

Spis treści

Wokół literatury dawnej i współczesnej – analizy, interpretacje, szkice

Iwona Nowakowska „Cnota mój kompas...”. Odwołania do cnót platońskich w staropolskich wzorach osobowych	1
Józef Maria Ruszar Księgowa uczciwość opisu świata. O wielkiej metaforze magistra ekonomii Zbigniewa Herberta	20
Monika Wiszniowska Pokora dokumentalisty. Wojciech Jagielski o niepoznawalnej Afryce	39
Grzegorz Siwor Odwrócona perspektywa. <i>Englebert z rwandyjskich wzgórz</i> Jeana Hatzfelda	54

Literatura i jej sąsiedztwa

Janusz Łastowiecki „Którzy domagali się dowodów swojego obłąkania oskarżając radio o hipnotyzm”. Ewolucja wizerunku radia w wybranych spektaklach teatru wyobraźni	66
Anna Zalewska Nadzwyczajna recepcja transplantacji. Jak dyskusja o etyce przeszczepów może zmienić nasz porządek kulturowy	81

Recenzje

Grzegorz Bąk Wspomnienia Józefa Łobodowskiego i o Józefie Łobodowskim (Józef Łobodowski, <i>Żywot człowieka gwałtownego</i> , wstęp Jacek Trznadel, Editions Spotkania, Warszawa 2014, ss. 348)	96
Sebastian Porzuczek Dociekania czułego krytyka (Adrian Gleń, <i>Czułość. Studia i eseje o literaturze najnowszej</i> , Biblioteka Krytyki / Biblioteka „Toposu”, t. 108, Towarzystwo Przyjaciół Sopotu, Sopot 2014, ss. 176)	99

Contents

Around Literature Old and New: Analyses, Interpretations, Studies

Iwona Nowakowska „Virtue My Compass...” References to Platonic Virtues in Old-Polish Models of Personality	1
Józef Maria Ruzsar Bookkeeper’s Honesty in Describing the World. On the Great Metaphor of Zbigniew Herbert, Master of Economy	20
Monika Wiszniowska Humbleness of a Non-fiction Writer. Wojciech Jagielski on the Unknowable Africa	39
Grzegorz Siworz A Reversed Perspective: Jean Hatzfeld’s <i>Englebert des collines</i>	54

Literature and Its Surroundings

Janusz Łastowiecki “Who Demanded Sanity Trials Accusing the Radio of Hypnotism.” Evolution of the Image of the Radio in Selected Audio Drama Performances	66
Anna Zalewska Exceptional Reception of Transplantation. How the Discussion about the Ethics of Transplantation Can Alter Our Cultural Order	81

Reviews

Grzegorz Bąk Józef Łobodowski, <i>Żywot człowieka gwałtownego</i> , Editions Spotkania, Warszawa 2014	96
Sebastian Porzuczek Investigations of a Tender Critic	99

Noty o autorach

Grzegorz BĄK, prof. dr, Instytut Filologii Romańskiej, Filologii Słowiańskiej i Językoznawstwa Ogólnego (Departamento de Filología Románica, Filología Esłava y Lingüística General) Uniwersytetu Complutense w Madrycie. Specjalizuje się w dziedzinie historii relacji kulturalnych polsko-hiszpańskich.

Janusz ŁASTOWIECKI, krytyk radiowy, na Uniwersytecie Zielonogórskim pisze pracę z zakresu specyfiki odbioru słuchowiska radiowego. Publikuje między innymi w „Twórczości”. „Teatrze”, „Frazie”, „Pro Libris”, „Tekstualiach”, jest też autorem szkiców w „Acta Universitatis Lodziensis” i tomach zbiorowych. Stale współpracuje z portalami Teatr Polskiego Radia, Dziennik Teatralny i E-teatr. Jego zainteresowania skupiają się wokół teatru radiowego, muzyki eksperymentalnej z naciskiem na ambient i problematyki filmu współczesnego.

Iwona NOWAKOWSKA, studentka psychologii na Uniwersytecie Warszawskim. Czynna uczestniczka kilku konferencji naukowych z zakresu nauk humanistycznych i społecznych, gdzie prezentowała referaty dotyczące między innymi psychologii poznawczej i psycholingwistyki. Publikowała w czasopiśmie „Kognitywistyka i Media w Edukacji”. Beneficjentka stypendiów Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, Prezydenta Miasta Stołecznego Warszawy, Rektora Uniwersytetu Warszawskiego, Krajowego Funduszu na Rzecz Dzieci.

Sebastian PORZUCZEK, student filologii polskiej specjalności antropologiczno-kulturowej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Jego zainteresowania koncentrują się wokół teorii literatury, ponowoczesności i estetyki postmodernizmu, etnologii oraz problematyki afektów w kulturze.

Józef Maria RUSZAR, dr, filolog i filozof z wykształcenia, pracuje w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Od roku 2004 organizuje coroczne Warsztaty Herbertowskie i wydaje serię Biblioteka Pana Cogito, poświę-

coną twórczości Herberta oraz poezji polskiej XX wieku (23 tomy do 2016). Prowadzi portal *Herbert.guru*. Opublikował dotychczas: *Stróż brata swego. Zasada odpowiedzialności w liryce Zbigniewa Herberta* (2004), *Apostoł w podróży służbowej. Prywatna historia sztuki Zbigniewa Herberta* (2006), *Słońce republiki. Cywilizacja rzymska w twórczości Z. Herberta* (2014). Aktualnie przygotowuje książkę *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki w twórczości Z. Herberta*.

Grzegorz SIWOR, nauczyciel, absolwent filologii polskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się historią Holocaustu oraz teorią i praktyką nauczania o Zagładzie, edukacją wielokulturową i o prawach człowieka. Jest organizatorem spotkań oraz wymiany nauczycieli i młodzieży z Polski i Izraela. Uczestniczy w międzynarodowych konferencjach dotyczących Holocaustu, stale współpracuje z Muzeum Historii Żydów Polskich. Publikował w „Kontekstach Kultury”, „Midrasz”, „Świecie i Słowie” oraz „Tygodniku Powszechnym”. Jest autorem książki *Enoszijut. Opowieść o Dawidzie Kurzmanie* (Kraków 2014).

Monika WISZNIOWSKA, dr, literaturoznawca, pracuje w Zakładzie Kultury Literackiej Instytutu Nauk o Kulturze i Studiów Interdyscyplinarnych Uniwersytetu Śląskiego. Zajmuje się zagadnieniami związanymi z literaturą XX i XXI wieku oraz teorią literatury. Szczególnie interesuje się tematyką dotyczącą literatury fikcyjnej. Autorka książek: *Stańczyk Polski Ludowej. Rzecz o Stefanie Kisielewskim* (2004), *Sztuka felietonu Stefana Kisielewskiego* (2013), *Literackie reprezentacje historii: świadectwa – mediatyzacje – eksploracje* (2013 współautorka).

Anna ZALEWSKA, doktorantka w Instytucie Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Zajmuje się antropologią śmierci, badaniem mitów współczesnej kultury, kulturą latynoamerykańską.

Iwona Nowakowska
Uniwersytet Warszawski
iwona.nowakowska@student.uw.edu.pl

„Cnota mój kompas...”. Odwołania do cnót platońskich w staropolskich wzorach osobowych

“Virtue My Compass...” References to Platonic Virtues in Old-Polish Models of Personality

Abstract: The article presents chosen 16th and 17th-century Old Polish parenetic texts about personal examples to follow for people from the courtly circle and for the women. The parenetic content of these texts are analysed in the article considering the occurrence of ideas similar to Plato’s concept of virtues (*aretai*) – wisdom, bravery, temperance and justice, known later in Christian tradition as cardinal virtues. Their universality makes them a good basis to describe characteristics of the majority of personal examples. In the first part of the article the author outlines the historic and literary background of creating parenetic texts in the European culture since the ancient times to the 17th century. In the second part four Old Polish texts written by: Łukasz Górnicki, Stanisław Herakliusz Lubomirski, Jan Kochanowski and Erazm Otwinowski, describing personal examples of a courtier and a woman are analysed. In each of the texts the author is looking for ideas similar to Plato’s virtue concept and presents the characteristics of ideal courtier and woman.

Keywords: parenetics, Old Polish literature, Plato, cardinal virtues, personal example of a courtier, personal example of a woman

Streszczenie: Artykuł prezentuje wybrane XVI- i XVII-wieczne staropolskie teksty parenetyczne dotyczące wzorów osobowych kręgu dworskiego oraz wzorów osobowych kobiet. Zawarte w tych utworach treści parenetyczne analizowane są w artykule pod kątem występowania idei bliskich platońskiej koncepcji cnót (*aretai*) – roztropności, męstwa, umiarkowania i sprawiedliwości, znanych później w chrześcijańskim kręgu kulturowym jako cnoty kardynalne. Ich uniwersalność sprawia, że stanowią dobrą podstawę do opisu cech charakterystycznych większości wzorów osobowych. W części pierwszej zarysowane zostaje tło historycznoliterackie powstawania literatury parenetycznej w kulturze europejskiej od czasów starożytności do wieku XVII. W części drugiej omówiono konkretne utwory staropolskie przedstawiające dwa wybrane wzory osobowe: dworzanina i kobiety. Poddane analizie zostają: *Dworzanin polski* Łukasza Górnickiego, *Rozmowy Artakseasa i Ewandra* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, *Wzór pań męźnych* Jana Kochanowskiego oraz *Sprawy albo historyje znacznych niewiast* Erazma Otwinowskiego. W każdym z utworów autorka poszukuje idei bliskich platońskiej koncepcji cnót

i budując wokół nich analizę danego wzoru osobowego, przedstawia charakterystyczne cechy idealnego dworzanina i doskonałej kobiety.

Słowa kluczowe: parenetyka, literatura staropolska, Platon, cnoty kardynalne, wzór osobowy dworzanina, wzór osobowy kobiety

Cnota mój kompas, który nie w pół nocy, ale w pół zbytków bije¹.

Jan Kochanowski

Wprowadzenie

Człowiek od wieków poszukuje odpowiedzi na pytanie: jak żyć. Jak żyć, by osiągnąć doskonałość? Czym jest owa doskonałość? Jaka droga do niej wiedzie? Skutkiem tych dociekań było powstanie filozoficznych i literackich zachęt, wskazówek i pouczeń przedstawiających gotowe wzorce postępowania oraz ukazujących ideały moralne i obywatelskie związane z funkcją pełnioną przez człowieka w społeczeństwie. Tak narodziła się pareneza (z greckiego *parainesis* – zachęcanie). Pojęcie to używane jest w historii literatury do określania dwóch zupełnie odrębnych zjawisk: postawy parenetycznej i literatury parenetycznej.

Postawa parenetyczna to sposób zwracania się pisarza lub mówcy do rzeczywistego lub wirtualnego odbiorcy tekstu. Sposób ten ma na celu przekonanie adresata do wartości przedstawianych mu wzorów osobowych i zachętę do ich naśladowania. Pozostaje on w ścisłym związku z retoryką antyczną, szczególnie z jej odmianą zwaną *genus demonstrativum*².

Literatura parenetyczna natomiast to rodzaj piśmiennictwa, w którym postawa parenetyczna odgrywa nadrzędną rolę. Głównym celem formułowania tego typu tekstów było popularyzowanie i propagowanie wzorów osobowych za pomocą określonych technik literackich³. Gatunki literackie realizujące funkcję parenetyczną to najczęściej: traktat pedagogiczny, zwierciadło (*speculum*) i biografia. Innym sposobem ukazywania wzoru osobowego, choć najmniej skutecznym dydaktycznie, jest kreowanie w dowolnym utworze literackim postaci stanowiącej wzór do naśladowania⁴.

Pierwsze przekazy parenetyczne odnaleźć można już w dziełach starożytnych Greków. Platon w swoich tekstach, a szczególnie w *Państwie*, starał się wskazać cechy idealnego człowieka, wymieniając wśród nich poboż-

¹ J. Kochanowski, *Pieśń XVII* [w:] tegoż, *Dzieła polskie*, t. 1, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969, s. 292.

² H. Dziechcińska, *Parenetyka* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998, s. 619.

³ Tamże.

⁴ H. Dziechcińska, *Wzory osobowe* [w:] *Słownik...*, dz. cyt., s. 1061.

ność, a także mówiąc o cnotcie (gr. *areté*) przejawiającej się na cztery sposoby: poprzez roztropność, męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość. W pismach Arystotelesa również pojawiały się elementy parenetyczne, jednak cnota pojmowana była inaczej niż u Platona – gdyż utożsamiana z „cnotą obywatelską”, przy czym moralność i religijność zostały wyraźnie oddzielone⁵. Założenia filozoficzne Platona i Arystotelesa przyczyniły się do sformułowania zasad i rozwoju pedagogii – nauki o wychowaniu człowieka. Na gruncie tego nurtu powstały między V a IV wiekiem p.n.e. pierwsze zwierciadła. Stworzył je Isokrates Ateński, a kreowały one wzór osobowy księcia i króla. W utworach tych akcent został położony na kształtowanie człowieka w okresie dzieciństwa i młodości, co zainspirowało kolejnego twórcę – Plutarcha z Cheronei, żyjącego między I a II wiekiem n.e., który kwestię tę poruszył w niewielkim traktacie *O wychowaniu dzieci*⁶.

W średniowieczu kontynuowano przedstawianie ideału władcy, jednak ukazywany on był w nieco inny sposób niż w starożytności. Dotychczasowy model uzupełniony został (między innymi dzięki oddziaływaniu kultury Bizancjum) o cechy otaczającego go dworu, dostojników i przedstawicieli wojska⁷ (wskazują na to chociażby utwory tak zwanego cyklu karolińskiego – *Pieśń o Rolandzie* i arturiańskiego – *Legendy Okrągłego Stołu*⁸). Nie był to jednak jedyny model osobowy tamtego czasu. Wykryształizowały się bowiem dwa nowe wzory⁹: rycerza-herosa (w kulturze europejskiej *Pieśń o Rolandzie*, *Pieśń o Cydzie*) oraz świętego (w Europie popularna *Złota legenda* Jakuba de Voragine’a, której przekłady i przeróbki chętnie czytano również w Polsce¹⁰).

