221,
Dubnewycz Ambroży – 481,
Duchamp Marcel-Henri-Robert – 585,
Duda Katarzyna – 135,
Dudzik Wojciech – 530,
Duker Abraham Gordon – 501,
Dumont Charles – 168,
Duncan Christopher – 80,
Dunin-Borkowski Józef – **(511-519)**,
Duns Szkot Jan (właśc. Duns Scotus
Johannes), OFM – 286,
Durand-Fardel Maxime – 84,
Dussel Enrique – 614,
Dürer Albrecht – 83, 573,
Dürer Albrecht Starszy – 573,
Dybizbański Marek – 11-12, 14, 16,
Dyczewski Leon – 197-198, 299,
Dziadek Adam – 14, 31, 90, 173, 197,
Dzieduszycki Wojciech – 29,
Dzięgielewska Małgorzata – 31, 53,
294,
Dzięgielewska Sylwia – 15,
E
Eco Umberto – 32, 83, 533,
Edwardson E. – 552,
Efrem Syryjczyk, św. – 232, 235-236,
Ehrmann Max – 448,
Eichmann Adolf – 261,
Eile Stanisław – 455, 457,
Einaudi Giulio – 177-178,
Einstein Albert – 592,
Eksteins Modris – 465,
El Greco (właśc. Dominikos Theoto-
kopulos) – 102,
Eliade Mircea – 549, 566,
Eliot Thomas Stearns – 375,
Elitis Odisseas – 512,
Ellacuria Ignacio – 611, 614,
Ellmann Richard – 443,
Engelking Anna – 198,
Engels Fryderyk – 593, 622,

- Epikur – 131, 273,
Estenssoro Victor Paz – 605-606,
Eugeniusz (właśc. Bossilkow), Abp. – 240,
Eurypides – 27-28,
Ezechiel, prorok – 609,
F
Fabre Jean de – 501,
Faletto Enzo – 615,
Falkner Thomas – 24, 31,
Fausto José I. – 625,
Feldmanowa Maria – 443, 450,
Fidiasz – 90,
Fiedler Sabine – 214,
Filemon z Syrakuz – 74,
Filip II August, król – 79,
Fiodorow Nikołaj – 530,
Fita Stanisław – 404, 427, 464,
Flaubert Gustave – 112, 119,
Flawiusz Józef – 620,
Flis-Czerniak Elżbieta – 14, 31, 122,
Florenski Paweł – 506,
Floryan Władysław – 512,
Focjusz, patriarcha – 15,
Fogg Mieczysław – 164, 169,
Foliot Gilbert, bp. – 79,
Forstner Dorothea – 110,
Forth Christopher – 358,
Foucault Michel Paul – 506, 544,
Fourier Charles – 503,
Frank Gunder Andre – 615,
Fras Zbigniew – 78,
Frazer James George – 552,
Fredro Aleksander – 12, 28,
Freedman David – 221,
Freedman Terry – 221,
Frei Betto (właśc. Carlos Alberto Libânio Christo) – 614,
Freud Zygmunt – 84, 106, 247,
Frevert Ute – 363,
Friedman Milton – 622,
Friedrich Götz – 323,
Fromm Erich – 247, 255,
Fromowicz Władysław – 444,
Fryderyk I Barbarossa (Rudobrody), cesarz rzymski – 79,
Fryderyk III Mądry, książę saski – 82,
Frye Northrop Herman – 592,
Fukuyama Francis – 617-618,
Furtado Celso – 615,
G
Gadamer Hans-Georg – 73, 570,
Gadda Carlo Emilio – 180,
Gaj Ryszard – 8, 445-446, **(591-626)**,
Gajdar Jegor – 86,
Gajusz Leliusz – 76,
Galileusz (właśc. Galileo Galilei) – 598,
Gallego Rubén David González – 135,
Gałczyńska Kira – 130,
Galdowa Anna – 295,
Gandhi Mahatma (właśc. Gandhi Mohandas Karamchand) – 592,
Garewicz Jan – 99, 436,
Gasparow Michał – 136,
Gaszyński Konstanty – 572,
Geist Lorenz – 84,
Gennep Arnold van – 453, 522,
Gerson Wojciech – 83,
Géricault Théodore – 29,
Giddens Anthony – 292, 458,
Gieysztorowa Irena – 55,
Gilbert Martin – 465,
Gilbert z Sempringham, św. – 79,
Giorgini Giovanni Battista – 178,
Giorgione (właśc. Georgio Barbarelli da Castelfranco) – 81-82,
Girard René – 530-532, 535-536,
Glemma Tadeusz – 61,
Gleń Adrian – 14, 356,
Głowińska Katarzyna – 220,
Głowiński Michał – 20, 199-200, 454-455, 524,
Gnüg Hiltrud – 320, 322, 334,
Godyń Jan – 220,

- Godyń Mieczysław – 111,
Godzimirski Jakub – 139,
Goebbels Joseph – 522,
Goethe Johann Wolfgang von – 15,
20, 102, **(335-353)**,
Goffman Erving – 459,
Gogacz Mieczysław – 25,
Gogol Nikołaj – 115,
Gombrich Ernst Hans Josef, sir – 581,
Gombrowicz Witold – 261, 488,
Gorecki Antoni – 5, **(38)**, 38,
Gorski Eugene Francis – 563-564,
566, 568,
Gorzycki Wincenty – 515,
Gosk Hanna – 451,
Goszczyńska Mirosława – 530,
Goszczyński Seweryn – 342, 493,
503,
Goya Francisco – 29, 101,
Götz Friedrich – 323,
Górka Bogusław – 500,
Górski Artur – 42,
Górski Konrad – 392, 499,
Grabowska Maria – 489,
Graff Piotr – 349,
Graves Robert – 144,
Gribojedow Aleksander – 115,
Grimal Nicolas – 68,
Grimm Jacob – 107,
Grimm Wilhelm – 107,
Grin Aleksander – 115,
Gromska Daniela – 72,
Groniec Katarzyna – 170,
Grossek-Korycka Maria – 5, **(42)**, 42,
Grossman Wasilij – 127,
Gruszczyński Marcin – 467,
Grzegorzcyk Justyna – 276,
Grzegorz VIII, papież – 79,
Grzegorz XVI, papież – 490,
Grzegorz z Nazjanzu, zwany Teologiem, św. – 234,
Grzonka Piotr – 538, 542,
Grzywak-Kaczyńska Maria – 428,
Guevara Ivonne – 611,
Gulland Daphne M. – 220,
Gutenberg Johannes – 580,
Gutiérrez Gustavo – 613,
Gutowski Wojciech – 4, 6-7, 16-17,
19, **(245-257)**, **(367-388)**, 367-368,
370, 372, 374, 382, 385, 404-405,
426-427, 439, 454, 456, 459, 574,
Guze Joanna – 250, 324, 457,
Guzmán Jacobo Arbenz – 606,
H
Habrajska Grażyna – 199,
Hajičová Eva – 200,
Halawa Mateusz – 141,
Halberstam Judith – 296,
Halicka Małgorzata – 11, 29,
Halicki Jerzy – 11, 29,
Hals Frans – 83, 99-103,
Hardy Thomas – 175,
Harlow Mary – 32,
Harrisom George – 173,
Hartmann Karl Robert Eduard von –
246,
Hartwig Julia – 389, 401,
Havel Václav – 611,
Havighurst Robert James – 294,
Hayek Friedrich – 617, 622,
Hayes Michael – 455,
Hegel Georg Wilhelm Friedrich –
121, 554, 579, 591,
Heidegger Martin – 248, 506, 570,
580, 596-597,
Heiler Friedrich – 550,
Helmold – 54,
Henryk Brodaty, książę krakowski –
79,
Henryk II Plantagenet, król Anglii –
79,
Heraklit z Efezu – 399, 592,
Herbert Zbigniew – 91-93, 247, 257,
Herling-Grudziński Gustaw – **(521-547)**,
Hermelink Jan – 562-563,

- Herod Antypas – 409, 415-419, **(423-441)**, 443-449,
 Herodiada – 403, 405-406, 408-410, 414-419, **(423-441)**, 447,
 Hertz Paweł – 116, 120, 392, 511,
 Hesse Hermann – 451,
 Hezjod z Beocji – 73,
 Hick John – 276,
 Hieronim ze Strydonu, św. – 228, 569,
 Hildebrand Dietrich von – 104,
 Hinds-Howell David – 220,
 Hinkelammert Franz Josef – 607, 611, 614,
Hisar Abdülhak Şinasi – 193,
Hitler Adolf – 277, 289, 543-544, 546, 620,
Hoene-Wroński Józef Maria– 488, 503,
Holbein Hans Młodszy – 588,
 Homer – 14-15, 26-27, 516,
 Horacy (właśc. Quintus Horatius Flaccus) – 133,
 Hordern William E. – 562,
 Hornung Erik – 68,
 Horodeński Ryszard – 54,
Hồ Chí Minh (właśc. Nguyen Tat Thanh) – 606,
Hölderlin Friedrich – 260, 594,
 Hryniewicz Waclaw, ks. – 21, 101, 573,
 Hugues z Puiset, bp. – 79,
 Husserl Edmund – 553-554, 566,
 Hutnikiewicz Artur – 383, 454, 468,
 Huysmans Joris-Karl – 324, 434,
I
 Igliński Grzegorz – 405, 410, 429,
 Ignacy Branczaninow, św. bp. – 305,
 Ihnatowicz Ewa – 10, 355-358, 360, 362,
 Ilf Ilja – 115,
 Ilgner Artur – 5, **(47-49)**,
 Ilson Robert F. – 220,
 Ingeborga Duńska, królowa – 79,
 Ingres Jean-Auguste-Dominique – 29,
 Ipsilandis Aleksander, książę – 514-515,
 Isakowicz Isaak, ks. – 5, **(39-41)**, 39,
 Iwański August – 457,
 Iwazkiewicz Jarosław – 136, 319,
 Izaak I z Optyny (właśc. Antimonow Iwan Iwanowicz), archimandryta – 304,
 Izajasz, prorok – 608,
J
 Jabłonowski Władysław – 460,
 Jabłońska Katarzyna – 449,
 Jabłoński Henryk – 165,
 Jachnicka Katarzyna – 186,
 Jagger Mick – 173,
 Jagodzińska-Kwiatkowska Joanna – 8, 413, **(521-547)**,
 Jakobson Roman – 137,
 Jakubowski August Antoni – 491-492,
 James Henry – 455,
 James William – 558,
 Jamrozik Elżbieta – 221,
 Jan, św. Ewangelista – 58, 315, 490,
 Jan bez Ziemi, król Anglii – 79,
 Jan Chrzyciel św. – 61, 304, 405, 408-410, 415-418, 423-427, 429-432, 435-436, 439-441, 449,
 Jan od Krzyża, św. – 350,
 Jan II Kazimierz Waza, król Polski – 79, 434,
 Jan Paweł II, papież – 19, **(225-230)**, 278, 297-298, **(311-316)**, 613, 623,
 Jan III Sobieski, król Polski – 79,
Janaszek-Ivaničková Halina – 456, 459, 468,
 Janicka Anna – 3-4, 10, 16-17, 502, 627,
 Janion Maria – 21, 32, 336, 345, 494, 572,
 Jankèlèvitch Vladimir – 139, 256-257,
 Jankowicz Grzegorz – 545,
 Jankowski Augustyn, O. – 69, 424,

- Jankowski Jerzy – 78,
Janowicz Sokrat – 116,
Janowski Konrad – 32,
Januszkiewicz Michał – 19, 577,
Jarecka Urszula – 198,
Jaroszewicki Hilarion – 483,
Jarowiecki Jerzy – 503,
Jasińska Maria – 511,
Jaspers Karl Theodor – 555,
Jean Paul (właśc. Richter Johann Paul Friedrich) – 112,
Jeanrond Werner G. – 573,
Jelonek Tomasz, ks. – 495,
Jerofiejew Wieniedikt – 115,
Jerzykowska Kalina – 157,
Jesienin Siergiej – 115,
Jezus Chrystus – 39-41, 63, 69-71, 90-91, 158, 174, 226, 228-230, 231, 233-234, 237-243, 273, 297-299, 308-309, 405, 407-409, 411-413, 420, 423, 429-430, 434, **(487-509)**, 531, 537-538, 564, 602, 612-613, 616, 621-622,
Jęczmyk Janusz – 166,
Joachim z Fiore – 602,
Johnson Mark – 197,
Johnson Paul – 68,
Jokiel Irena – 14, 21, 356,
Jones Brian – 173,
Jouannest *Gérard* – 154, 169-170,
Jouvenel Bertrand de – 592,
Joyce James (właśc. Joyce James Augustine Aloysius) – 182, 586,
Juliusz Cezar, cesarz – 75,
Jung Carl Gustav – 9, 11, 20, 532,
Jurewicz Oktawiusz – 511, 513, 518-519,
Jusewicz-Kalter Ewa – 400,
Justynian I Wielki, cesarz – 516,
Juszczak Wiesław – 368-369,
Juszczak Stanisław – 450,
Juszkiewicz Jacek – 6, **(187-196)**,
K
Kaczmarek Jan – 156-157,
Kaczmarek Wojciech – 404, 406, 409, 411, 415, 417, 441,
Kaja Barbara – 295,
Kalemba-Kasprzak Elżbieta – 455,
Kalinowska Maria – 4, 15, 23,
Kamińska Małgorzata – 157,
Kamińska-Maurugeon Magdalena – 247,
Kamiński Ryszard – 299,
Kamionkowa Janina – 574,
Kanabrodzki Mateusz – 530,
Kania Ireneusz – 81,
Kaniewska Bogumiła – 129,
Kant Immanuel – 121, 342, 347,
Kantorowicz Ernst Hartwig – 523,
Kapczyński O. – 130,
Kapełuś Helena – 107,
Kapodistrias Joanis – 514,
Karłowski Jan – 255,
Karney Janina Elżbieta – 197,
Karolak Hanna – 493,
Karpacz Katarzyna – 7, **(443-451)**,
Kartezjusz (właśc. Descartes René) – 21,
Karwatowska Małgorzata – 206,
Kasabuła Tadeusz, ks. – 5, **(53-65)**, 54, 60, 62, 64-65,
Kasprowicz Jan – 374, 381, **(403-421)**, **(423-441)**,
Kasprzysiak Stanisław – 523,
Kasztelowicz Stanisław – 455,
Katajew Walentin – 115, 126-133, 136,
Katarzyna II, cesarzowa rosyjska – 322,
Katon Starszy – 26, 28, 74-77, 476,
Kawa Marek – 17,
Kazimierz IV Andrzej Jagiellończyk, król Polski – 79,
Kazimierz III Wielki, król Polski – 15, 79,
Kaźmierczak Zbigniew – 6, 8, 19, **(275-289)**, 275, 350, **(549-568)**,