Dla renesansu charakterystyczny był powrót *ad fontes* – ku źródłom. Zjawisko to dotyczyło też parenetyki. Rozwój gatunków narracyjnych, takich jak romans, biografia oraz autobiografia, sprzyjał propagowaniu wzorów osobowych. Nowe idee dotyczące wychowania rozpowszechniane były na przykład poprzez różne traktaty i zwierciadła¹¹: w Europie za najważniejsze uznaje się *Księcia* Niccolò Machiavellego, *Dworzanina* Baltazara Castiglione oraz *Próby* Michela de Montaigne’a¹². W Polsce pierwsza biografia portretowa – *De vita et moribus Gregorii Sanocei* Kallimacha – powstała pod koniec XV wieku i uznana została za zwiastun nowych kierunków w staropolskiej literaturze parenetycznej¹³. Szczyt rozkwitu tejże literatury przypadł jednak dużo później, po-

⁵ Taż, *Parenetyka*, dz. cyt., s. 619.

⁶ Tamże.

⁷ Por. H. Dziechcińska, *Wzory osobowe*, dz. cyt., s. 1062.

⁸ J. Tomkowski, *Dzieje literatury powszechnej*, Warszawa 2008, s. 64–66.

⁹ H. Dziechcińska, *Wzory osobowe*, dz. cyt., s. 1062.

¹⁰ S. Vrtel-Wierczyński, *Wstęp* [w:] *Średniowieczna proza polska*, Wrocław 1959, s. LXXXIII.

¹¹ H. Dziechcińska, *Parenetyka*, dz. cyt., s. 621.

¹² J. Starnawski, *Studia Staropolskie Series Nova*, t. XIV (LXX): *Z dziejów renesansu w Polsce. Studia i szkice*, Warszawa 2007, s. 133.

¹³ J. Ziomek, *Literatura Odrodzenia*, Warszawa 1989, s. 82.

nieważ w latach sześćdziesiątych XVI wieku, kiedy powstały teksty Wawrzyńca Goślickiego *De optimo senatore* (1568), Marcina Bielskiego *Sprawa rycerska* (1569), Łukasza Górnickiego *Dworzanin polski* (1566), Mikołaja Reja *Żywot człowieka poczciwego* (część *Zwierciadła*, 1568)¹⁴, a także niewielki utwór Stanisława Orzechowskiego *Żywot i śmierć Jana Tarnowskiego, hetmana wielkiego koronnego*, napisany w 1563, a wydany dopiero w 1773 roku¹⁵. W epoce odrodzenia, oprócz powstałych i popularnych w wiekach średnich wzorów osobowych, propagowano również nowe w stosunku do poprzednich epok: szlachcica-ziemianina, dworzanina, senatora oraz doskonałej niewiasty.

Zmiana w postrzeganiu świata, losów człowieka i jego religijności, jaka stopniowo dokonała się na przełomie wieków XVI i XVII, a także sytuacja polityczna w Europie miały swoje odzwierciedlenie w kulturze. Doprowadziły one do powrotu między innymi do wzorów osobowych właściwych wiekom średnim. Barok stał się epoką ponownego pojawienia się opowieści hagiograficznych, czego przykładami są w literaturze polskiej *Żywoty świętych* Piotra Skargi, wydane po raz pierwszy w 1579 roku i wielokrotnie wznawiane, oraz przełożony w 1594 roku przez Hipolita Liriciusa, franciszkanina z Nowego Sącza, poemat Hieronimusa Maripetrusa *Wzory cnót, abo Przedziwny żywot anielskiego i błogostawionego św. Franciszka*¹⁶.

Odżyła także popularność wzoru osobowego rycerza. Dwa teksty, jeden z pogranicza renesansu i baroku (1606) – Piotra Skargi *Żołnierskie nabożeństwo* oraz Szymona Starowolskiego *Prawy rycerz* (1648), zwracały uwagę na upadek moralny polskiego rycerstwa. Miały one charakter zarówno publicystyczny, jak i moralizatorski, dawały konkretne wskazówki, jakie postępowanie powinno być właściwe reprezentantom stanu wojskowego, piętnowały również naganne zachowania¹⁷. Częste odwołania do Biblii i podkreślenie znaczenia obrony wiary wyraźnie wskazują na kontekst historyczny powstania utworów oraz oddziaływanie ruchów kontrreformacyjnych.

Poza powrotem do motywów charakterystycznych dla średniowiecza w kulturze funkcjonowały także wzorce osobowe podobne do renesansowych. Przykładem jest wzór męża stanu, zaprezentowany w tekście Stanisława Herakliusza Lubomirskiego *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*.

Jak wynika z powyższego, historia parenetyki sięga antyku, a twórcą pierwszej próby usystematyzowania różnych dóbr i cnót składających się na ideał człowieka był Platon. Przyjął on pitagorejską koncepcję cnoty jako czynnika harmonizującego duszę i uważał, że każda jej część ma przypisany odpowiedni przejaw cnoty: mądrość przyporządkował części rozumnej duszy,

¹⁴ J. Starnawski, dz. cyt., s. 109.

¹⁵ H. Dziechcińska, *Sztuka przekonywania w kulturze polskiej trzech stuleci: XVI–XVII–XVIII*, Warszawa 2010, s. 13.

¹⁶ Cz. Hernas, *Literatura baroku*, Warszawa 1999, s. 74–75.

¹⁷ I. Lewandowski, *Wstęp* [w:] Sz. Starowolski, *Wybór pism*, Wrocław 1991, s. LXXIII.

męstwo – impulsywnej, a umiarkowanie – pożądlivej. Zespoleniem wszystkich tych elementów stała się sprawiedliwość, utrzymująca także ład, by każda część spełniała swoje zadanie¹⁸. Kilka wieków później św. Ambroży, nie odwołując się bezpośrednio do Platona, ani nie hierarchizując cnót nazwał je *virtutes cardinales* – kardynalnymi, nawiązując do przedstawionego w Księdze Przysłów obrazu zawiasów drzwiowych (łac. *cardo* – zawias)¹⁹.

W dalszej części pracy zostaną poddane analizie staropolskie utwory parenetyczne opisujące wzory kręgu dworskiego i ideały „doskonałej niewiasty”. Najważniejszymi pytaniami towarzyszącymi omówieniu tychże wzorów będą: czy odwołania do platońskiej wizji cnót pojawiające się w kulturze chrześcijańskiej znajdują również odzwierciedlenie w tekstach literatury staropolskiej? Jakie zachowania i cechy postaci modelowych wskazują na skupienie w nich cnót kardynalnych?

Wzory osobowe dworzanina i męża stanu

Wydany w 1566 roku *Dworzanin polski* Łukasza Górnickiego łączył opis zarówno kręgu dworskiego, jak i doskonałej niewiasty. W istocie stanowił przekład wydanego w 1528 *Il cortegiano* Baltazara Castiglione. We włoskim oryginale autor w kilku zdaniach przedstawił cele swojego przedsięwzięcia. Górnicki zaś w obszerniejszej przedmowie do *Dworzanina polskiego* objaśnił zmiany, jakie wprowadził, by „spolszczyć” realia tekstu²⁰. Przede wszystkim przeniósł akcję utworu z Urbino na dwór prądnicki²¹, bohaterów włoskich zastąpił rodzimymi, z rozmowy wykluczył kobiety („nasze Polki nie są tak uczone jak Włoszki” – pisała na początku *Pirwszej księgi*²²), a także usunął niektóre anegdoty przytoczone przez Castiglione lub zastąpił je innymi²³. Przykładowo wzmianki o Hiszpanii i Francji pomijał (co nakazywała mu polityczna ostrożność względem państw zachodnich²⁴), a niekiedy dyplomatycznie zamieniał na historie opisujące wschód Europy. Mnogość tych różnic pozwala na analizę tekstu jako oryginalnego dzieła, nie zaś tylko przekładu tekstu włoskiego.

Jakie cnoty powinien posiadać idealny dworzanin? Odpowiedź na to pytanie zamyka się w słowach pana Kryskiego, jednego z rozmówców prądnic-

¹⁸ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1998, s. 98–99.

¹⁹ *Cnota* [w:] *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997, s. 68.

²⁰ R. Picchio, „*Dworzanin*” według Łukasza Górnickiego [w:] *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. *Włoskie studia o literaturze staropolskiej*, red. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995, s. 76.

²¹ Por. J. Starnawski, dz. cyt., s. 134.

²² Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004, s. 10.

²³ Por. tamże, s. 8–11.

²⁴ R. Picchio, dz. cyt., s. 82.

kich, inicjatora rozważań o tym wzorze osobowym: „dosyć na tym, iż będzie dobrym, cnotliwym człowiekiem, bo tu w tym jest mądrość, sprawiedliwość, mężność, powściągliwość i wszystko inne, co ku przystojności należy”²⁵. Cechy te są w dziele Górnickiego omówione i poparte przykładami.

Wyrażono w *Dworzaniu polskim* pogląd, iż profesją dworzanina powinna być sztuka żołnierska. Pan Kryski tak wypowiada się na ten temat: „profesja [dworzanina] nie chcę, aby była ina, jedno rycerskie rzemięsło”²⁶. Maria Ossowska wspomina, że mimo żołnierskiego zawodu wzór dworzanina jest u Castiglione „zdemilitaryzowany”²⁷. Podobnie u Górnickiego – jedynym wymaganiami żołnierskim wobec przedstawiciela dworu jest znajomość prawa rycerskiego i stosowanie się do niego. Szczególnie ważna cecha z tym związana to cnota męstwa. Powinno się ono przejawiać, podobnie jak w średniowiecznym kanonie cech rycerskich, poprzez szczególną dbałość o honor²⁸. Tchórzostwo lub ucieczka z pola walki hańbią dworzanina. Ma dworzanin również, poprzez działanie tej samej cnoty, dążyć do osiągnięcia dobrej sławy, gdyż „sława pocziwego a rycerskiego zawołania człowieka, jeśli namniej w czym nadszczerbiona będzie, już się nigdy nie poprawi, ale tak zhańbiona a pełną lekkości zostanie”²⁹. Nie robi tego dla własnej próżności, lecz dla potwierdzenia faktycznej wartości swojej osoby³⁰ – „nie ma co spełniać dobrych uczynków, jeżeli się nie chce, by były znane” – to znów podobieństwo do średniowiecznego *etosu* rycerskiego ukształtowanego przez *chansons de gestes*³¹. Dworzanin ma także słynąć z wierności swemu panu³². Jak pisze Ossowska, „odwaga bywa (...) nieraz konieczna dla wypełnienia obowiązku wierności i lojalności”³³. Męstwo to więc podstawowa *areté* kształtująca dworzanina w roli rycerza. To też pierwszą jego cechą związaną z kanonem cnót platońskich (kardynalnych).

Kolejną z cech jest umiarkowanie w sytuacjach życia codziennego, które przejawia się na wiele sposobów. Ostrożność i takt w zachowaniu oraz mówieniu są konieczne do zyskania szacunku i poważania na dworze, do czego również obliuguje dworzanina znajomość rycerskiego prawa³⁴. Doskonałe umiejętności sztuk żołnierskich: jazdy konnej, szermierki – mają mu umożliwić dobrą prezentację przed panem i innymi przedstawicielami dworu³⁵. We wszystkim ma być godzien podziwu, w mowie unikać „wydwarzania”, czyli

²⁵ Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 100.

²⁶ Tamże, s. 53.

²⁷ M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986, s. 101.

²⁸ Tamże, s. 73.

²⁹ Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 53.

³⁰ Por. tamże, s. 137.

³¹ M. Ossowska, dz. cyt., s. 72.

³² Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 53.

³³ M. Ossowska, dz. cyt., s. 73.

³⁴ Por. Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 66.

³⁵ Por. tamże, s. 66–67.

snobizmu, przesady, które świadczą o zadufaniu w sobie i braku rozsądku. Nie przystoi to doskonałemu dworzaninowi – szpeci jego starannie wypracowany wizerunek³⁶. Także popisywanie się znajomością języków obcych to zachowanie źle postrzegane przez rozmówców prądnickich³⁷. Przedstawiciel dworu powinien jednak znać języki klasyczne, rozumieć współczesne (niemiecki, włoski, francuski, hiszpański), orientować się w kulturze (czytać poetów, oratorów, historyków), umieć napisać list i wiersz. Na podstawie nabytej wiedzy i czytania ma ocenić, czy jego twórczość własna jest wartościowa (jeśli nie – najlepiej, by nie pokazywał jej innym)³⁸. W zabawie powinien kierować się zdrowym rozsądkiem, zachowywać umiar, ale nie przesadną powagę³⁹.

W Księdze IV opisano ożywioną dyskusję podającą w wątpliwość wartość cnoty umiarkowania. Dochodzi do rozróżnienia między „powściągliwością” a „miernością”, czego dokonuje pan Wapowski za pomocą przykładu o dwóch hetmanach⁴⁰. Jako doskonalszą uznał „mierność”, którą określić można jako umiejętność wyważenia i odpowiedniego podjęcia decyzji. „Powściągliwość” zaś w dyskusji ukazana została jako cecha mająca w sobie nieco żądy, zmuszająca człowieka do działania przeciw swojej naturze, powstrzymująca gwałtownie od tego, co sugeruje instynkt. Natomiast idealna „mierność” nie ma w sobie nic przeciwnego ludzkiej woli i podlega rozumowi⁴¹. Dlatego pan Wapowski wyraża opinię, iż z „mierności” płynie wiele innych cnót. Jego tok myślenia można wyrazić następująco: gdy za sprawą „mierności” dojdzie do uspokojenia umysłu człowieczego, za tym z pomocą rozumu (rozsądku) objawi się męstwo, a następnie sprawiedliwość – królowa cnót. Proces ten doprowadzi do osiągnięcia prawdziwej mądrości⁴². Postawienie sprawiedliwości na najważniejszym miejscu wyraźnie wskazuje na związek z koncepcją platońską, choć nieco się od niej różni: u Platona każda *areté* ma przypisaną konkretną część ludzkiego ducha, a sprawiedliwość to ich spoiwo; pan Wapowski zaś mówi o osiąganiu kolejnych cnót w drodze do sprawiedliwości i innych zalet, którymi są, spośród wielu: „hojność, czci pragnienie, ludzkość, powaga, skromność, dobroć i wiele cnót innych”⁴³.

W ten sposób w tekście przedstawiono drogę do osiągnięcia doskonałości dworzanina – poprzez zdobywanie kolejnych współzależnych cnót. Jako ideał i wzór człowieka wartościowego dworzanin może więc pouczać swego pana⁴⁴

³⁶ Por. tamże, s. 78.

³⁷ Por. tamże, s. 81–82.

³⁸ Por. tamże, s. 106–107.

³⁹ Por. tamże, s. 142.

⁴⁰ Tamże, s. 428.

⁴¹ Por. tamże, s. 429.

⁴² Por. tamże, s. 430–431.

⁴³ Tamże, s. 431.

⁴⁴ Por. tamże, s. 408.

oraz być jego „wodzem do cnoty” (choć nie może sam siebie tak nazywać)⁴⁵. Dlatego upoważniony jest do napominania go, sprowadzania na właściwą drogę, poprawiania, jeśli mniema o sobie rzeczy fałszywe⁴⁶. Podobną refleksję niewiele ponad sto lat później wyraził Blaise Pascal w *Mysłach*: „Powinniśmy być wdzięczni tym, którzy nas ostrzegają o przywarach, ile że upokarzają nas; pouczają, iż staliśmy się przedmiotem wzgardy (...). Skłaniają do ćwiczeń poprawczych i wyzbycia się jakiejś przywary”⁴⁷. Zwracanie uwagi władcy jest konieczne do wybawiania go z wielu kłopotów⁴⁸. Relacja pan–dworzanin powinna być taka, by napominania nie powodowały obrazy rządzącego, a jednocześnie nie przemieniały się w próżne pochlebstwa⁴⁹. Mimo swych rozlicznych zalet, przewagi wykształcenia i górowania cnotami nad władcą przedstawiciel dworu sam również musi unikać słuchania komplementów na swój temat i nie mniemać o sobie rzeczy nieprawdziwych⁵⁰.

Dworzanin Górnickiego ma być osobą doskonalszą od swojego pana. Wskazywać to może na kontekst historyczny powstania dzieła, bowiem w strukturze społeczeństwa XVI wieku utrzymanie scentralizowanej władzy napotykało więcej utrudnień niż w średniowieczu, co spowodowała między innymi mnogość walk wewnętrznych wywołanych ruchami reformacyjnymi⁵¹. Wzmocnienie króla może więc się odbyć poprzez ostrzeganie go o tym, że jest on widziany w złym świetle przez poddanych, a co za tym idzie – traci autorytet i szacunek. Dworzanin, jako człowiek wykształcony, cnotliwy i szczerzy przyjaciel swojego władcy, to osoba najbardziej upoważniona do napomnienia.

Utwarem osadzonym w kręgu dworskim, ukazującym wzór męża stanu są także *Rozmowy Artaksesa i Ewandra* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, wydane w roku 1683, sto lat po ukazaniu się *Dworzanina polskiego*. Lubomirski swoje dzieło zaczął pisać w 1676 roku, a światło dzienne ujrzało ono siedem lat później. Rozpatrując formę literacką *Rozmów Artaksesa i Ewandra* w kontekście rozwoju ówczesnej literatury francuskiej, można zauważyć pewne podobieństwa z dwoma siedemnastowiecznymi dziełami: Dominique’a Bouhousa *Les entretiens d’Ariste et d’Eugène* (1671) oraz Madelaine de Scudéry *Conversations morales*⁵². W tym czasie we Francji wzrastało zainteresowanie dialogiem jako gatunkiem literackim. Funkcjonował on tam pod kilkoma tytułami: *conversations, entretiens, promenades* (konwersacje, spotkania, przechadzki)⁵³. Lubomirski nie podjął się jednak tłumaczenia

⁴⁵ Tamże, s. 476.

⁴⁶ Por. tamże, s. 408–414.

⁴⁷ B. Pascal, *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2001, s. 315.

⁴⁸ Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 409.

⁴⁹ Por. tamże, s. 409, 414.

⁵⁰ Por. tamże, s. 107.

⁵¹ J. Kleiner, *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław 1974, s. 84.

⁵² H. Dziechcińska, *Sztuka przekonywania...*, dz. cyt., s. 153, 157.

⁵³ Tamże, s. 154.

dział obcojęzycznych, jak zrobił to Górnicki, natomiast zaczerpnął z tekstów obcych kilka rozwiązań formalnych.

Podobnie jak w utworach gatunku *conversations, entretiens, promenades, Rozmowy Artaksesa i Ewandra* miały na celu przekazanie konkretnych treści. Nieodłącznym elementem każdego dialogu było urokliwe otoczenie, gdzie w miłej atmosferze toczyły się rozmowy w towarzystwie znajomych i przyjaciół, którzy wymieniali poglądy na różne sprawy, korzystając ze swych umiejętności prowadzenia konwersacji – „dobrego mówienia”⁵⁴. Filozofującymi uczestnikami rozmowy w dziele Lubomirskiego są Artakses i Ewander, dworzanie, a przy tym przyjaciele, chętnie spędzający wolny czas na dyskusjach dotyczących różnych tematów z życia dworu i wymieniający poglądy na temat ideału męża stanu.

Postaci te, uważni obserwatorzy życia dworskiego, w swoich rozmowach wyliczają cechy, które według nich posiadać powinien idealny polityk. W jaki sposób można sklasyfikować te cechy? Zgodnie ze wstępnym założeniem dobrym sposobem jest poszukiwanie desygnatów cnót platońskich (kardynalnych) w zachowaniach wzorowego męża stanu.

W *Rozmowach Artaksesa i Ewandra* cnota sama w sobie jest postrzegana jako wartość nadrzędna: „nikt przeciwko niej nijak odważyć nie może”⁵⁵. Cnotliwi ludzie są warci przyjaźni i wywyższania, bo odpłacają się proporcjonalnie do uczynionej im przysługi: „Piękniejsza zaprawdę jest rzecz móc się z tym pochwalić, zem cnotliwego od krzywdy fortuny wydzwignął (...), bo cnotą go też zawdzięczy”⁵⁶. Cnoty są przyrodzone człowiekowi i mają wyższość nad nauką (pogląd ten wyjawiony zostaje w Rozmowie I i w innych częściach dzieła).

Najważniejszymi dysputami traktującymi o wzorze męża stanu w odniesieniu do cnót platońskich (kardynalnych) są Rozmowa III *O stylu albo sposobie mówienia i pisania*, Rozmowa VI *O powadze albo imieniu między ludźmi*, Rozmowa X *O umyśle, to jest duchu albo duszy ludzkiej* oraz Rozmowa VII *O powinowactwie sławy z fortuną albo różności między chwałą a sławą*.

Rozmowa III nastawiona jest na wskazanie najważniejszych cech wypowiedzi, zarówno pisemnej, jak i ustnej, polityka. Można jednak zauważyć w niej ogólne cechy wzorowego męża stanu. W piśmie największy nacisk położono na rozsądek w stylu – ważne, by sposób opisywania odpowiadał tematyce określonej rzeczy⁵⁷. Zwięzłość i umiarkowanie cechują idealnego twórcę tekstów, takiego jak Tacyt i jego naśladowca Paterkulus, a także Ksenofont⁵⁸. Podobnie w mowie – umiejętność odpowiedniego wyważenia elementów wypowie-

⁵⁴ Tamże, s. 154–155.

⁵⁵ S.H. Lubomirski, *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006, s. 109.

⁵⁶ Tamże, s. 42.

⁵⁷ Por. tamże, s. 49.

⁵⁸ Por. tamże, s. 51–52.

dzi jest nieodzowna do osiągnięcia takiej doskonałości, jakiej przykładem jest Ulisses, „który przyrodzoną wymową nauce dał prawie po głębie”⁵⁹. To mocne sformułowanie daje do zrozumienia, jak duże znaczenie ma perfekcyjne opanowanie sztuki przemawiania. W ten sposób, podobnie jak we wspomnianej wcześniej Rozmowie I, zaznaczona jest wyższość wrodzonej mądrości (rozumu) i talentów nad zyskanym w ciągu życia wykształceniem. W świetle Rozmowy III kształtuje się obraz polityka jako osoby rozsądnej, zważającej na słowa i skrupionej na przekazywaniu informacji w sposób zwięzły, nieprzesadny, zachowującej umiar w piśmie i mowie, a także potrafiącej korzystać z naturalnych dla danego człowieka umiejętności bardziej niż z nabytej, a więc wtórnej wiedzy.

Definicja poważania polityka i możliwości jego osiągnięcia zawarta jest w Rozmowie VI. Na samym początku dysputy Artakses ujmuje je jako respekt u ludzi zdobyty poprzez „szczerą i prawdziwą cnotę”⁶⁰. Oznacza to, że szacunek ludzki warunkuje nieskazitelność charakteru: „Tak siłę opinia cnoty i estymacja przymiotów waży się w umysłach ludzkich, że wszytek prawie kredyt i powagę dają tym, którzy się o nią prawdziwie starają”⁶¹. Roztropność silnie powiązana jest tu z umiarkowaniem, obie cnoty ukazano jako ściśle zależne od siebie: polityk ma budzić dobre uczucia, ale przy tym być poważnym – a wszystko w celu osiągnięcia szacunku wśród ludzi⁶². Praktykowana musi być także ostrożność w „zażywaniu powagi”, czyli wykorzystywaniu czyjegoś szacunku do własnych celów – idealny mąż stanu ma tak czynić tylko, gdy obligują go do tego cnota i sprawiedliwość⁶³.

Rozważania o duszy i umyśle ludzkim zawiera Rozmowa X. Do głosu dochodzi tu koncepcja dwoistości ludzkiego istnienia, popularna w kulturze baroku, wywodząca się z filozofii Kartezjusza⁶⁴. Można w Rozmowie X dopatrywać się także motywów wanitatywnych: ciało to element przemijalny ludzkiego istnienia, separujący człowieka od Boga, uniemożliwiający osiągnięcie doskonałości. W Rozmowie X wygłoszony zostaje pogląd na rolę cnoty w spajaniu duszy i umysłu z Bogiem, a ciało wskazano jako czynnik oddalający je od Najwyższego⁶⁵. W obrębie samej duszy występuje kolejna dwoistość, bowiem cnota jest „duszą duszy”. To wielki skarb ludzki, a ponadto cecha upodabniająca człowieka do Stwórcy⁶⁶. W świetle Rozmowy X cnota to część duszy, która przybliży ją do Boga, jednoczy z Nim, prowadząc do zbawienia i doskonałości.

⁵⁹ Tamże, s. 53.

⁶⁰ Tamże, s. 103.

⁶¹ Tamże, s. 104.

⁶² Por. tamże, s. 120.

⁶³ Por. tamże, s. 122.

⁶⁴ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1998, s. 54.

⁶⁵ Por. S.H. Lubomirski, dz. cyt., s. 184–185.

⁶⁶ Por. tamże, s. 186.

Jakie są konsekwencje bycia osobą cnotliwą? W Rozmowie VII przedstawiono najważniejsze funkcje cnoty w życiu człowieka. Lokuje się ona w ludzkim umyśle. Rodzi doskonałą, wieczną chwałę, natomiast fortuna – złudną i nietrwałą sławę. Dzięki obecności cnoty umysł ludzki żyje cały czas w chwale i nic tego nie zmieni, nawet gdyby fortuna poprzez podległą sobie sławę chciała zniszczyć cnotę⁶⁷. Można jednak swoją sławę udoskonalić, jak uczynił to wskazywany w tekście Lubomirskiego Aleksander Wielki, u którego sława współistniała z cnotą i chwałą: „(...) Cnotą i odwagą zwyciężył Fortunę, miał ją już stateczną, bo ją sobie przez Cnotę zawojowaną trzymał na łańcuchu, dlatego też i sławę miał prawdziwą i doskonałą. I ten mógł się pochwalić, że miał wszystko czworo: Cnotę, Chwałę, Fortunę i Sławę”⁶⁸. Pragnienie osiągnięcia próżnej sławy to rzecz wysoce niewłaściwa, natomiast ignorancja cnót nie przynosi człowiekowi dobrego imienia, a starania o pozostanie na wieki w pamięci potomnych idą na marne⁶⁹. Relacje opisane między cnotą, fortuną (szczęściem), chwałą i sławą wskazują na dominację cnoty wśród nich. Bez niej żadna z pozostałych trzech cech nie może ujawnić się ani przetrwać.

W ten sposób kształtowały się spojrzenia dwóch epok na wzór dworzanina i męża stanu. W tych wizjach wyraźne są elementy konstrukcyjne wskazujące na związek z czterema cnotami platońskimi (kardynalnymi). Dworzanin według Górnickiego to przede wszystkim człowiek rozsądny, znający umiar w zachowaniu i przestrzegający kodeksu rycerskiego. Wzbudza respekt zarówno swojego pana, jak i innych dworzan. Wszystkie jego cechy wyrażone są dosłownym wyliczeniem cnót platońskich (kardynalnych) przez jednego z rozmówców prądnickich – pana Kryskiego. Natomiast mąż stanu to również człowiek powściągliwy, cieszący się respektem ze strony innych, którym umie się sprawiedliwie posłużyć. Wszystkie cnoty wzorowego polityka pozwalają mu na życie w chwale i dobrej sławie, co umożliwi pozostanie w pamięci ludzkiej na wieki. Współistnienie cnót zbliża go do Boga, a w ostatecznym rozrachunku czyni zbawionym.

Wzór osobowy doskonałej niewiasty

Fragmety tekstów, które zostały omówione, służyły przedstawieniu ideału dworzanina – mężczyzny. W analizowanym wcześniej *Dworzaninie polskim*, oprócz opisu doskonałego przedstawiciela kręgu dworskiego, zawarta została również charakterystyka idealnej kobiety („pani dwornej”) – wzoru osobowego nieczęsto ukazywanego w literaturze aż do czasów renesansu.

⁶⁷ Por. tamże, s. 126–130.

⁶⁸ Tamże, s. 130.

⁶⁹ Por. tamże, s. 131.

W starożytności i wiekach średnich, z powodu małej aktywności i ograniczonych praw do udziału w życiu społecznym, kobiety nie były przedstawiane w zwierniach oraz innych przekazach parenetycznych. Za sprawą oddziaływań humanizmu i reformacji ukazywanie wizerunków niewiast stało się popularne. Starano się poprzez literackie wzory zrehabilitować zarówno związek małżeński, jak i samą „płeć niewieścią”. W kręgu europejskich humanistów renesansowych jednym z najważniejszych twórców takich utworów był Erazm z Rotterdamu, który na ten temat napisał między innymi *Pochwałę małżeństwa* oraz *Matżeństwo chrześcijańskie*. Również w biografistyce włoskiej pojawiła się potrzeba zarysowania wzoru osobowego „sławnej kobiety”. Na przykład Giovanni Boccaccio stworzył *De claris mulieribus* – zestawienie bohaterki przeszłości, głównie antycznych, rozpoczynając swą listę od biblijnej Ewy. Przedstawiciele ruchów reformacyjnych interpretowali zaś głębiej listy św. Pawła, a zawarcie małżeństw przez Lutera, a później Kalwina stało się pretekstem do odnowienia spojrzenia na związki między kobietą i mężczyzną, a także na samą kobietę⁷⁰. Renesansowym tekstem wychwalającym płęć żeńską jest między innymi *O słachetności a zacności płci niewieściej* Henryka Korneliusza Agryppy (w Polsce przekład wydany w 1575 roku).