- Kelman Daniel – 133-134,
 Kelsey T. – 292,
 Kempny Marian – 522,
 Kennedy John Fitzgerald – 607,
 Kerényi Karl – 534,
 Kępiński Zdzisław – 368-369,
 Kiec Izolda – 154, 163,
 Kielak Dorota – 466, 469,
Kierkegaard Søren Aabye – 319-320,
 322-323, 334,
 Kijas Zdzisław – 19,
 King Martin Luther – 592,
 Klatz Roland – 292,
 Kleiner Juliusz – 455,
 Kleist Heinrich von – 114,
 Klekot Ewa – 581,
 Klemens Aleksandryjski (właśc.
 Clemens Titus Flavius), św. – 235,
 Klenczon Krzysztof – 169,
 Klimas Waław – 28, 75,
 Klimsa Bogusław – 156,
 Kluczyński Andrzej Piotr – 500, 569,
 Kłoczowski Jerzy – 63,
 Kłosińska Anna – 221,
 Knapik Eugeniusz – 14,
 Kochanec Sebastian – 8, **(579-589)**,
 Kochanowski Jan – 482-484,
 Kochanowski Marek – 7, **(453-471)**,
 Kochman Stanisław – 219,
 Koczerska Maria – 55,
 Kolankiewicz Leszek – 530, 532,
 Kolbuszewski Jacek – 498,
 Kolumb Krzysztof (właśc. Colombo
 Cristoforo) – 599, 601-602,
 Kołakowski Leszek – 250, 265, 383,
 441,
 Kołakowski Roman – 170,
 Kołakowski Tadeusz – 117,
 Komendant Tadeusz – 544,
 Konieczny Zygmunt – 148, 166,
 Konik-Korn Marcin – 70,
 Konopnicka Maria – 503,
 Konrad I Mazowiecki, książę – 79,
 Kopacki Andrzej – 363,
 Kopania Izabela – 587,
 Kopania Jerzy – 10, 21,
 Korais Adamantios – 515,
 Korbut Gabriel – 511,
 Kornatowski Wiktor – 28,
 Korolko Mirosław – 35,
 Korotkich Krzysztof – 14-15, 17, 23,
 25, 32, 185, 445, 492, 512, 574, 627,
 Korszak Katarzyna – 18,
 Korwin-Małowczewski Eugeniusz –
 488,
 Korzeniewska Ewa – 460,
 Kosicka-Pajewska Aleksandra – 16,
 Kossak Juliusz – 496,
 Kossela Jerzy – 169,
 Kostkiewiczowa Teresa – 524,
 Kostrzewski Józef – 54,
 Kościelniak Wojciech – 170,
 Kościelski Władysław – 337,
 Kościuszko Tadeusz – 496, 498,
 Kotarbińska Lucyna – 414,
 Kotarbiński Józef – 414,
 Koterski Marek – 490-491,
 Kotlarska-Michalska Anna – 201,
 Kowalczuk Urszula – 10,
 Kowalczykowa Alina – 105, 493, 573,
 Kowaleski Jerzy – 24,
 Kowalikowa Jadwiga – 199,
 Kowalska Elżbieta – 549,
 Kowalska Martyna – 135,
 Kowalski Grzegorz – 4, 17, 21,
 Kozak Piotr – 543,
 Kozyra Katarzyna – 584,
 Koźbiał Jan – 104,
 Koźmian Kajetan – 27,
 Krajewski Seweryn – 162-163, 169,
 Kralowa Halina – 182, 185,
 Kramer Kenneth Paul – 18-19,
 Krasieński Zygmunt – 12, 27, 370, 373,
 392, 413, 487-488, 503,
 Kraszewski Józef Ignacy – 10, 14, 17,
 148-149, **(355-366)**, 574,

- Krawiec Adam – 523,
Kristensen William Brede – 550, 555,
Krońska Irena – 71,
Kropiwnicki Maciej – 384,
Królak Sławomir – 522,
Królczyk Krzysztof – 29,
Kruk Stefan – 14, 31, 122,
Krukowska Halina – 4, 6, 16, 19, 27,
32, **(99-114)**, 100-104, 113, 114, 336,
342, 346, 390, 445, 488, 498, 574,
Kruppé Jerzy – 62,
Krysiński Dominik – 496,
Krzeczkowski Henryk – 144,
Krzemieniowa Krystyna – 105, 570,
Krzemińska Kama – 8, **(569-577)**,
572, 574,
Krzyżanowska Anna – 198,
Krzyżanowski Zygmunt – 115,
Kubiak Stanisław – 87,
Kubiak Zygmunt – 89-90, 92,
Kubiś Adam, ks. – 101,
Kucharski Eugeniusz – 382-383,
Kuczyńska-Koschany Katarzyna – 92,
577,
Kudasiewicz Józef – 528,
Kuderowicz Zbigniew Marcin – 343,
Kumas Konstanty – 515,
Kuncewiczowa Maria – 5, 9, 19-20,
(45-46), 45, 102-112,
Kunicka Halina – 170,
Kuran Michał – 10,
Kuraś Bartłomiej – 173,
Kurczewski Jan – 58,
Kurek Jalu – 142,
Kurylewicz Andrzej – 165,
Kuryluk Ewa – 448,
Kuziak Michał – 4, 338, 488, 509,
Kuźniak Maria – 387,
Kühn Peter – 214,
Kwapiszewski Marek – 492,
Kwaśnicka Marta – 491,
Kwaterko Mateusz – 256,
Kwiatkowski Stefan – 80,
- L**
La Bruyère Jean de – 144,
Lachur Czesław – 199,
Lakoff George – 197,
Lam Stanisław – 512,
Lanczkowski Günter – 549-551,
Lange Antoni – 455,
Lapucci Carlo – 220,
Las Casas Bartolomé de – 602-603,
Laskowska Elżbieta – 199,
Latek Olga – 467,
Laudrain Maurice – 613,
Laurence Ray – 32,
Lautréamont Comte de – 246,
Le Goff Jacques – 80,
Lea Diana – 220,
Lebda Renarda – 220,
Leeuw Gerardus van der – **(549-568)**,
Legeżyńska Anna – 93, 139,
Lehmann Johannes Edvard – 555,
Lejderman Naum – 129,
Lelewel Joachim – 17,
Lenart Mirosław – 17,
Lenartowicz Teofil – 14, 29,
Lenin Włodzimierz – 127,
Lennon John (właśc. Lennon John
Winston Ono) – 141, 171, 173,
Leonow Leonid – 115, 126-127, 133,
136,
Leonowicz Józef, ks. – 299,
Leontiew Konstanty – 308,
Leopardi Giacomo – 114, 185,
Lermontow Michaił – 115,
Leszczyńska-Rejchert Anna – 293-
295,
Leszczyński Damian – 71,
Leszczyński Stanisław, król – 79,
Leśmian Bolesław – 160,
Leśniak Franciszek – 141-142,
Leśniak Kazimierz – 71,
Leśniewski Norbert – 145,
Leška Oldřich – 200,
Levi Primo – 523, 543,

Levinson Daniel J. – 294,
 Lewański Julian – 57,
 Lewicki Andrzej Maria – 198,
 Lewin Paulina – 485,
 Lewiński Piotr – 198,
 Lew-Starowicz Zbigniew – 428,
Léon-Dufour Xavier, ks. – 528, 533,
 Lévy-Bruhl Lucien – 555,
 Libera Leszek – 4,
 Liburnio Nicolò – 177,
 Lichański Jakub Zdzisław – 511-512,
 Lichański Stefan – 110,
 Lichonosow Wiktor – 116,
 Ligęza Wojciech – 116,
 Lijewska Elżbieta – 316,
 Linde-Usiekniewicz Jadwiga – 221,
 Lindner Sigrid Anemone – 320-321,
 Lipińska Jadwiga – 68,
 Lipski Jan Józef – 408, 411, 413, 429,
 Lipszyc Adam – 467,
 Lisak Agnieszka – 363,
 Lisowski Zbigniew – 378,
 Litak Stanisław – 62-63,
 Litowskaja Maria – 129,
 Littell Jonathan – 247,
 Liwiusz Tytus – 27,
 Llosa Mario Vargas – 625,
 Logi F. – 220,
 Long Thomas Hill – 220,
 Lorentowicz Jan – 460,
 Loth Roman – 406,
 Lown Bernard – 594,
 Löw Ryszard – 501,
 Ludwik VII Młody, król – 79,
 Ludwik VIII Lew, król – 79,
 Lugo Fernando Armindo Méndez – 613-614,
 Lul Marcin – 574,
 Luna Fabricio – 177,
 Lurker Manfred – 541,
 Luter Marcin – 82,
 Lutosławski Wincenty – 501,
 Lyszczyna Jacek – 572,