Jednakże znaczącym czynnikiem poszerzania kręgu zainteresowań o tematykę kobiecą był wzrost znaczenia dworu w kulturze europejskiej. W Polsce królowa Bona starała się na wzór włoski zapewnić kobietom uprzywilejowane miejsce w społeczeństwie. Swój dwór żeński otaczała staranną opieką, dbała także o dobre maniery i ogładę towarzyską dworek⁷¹. Niestety, w XVI-wiecznej Polsce swoista emancypacja kobiet była widoczna jedynie w kręgu dworskim. Aktywność kulturalna przeciętnych szlachcianek była bardzo ograniczona, choć i w tej warstwie społecznej nie brakowało wyjątków – przykładem może być matka Jana Kochanowskiego⁷².

W porównaniu z Europą życie dworskie „płci niewieściej” w Polsce również było mocno ograniczone, o czym świadczy duża liczba modyfikacji w Księdze III *Dworzanina polskiego* wprowadzonych podczas swobodnego tłumaczenia włoskiego dzieła. U Górnickiego „pani dworna” istnieje w istocie tylko jako odpowiednik dworzanina, a nie jako samodzielna postać⁷³: pan Bojanowski, w rozmowie przeciwnik kobiet, na samym początku zaznacza bezużyteczność rozmowy o „pani dwornej”: „toż wszystko, co się dworzaninowi naznaczyło, onej się też dobrze zgodzi”⁷⁴, natomiast obrońca kobiet, pan Kostka zaznacza, że kobieta znajduje się na dworze wyłącznie ze swym małżonkiem⁷⁵. Ogólne

⁷⁰ P. Wilczek, *Erazm Otwinowski pisarz ariański*, Katowice 1994, s. 48.

⁷¹ R. Pollak, *Wstęp* [w:] Ł. Górnicki, dz. cyt., s. L–LI.

⁷² Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 57–58.

⁷³ Por. R. Picchio, dz. cyt., s. 88.

⁷⁴ Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 303.

⁷⁵ Tamże, s. 305.

jej projektowane cechy nieco różnią się od wizerunku męskiego przedstawiciela dworu, ale wynika to z wyraźnego podziału na to, co przystoi mężczyźnie, a co kobiecie („niektóre są rzeczy jednako potrzebne obiem, niektóre zaś bardziej przystoją białej głowie niż mężczyźnie”⁷⁶). Niewiasta ma mieć, podobnie jak dworzanin, dobre maniery, nie „wydwarzać się”, być dowcipną, ale rozsądną, a także wstydliwą. Poza tym musi się wystrzegać plotek, zawiści, kłamstw, sporów, o nikim źle nie mówić i zyskiwać łaskę księżnej, na której dworze się znajduje⁷⁷.

Roztropność jest najważniejszą cnotą „pani dwornej”. Jej „przyrodzone baczenie” ma pozwolić na trafne dobieranie słów i ostrożność w mowie⁷⁸. Przypisano jej bystry rozum (sprawniejszy nawet niż męski: „one są sposobniejsze ku pojęciu nauk subtylnych niżli mężczyźni”)⁷⁹, dlatego też powinna się uczyć tego samego, co mężczyźni, ale nie tyle po to, by użyć tej wiedzy (choć może to robić), ile po to, by mogła ocenić umiejętności otaczających ją ludzi i wyrażać swoją opinię (i aby była ona słuszna)⁸⁰. Sposób myślenia kobiety charakteryzuje się większą przezornością, ostrożnością (dlatego powierza się jej wychowanie małych dzieci)⁸¹, szybciej odczytuje także zagrożenie, niebezpieczeństwo. Z jej „statecznego namysłu” bierze się prawdziwe męstwo⁸².

Kolejną cnotą „pani dwornej” jest umiarkowanie, w tekście opisane jako przejawiające się szczególnie w kwestiach miłosnych. Nie przystoi kobiecie „żyć rozpustnie”⁸³, więc w wypadku „nieprzystojnych rozmów” z mężczyzną powinna ona udawać, że go nie rozumie lub zmieniać temat⁸⁴. Miłość, w potocznym rozumieniu tego słowa, dozwolono pannom i wdowom – mężatki mają innymi cechami zyskiwać sobie sympatię i szacunek ludzi: tu pan Kostka wymienia dobre obyczaje, dobre serce („ludzkość”), skromność, pokorę, wstyd⁸⁵.

Wzór zawarty w *Dworzaninie polskim* odnosi się zarówno ściśle do żeńskiego odpowiednika dworzanina – „pani dwornej”, jak i traktuje o całej „płci niewieściej”. Jak zauważył Piotr Wilczek, Księga III *Dworzanina polskiego* otwiera listę polskich renesansowych dzieł parenetycznych o kobietach⁸⁶.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Por. tamże, s. 309.

⁷⁹ Por. tamże, s. 316.

⁸⁰ Por. tamże, s. 313.

⁸¹ Por. tamże, s. 316.

⁸² Tamże, s. 320.

⁸³ Tamże, s. 347.

⁸⁴ Por. tamże, s. 376.

⁸⁵ Por. tamże, s. 377.

⁸⁶ Por. P. Wilczek, *Wprowadzenie do lektury* [w:] E. Otwinowski, *Pisma poetyckie*, Warszawa 1999, s. 15.

W zupełnie innym kontekście „płeć niewieścią” ukazuje *Wzór pań mężnych* Jana Kochanowskiego, wydany w roku 1585, stanowiący opis dziejów szczęści kobiet, oparty na źródłach starożytnych, przede wszystkim *Moraliach* Plutarcha, z których zresztą autor zaczerpnął cztery historie do swojego utworu⁸⁷. Spotykamy się tu z osobliwym spojrzeniem na cnotę sprawiedliwości, bowiem w trzech opisach niewiast pojawia się motyw zabójstwa dokonanego przez kobietę, stanowiącą wzór osobowy. Zawsze jednak zbrodnia ma swoje usprawiedliwienie, a celem ukazania postaw bohaterki jest przede wszystkim udowodnienie niezwykłego męstwa każdej z nich, mającej odwagę wziąć los w swoje ręce i zaryzykować życie dla wymierzenia sprawiedliwości.

Pierwszy przykład takiego ujęcia to Chiomara – branka wojenna, mężatka. Rodzina wykupuje ją z rąk rotmistrza, ale ona, pamiętając zniewagi, jakich dopuścił się wobec niej, zleca słudze jego zabójstwo. Postępek wiąże się z przezornością, umiejętnością przewidywania skutków zdarzeń – ona wie, że rotmistrz może się dopominać przysługujących mu praw do jej łoża, zatem zbrodni dokonuje w obronie własnej czci.

Jeszcze wyraźniejszym przykładem na to, że zabójstwo bywa jedynym wyjściem z sytuacji i jednocześnie wyłącznym środkiem wymierzenia sprawiedliwości, są opisane przez Kochanowskiego losy Kammy (również wspomniane w *Dworzaniu polskim* w Księdze III⁸⁸), która pod presją znajomych decyduje się poślubić Sinoryksa – zabójcę własnego męża, który wcześniej namawiał ją usilnie i bezskutecznie do zdrady małżeńskiej. Przygotowuje jednak podstęp mający na celu pomszczenie niewinnie przelanej krwi męża. Istnieje w jej kraju „zwyczaj pogański”, polegający na tym, że w momencie zaślubin małżonkowie wypijają z jednej czary wino, czyniąc tym samym ofiarę bogini Dianie. Zatrują więc napój, którego oboje mają skosztować, i w ten oto sposób doprowadza do śmierci własnej i zbrodniarza. Dlaczego działanie Kammy Kochanowski uznaje za słuszne, mimo że w odczuciu czytelnika może być niemoralne? Po pierwsze: Sinoryks chciał w podstępny sposób pojąć Kamkę, zabijając jej męża i starając się o rękę wdowy. Po drugie: ważny jest epizod, w którym kobieta klęka przed ołtarzem bogini, tłumacząc motywy swego działania. Kochanowski zaznacza, że „Kamkę i w tym Bóg pocieszył, że nie pierwszej umarła, aż o śmierci nieprzyjaciela swego usłyszała”⁸⁹ – jednoznacznie wskazuje więc na słuszność jej postępowania.

Kolejnym przykładem wzoru osobowego jest u Kochanowskiego Timoklija – morderczyni, nazwana wprost „białogłową roztropaną”⁹⁰. Podczas najazdu Aleksandra Macedońskiego na Teby żołnierze przystępują do zbierania łupów

⁸⁷ Por. J. Krzyżanowski, Przypisy do *Wzoru pań mężnych* [w:] J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. 2, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969, s. 306.

⁸⁸ Por. Ł. Górnicki, dz. cyt., s. 331–333.

⁸⁹ J. Kochanowski, *Wzór pań mężnych* [w:] tegoż, *Dzieła polskie*, t. 2, dz. cyt., s. 230.

⁹⁰ Tamże, s. 230–231.

w domach – także u niej. Jeden z hetmanów dokonuje gwałtu na kobiecie, a następnie przeszukuje bardzo uważnie jej dom i ogród. Prośbami i groźbami chce nakłonić ją do przyznania się do schowania skarbów. Kobieta szybko wymyśla sposób na zemstę na żołnierzu za jego postępowanie. Oszukuje go, że zakopała kosztowności w ogrodzie i przystępuje do ukarania jego chciwości, a tym samym poprzez zemstę podejmuje próbę odzyskania honoru. Kiedy ten wskakuje do dołu w ogrodzie, Timoklija rzuca w niego kamieniami i tym samym – zabija. Gdy następnego dnia jej czyn wychodzi na jaw, przyprowadzona przed oblicze królewskie swój postępek motywuje cierpieniem swojego narodu. Mówi ona królowi, że jej brat zginął, by wyzwolić Greków od cierpień, również takich, jakie ją spotkały. Twierdzi, że woli sama zginąć, niż dożyć drugiej takiej nocy, gdy została upokorzona przez hetmanów Aleksandra. Król macedoński uważnie wysłuchuje kobiety i, zważając na jej roztropność i męstwo, rozkazuje, by odtąd nie łupić domów uczciwych ludzi i nie krzywdzić ich⁹¹. Postawę Timkoliji można uznać za patriotyczną ze względu na odwołania do cierpień narodu. Zbrodnia, której dokonała, była formą wymierzenia sprawiedliwości nie tylko za własną hańbę, ale także za cierpienia Greków. Można więc uznać ten czyn za prawie równoważny pokonaniu nieprzyjaciela na polu bitwy.

Jeśli sprawiedliwość jest, jak mówił Platon, królową cnót, to bohaterki *Wzoru pań mężnych* tę właśnie *areté* posiadają. Oprócz niej ujawniają się inne cnoty: męstwo potrzebne w podjęciu ryzyka, rozsądek – objawiający się poprzez przeczność, umiejętność planowania i trzeźwość umysłu, czyli mądrość.

Wzór pań mężnych jest utworem kontekstowo najbliższym *Sprawom abo historyjom znacznych niewiast* Erazma Otwinowskiego wydanym w roku 1589⁹². Między tymi tekstami występują jednak pewne różnice. *Wzór pań mężnych* to zbiór sześciu opowieści prozatorskich, ich zakończenia są jedynie rozwiązaniem fabuły. Natomiast *Sprawy...* to zestaw wielu tekstów wierszowanych, składający się zasadniczo z dwóch części. Pierwsza to katalog kobiet pobożnych i niepobożnych – niewiast występujących w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu oraz prawych przedstawicielek płci żeńskiej z czasów współczesnych Otwinowskiemu. Każdy z tekstów tworzących zbiór ma wyraźne zakończenie moralizatorskie, zatem funkcja parenetyczna dzieła jest silnie zarysowana. Druga część utworu to miniatury poetyckie składające się na opis wzoru osobowego kobiety oraz idealnego życia w rodzinie⁹³.

Autor pisał o kobietach dla kobiet. Świadczy o tym dedykacja oraz *Argument*, w którym uzasadnił opis dziejów niewiast zarówno dobrych, jak i złych. Przedstawił także cel przedsięwzięcia literackiego: pochwałę właściwych po-

⁹¹ Tamże.

⁹² H. Dziechcińska, *Parenetyka – jej tradycje i znaczenie w literaturze staropolskiej* [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, t. 1, red. J. Pelc, Wrocław 1972, s. 370.

⁹³ Por. P. Wilczek, *Erazm Otwinowski...*, dz. cyt., s. 55.

staw i napiętnowanie nagannych, co ma stanowić przestrożę dla czytelniczek i motywować je do refleksji⁹⁴.

Ukazanie niewiast w pierwszej części dzieła jest wyborem wzorów występujących w Biblii, opatrzonych komentarzem. Kilka bohaterek, na przykład Ewę i Zuzannę, opisano zarówno w części *Niewiasty pobożne pod Starym Testamentem*, jak i w katalogu *Niewiast, które z krewkości upadały*. Można wysunąć wnioski, że wybór kobiet do poszczególnych części był tendencyjny, uwzględniał tylko cechy odpowiednie do tematu danej części zbioru, tak aby subiektywny komentarz do ich losów miał jednoznaczny wydźwięk.

W opisie bohaterki biblijnych dominują ich niezwykła pobożność (na przykład niewiasty izraelskie, Anna prorokini) oraz umiejętności zdobywania łaski Boskiej (na przykład Rebeka, nieplodne niewiasty). Niektóre z wzorów osobowych z tej części *Spraw...* można czytać poprzez pryzmat koncepcji cnót platońskich (kardynalnych).

Pierwszym przykładem, który można w ten sposób analizować, jest matka Mojżeszowa. Za wartościową uznano jej roztropność, znalezienie doskonałego wyjścia z pozornie nierozwiązywalnej sytuacji: „Wielki się w tej niewieście dowcip był okazał,/ że syna zachowała, choć król stracić kazał”⁹⁵. Ominięcie zakazu królewskiego, przemyślenie sposobu na uratowanie syna oraz „udanie się za mamkę” świadczą o niebywałym męstwie. Takie ujęcie postaci służy ukazaniu łaski Bożej, która objawia się w działaniu ludzkiego rozumu.

Prorokini Debora to z kolei wzór kobiety, która posiada kilka cnót kardynalnych: jako osoba rozstrzygająca spory międzyludzkie odznacza się sprawiedliwością, poza tym „poraziła hetmana z wojskiem wielkim”⁹⁶. Opowieść o niej kończy się komentarzem: „dane jej były rozum, męstwo, prorocstwo rzadko współwidane”⁹⁷. W świetle opisu zawartego w *Sprawach...* Debora jest wśród kobiet biblijnych prawdopodobnie najlepszym przykładem współistnienia trzech cnót kardynalnych i właśnie to sprawia, że wskazywana jest jako godna naśladowania.

Cnoty platońskie (kardynalne) ujawniają się także w zachowaniach innych wymienianych przez Otwinowskiego kobiet, jak choćby: Abigail (roztropność), Elekty, jej siostr i dzieci (umiarkowanie) oraz Jahel (męstwo i sprawiedliwość).

Wydźwięk parenetyczny ma też *Opisanie pobożnej i statecznej żony i dobrej gospodyniej*. Tutaj, podobnie jak we wzorze „pani dwornej” w *Dworzaniu polskim* istotną cnotą jest roztropność kobiety w różnych sferach życia. Żona musi zachowywać rozsądek w mowie, uważać, by nic niewłaściwego nie powiedzieć

⁹⁴ Por. E. Otwinowski, *Sprawy albo historyje znacznych niewiast [w:] tegoż, Pisma poetyckie*, wyd. P. Wilczek, Warszawa 1999, s. 43–44.

⁹⁵ Tamże, s. 46.

⁹⁶ Tamże, s. 49.

⁹⁷ Tamże.

na swój i męża temat, a także zważać na to, co mówią o niej inni. Dlatego też ma za zadanie przestrzegać ważnych zasad wychowania dzieci, ich i własnego ubioru, być niezależna materialnie od innych, ponieważ „ma w domu, czego potrzeba,/ nie pożyczka soli, chleba”⁹⁸. Przed mężem nie może mieć tajemnic, jest zobowiązana do uznawania jego zwierzchności. Według Otwinowskiego wszystko to składa się na dowód jej ogólnego rozsądku i gospodarności.

Można uznać, że tu także dochodzi do głosu ściśle platońska teoria sprawiedliwości wyrażona w *Państwie*: każdy ma pilnować swoich spraw, nie wchodzić nikomu w drogę, robić, co do niego należy⁹⁹. U Otwinowskiego w *Opisaniu pobożnej i statecznej żony i dobrej gospodyni* osobą przestrzegającą tej zasady jest właśnie kobieta. Ma być posłuszna mężowi, a sama zajmować się własnym gospodarstwem i dziećmi, nie interesować się „męskimi” sprawami – rozmowami z obcymi czy handlem. Tworząc *Opisanie...*, autor zapewne nie posługiwał się bezpośrednio antycznymi pismami. Zbieżności z teorią platońską mogą jednak świadczyć o podobieństwie refleksji na temat ideału człowieka w ciągu wieków.

Podsumowanie

Omówione powyżej cztery staropolskie utwory parenetyczne stanowią przykłady zastosowania teorii cnót platońskich (kardynalnych) do uporządkowania cech postaci modelowych. Wyraża się to na różne sposoby: niekiedy, tak jak w *Dworzaniu polskim* Łukasza Górnickiego, cnoty są dosłownie wyliczone jako suma cech opisywanego ideału, a w całym tekście pojawiają się przy okazji omawiania zachowań postaci w różnych sferach i momentach życia. W innych tekstach cnoty te są również wyznacznikami doskonałości, choć nie są w tak wyraźny sposób jak w *Dworzaniu polskim* zsyntetyzowane. Tak skonstruowano *Rozmowy Artaksesa i Ewandra* Stanisława Herakliusza Lubomirskiego, w których poprzez rozmaite dysputy wyrażono poglądy na wzór męża stanu: człowieka powściągliwego, rozsądnego, sprawiedliwego, dzięki cnotom potrafiącego przybliżyć się do Boga, a także zyskać wieczną chwałę i sławę. Podobnie we *Wzorze pań mężnych* Jana Kochanowskiego i *Sprawach abo historyjach znacznych niewiast* Erazma Otwinowskiego, gdzie ukazano cnoty warunkujące uznanie danej kobiety za wzór do naśladowania (u Kochanowskiego w omawianych przeze mnie trzech wzorcach najważniejsza była sprawiedliwość, ujęta w niekonwencjonalny sposób; u Otwinowskiego najlepszy przykład współistnienia w jednej osobie wszystkich cnót kardynalnych stanowi prorokini Debora).

⁹⁸ Tamże, s. 93.

⁹⁹ Por. B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000, s. 146.

Uniwersalność zaproponowanej przez Platona teorii czterech cnót sprawiła, że chętnie wykorzystywano ją do tworzenia wzorów osobowych. Charakterystyczny dla renesansu (choć i w baroku nieporzucony) powrót *ad fontes* sugerował stosowanie odniesień do filozofów antycznych. Myśl platońska była popularnym wzorcem w różnych sferach literackich. Od niej przejęto gatunek dialogu, który w renesansie przeżył pewną ewolucję – na przykład w omawianym *Dworzaniu polskim*, ale i we *Wrózkach* Jana Kochanowskiego, *Krótkiej rozprawie między Panem, Wójtem a Plebanem* Mikołaja Reja¹⁰⁰. Platońskie idee pojawiały się także w propagowanej ideologii: *furor poeticus* – „szał boski” w Odrodzeniu uważano za talent poetycki¹⁰¹. Odwoływano się również do innych koncepcji antycznego filozofa, czego dowodzą obecna w *Dworzaniu polskim* platońska teoria miłości oraz posługiwanie się cnotami platońskimi w ilustrowaniu cech postaci literackich.

Przyjęcie pewnego kanonu cech uznawanych powszechnie za doskonałe było prawdopodobnie celowym zabiegiem kompozycyjnym autorów. Platońska koncepcja czterech cnót (przez chrześcijaństwo przejęta w formie teorii cnót kardynalnych) to konstrukcja służąca budowaniu kolejnych szczebli doskonałości ludzkiej. Posługiwanie się nią systematyzowało tekst i podkreślało najistotniejsze przymioty, które pozwalają osiągnąć ideał.

Ważne jest też to, że cztery cnoty platońskie (kardynalne) zamykają w sobie to, co uznajemy za dobre i właściwe. Roztropność powinna przyświecać każdemu działaniu, prowadzić do dobrego kierowania własnym życiem. Umiarkowanie nie sprowadza się jedynie do odmawiania sobie przyjemności, ale także przejawia się w taktce, powściągliwości, ostrożności w zachowaniu, sposobie komunikowania się z innymi ludźmi. Męstwo to odwaga – nie tylko w walce, ale i w wyrażaniu własnych opinii, podejmowaniu odpowiedzialnych decyzji. Sprawiedliwość zaś powinna przyświecać człowiekowi tak, by cokolwiek czynił, miał na uwadze dobro innych, nie oceniał pochopnie, słuchał i wyciągał właściwe wnioski z doświadczeń życiowych. Cnoty te wydają się ponadczasowe i uniwersalne, co sugeruje, że można ich użyć w charakterystyce dowolnego wzoru osobowego.

Bibliografia

Literatura podmiotu:

Górnicki Ł., *Dworzanie polski*, oprac. R. Pollak, Wrocław 2004.

Kochanowski J., *Pieśń XVII* [w:] tegoż, *Dzieła polskie*, t. 1, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969.

¹⁰⁰ Por. S. Grzeszczuk, *Odrodzenie* [w:] *Okresy literackie*, red. J. Majda, Warszawa 1985, s. 78–79.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 75–76.

- Kochanowski J., *Wzór pań mężnych* [w:] J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. 2, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969.
- Lubomirski S.H., *Rozmowy Artaksesa i Ewandra*, wyd. J. Dąbkowska-Kujko, Warszawa 2006.
- Otwinowski E., *Sprawy albo historyje znacznych niewiast* [w:] tegoż, *Pisma poetyckie*, wyd. P. Wilczek, Warszawa 1999.

Literatura przedmiotu:

- Cnota [w:] *Leksykon religii*, red. H. Waldenfels, Warszawa 1997.
- Dziechcińska H., *Parenetyka – jej tradycje i znaczenie w literaturze staropolskiej* [w:] *Problemy literatury staropolskiej*, red. J. Pelc, t. 1, Wrocław 1972.
- Dziechcińska H., *Parenetyka* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998.
- Dziechcińska H., *Sztuka przekonywania w kulturze polskiej trzech stuleci: XVI–XVII–XVIII*, Warszawa 2010.
- Dziechcińska H., *Wzory osobowe* [w:] *Słownik literatury staropolskiej*, red. T. Michałowska, Wrocław 1998.
- Grzeszczuk S., *Odrodzenie* [w:] *Okresy literackie*, red. J. Majda, Warszawa 1985.
- Hernas Cz., *Literatura baroku*, Warszawa 1999.
- Kleiner J., *Zarys dziejów literatury polskiej*, Wrocław 1974.
- Krzyżanowski J., *Przypisy do Wzoru pań mężnych* [w:] J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, t. 2, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1969.
- Lewandowski I., *Wstęp* [w:] Sz. Starowski, *Wybór pism*, Wrocław 1991.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 1986.
- Pascal B., *Mysli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 2001.
- Picchio R., „Dworzanin” według Łukasza Górnickiego [w:] *Od „Lamentu świętokrzyskiego” do „Adona”*. Włoskie studia o literaturze staropolskiej, red. G. Brogi Bercoff, T. Michałowska, Warszawa 1995.
- Pollak R., *Wstęp* [w:] Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, Wrocław 2004.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, tłum. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa 2000.
- Starnawski J., *Studia Staropolskie Series Nova*, t. XIV (LXX): *Z dziejów renesansu w Polsce. Studia i szkice*, Warszawa 2007.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1998.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2: *Filozofia nowożytna do roku 1830*, Warszawa 1998.
- Tomkowski J., *Dzieje literatury powszechnej*, Warszawa 2008.
- Vrtel-Wierczyński S., *Wstęp* [w:] *Średniowieczna proza polska*, Wrocław 1959.
- Wilczek P., *Erazm Otwinowski pisarz ariński*, Katowice 1994.
- Wilczek P., *Wprowadzenie do lektury* [w:] E. Otwinowski, *Pisma poetyckie*, Warszawa 1999.
- Ziomek J., *Literatura Odrodzenia*, Warszawa 1989.

Józef Maria Ruszar
Akademia Ignatianum w Krakowie
jozef.ruszar@gmail.com

Księgowa uczciwość opisu świata. O wielkiej metaforze magistra ekonomii Zbigniewa Herberta

Bookkeeper's Honesty in Describing the World. On the Great Metaphor of Zbigniew Herbert, Master of Economy

Abstract: In Herbert's essays and poems we find not only a wide range of economic problems, but also a real passion with which the author describes the economic basics of all civilisations. In the apocrypha *The Portrait in Black Frames* and poem *Hakeldama* Herbert builds a great metaphor of The Last Judgement as the Great Books of accounts. Nothing unusual. The poet and essayist held a master's degree in economics (he graduated from the School of Economics in Krakow – currently the University of Economics).

Keywords: Zbigniew Herbert, *The Portrait in Black Frames*, *Hakeldama*, bookkeeping, Economy as a Literary Subject, The New Economic Criticism

Streszczenie: W esejach i wierszach Herberta widzimy szeroką gamę problemów ekonomicznych, a nawet pasję, z jaką autor opisuje gospodarcze podstawy cywilizacji. W apokryfie *Portret w czarnych ramach* oraz wierszu *Hakeldama* Herbert tworzy wielką metaforę Sądu Ostatecznego jako Wielkiej Księgi Rachunkowej. Nic dziwnego. Poeta posiadał tytuł magistra ekonomii (był absolwentem Wyższej Szkoły Handlowej, obecnie Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie).

Słowa kluczowe: Zbigniew Herbert, *Portret w czarnych ramach*, *Hakeldama*, rachunkowość, ekonomia jako temat literacki, literacka krytyka ekonomiczna

Otóż tu, jak Ci ze słyhu wiadomo, mamy Polskę (jaką – za długo by opowiadać). Można w każdym razie oddychać jednym płucem. Możliwości życia na ogół marne, ale są. (...) W marcu zapisałem się na Akademię Handlową. Tata dostał posadę, zacząłem nawet jeść chleb, stosunki z wolna normowały się. Zacząłem wciągać się w naukę. Żyłem w ciekawym rozdzieleniu między literaturą a rachunkowością kupiecką,

ale z tym pierwszym już zerwałem definitywnie, acz nie bez nadziei. Nauka coraz bardziej mnie pochłania¹.

Z. Herbert²

Cywilizacja w esejach Herberta jest zawsze rozpatrywana z punktu widzenia funkcjonowania gospodarki, a przede wszystkim wolności handlu, stabilnego prawa (w tym handlowego) i tak potrzebnego gospodarce pokoju. Dlatego ważne epoki historyczne albo postacie ze świata polityki często są oceniane według zasług lub win wobec ekonomicznego rozwoju. Stąd przychylność poety i eseisty dla średniowiecznych republik kupieckich, mimo ich rozlicznych wad i mimo że nie spełniają one współczesnych wymogów i oczekiwań (*Siena*, BO³), oraz potępienie Filipa Pięknego, który był gospodarczym szkodnikiem. Słowa „autarkia” oraz „etatyzm” – użyte wobec francuskiego króla (*Obrona templariuszy*, BO 167) – odnosiły się w momencie publikacji eseju do oficjalnej polityki gospodarczej Władysława Gomułki, a ze stwierdzeń eseisty wyraźnie wynikało, że jest to ideologia naganna i prowadząca do gospodarczego zastoju. Czytelnik Herberta nie musiał wiedzieć, że tego rodzaju ideologia gospodarcza jest błędna z teoretycznego punktu widzenia, ale jej praktyczne skutki były mu boleśnie znane. Podobnych uszczypliwości oraz krytyki pod adresem socjalistycznej gospodarki jest w esejach Herberta więcej. Oto trzy przykłady.

Gospodarka a socjalizm

Kiedy była mowa o odbudowie Akropolu, autor podkreśla, że wielkie dzieło powstało dzięki małym warsztatom rzemieślniczym, a nie powołaniu wielkiego przedsiębiorstwa państwowego. Jest to wyraźna sugestia, że nie istnieje automatyczna przewaga publicznych molochów w realizacji wielkich przedsięwzięć gospodarczych. To delikatne, ale zauważalne zdystansowanie się od oficjalnej doktryny wszelkich państw totalitarnych XX wieku, które szczyły się wykorzystaniem gigantycznego potencjału skomasowanego w rękach rządzących. Bardziej satyryczny fragment udało się przemycić w eseju *Wspomnienia z Valois*:

¹ Z. Herbert, *List do Dzdzisława Ruziewicza*, przyjaciela we Lwowie, Kraków 27 VII 1945.