L

Łada-Cybulski Adam – 377,
 Łapiński Zdzisław – 387,
 Ławreszuk Marek, ks. – 6, 16, **(231-243)**,
 Ławski Jarosław – 8, **(9-21)**, 9, 11, 13-17, 19, 21, **(23-32)**, 23, 25, 27, 32, 114, 185, 338, 346, 351-352, 445, **(487-509)**, 488-489, 492, 498, 500, 512, 569, 574, 627,
 Łempicki Zygmunt – 343,
 Łopieńska Ilona – 221,
 Łoski Włodzimierz – 19,
 Łukasiewicz Małgorzata – 471,
 Łukasz Ewangelista, św. – 309,
 Łukaszewicz Adam – 68,
 Łużny Ryszard – 476, 482, 485,
M
 Machnicka Violetta – 198,
 Maciejewska Irena – 465,
 Maciejewski Marcin – 10,
 Maciejewski Tadeusz – 75,
 Maciejko Paweł – 570,
 Maciesowicz Ewa – 17,
 Mackin Ronald – 220,
 Mafud Julio – 600,
 Magritte René (właśc. Magritte René François Ghislain) – 586,
 Majakowski Włodzimierz – 49, 115,
 Majchrowski Zbigniew – 336, 377, 379, 498,
 Majewski Erazm – 501,
 Makowiecki Andrzej Zdzisław – 465,
 Makowski Stanisław – 26,
 Maksym Wyznawca (właśc. Mo-schion), św. – 236,
 Malczewski Antoni – 16, 26-27, 342, 351, 491, 498,
 Maleńczuk Maciej – 143,
 Maleszyńska Joanna – 6, **(141-176)**, 154,
 Maleszyński Dariusz Cezary – 10,
 Malik Jakub Aleksander – 464,

- Malinowski Bronisław – 567,
Mallimaci Fortunato Horacio – 612-613,
Mandalian Andrzej – 94-96,
Mandela Nelson (właśc. Mandela Nelson Rolihlahla) – 592,
Mandelsztam Osip – 115, 251,
Mane Perrine – 181,
Mann Tomasz – 102,
Mannheim Karl – 592,
Manning Clarence Augustus – 321,
Marciniak Marek – 68,
Marcjalis (właśc. Martialis Marcus Valerius) – 477, 480,
Marczewska Katarzyna – 10, 53, 68, 96, 356,
Marek Ewangelista, św. – 416, 424-425,
Margański Janusz – 365,
Maria, matka Chrystusa – 58, 61, 237, 535, 593, 600, 612,
Markiewicz Henryk – 368-369, 376, 381, 426-427, 458,
Markowski Michał Paweł – 445,
Marks Karol – 593, 613, 619, 622, 625,
Maroń Jerzy – 78,
Marzec Zofia – 605,
Masen Jacob – 479,
Masljuk Witaliusz – 483,
Massalski Ignacy, bp. – 63-64,
Matejko Jan – 584,
Mateusz Ewangelista, św. – 309, 424-426,
Mattioli Umberto – 32,
Matuszek Gabriela – 255, 459,
Matuszewski Krzysztof – 542, 544,
Matuszewski Rafał – 32,
Matuszkiewicz Jerzy – 167,
Matyszkowicz Mateusz – 25,
Mawrokordatos Aleksander – 517,
May Brian – 145-146,
Maykowska Maria – 72,
Mayor Federico Zaragoza – 592-595,
Mazur Aneta – 356,
Mazurek Dorota – 444,
Mączak Antoni – 56,
McCaig Isabel R. – 220,
McCartney Paul – 172-173,
Meisels Wojciech – 220-221,
Mencacci Francesca – 31,
Mentzel Zbigniew – 265,
Menzel Adolph – 119,
Mercury Freddie (właśc. Bulsara Farrokh) – 145,
Metayer Léon – 455,
Mettenheimer Carl – 84,
Michalak Agnieszka – 467,
Michalik Jan – 367,
Michalski Maciej – 523,
Michał Aniol (właśc. Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni) – 71, 102,
Michnikowski Wiesław – 153,
Miciński Tadeusz – 368, 374, 376, 386,
Mickiewicz Adam – 10-12, 15, 17, 26-27, 103, 113-114, 150, 342, 374-375, 389-390, 392-394, 413, 453, 463-464, 469, **(487-509)**, 572, 574-577, 587, 627,
Mickiewicz Władysław – 14,
Miczka Tadeusz – 506,
Mieszek Małgorzata – 10,
Mieszko I, książę – 79,
Mieszko III Stary, książę – 79,
Międzyrzecki Artur – 108,
Mięśowska Lidia – 135,
Mikołajczyk Hubert T. – 570,
Miłosz Czesław – 92-94, 146, 247, 252, 375, **(389-401)**,
Miłosz Oskar – 108,
Minerbi Lucilia – 177,
Minkowski Aleksander – 333,
Minois Georges – 10, 24, 31, 53, 68, 70, 80,

- Miodońska-Brookes Ewa – 367, 369-370, 379,
 Mironowicz Antoni – 301,
 Mirska Marta – 164,
 Mistrz Eckhart – 350,
 Mizińska Jadwiga – 450-451,
 Młynarski Wojciech – 151-153, 167, 169-170,
 Mojżesz, prorok – 608,
 Mojżesz (właśc. Żarkowicz Stanisław), archimandryta – 303-306,
 Molier (właśc. Poquelin Jean Baptiste) – 320, 323, 380,
 Molina Francisco – 605-606,
 Molina Tirso de – 320-321, 323, 329,
 Mombert Alfred – 265,
 Moniuszko Stanisław – 149-150,
 Montaigne Michel de – 84,
 Montand Yves – 168,
 Morales Evo Juan Ayma – 625,
 Moravcsik Edith Andrea – 202,
 Moravia Alberto (właśc. Pincherle Alberto) – 181,
 Morawski Franciszek – 27,
 Morawski Kalikst – 142,
 Moreau Gustave – 434, 446,
 Morelowski Józef – 13, 27,
 Morus Tomasz – 594, 602,
 Mościcki Paweł – 545,
 Mozart Wolfgang Amadeusz – 320, 323,
 Mucchielli Roger – 592,
 Mulcahy Russel – 144-145,
 Mumford Lewis – 592,
 Musijenko Swietłana – 10,
 Muszalski Wojciech – 86,
 Müldner-Nieckowski Piotr – 221,
 Müller Christian – 514,
 Mykita-Glensk Czesława – 114,
N
 Nałkowska Zofia – 451,
 Namowicz Tadeusz – 571, 575,
 Naphy William – 80,
 Napoleon I Bonaparte, cesarz – 376, 498,
 Nawarecki Aleksander – 14, 31, 173, 197, 488, 493,
 Nawrocka Ewa – 389,
 Nazimek Paweł – 169,
 Neferititi (Nefretete), żona faraona Amenhotepa IV – 387,
 Nektariusz, o. – 304,
 Nerczuk Zbigniew – 73,
 Newman Burnett – 584,
 Nèrulos Aleksander – 514,
 Nèrulos Jakovakis Rizos – (511-519),
 Nèrulos **Konstanty** – **515**,
 Niebuhr Reinhold – 19,
 Niederland William G. – 266,
 Niedzielko Romuald – 117,
 Niedźwiedzki Władysław – 180,
 Niekrasow Nikołaj – 115, 122, 126,
 Niemcewicz Julian Ursyn – 13, 27,
 Nietresta-Zatoń Agnieszka – 7, 32, 339, **(389-401)**,
 Nietzsche Friedrich Wilhelm – 378, 455, 506, 582,
 Niewiara Aleksandra – 197,
 Niklewicz Piotr – 323,
 Nikolopoulou Anastasia – 455,
 Nivat Georges – 134,
 Niwiński Andrzej – 68,
 Nobel Alfred – 133, 595,
 Norrick Neal R. – 214,
 Norwid Cyprian Kamil – 12, 14-15, 23, 28-29, 31, 316, 491, 503,
 Nosowski Zbigniew – 449,
 Novak Michael – 619,
 Nowaczyk Mirosław – 566,
 Nowak Adam – 170,
 Nowak Paweł – 208, 221,
 Nowak Piotr – 6, 16-17, 25, **(259-267)**, 266,
 Nowakowska Beata – 201,
 Nowakowski Andrzej – 376,
 Nowakowski Jan – 368, 370,

- Nowicka Ewa – 522,
Nowicka-Jeżowa Alina – 21,
Nowosielski Jerzy – 252,
Nowowiejski Bogusław – 16, 339,
Nycz Ryszard – 136, 470,
O
Obertyńska Beata – 5, **(43-44)**, 43,
Obuchowski Kazimierz – 24, 197,
293,
Ochab Maria – 532,
Ociepa Justyna – 459,
Ograbek Jacek – 170,
Okoń Jan – 10,
Oktawian August, cesarz – 427,
Okudźawa Bułat – 161,
Okulicz-Kozaryn Radosław – 327,
333,
Olech Barbara – 10,
Olejarz Jacek – 170,
Olejniczak Józef – 14,
Oleksowicz Bolesław – 342,
Olesiewicz Marek – 4,
Olesza Jurij – 115,
Oleśkiewicz Anastazja – 206,
Olizarowski Tomasz August – 14, 29,
Olszewska Maria Jolanta – 458-459,
465, 467, 469-470,
Olszewski Witold – 71,
Opacka Anna – 511,
Oparina Elena – 199,
Orczyk Adam, ks. – 75,
Orlickij J. – 116,
Orłowski Jan – 122, 126,
Ortega y Gasset José – 323, 328, 592-593, 596-599, 601,
Orwell George – 171, 594,
Orygenes – 569,
Orzeszkowa Eliza – 10, 356, 455,
Osborne Harold – 82,
Osiecka Agnieszka – 148, 159, 161-164,
Osiński Dariusz Maria – 356,
Osiński Zbigniew – 23,
Ossoliński Józef Maksymilian – 513,
519,
Ostański Piotr – 31,
Ostrowska Bronisława – 110,
Ostrowska-Kłębowska Zofia – 368,
Otto Rudolf – 549, 554, 561, 567-568,
Otto Werner – 323,
Ouali Hamid – 202,
Owczarz Ewa – 574,
Owen Robert – 503,
Owidiusz (właśc. Publius Ovidius Naso) – 13, 26, 28, 150, 478, 480, 527, 534, 544,
Owsiannikowa Natalia W. – 475, 481,
Ozorowski Edward, Abp – 4, 6, 16, 54, **(225-230)**,
P
Pachciarek Paweł – 110,
Paczkowska-Łagowska Elżbieta – 559,
Paczoska Ewa – 10, 359, 453, 463, 469,
Paglia Camille – 387,
Paine Thomas – 600,
Pajdzińska Anna – 200, 217,
Pamies Antonio – 214,
Pamuk Orhan – **(187-195)**,
Panas Władysław – 200,
Panofsky Erwin – 588,
Pantuchowicz Agnieszka – 506,
Papini Giovanni – 181,
Paprocka-Podlasiak Bogna – 7, 15, 23, **(319-334)**, 320, 325-326, 329-330, 332,
Pardo Isaac José – 609,
Parkin Tim G. – 32,
Parvi Jerzy – 324, 328, 330,
Pascal Blaise – 104, 175,
Pastoureau Michel – 78-79,
Paul Marie-Edme – 335,
Paweł z Tarsu, św. – 242, 309,
Pawelczyk Kamila – 5, **(67-88)**,
Pawluczuk Urszula – 301,

- Pawłow Iwan – 594,
 Paziński Piotr – 586,
 Peck Robert – 294,
 Pergamini Giacomo – 177,
 Petrarka Francesco – 117, 142-143,
 177, 185,
 Pfister Friedrich – 555,
 Piaf Édith (właśc. Gassion Edith
 Giovanna) – 168,
 Picasso Pablo Ruiz – 585-586,
 Piechota Marek – 27,
 Pietrych Krystyna – 91,
 Pietrzak-Thébault Joanna – 4, 6, (**177-
 186**), 185,
 Pigoń Stanisław – 458, 487, 497, 576,
 Pijarski Krzysztof – 581,
 Pilniak Borys – 115,
 Piłsudski Józef – 493,
 Pinochet Augusto – 622-623,
 Piotr, św. – 609, 621,
 Piotrowicz Ludwik – 72,
 Piotrowska Magdalena – 502,
 Piotrowski Andrzej – 375,
 Piotrowski Jacek – 78,
 Piponnier Françoise – 181,
 Pirandello Luigi – 180,
 Pitagoras – 598,
 Piwińska Marta – 24, 27, 31, 337,
 340-341,
 Platon – 25, 71-75, 330, 352, 574,
 609,
 Plaut (właśc. Titus Maccius Plautus) –
 26,
 Plezia Marian – 179,
 Pluta Małgorzata – 316,
 Plutarch z Cheronei – 73-74,
 Płonka-Syroka Bożena – 114,
 Płóciennik Sebastian – 24,
 Pociask Janusz – 213, 218,
 Pociąg Bohdan – 111,
 Podbielski Henryk – 400,
 Podracka Maria Katarzyna – 221,
 Podraza-Kwiatkowska Maria – 368,
 370, 374, 377, 381, 384, 406, 411,
 Podrez Ewa – 312,
 Pokulniewicz Andrzej – 25,
 Pol Wincenty – 496,
 Polak Sidney – 169,
 Polański Kazimierz – 199,
 Polat Anna – 189,
 Pomorski Adam – 535,
 Poniatowski Stanisław August, król
 Polski – 79,
 Poniatowski Zygmunt – 549, 551,
 553, 555,
 Ponte Lorenzo da – 320, 323,
 Popiel Jacek – 385,
 Popiel Magdalena – 367, 385,
 Popowski Remigiusz – 111,
 Poprzeczka Maria – 81,
 Porębowicz Edward – 322,
 Porębski Mieczysław – 579, 585,
 Poświętowska Halina – 165,
 Potent Małgorzata – 198, 209,
 Potępa Maciej – 574,
 Potocki Wacław – 484,
 Pratt Louise – 31,
 Prebisch Raúl – 615,
 Prévert Jacques – 167-168,
 Pręczkowska Halina – 208,
 Pristawkin Anatolij – 135,
 Prokopiuk Jerzy – 9, 20, 382, 574,
 Prokopowicz Teofan – 480,
 Proła Dario – 186,
 Proniewski Andrzej, ks. – 569,
 Proust Marcel – 132,
 Prudencjusz (właśc. Aureliusz
 Prudentius Clemens) – 15,
 Prudhomme Sully (właśc. Prudhomme
 René François Armand) – 503,
 Prus Bolesław – 113-114, 356, 359,
Prus Clovis René – 84,
 Prussak Maria – 373,
 Przesmycki Zenon (Miriam) – 253,
 Przybora Jeremi – 153-154,

- Przybylski Ryszard – 115, 334, 577,
Przybyszewski Stanisław – 255,
Przychodniak Zbigniew – 105, 113,
Ptahhotep, wezyr – 68,
Puk Marlena – 16,
Pulci Luigi – 177,
Puszkin Aleksander – 115, 133, 320-321, 323,
Puzynina Jadwiga – 200,
Q
Quartu Bruna Monica – 220,
Quignard Pascal – 437,
Quiroga Casco de – 602,
R
Rabińska Krystyna – 465,
Rachwał Tadeusz – 506,
Radowski Michał – 71,
Radin Paul – 532, 534, 539,
Radwan Stanisław – 165,
Radziński Edward – 127,
Rafael (właśc. Raffaello Santi) – 83, 588,
Rapacka Joanna – 94,
Ratajczak Piotr – 220,
Ratajczakowa Dobrochna – 367,
Rauhut Franz – 322,
Reagan Ronald Wilson – 623,
Reale Giovanni – 73,
Rej Mikołaj – 10,
Rembierz Marek – 570,
Rembowski Józef – 197,
Rembrandt Harmenszoon van Rijn – 102,
Reuter Paul – 611,
Reymont Władysław Stanisław – 375,
Reza Yasmina – 528,
Reznor Trent Michael – 174,
Ribes Maria Ramirez – 594,
Richards Keith – 173,
Richmond Robin – 71,
Richter Hans – 585,
Ricoeur Paul – 532, 570,
Rifkin Jeremý – 615,
Rigas Feraios – 518,
Rilke Rainer Maria – 91-92, 260, 535, 542,
Rimbaud Arthur – 116,
Ripa Cezary – 81,
Riu L. – 220,
Robert Wielkogłowy, bp – 79,
Robotycki Czesław – 369,
Rodowicz Maryla – 157-159, 162,
Rogala Stanisław – 24,
Rogoziński Julian – 324,
Rohland Peter – 143,
Romaniuk Kazimierz, bp – 69-70, 424, 528, 533, 541,
Romanowiczowa Zofia – 14,
Romero Oscar Arnulfo – 611,
Room Adrian – 220,
Rorty Richard – 506,
Rosen Stanley – 570,
Rosiek Stanisław – 336,
Rosik Stanisław – 78,
Rosner Katarzyna – 570,
Rossi Giovanni – 600-601,
Rostkowska Agnieszka – 467,
Roviroso-Madrado Citali – 172,
Rowiński Cezary – 97, 105, 112-113,
Rozanow Wasilij – 506,
Rożek Lucyna – 135,
Różewicz Tadeusz – 96, 246-247,
Rubens Peter Paul – 83,
Rudolf Edyta – 114,
Ruiz Samuel Garcia – 614,
Rulewicz Wanda – 375,
Rundell Michael – 220,
Rusecki Marian, ks. – 101,
Rusek Iwona – 4,
Russell J. C. – 80,
Rutkowski Krzysztof – 437, 493,
Ruyer Raymond – 592,
Rybakowa Nadieżda Anatoliewna – 475, 481,
Rychter Marcin – 467,
Rydzik Tadeusz, ojciec – 208,