² Cyt. za: R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert. „Kamień, na którym mnie urodzono”*, Warszawa 2011, s. 536–537 i 554–555.

³ Stosuję sigła uznane w herbertologii: BO – *Barbarzyńca w ogrodzie* (Warszawa 2004); MNW – *Martwa natura z wędzidłem* (Warszawa 2003); LNM – *Labirynt nad morzem* (Warszawa 2000), HPG – *Hermes, pies i gwiazda*; N – *Napis*; PC – *Pan Cogito*; ROM – *Raport z obłąkanego Miasta*; ENO – *Elegia na odejście*; R – *Rovigo* (wg: *Wiersze zebrane*, Kraków 2008); EB – *Epilog burzy*; UR – *Utwory rozproszone*, Kraków 2010; WG – *Węzeł gordyjski* (Warszawa 2001); cyfra obok skrótu oznacza stronę w ww. wydaniach.

Sentymentalny pejzaż jest dekoracją sentymentalnej ekonomii i nie będzie chyba przesadą, jeśli się powie, że w Arkadii były źródła utopijnego socjalizmu. Tutaj Wergiliusz przechadzał się z Proudhonem. Chłopka Proxinoe „robiła znakomite ciastka. Hodowała pszczoły, których miód był słodszy od tego, jaki w Złotym Wieku ludzkości ściekał po dębowych pniach. Krowy same przychodziły ofiarowywać strumienie mleka... córka naśladowała swoją matkę i z największą przyjemnością śpiewała przy pracy, prowadząc swoje baranki na pastwisko. W takt tej pieśni czułe jagnięta tańczyły na murawie” (*Wspomnienia z Valois*, BO 216).

Rudymmentarna znajomość ideologii i literatury socrealistycznej wystarcza, by zorientować się w zjadliwości naśladownictwa stylu. Ale żart nie może przesłonić istoty zarzutu, jakim jest posądzenie o sentymentalizm. Brak trzeźwości w sądach to hańba w ekonomii, a nawet w poezji. Krytyka jest łagodna, ponieważ tom *Barbarzyńca w ogrodzie* opublikowano w latach sześćdziesiątych, kiedy na powrót „przykręcono śrubę” po okresie „odwilży”. Jednak zaraz po „październikowym przełomie” mógł się ukazać w druku bardziej zjadliwy komentarz poety-ekonomisty. Dlatego w tomie *Hermes pies i gwiazda* znajdujemy niewielki wierszyk satyryczny *Życiorys*, który nie operuje już żadną ironią, lecz jawną kpina, a nawet zjadliwym szyderstwem:

czyta poeta nocą
broszurki z ekonomii
nocą buduje poeta
raj dla swoich umarłych

jest to biały blok
jak kawał sera
w którym każdy będzie miał swój otwór
tłusty cichy i ciepły

ten raj będzie gotowy
gdy skończy się walka klas
i gdy z hektara będziemy
otrzymywać tyle a tyle

zabłyśnie wtedy
miliard żarówek
i głośniki zaniosą się pieśnią (HPG 145).

Że utwór jest szyderstwem z ekonomii socjalistycznej, to pewne.

W samym wierszu – pomijając ironiczny, a więc ujęty w podejrzliwą negację, wydzwięk tego fragmentu, odnajdujemy jednak wskazówkę, że nie ma tu mowy o raj

jako miejscu eschatologicznym, ale o „raju przyszłości”, utopii na miarę wyobrażeń ideologii. Mamy tu do czynienia z przesunięciem podstawowego znaczenia rzeczownika *raj*; chodzi bowiem o *raj* jako o „miejsce szczególnie sprzyjające jakiejś aktywności”, ta zaś znajduje swoje źródło w tym przypadku w „broszurkach z ekonomii”. *Raj* ideologiczny nie ma niczego wspólnego z rzeczywistością, jest odrealniony do takiego stopnia, że nie ma tu nawet miejsca na oniryczność, a rządzi nim lekkomyślność

– pisze Piotr Sobotka, jeden z interpretatorów utworu⁴.

W ekonomii nie ma miejsca na lekkomyślność, ideologię, sentymentalizm i obietnice bez pokrycia – tak przynajmniej twierdzi sławny poeta, wychowanek Wyższej Szkoły Handlowej w Krakowie z czasów, kiedy uczyli tam jeszcze przedwojenni ekonomiści. W wierszu odnajdujemy typowe elementy rzeczywistości socjalistycznej oraz – częściowo już dzisiaj niezrozumiałą – ideologiczną frazeologię w wersji zindywidualizowanej. Nawet ci, którzy pamiętają zaledwie dwie ostatnie dekady PRL, już nie mogą rozpoznać w wierszu retorycznej skłonności Władysława Gomułki, który w swych kilkugodzinnych przemówieniach uwielbiał informować współobywateli, ile to kwintali zboża, ziemniaków lub buraka cukrowego z hektara potrafi wyprodukować postępową gospodarka socjalistyczna i jakie jeszcze sukcesy odniesie w przyszłości (zwłaszcza gdy skończy się walka klas). Obecnie już tylko filmy dokumentalne są w stanie ukazać świat, w którym na ulicach królują wielkie megafony, i że słowo „głośniki” w wierszu nie oznacza komponentu domowych urządzeń elektronicznych, lecz prymitywny środek masowego przekazu okresu stalinowskiego.

Ta krwawa epoka także doczekała się kilku relacji, choć – niestety – w postaci rękopisów i dlatego opowiadania Herberta nie weszły do kanonu popaździernikowej literatury rozliczeniowej⁵. Poza metaforyczną opowieścią o „stalinizmie w wersji średniowiecznej”, jak *Obrona templariuszy czy O Albigensach, inkwizytorach i trubadurach*, istnieją też relacje wprost, choć w różnych konwencjach. Psychologiczne opowiadanie *Szpicle*⁶ zajmuje się sposobami ideologicznego uwodzenia, które powoduje, że totalitarna władza czyni ze zwykłego, dość przyzwoitego człowieka „egzekutora dziejowej konieczności”, przy czym „motyw konformistyczny odgrywa w postępowaniu Edwarda [głównego bohatera] rolę raczej drugorzędną”⁷, ponieważ poetę bardziej frapuje psy-

⁴ P. Sobotka, *Niebieska systematyka Zbigniewa Herberta* [w:] *Między nami a światłem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, J.M. Ruszar, R. Sioma, Biblioteka Pana Cogito, Kraków–Toruń 2012, s. 197.

⁵ Kwestią opowiadań Herberta pisanych w czasach stalinowskich zajmuje się Mateusz Antoniuk, z którego uwag korzystam (M. Antoniuk, *Otwieranie głosu. Studium o wczesnej twórczości Zbigniewa Herberta [do 1957 roku]*, Biblioteka Pana Cogito, Kraków 2009).

⁶ AZH Akc. 17 917. Skrótem AZH oznaczam materiały z Archiwum Zbigniewa Herberta w Bibliotece Narodowej. Sygnatury według: *Archiwum Zbigniewa Herberta. Inwentarz*, oprac. H. Citko, Warszawa 2008.

⁷ M. Antoniuk, dz. cyt., s. 261.

chologia kompensacji i samozniewolenia. To raczej zauroczenie potęgą, władzą i prostym wytłumaczeniem dziejów powoduje bohaterem. Także zjadliwa groteska zatytułowana *Sprawa słońca*⁸, będąca satyrą na pojałtańskie urządzenie świata, oraz opowiadanie *Dzieci*⁹ nie zajmują się ekonomiczną stroną stalinizmu (w tym ostatnim wypadku jest to studium wychowania do donosicielstwa w guście Pawki Morozowa). Dopiero *Sztandar*, niepublikowana nowela z roku 1955¹⁰, przedstawia życie kupców w czasie tak zwanej bitwy o handel.

Jest to historia o przygotowywaniu się niewielkiej społeczności w polskim miasteczku do dwudziestopięcioletnia Kongregacji Kupców Chrześcijańskich. Głównym elementem uroczystości są ceremonie kościelne, jak msza św. i poświęcenie sztandaru z Matką Boską, a także festyn. Jubileusz nie należy do udanych, zważywszy, że z niewiadomego powodu chorąży utopił się w stawie, a nowo ufundowany sztandar znaleziono w błocie. Jak podkreśla Mateusz Antoniuk, jest to wyrazista aluzja do prób likwidacji w latach czterdziestych prywatnego handlu detalicznego: „Cały utwór przesiąknięty jest silną aurą schyłkową, katastroficzną. Nad kupieckim światem, odmalowanym nie bez rysów ironii, wisi cień definitywnego i nieuchronnego kresu”¹¹ i wskazuje na ciekawy kontekst biograficzny:

W ciągu kilku miesięcy roku 1948 Herbert redagował „Przegląd Kupiecki”, czyli niewielki biuletyn informacyjny, wydawany przez Związek Zrzeszeń Kupieckich Województwa Gdańskiego. Każdy numer adresowany był do członków Zrzeszeń i zawierał informacje o nowych ustawach regulujących (czytaj: utrudniających) funkcjonowanie sektora handlu prywatnego. Dochodziły do tego komunikaty własne zrzeszeń kupieckich, nekrologi, ogłoszenia oraz artykuły prezesa Związku. Rzecz ciekawa: teksty publikowane w biuletynie wprowadzają w ten sam świat i nastrój, który odmalował Herbert swym opowiadaniem. Wyłania się z nich smętny obraz grupy zawodowej, tracącej przestrzeń istnienia, próbującej przedłużyć swe trwanie za pomocą różnego rodzaju działań. Kupiectwo gdańskie wielokrotnie deklaruje lojalność wobec Ludowego Państwa. Delegaci Naczelnej Rady z okazji Nowego Roku składają życzenia Panu Prezydentowi Bolesławowi Bierutowi („Przegląd Kupiecki” 1948, nr 2). Na łamach swego prasowego organu Zrzeszenie ogłasza, iż „celem kupca w nowym układzie gospodarczym nie może być chęć bogacenia się, lecz obowiązkiem jego jest zapewnienie ludności towarów po cenie

⁸ Pierwsza publikacja w „Polska. The Times”, 26–27.07.2008.

⁹ AZH Akc. 17 911.

¹⁰ AZH Akc. 17 922. Nowela ta została uwzględniona przez Mateusza Antoniuka w rozdziale *Narracje i fabuły* w książce poświęconej wczesnej twórczości poety (zob. M. Antoniuk, dz. cyt., s. 264). Autor klasyfikuje opowiadanie jako „zbliżone do poetyki noweli” ze względu na „jednowątkową kompozycję i charakterystyczne zawężenie czasu oraz miejsca akcji” (tamże, s. 264).

¹¹ Tamże, s. 266. Antoniuk przywołuje w tym miejscu dane, to znaczy zmniejszenie się liczby sklepów ze 131 tys. do 58 tys., a więc przeszło o połowę (według A. Albert [W. Roszkowski], *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, Kielce 1994, s. 296).

dla niej dostępnej” (1948, nr 8). Obok gestów uległości podejmowane są jednak działania mające na celu podtrzymywanie korporacyjnej tożsamości w formach przedwojennych, sanacyjnych. „Dzień 8 grudnia – święto Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny, Patronki Kupiectwa – czczony jest od niepamiętnych czasów jako Święto Kupca. Także tegoroczne święto (...) będzie dniem skupienia i głębokich rozważań kupiectwa nad jego losem” – zapewnia na łamach biuletynu prezes Związku (1948, nr 22). Obchody dwudziestopięciolecia Zrzeszenia Kupców Samodzielnych w Kartuzach rozpoczynają się „uroczystym nabożeństwem w kościele poklasztornym” (1948, nr 17), a z okazji trzeciej rocznicy Zrzeszenia Kupców Samodzielnych w Kwidzynie Prezes Związku wręcza lokalnemu oddziałowi... sztandar (1948, nr 18). Redagowanie takich i podobnych notek było (nudnym zapewne) obowiązkiem Zbigniewa Herberta. Ale też, można przypuszczać, dostarczyło konceptu późniejszemu o lat siedem opowiadaniu¹².

Badacz twórczości Herberta wskazuje na podobieństwo noweli do powieści *Buddenbrookowie* Tomasza Manna, tyle że „Polski koniec świata kupców odbywa się w pomniejszonej skali, [dlatego] łatwiej może ulec wykpieniu, zlekceważeniu – i to jest właśnie w opowiadaniu źródłem smutku”¹³. Dodajmy, że jest to także powtórzenie się historii, ale w formie groteski, by przywołać w tym miejscu sławny *bon mot* Karola Marksa o historii, która powtarza się jako farsa.

Czym innym są literackie pierwociny Herberta, który sam doszedł do wniosku, że jego wczesne opowiadania nie są wystarczająco dobre, by je publikować, a czym innym eseje dojrzałego twórcy – opowieści o ważnych elementach kultury europejskiej, w których przejawiają się – dobre czy złe, ale zawsze istotne – cechy naszej cywilizacji. W podsumowaniu niniejszej pracy będzie jeszcze mowa o zastrzeżeniach, jakie autor *Barbarzyńcy w ogrodzie* miał do francuskiej szkoły historycznej z kręgu *Annales* i jej marksistowskich inklinacji, ale trzeba jednocześnie podkreślić, że dzielił z Ferdynandem Braudem pasję konfrontowania dziejów nawet najdawniejszych ze współczesnością i mógłby jak wspomniany uczyony powiedzieć:

Zadaniem naszym było nieustanne konfrontowanie przeszłości z terażniejszością, wielokrotne przechodzenie z jednej w drugą, nieskończony recital na dwa swobodne głosy. (...) Historia nie jest niczym innym jak tylko nieustającym zapytywaniem czasów minionych w imię problemów i zainteresowań – nawet w imię niepokojów i obaw – czasu terażniejszego, który nas otacza i oblega ze wszystkich stron¹⁴.

¹² M. Antoniuk, dz. cyt., s. 266–267, przypis nr 141.

¹³ Tamże, s. 266.

¹⁴ F. Braudel, *Morze Śródziemne* [w:] F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982, s. 5. Niniejszy tekst jest fragmentem przygotowywanej książki. Kwestię podobieństw oraz różnic między historyka-

Zwłaszcza odchodzenie od ściśle politycznej wizji historii łączyło Herberta z autorem *Morza Śródziemnego*.