- Ryken Leland – 540,
 Rymkiewicz Jarosław Marek – 160,
 247, 250-251,
 Ryn Zdzisław – 19,
 Ryszard I Lwie Serce, król Anglii –
 79,
 Rysz-Kowalczyk Barbara – 197,
S
 Sacha-Piekło Małgorzata – 387,
 Sade Donatien Alphonse François de
 – 246,
 Sadkowska Bożena – 326, 331,
 Sadzik Józef, ks. – 146,
 Saint-Simon Henri de – 503,
 Salinas Maximiliano – 612-613,
 Salinger Jerome David – 401,
 Salome – 408, 410, 417-418, 424-430,
 432-441, **(443-451)**,
 Salomon, król – 359,
 Salvini Salvino – 181,
 Salwa Piotr – 181,
 Samsel Justyna – 339,
 Samuel, bp. efeski – 513,
 Samuel, prorok – 241,
 Sanchez Hugo – 605,
 Sandino Augusto César – 605,
 Sandomirskaya Irina – 199, 202-203,
 Santos Theotonio Dos – 615,
 Sart Marek – 151,
 Sartre Jean-Paul – 248, 250, 596,
 Sawicka Jadwiga – 586,
 Sawicki Adam – 6, **(269-274)**,
 Sawicki Stefan – 200,
 Scannone Carlos Juan – 614,
 Schaeffler Richard – 549, 551, 554,
 Scheler Max – 104, 563, 565-566,
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph
 von – 347,
 Scheps Samuel – 501,
 Schlegel August Wilhelm – 571,
 Schlegel Friedrich – 105, 571,
 Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst
 – 567-568, 570, 572-574,
 Schmid-Degener Fryderyk – 100-101,
Schnüdelbach Herbert – 570,
 Scholten Jan Hendrik – 564,
 Schopenhauer Artur – 99, 246, 405,
 436, 438,
 Schönberg Arnold – 265,
 Schultz Edmund – 203,
 Scott Margaret – 181,
 Scott Susan – 80,
 Scypion Afrykański Młodszy – 76,
 Scypion Afrykański Starszy – 76,
 Sebald Winfried Georg – 261-262,
 265-266,
 Semczuk Antoni – 116-117,
 Sen Amartya – 615,
 Seneka Lucjusz Anneusz – 13, 20, 27-
 28, 476,
 Serafin z Sarowa, św. – 302,
 Serianni Luca – 177,
 Sgall Petr – 200,
 Shaftesbury Anthony Ashley – 343,
 346,
 Shelley Percy Bysshe – 387,
 Sherry Vincent – 465,
 Shultz George – 622,
 Siemaszko Piotr – 434,
 Sienkiewicz Henryk – 58,
 Sieradzan Jacek – 522, 530, 536,
 Sierksma Fokke – 564, 567-568,
 Sikora Ireneusz – 440,
 Sikora Penazzi Jolanta – 221,
 Sikorski Dariusz Konrad – 501,
 Silone Ignazio – 526-528,
 Silva Henriquez Raúl, kard. – 623,
Silva Luiz Inácio da (ps. Lula) – 604,
614-615,
 Simmel Georg – 471,
 Sinko Tadeusz – 511,
 Siwicka Dorota – 493, 575,
 Skarzyńska Anna – 392,
 Skibniewska Maria – 78, 401,
 Skorupka Stanisław – 221,

- Skreczko Adam, ks. – 6, 16-17, **(291-299)**, 449,
Skrzynecki Piotr – 148, 166,
Skrzypczyk Jerzy – 169,
Skucha Mateusz – 7, **(355-366)**, 356, 359, 364,
Skupińska Anna – 7, **(403-421)**, 406, 408, 410, 418-419,
Skwarczyńska Stefania – 374-375,
Sławek Tadeusz – 172-173,
Słojewski Jan Zbigniew (Ps. Hamilton) – 580,
Słowacki Juliusz – 12, 21, 23, 27, **(335-353)**, 413, 488, 503, 512, 587,
Smolicz Igor Korniliewicz – 301,
Smyrak Bernard, o. – 350,
Sobieraj Tomasz – 453, 457-458,
Sobol Elżbieta – 221,
Sobolewski Zbigniew – 70,
Sobrinio Jon – 625,
Sofokles – 26, 28,
Sokołowski Mikołaj – 4, 19, 338, 492,
Sokółska Urszula – 16,
Sokrates – 16, 26, 598,
Sołowjow Włodzimierz – 308,
Sołtysik Kamila – 16,
Sołżenicyn Aleksander – 115-116, 133-139,
Sołżenicyn Natalia – 135,
Sommer Łukasz – 467,
Somoza Anastasio Debayle (Ps. Tachito) – 606,
Sosnowska Paulina – 581,
Sosnowski Leszek – 584,
Sosnowski Mirosław Gabriel – 439,
Söderblom Nathan – 561, 567,
Speina Jerzy – 15,
Spencer Herbert – 552,
Spicer Andrew – 80,
Spidlik Tomas – 302,
Sprandel Rolf – 54,
Spranger Eduard – 555,
Stabryła Stanisław – 28, 97,
Stabryła Władysław – 26,
Stachowiak Lech, ks. – 69, 424,
Staff Leopold – 102, 111, 574,
Stafiej Anna – 367,
Stala Marian – 384-385,
Stalin Józef Wissarionowicz – 127, 131, 278,
Stankiewicz Anna – 221,
Stanowska Małgorzata – 32,
Starega-Piasek Joanna – 197,
Starr Ringo (właśc. Starkey Richard) – 173,
Starzec Ambroży (właśc. Grienkow Aleksander Michałowicz) – 303-304, 307-309,
Starzec Atanazy – 306,
Starzec Leonid – 303-307,
Starzec Makary – 303-307,
Starzec Teodor – 306,
Starzec Warsonofiusz – 303-304, 309-310,
Starzyński Juliusz – 32,
Stasiuk Andrzej – 129,
Staszczuk Zygmunt – 169,
Stefańska-Szewczuk Dorota – 71,
Steffen Wiktor – 73,
Steiner George – 165,
Stemberger Günter – 570,
Studen Stanisława – 32,
Stępnik Krzysztof – 466,
Stiglitz Joseph E. – 615,
Stopińska-Pająk Agnieszka – 83,
Straś-Romanowska Maria – 295,
Stroessner Alfredo – 623,
Strzelczyk Jerzy – 54,
Stuart-Hamilton Ian – 447,
Subbotko Donata – 154,
Suchocki Gracjan – 7, **(423-441)**, 449,
Suder Wiesław – 16, 24, 32,
Suffczyński Kajetan – 496,
Sulińska-Rostocka K. – 57,
Sułkowska Monika – 213,
Summers Della – 220,

- Sung Jung Mo – 616-621,
 Supa Wanda – 6, **(115-139)**, 128, 133,
 135,
 Supiński Józef – 501,
 Surzyński Stefan – 141-142,
 Susid Paweł – **(579-589)**, 586-589,
 Susułowska Maria – 197,
 Svevo Italo (właśc. Schmitz Ettore) –
 181-186,
 Swift Jonathan – 523-524,
 Synaka Brunon – 197,
 Szabała Henryk – 205,
 Szacki Jerzy – 591,
 Szałagan Alicja – 106,
 Szałapak Anna – 148,
 Szatałow S. – 116,
 Szatur-Jaworska Barbara – 197, 292,
 294,
 Szczepaniak Michał – 570,
 Szczepańska Anna – 365,
 Szeffler Stanisław – 496,
 Szekspir William – 27,
 Szemiota Stanisław Samuel – 5, **(35-
 37)**, 35,
 Szerszunowicz Joanna – 6, **(197-221)**,
 198, 202, 214, 216, 218,
 Szladowski Marek – 10, 14, 17, 356,
 Sznajderman Monika – 530, 539,
 Szostkiewicz Adam – 19,
 Szpyra-Kozłowska Jolanta – 206,
 Sztachelska Jolanta – 4,
 Szturc Włodzimierz – 4, 15, 23, 352,
 449,
 Szukalski Piotr – 24,
 Szulżycka Alina – 458-459,
 Szumańska-Grossowa Hanna – 80,
 Szumilas Dorota – 7, 297, **(311-316)**,
 Szukszyn Wasilij – 115,
 Szwałek Grzegorz – 170,
 Szymak-Reiferowa Jadwiga – 130,
 Szymanis Eligiusz – 491,
 Szyborska Wisława – 394-399,
 Szyndler Anna – 502,
 Szyszko Tadeusz – 116,
Ś
 Śleznik Anna – 449,
 Śliwiński Piotr – 94, 337,
 Śliwowski René – 116,
 Śmietana Urszula – 451,
 Śmigaj Józef – 28,
 Świderkówna Anna – 385, 449,
 Świdorska Emilia – 7, **(335-353)**,
 Święch Jerzy – 465,
 Święcicki Maciej – 87,
 Świętochowski Aleksander – 14, 356,
T
 Tabor Urszula – 83,
 Tamayo Juan José – 623,
 Tambor Anna – 198,
 Tamez Elza – 611,
 Tarnowski Marcei – 107,
 Tatkiewicz Anna – 124,
 Tatkiewicz Władysław – 72,
 Taylor Charles – 467-468,
 Taylor Mick – 173,
 Taylor Roger – 145,
 Teliya Veronica – 199,
 Teodor Studyta, św. – 301,
 Teodora, św. – 301,
Teresa z Ávili, św. – 535,
 Thackeray William Makepeace – 119,
 Thatcher Margaret – 623,
 Thomae Hans – 53, 295,
 Tieck Ludwig – 573,
 Tiele Cornelius Petrus – 555,
 Tiendriakow Władimir – 127,
 Tillich Paul – 252,
 Tischner Józef, ks. – 108, 326, 350-
 351, 405, 417-420,
 Tiutczew Fiodor – 115, 506,
 Tkacz Krystyna – 170,
 Todorow Tzvetan – 602,
 Tokaj Astrid – 29,
 Tokarczuk Olga – 356,
 Tokarska-Bakir Joanna – 453,
 Tolstoj Lew – 102, 115, 308,

- Toma Alexandru – 512,
Tomasz z Akwinu, św. – 286, 616,
Tommasea Nikole – 180,
Topczewska Anna – 532,
Torres Juan – 622-623,
Towiański Andrzej – 464, 492-493,
496, 503,
Traczyk Michał – 154,
Trafiałek Elżbieta – 29,
Tramer Maciej – 506,
Treliański Jarosław – 170,
Trifone Pietro – 177,
Trochimiak Jan – 119,
Trojanowiczowa Zofia – 105, 113,
316,
Trybuś Krzysztof – 17, 31,
Tuczyński Jan – 405,
Tukidydes – 516,
Tullia, córka Cyclerona – 77,
Turczyn Małgorzata – 10,
Turczyn Ryszard – 246, 248, 260,
Turgieniew Iwan – 115-126, 130,
135-136,
Turner Victor – 522,
Turska Zofia – 57-58,
Turzyński Ryszard – 110,
Tuttle Howard Nelson – 557, 559-
560,
Twardecki Alfred – 73,
Tycjan (właśc. Tiziano Vecelli) – 83,
102,
Tylor Edward Burnett – 552,
Tyszkowski Wiesław – 511, 513,
U
Ujejski Kornel – 14, 29, 488,
V
Vasiliadis Nikolas – 17-18,
Vattimo Gianni – 506,
Vaucaire Michel – 168,
Velázquez Diego – 83,
Verga Giovanni – 181,
Viardot Paulina – 116, 121,
Videla Jorge Rafael Redondo – 623,
Vigny Alfred Victor de – 336,
Villa Francisco (Pancho) – 603,
Villiers de L'Isle-Adam Auguste de –
253,
Villon François – 141-143,
Vinci Leonardo da – 83, 580, 585,
Vives Fernando – 612,
Voegelin Eric – 25,
W
Waardenburg Jacques – 551, 553,
558, 563, 566,
Wackenroder Wilhelm Heinrich –
573-575,
Walicka Krystyna – 511,
Waller J. – 552,
Wallerstein Immanuel – 615,
Wallis Mieczysław – 99, 102,
Walter Elizabeth – 220,
Wałaszewski Zdzisław Eugeniusz –
43,
Wałek Janusz – 370,
Wańczowski Marian – 17,
Warburg Aby – 581,
Warnock Mary Helen – 597,
Warska Wanda – 165,
Warszewski Roman – 69,
Warzeszak Stanisław, ks. – 313, 572,
Wasielewski Dariusz – 170,
Wasilenko Olga – 135,
Wasilewski Marek – 582,
Wasowski Jerzy – 153-154,
Wat Aleksander – 10, 89-91, 116,
Watowa Ola – 89,
Watts Charlie – 173,
Wawrykowa Maria – 573,
Wążyk Adam – 511, 516,
Weber Max – 620,
Weiser Piotr – 246, 251,
Wesołowska Elżbieta – 3-4, 5, 11-17,
(23-32), 27, 627,
Węclawski Marek – 203,
Węgrzecki Adam – 566,
Wheatley Kathleen M. – 202,