Cywilizacyjny cud buchalterii

Wielu literaturoznawców uważa, że wybór przez Herberta studiów ekonomicznych podyktowała uległość wobec ojca – prawnika i działacza gospodarczego, który w swej przedwojennej karierze zawodowej był dyrektorem spółdzielczego banku i pracownikiem towarzystwa ubezpieczeniowego, a także współpracownikiem Eugeniusza Kwiatkowskiego podczas krótkiego powojennego epizodu odbudowy Gdyni przez jej niegdysiejszego twórcę. Mit ten зда się obalać biograf poety, Rafał Żebrowski, ukazując autentyczne zainteresowanie Herberta teorią i praktyką gospodarczą¹⁵.

Wydaje się, że życie „w ciekawym rozdwojeniu między literaturą a rachunkowością kupiecką” – jak pisze w liście do przyjaciela młodości, Zdzisława Ruziewicza – nie było dlań czymś niemiłym i nauka go „pochłaniała”¹⁶. A w każdym razie Zbigniew Herbert potrafił sobie wyobrazić, że buchalteria, ta dziedzina ekonomii uznawana za najbardziej nudną i bezbarwną, może być dla kogoś pasją, ba, latarnią rozświetlającą mroki kosmosu – tak przynajmniej wynika z zakończenia jednego z *Apokryfów* – *Portretu w czarnych ramach*, zawartego w tomie *Martwa natura z wędzidłem*.

Termin „podwójna księgowość” źle kojarzy się laikom i na ogół utożsamiają ją z „księgowością kreatywną” lub po prostu z oszustwem, wyrządzając tym samym ogromną krzywdę moralną jednemu z największych wynalazków ekonomii, a właściwie naszej cywilizacji. Odkrycie podwójnego zapisu w rachunkowości (rubryki: „winien” i „ma”) jest przecież jedną z tych idei, bez których nie moglibyśmy się obyć, i nie można sobie dziś wyobrazić funkcjonowania świata bez tego elementu życia gospodarczego. Nic w tej sprawie nie zmienia fakt, że większość ludzi nie zdaje sobie z tego sprawy – przecież poza fachowcami nikt nie wie, że współczesna cywilizacja nie może się także obejść bez tysięcy innych wynalazków, o których istnieniu nie mamy pojęcia, mimo że używamy narzędzi skonstruowanych na ich podstawie. Otóż Herbert oddał część księgowości w wyrafinowanym opowiadaniu, nie zostało ono – prawdę rzekłszy – należycie docenione przez znawców, którzy na ogół pomijają ten apokryf jako ważne dokonanie artystyczne, a może po prostu nie jest dość zrozumiałe dla czytelników z powodu nieznamości historii rozwoju ekonomicznej ewidencji.

mi z kręgu *Annales* a Herbertem, zwłaszcza jeśli chodzi o rozumienie rozwoju cywilizacji, europejskiej, szczegółowo omawiam w zakończeniu przygotowywanej pracy.

¹⁵ R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert...*, s. 536–537 i 554–555.

¹⁶ Tamże, s. 555.

Tytuł *Portret w czarnych ramach* jest dwuznaczny. Z jednej strony dosłownie nawiązuje do koloru popularnych w XVII wieku ram, specyficznych dla malarstwa holenderskiego. Z drugiej zaś, ponieważ główny bohater jest postacią kontrowersyjną, przynajmniej według dzisiejszych norm, podkreślenie czarnego koloru można potraktować symbolicznie. Bohater szkicu, Jan Pieterszoon Coen, syn drobnego kupca z Hoorn, został wysłany w roku 1607 na Daleki Wschód jako inspektor Kompanii Wschodnioindyjskiej, by po latach zostać gubernatorem Holenderskich Indii Wschodnich¹⁷. Herbert umieścił opowieść w dziale *Apokryfy*, zgodnie z jego zasadą pisarską, by jasno określać gatunek literacki utworu. Bohater jest osobą autentyczną, w historii Holandii i europejskiego kolonializmu szeroko znaną, ale historyjka dotycząca jego rzeckomej miłości do buchalterii jest, oczywiście, fikcyjna.

Pomysł utworu został oparty na drobnym szczególe z biografii Coena. Młody Coen uczył się rachunkowości oraz handlu w Rzymie, gdzie przebywał wówczas Justus Pescatore (właściwie Joost de Visscher), Holender, także z Hoorn, może nawet daleki krewny – i to u niego pracował i uczył się przyszły mąż stanu. Bohater apokryfu (w gruncie rzeczy krwawy dyktator dysponujący nieograniczoną władzą) który wślawił się wymordowaniem całej ludności Wysp Banda – jak na pana życia i śmierci przystało – nie posiada przyjaciół. Jedyną bratnią duszą jest mu Souw Bing Kong, jakiś Chińczyk-lichwiarz, mieszkający w podejrzanym zaułku Batawii. Ta tajemnicza i skrywana – bo wstydlawa! – przyjaźń powoduje, że wszechwładny gubernator wymyka się potajemnie ze strzeżonego pałacu i „bez straży przybocznej”, samotnie odwiedza kolegę.

O czym rozmawiali? O buchalterii, która była ukrytą pasją, więcej, miłością gubernatora. Bing Kong odkrywał tajniki chińskiego sposobu prowadzenia zapisów handlowych, a Coen opiewał uroki księgowości włoskiej. Po dniach wypełnionych ciężką pracą zarządca holenderskich kolonii doznawał ulgi, ukojenia, prawie fizycznego szczęścia, kiedy myślał o białych kartach papieru, o dwu kolumnach cyfr pod rubrykami winien–ma, bo one porządkowały zawiły i ciemny świat, niczym kategorie etyczne dobra i zła. Buchalteria była dla Coena najwyższą formą poezji – wyzwała ukrytą harmonię rzeczy (*Portret w czarnych ramach*, MNW 121).

¹⁷ Na temat gubernatora Coena powstał film dokumentalny BBC *Nutmeg and Cloves* (odcinek serii *The Spice Trail*). Jego biogram podaje *Encyclopedia Britannica* z uwzględnieniem szczegółu, że studiował buchalterię w Rzymie; *Jewish Encyclopedia* informuje, że uczył się handlu i rachunkowości w Rzymie, i rozważa kwestię jego domniemanego pochodzenia żydowskiego. Najwięcej szczegółów podaje Stephen R. Bown w książce *Merchant Kings. When Companies Ruled the World, 1600–1900*, New York 2009. Bohater holenderskiego kolonializmu doczekał się uznania za życia i po śmierci, postawiono mu kilka pomników, a jego imię nosiło kilka statków. Obecnie podkreśla się jednak głównie, że wślawił się ludobójstwem mieszkańców Wysp Banda, jedynego wówczas miejsca, gdzie rosło drzewo gałki muszkatołowej (wyprawa karna). W 2011 roku antykolonialiści zniszczyli w Hoorn pomnik bohatera narodowego z powodu jego nieaktualnych cnót, uznawanych obecnie za zbrodnicze. Według współczesnych norm nie tylko ludobójstwo, ale także sam kolonializm podlegają zasadniczej krytyce.

Zanim spróbujemy zrozumieć głębszy sens tego akapitu, a przede wszystkim osobliwy patos ostatniego zdania, zwróćmy uwagę na historyczne formy rachunkowości, o których mowa. Bez tego trudno będzie nam pojąć, co tak filozoficznie podniosłego można znaleźć w owej „wyższej formie poezji”, a przede wszystkim, dlaczego to Europejczyk i Chińczyk spotykają się potajemnie niczym spiskowcy należący do tajnej loży? Dlaczego jeden fascynuje drugiego? Z jakiego powodu spotkanie międzykulturowe odbywa się na płaszczyźnie teorii rachunkowości? Cóż takiego sprawiło, że przekreślona została naturalna w tych okolicznościach heglowska relacja pana i niewolnika, zwłaszcza jeśli się przyjmie, że heglowska metafora posiadała w warunkach kolonialnych dosłowne znaczenie?

Otóż jednym z największych wynalazków handlowych, który zrewolucjonizował gospodarkę pieniężną Europy, a następnie świata, było tak zwane podwójne księgowanie, ułatwiające – dzięki swej przejrzystości – bilans strat i zysków. Bez podwójnej księgowości nie byłoby nowożytnego kapitalizmu, a zażarte spory historyków na temat czasu i miejsca powstania tego wynalazku wynikają z faktu, że jest to jeden z najważniejszych wyznaczników nowożytnego świata. Jedni widzą początki metody już w dwunastowiecznej Pizie, która ówczesnie przodowała na morzu i w handlu. Dowodem ma być kodeks z 1202 roku, pokazywany w Bibliotece Florenckiej: Leonardo da Pisa, *Liber abaci*. Inni twierdzą, że zasada podwójnego zapisu była stosowana w praktyce w początkach XV wieku w Genui, na kilkadziesiąt lat zanim jej matematyczną, dojrzałą formułę opisał „ojciec rachunkowości”, franciszkanin Luca Pacioli w dziele *Summa de arithmetica, geometria, proportioni et proportionalità*, wydanym w 1494 w Wenecji¹⁸. Sprawa jest jednak nieco bardziej skomplikowana.

Historyk Ruggiero Romano zwraca uwagę na ułomność zapisu włoskiej podwójnej księgowości, zwłaszcza w późnym średniowieczu, wynikającą ze stosowania rzymskich cyfr. Ta okoliczność (a nie częste błędy) sprawia, że odmawia on wczesnemu etapowi włoskiej księgowości miana „kapitalistycznej” na podstawie arytmetycznej niedoskonałości. *De facto* bankowe bilanse sporządzano za pomocą abakusów, znanych już starożytnym Grekom i Rzymianom – urzędów, które były rodzajem liczydła. Tylko nieliczni „algorytmisci” posługiwali się piórem i atramentem, ponieważ znali działania arytmetyczne. Wielkie dzieło wspomnianego Pizańczyka Leonarda Fibonacciego *Liber abaci*, którego tytuł można dosłownie przetłumaczyć jako *Księgę liczydła*, choć w dzisiejszym języku oznacza *Księgę rachunkowości*, „wyprzedzało znacznie epokę i znalazło pełne zastosowanie dopiero w wieku XVI i XVII”¹⁹ – twierdzi Romano.

¹⁸ Tak podaje na przykład Norman Davies, *Europa*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2009, s. 437–438.

¹⁹ R. Romano, *Kupiec włoski na przełomie Średniowiecza i Renesansu* [w:] tegoż, *Między dwoma kryzysami. Włochy Renesansu*, tłum. H. Szymańska, J.S. Łoś, Warszawa 1978, s. 72.

Na przeszkodzie stanęły mentalność oraz... nieznajomość arytmetyki, a przede wszystkim stosowanie rzymskiego zapisu liczbowego. Realną rewolucję spowodowały dopiero użycie w księgowości cyfr arabskich, zera oraz podwójny zapis polegający na prowadzeniu dwóch rubryk: „winien” i „ma”, które muszą się bilansować. To na tej właśnie podstawie włoski historyk gospodarki twierdzi, że prawdziwa podwójna księgowość, którą można uznać już za metodę „kapitalistyczną”, pojawia się dwa wieki później. Wtedy także zaczęto używać znaków działań arytmetycznych, takich jak plus i minus, oraz zastosowano metodę „dodawania oraz odejmowania od prawej strony ku lewej i dopiero ta praktyczność nowego języka arytmetycznego pozwoliła na pełne wykorzystanie walorów dwustronnego księgowania”²⁰. Dodajmy, że Romano stoi na stanowisku, iż prawdziwie nowoczesny użytek z wynalazku zrobili dopiero Anglicy i Niderlandczycy.

O ile europejska księgowość, zwłaszcza jej nowoczesna forma, liczy sobie zaledwie pięćset lat, to przecież w jakimś stopniu jest wynikiem rozwoju ewidencji od czasów co najmniej sumeryjskich, choć nie zawsze potrafimy doszukać się jakiejś ciągłości – przeciwnie, po różnych katastrofach militarno-politycznych raczej mamy do czynienia z odkrywaniem starych prawd na nowo²¹. Znaczący przedmiot, Jacek Adamek, zwraca uwagę na fakt, że chińska tradycja ewidencji gospodarczej, licząca co najmniej trzy tysiące lat, posiada aż siedem podstawowych etapów rozwoju. Biorąc pod uwagę, że nie wszystkie były znane w momencie spotkania bohaterów *Portretu w czarnych ramach*, i próbując odpowiedzieć na pytanie, która z metod najbardziej imponowała holenderskiemu gubernatorowi²², należałoby uwzględnić trzy z nich.

²⁰ Tamże, s. 73.

²¹ W niektórych podręcznikach tradycję buchalteryjną datuje się jako jeszcze starszą: „Dominująca na świecie forma księgowości podwójnej swe historyczne źródła czerpie m.in. z zapisów księgowych datowanych nawet na 8000 lat p.n.e., dających początek procesowi rejestracji przez człowieka zjawisk i procesów gospodarczych wyrażanych pierwotnie miernikiem naturalnym, a później pieniężnym” (E. Łazarowicz, *Historia powstania księgowości podwójnej i rachunku kosztów*, Warszawa 2011, s. 12).

²² Jacek Adamek jest autorem książki *Kulturowe uwarunkowania rachunkowości w świetle założeń i praktyki rachunkowości islamskiej i chińskiej*, Warszawa 2012, oraz wielu artykułów na temat chińskich modeli księgowych: J. Adamek, *Historia księgowości w Chinach – rys* [w:] *Finanse w niestabilnym otoczeniu – dylematy i wyzwania. Finanse przedsiębiorstw*, red. H. Zadora, G. Łukasik, Katowice 2012, s. 59–66; tegoż, *Kulturowe uwarunkowania rachunkowości chińskiej w świetle idei konfucjanizmu*, „Nauki o Finansach” 2012, nr 3 (12), s. 43–57; tegoż, *Spoleczna natura rachunkowości islamskiej – wybrane problemy*, „Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów”, z. 129, Warszawa 2013, s. 11–26. Zainteresowanie chińską rachunkowością mogło też wynikać z odmienności systemu, zwanego „miareczkowaniem” (na ten temat zob. J. Needham, *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984).

Historycznie pierwszym modelem ewidencji gospodarczej była księgowość trójfilarowa (*Ru–Chu*), powstała w okresie panowania Zachodniej Dynastii Zhou (1100–771 p.n.e.). Księgowano *Ru* (dochody), od których odejmowano *Chu* (wydatki) i otrzymywano stan aktualnych zasobów dynastii, czyli *Yu*. Matematycznie przedstawiano to jako równanie: $Ru - Chu = Yu$, za pomocą którego księgowano przychody rządowe. Ta prosta metoda sekwencyjna używana była przez prawie dwa tysiące lat i nadawała się do mierzenia zmian w majątku cesarskim, ale jako tak zwana księgowość pojedyncza nie mogła zaimponować Coenowi. Zresztą została zarzucona mniej więcej w XI wieku.