- Wieczorek Aleksandra – 117,
Wieliczkowski Paisjusz, św. – 302-303, 307,
Wiernadski Władimir – 476,
Wilde Oscar (właśc. Wilde Oscar Fingal O’Flahertie Wills) – **(443-451)**,
Wilhelm I Hohenzollern, cesarz Niemiec – 87,
Wilhelm I Lew, król Szkocji – 79,
Wilhelm I Zdobywca, król Anglii – 78,
Wilhelm o Białych Rękach, bp. – 79,
Wilhoit James C. – 540,
Wilkoszewska Krystyna – 387,
Winkler Kazimierz – 164,
Wipprecht Claudia – 218,
Wipszycka Ewa – 68,
Wiśniewska Ewa – 112,
Wiśniewska Lidia – 434, 506,
Wiśniewska-Roszkowska Kinga – 10, 32, 197,
Wiśniowska Halszka – 543,
Witczyk Henryk, ks. – 529,
Witkowska Alina – 31,
Witkowski Leon – 111,
Wittgenstein Ludwig Josef Johann – 580,
Wittlin Józef – 89,
Wittmann Brigitte – 321,
Witwicki Władysław – 71,
Władysław Herman, książę Polski – 79,
Władysław II Jagiełło, król Polski – 79,
Władysław III Laskonogi, książę wielkopolski – 79,
Władysław I Łokietek, król Polski – 79,
Władysław IV Waza, król Polski – 58,
Włodarski Maciej – 18,
Wojtasiński Zbigniew – 78,
Wojtatowicz Monika – 464, 468,
Wojtczuk Krystyna – 198,
Wolny Maja – 197, 199, 201, 203,
Wolter (właśc. Arouet François-Marie) – 13, 133,
Wołocki Józef, św. – 301,
Wołoszka Justyna – 70,
Wood Ron – 173,
Woodfall Henry – 208, 213,
Wójcik Tomasz – 139, 377,
Wójtewicz Anna – 296,
Wróbel Paulina – 141,
Wrzesiński Jacek – 29,
Wrzesiński Szymon – 80,
Wujek Jakub, ks., SJ – 438,
Wyczański Andrzej – 55,
Wydrycka Anna – 4, 21,
Wyrodek Halina – 165,
Wysłouch Seweryna – 129,
Wysocki Marcin – 482,
Wysocki Władimir – 115,
Wysoczański Włodzimierz – 211,
Wyspiański Stanisław – **(367-388)**,
Wyszyński Stefan, kard. – 69,
Wyżyński Tomasz – 220,
Z
Zabielski Józef, ks. – 4,
Zabierowski Stanisław – 370,
Zacharska Jadwiga – 465,
Zadzik Jakub, bp. – 65,
Zając Stanisław – 14,
Zakrzewska Wanda – 110,
Zakrzewska Zofia – 296,
Zalewska Joanna – 449,
Zanussi Krzysztof – 493,
Zapata Emiliano Salazar – 603, 605-606, 614,
Zapędowska Magdalena – 387,
Zapolska Gabriela – 10, 458-459,
Zawadzka Danuta – 17, 445,
Zaworska Helena – 9, 45,
Zdanowicz Anna – 453, 458-459, 464,
Zgorzelski Czesław – 392, 577,
Zgółkowa Helena – 180, 220,
Ziejka Franciszek – 385,

Zieliński Edward Iwo – 73,
Zimny Rafał – 208, 221,
Ziołowicz Agnieszka – 375,
Zola *Émile* – 119,
Zweifel Maciej – 506,
Zwolińska Barbara – 574,
Zych Adam Alfred – 197,
Zygmunt I Stary, król – 79,
Zygmunt III Waza, król – 79,
Ž
Žižek Slavoj – 384,

Ž

Żeleński-Boy Tadeusz – 104, 143,
Żemczużnikow Aleksiej – 115, 126,
Żeromski Stefan – 368, 377, **(453-471)**,
Żmichowska Narcyza – 574,
Żmigrodzka Maria – 21, 32, 340, 574,
Żurowski Maciej – 143,
Żywiołek Artur – 574,

Old Age. Existential Experience – Literary Theme – Metaphor of Culture. Idea and Introduction by Jarosław Ławski. Edited by Anna Janicka, Elżbieta Wesołowska, Grzegorz Kowalski, Volume I, Białystok 2013.

TABLE OF CONTENTS

Jarosław Ławski

On the Project “Old Age. Confrontations: Antiquity – Romanticism – Modern Times” 11

Elżbieta Wesołowska, Jarosław Ławski

Ancient and Romantic Reflections on Old Age. Searching for Analogies and Common Ground 25

I. EPIGRAPHS, ADMONITIONS, EXEMPLA

Stanisław Samuel Szemiot

Four Dangerous Moments of Human Life 37

Antoni Gorecki

A Pauper’s Funeral 40

The Reverend Isaak Isakowicz

Sermon on Pentecost..... 41

Maria Grosseck-Korycka

Stars..... 44

Beata Obertyńska

Lumps of Incense 45

Maria Kuncewiczowa

On Life, Love, Friendship..... 47

Artur Ilgner

Canto I (from Triestan Cantos) 49

II. OLD AGE: BENEFITS, LOSSES, FORMS

Tadeusz Kasabula

“An Old Man” in the Polish Society Before the Partitions. A Few Unveilings of One Theme..... 55

Kamila Pawełczyk

Old Age in Time and Space. Models of Old Age in Some Selected Cultural Examples..... 69

Agnieszka Czyżak

Shred of a Theme – Some Remarks on Old Orpheus 91 91

Halina Krukowska

Old Age and Love 101

Wanda Supa

Russian Writers’ Senilia 117

Joanna Maleszyńska	
<i>Old Age in Songs</i>	143
Joanna Pietrzak-Thébault	
<i>Dictionary – Word – Book. On the Benefits of Old Age – Senilite</i>	179
Jacek Juszkiewicz	
<i>Old Age and Passing of Time in Orhan Pamuk's Istanbul</i>	189
Joanna Szerszunowicz	
<i>A Linguistic Picture of Old Age in the Contrastive Analysis of Polish, English and Italian Phraseology</i>	199

III. SHORT CIRCUITS BETWEEN PHILOSOPHY AND THEOLOGY

The Reverend Archbishop Edward Ozorowski	
<i>The Dignity of Old Age According to John Paul II</i>	227
The Reverend Marek Ławreszuk	
<i>Old Age as Perceived by the Orthodox Church</i>	233
Wojciech Gutowski	
<i>Merciless Consciousness. Notes on Jean Améry's Essays</i>	247
Piotr Nowak	
<i>The Vice of a Must</i>	261
Adam Sawicki	
<i>Old Age and Acquiescence. Drawing Up a Balance Sheet of Tiredness</i>	271
Zbigniew Kaźmierczak	
<i>Old People and Humanists in the Community of the Useless</i>	277
The Reverend Adam Skreczko	
<i>The Awareness of Old Age's Value</i>	293
Piotr Chomik	
<i>Starzecstwo in the Orthodox Monasticism. Great Old People of the Opitnoj Desert</i>	303
Dorota Szumilas	
<i>"The Guardians of Collective Memory". Some Reflections on John Paul II's Letter To My Elderly Brothers and Sisters!</i>	313

IV. OLD AGE, LOVE, DESIRE

Bogna Paprocka-Podlasiak	
<i>Old Age in J. W. Goethe's Faust</i>	321
Emilia Świdorska	
<i>Faust's Old Age, Balladyna's Youth</i>	337
Mateusz Skucha	
<i>The Admirer. The Portrait of an Old Man in Józef Ignacy Kraszewski's In an Old Stove</i>	357

Wojciech Gutowski	
<i>The Wedding, or the Myth's Eclipse</i>	369
Agnieszka Nietresta-Zatoń	
<i>Strangers from a Different Phase. On Old Age That Has Nothing to Do with Figures in the Birth Certificate</i>	391
Anna Skupińska	
Existential Scene of Life. Jan Kasprowicz's "On Death Hill" in the Context of Philosophy of Dialogue	405
Gracjan Suchocki	
<i>Old Age's Curses. On Herod Antypas in Jan Kasprowicz's "Herodias's Feast"</i>	425
Katarzyna Karpacz	
<i>Old Age Dancing with Youth. On Oscar Wilde's Salome</i>	445
Marek Kochanowski	
<i>An Orphaned World. Fathers and Daughters in Stefan Żeromski's Selected Novels (1908 – 1919)</i>	455

V. METAPHOR OF CULTURE, SPECULUM OF CIVILIZATION

Olga Cyganok	
<i>Epitaphs in Memory of Old People in Ukrainian Poetics of the Seventeenth and Eighteenth Century</i>	477
Jarosław Ławski	
<i>Nobody. Forty-Four Silly Things Concerning Messianism</i>	489
Wanda Amarantidou	
<i>Jakovakis Rizos Nèrulos – Józef Dunin Borkowski. Two Voices on New Greek Literature</i>	513
Joanna Jagodzińska-Kwiatkowska	
<i>Gustaw Herling-Grudziński's "Biblical Age and Death: Waiting for a Black Cloud..." A Tale of the Man Forgotten by God</i>	523
Zbigniew Kaźmierczak	
<i>Gerardus van der Leeuw's Phenomenology of Religion</i>	551
Kama Krzemińska	
<i>Rejuvenation of meanings. A Hermeneutical Perspective on Romanticism</i>	571
Sebastian Kochaniec	
<i>Language-Paintbrush: Two Foregrounds. Paweł Susid's Case</i>	581
Ryszard Gaj	
<i>Escaping from the Old World. America as a Utopia</i>	593
Notes on the Contributors	629
Summary	643
Index of names	648