Odpowiedzią na rozwój handlu i wzrost feudalnej gospodarki był tak zwany model księgowości czterofilarowej (*Shizhufa*), wypracowany w Dynastii Tang. Był on wykorzystywany w latach 618–1911 n.e. zarówno w rachunkowości państwowej, jak i prywatnej. Na poszczególne filary składały się: a) saldo otwarcia, b) nowe wpływy, c) nowe wydatki oraz d) saldo zamknięcia. Zmiany transakcji opisywały równania: $a + b = c + d$; $b - c = d - a$; $a + b - c = d$. Ponieważ była to ostatnia z formuł wykorzystujących tak zwaną ideę księgowości pojedynczej, i tę metodę musimy odrzucić jako niezaspokajającą oczekiwań Holendra. Cóż więc zaciekało gubernatora i w jakiej metodzie ćwiczył się podczas potajemnych schadzek z chińskim lichwiarzem? Wydaje się, że chodzi o Księgowość Bramy Smoka. Jacek Adamek tak ją opisuje:

Księgowość Bramy Smoka (*Longmen Zhang*) była odpowiedzią na rozwój załączków gospodarki kapitalistycznej opartej na wzmożonej aktywności gospodarczej kupców, rodzinnych warsztatów, banków, lombardów oraz wykorzystaniu finansowania zwrotnego jako formy kapitałowego wsparcia prowadzonej działalności gospodarczej i finansowania potrzeb państwa. Model ten był pierwszą w historii chińskiej rachunkowości rozwiniętą formułą tzw. księgowości podwójnej, która spełniała oczekiwania rejestracyjne coraz bardziej skomplikowanych transakcji dokonywanych przez strony obrotu gospodarczego, a w szczególności kupców i bankierów. Okres powstania tej metody datuje się na końcówkę XV w., a rozkwit i funkcjonowanie, przyjmujące postać zróżnicowanych jej odmian, sięga aż XVIII w. Istotą tej formuły księgowej było wykorzystanie równania, zgodnie z którym: Jin (wpływy) – Jiao (wydatki) = Cun (aktywa) – Gai (kapitał właściciela i zobowiązania), oraz kont księgowych umożliwiających ujęcie powyższych kategorii. Każda operacja gospodarcza była odzwierciedlana w ujęciu dualnym, wpływając na kategorie znajdujące się po przeciwnych stronach powyższego równania. C. Shimin wskazuje, iż „(...) aby zamknąć Bramę Smoka, należało osiągnąć równowagę pomiędzy wpływami (Jin) i wydatkami (Jiao), tak jak pomiędzy aktywami (Cun) i roszczeniami do nich (Gai)”²³.

²³ J. Adamek, *Historia księgowości w Chinach – rys*, dz. cyt., s. 59–66.

Oto rozwiązanie zagadki z historii gospodarczej zapisanej w literaturze, a jednocześnie niewidzialna nić, **tajemny pakt najwyższego wtajemniczenia**, łączący dwie najważniejsze dziedziny twórczego życia: poezję i buchalterię. Można zasadnie domniemywać, że według Herberta cała sztuka jest rodzajem tak rozumianego „sprzysiężenia”. Trzeba przyznać, że to patetyczne określenie i poetycka hiperbola zarazem, w której księgowy zapis „wyzwała ukrytą harmonię rzeczy”, a więc objawia Logos (!), tworzą niezwykle koncept, ale nic nie wskazuje na to, by poeta stosował je żartobliwie czy też ironicznie. Metaforyczne podobieństwo bierze się z możliwości ewidencjonowania, odkrywania tajemnej struktury widzialnej rzeczywistości. To dlatego księga rachunkowa zostaje podniesiona do rangi symbolu uczciwego opisu świata, podobnie jak poezja, której zadaniem jest sumienne przedstawianie prawdy. Epifaniczna zdolność poezji i buchalterii związana jest z możliwościami obu sztuk do objawiania istoty skrytej pod chaosem spleąanych zdarzeń i ich niejednoznacznych ocen.

Pogranicze etyki i rachunkowości

Zbigniew Herbert godził w swojej osobowości obie pasje: etykę i ewidencję. Co je łączy? „Metafizyczna możliwość opisu całości świata, w jego transcendentji i immanencji?” (*Portret w czarnych ramach*, MNW 121). To stwierdzenie jest żartem tylko w połowie, zważywszy na to, że metaforyczne określenie twórczości Zbigniewa Herberta jako etyczno-estetycznej księgi „winien-ma” nie jest niemożliwe. Słowo „rachunkowość”, zwłaszcza w jego starszej formie, powtarza się w esejach poety tak często, że nie wolno tej predylekcji zignorować. Już przy omawianiu jednego z najbardziej imponujących zjawisk architektonicznych, jakim jest styl późnego średniowiecza, Herbert usprawiedliwia swe „księgowe” podejście, nieco filuternie powołując się na cnotę: „Zamiar skromny, jakby buchalter pisał o gotyku” (*Kamień z katedry*, BO 98). Ten sam motyw pojawia się przy omawianiu rynku sztuki w tak zwanym złotym okresie malarstwa holenderskiego – Herbert ukazuje przeważającą szarość materialnej egzystencji twórców:

Starliśmy się spojrzeć na życie malarzy holenderskich XVII wieku od strony banalnej, mało efektownej, z punktu widzenia rubryk – „winien”, „ma”, czyli szarej buchalterii. Lepsze to, bardziej uczciwe niż patos i sentymentalne westchnienia, w których lubują się autorzy *vies romancées* pisanych dla czułych serc (*Cena sztuki*, MNW 36).

Znów kokieteria na usprawiedliwienie „przyziemności” opisu, bo przecież brak afektacji jest właśnie przejawem uczciwości i dążenia do prawdy. Wielu badaczy zauważyło, że określenie „szarość” jest w poezji Herberta wartoś-

ciowane pozytywnie, jako „prawdziwe”, „niekłamane”, „uczciwe”²⁴. Podobnie jest z buchalterią²⁵.

W przytoczonych fragmentach esejów owa niepozorność księgowości i jej prostota pełnią właśnie podobną funkcję – **umożliwiają niezakłamaną opis rzeczywistości**. Nic więc dziwnego, że w wierszu *Hakeldama* (PC) problemy moralne związane z zamordowaniem Jezusa Chrystusa i wyceną modelowej zdrady zostały opisane językiem księgowości [wyróżnienia w tekście – J.M.R.]:

Kapłani mają problem
z pogrnicza etyki i rachunkowości

co zrobić ze srebrnikami
które Judasz rzucił im pod nogi

suma została zapisana
po stronie wydatków
zanotują ją kronikarze
po stronie legendy

nie godzi się wpisywać jej
w rubryce nieprzewidziane dochody
niebezpiecznie wprowadzić do skarbcza
mogłaby zarazić srebro (PC 417)

²⁴ Najdokładniej kwestie te przedstawiła Ewa Badyda w świetnej monografii *Świat barw – świat znaczeń w języku poezji Zbigniewa Herberta*, Gdańsk 2008. Paradoksalnie, nawet w zakończeniu wiersza *Na marginesie procesu* (N) Herbert w pozytywnym znaczeniu używa słowa „szare” w tym sensie, że „odkłamuje” zbyt emocjonalne ewangeliczne opisy:

Stąd sceneria płochliwych brodaczy
i motłoch który idzie pod górę zwaną
czaszka

To mogło być szare
bez namiętności

²⁵ Negatywne użycie tego słowa pojawia się jedynie dwa razy: w wierszu *Dęby* (ENO), gdzie wizja bezceremonialnego, nieludzkiego boga (przyrody? ewolucji? statystyki?) podparta jest obrazem niesympatycznego, a nawet zbrodniczego rachmistrza: „lecz kto rządzi/ czy bóg wodnistooki z twarzą buchaltera”, oraz w niepublikowanym za życia autora wierszu *Okopy* (UR), w którym występuje „Buchalter epoki w drucianych okularach/ Który klnie na przemian po rosyjsku i niemiecku” (jak się wydaje, jest to symbol totalitarnych władców, jakieś połączenie Hitlera ze Stalinem, choć fizjonomia najbardziej przypomina Trockiego). W obu wypadkach jednak nie chodzi o rzetelność księgowego. Istotą tych obrazów jest traktowanie ludzi jako cyfry i bezduszna zgoda na wyrządzanie cierpienia.

Cały początek wiersza, ze skomplikowaną pajęczyną sensów etycznych i religijnych, których tu nie rozważamy²⁶, zbudowany został za pomocą słów odnoszących się do pieniędzy (srebrniki, skarbiec, srebro) oraz pojęć związanych z działaniami księgowych (rachunkowość, suma, rubryka nieprzewidziane dochody, notowanie po stronie, wydatki), a także czasowników, mówiących o ewidencji (zapisać, zanotować, wpisywać, wprowadzić). Dalsza część wiersza oparta jest na czasownikach dotyczących kupna–sprzedaży (kupić, nabyć, oddać, pieniądze) oraz działalności filantropijnej (rozdać ubogim):

(...)

nie wypada

kupić za nią świecznika do świątyni

ani **rozdać ubogim**

po długiej naradzie

postanawiają **nabyć** plac garncarski

i założyć na nim

cmentarz dla pielgrzymów

oddać – niejako

pieniądze za śmierć

śmierci

wyście

było taktowne

więc dlaczego

huczy przez stulecia

nazwa tego miejsca

hakeldama

hakeldama

to jest pole krwi (PC 417–418)

Czemu służy więc księgowy model? Dlaczego doniosłość jego zastosowania przez Herberta wykracza poza sferę ekonomii i może on zostać zaapliko-

²⁶ Jak pisze znawca przedmiotu Wojciech Morawski, wielowątkowa refleksja dotycząca pieniądza nosi ślady greckiej teorii, rzymskiej idei prawa oraz etycznego namysłu pochodzącego z Biblii: „Dorobek starożytności w dziedzinie finansów był znaczący, choć część jego uległa potem zapomnieniu. Wschód stworzył system miar i wag oraz weksel. Grekom zawdzięczamy pieniądź monetarny oraz początki refleksji teoretycznej w tej materii. Epoka helleńska przyniosła pierwsze doświadczenia w zakresie rynku o zasięgu ponadnarodowym. Rzym wniósł precyzyjny system prawny. Tradycji biblijnej i chrześcijaństwu zawdzięczamy początki refleksji etycznej w kwestiach finansowych” (W. Morawski, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, Warszawa 2002, s. 17).

wany i w innych celach, także etycznych, a nawet religijnych? Przecież nie chodzi o zabawę literacką czy ćwiczenia stylistyczne na zadany temat: „Zbuduj wiersz na temat etyki, używając terminologii z zakresu księgowości”. Zwykły formularz „winien–ma” uniemożliwia sofistyczne sztuczki w celu eleganckiego usprawiedliwienia łajdactwa („wyjście/ było taktowne”) i właśnie **niedająca się wykrzywić prostota** stanowi jego największy powab.

Liczenie w godzinę śmierci, a nie skrucha czy modlitwa(!), zostało przypisane apostołowi Tomaszowi. W wierszu *Tomasz* (EB) Herbert usprawiedliwia jego niedowiarstwo²⁷. W małej prozie o tym samym tytule natomiast, opublikowanej w „Rzeczpospolitej” pod koniec życia, w 1997 roku²⁸, Herbert opowiada kolejną wersję własnego apokryfu o uczniu-niedowiarku, którego zakończenie jest dość tajemnicze:

Kiedy Tomasz umierał, cały czas poruszały się wargi jego i uczniowie myśleli, że modli się i wyznaje grzechy swoje, a osobliwie największy grzech niedowiarstwo.

Kiedy jeden z jego uczniów pochylił się nad nim, usłyszał, że Tomasz zwany Didimos – liczy [*Tomasz*, WG 93].

Ciekawa jest interpretacyjna uwaga Rafała Żebrowskiego:

Przypomnijmy zatem, iż „policzyć” to tyle co nazwać, opisać, zachować dla potomności, a więc i do pewnego stopnia zbadać, a kategoria ta miała dla Poety ważne znaczenie (por. np. wiersze *Guziki*, R, i *Pan Cogito o potrzebie ścisłości*, ROM). Tak więc św. Tomasz w herbertowskim apokryfie pozostaje wierny sobie i swej roli, co nie umniejsza jego apostołstwa i przemilczanego w nim męczeństwa²⁹.

Ten rodzaj objaśnienia zachowania się apostoła w godzinie śmierci nie wydaje się odbiegać od Herbertowskiego rozumienia „księgowej wizji świata”. Buchalteria czy też rachunkowość to przecież **ewidencjonowanie, pomiar**

²⁷ Nową interpretację tego wiersza przedstawił Tomasz Tomasik: zob. tegoż, *Mistrz empirii. Niewierny Tomasz według Herberta*. Istnieje także inna, niedrukowana wersja tego wiersza, wydobyta z Archiwum Zbigniewa Herberta przez Macieja Tabora i interpretowana przez niego w artykule: *Drzwi z hukiem zamknięte przed tajemnicą. Motywy biblijne w dwóch niepublikowanych wierszach z późnych notatników Zbigniewa Herberta*. Obie interpretacje zostały opublikowane w tomie *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Biblioteka Pana Cogito, Kraków 2015, s. 53–81.

²⁸ „Rzeczpospolita” 1997, nr 92, dodatek „Plus–Minus”, s. 2.

²⁹ R. Żebrowski, *Religijność Zbigniewa Herberta. Miscellanea* [w:] *Między nami a światem...*, s. 36. Intuicja interpretacyjna Rafała Żebrowskiego ma na swoje poparcie fakt, że łączenie modlitwy z liczeniem, zwłaszcza w momencie nadchodzącej śmierci, nie jest wyjątkiem w twórczości Herberta, czego dowód stanowiąc może zakończenie małej prozy *Ściany* (UR 252): „Wtedy trzeba położyć się na podłodze, ręce złożyć na piersi, zamknąć oczy i jeśli do głowy nie przychodzi nam stosowna modlitwa czy liczenie, wsłuchiwać się w skrzypienie zbliżającego się sufitu” (*Pan Cogito a utopie*, UR 276).

i rejestracja otaczającego świata. We wspomnianym wierszu *Pan Cogito o potrzebie ścisłości* (ROM) nie na darmo poeta domaga się policzenia ofiar totalitaryzmu – w imię doświadczenia **realności świata i podstawowej sprawiedliwości wobec bliźnich**³⁰. Herbert nie jest zresztą pisarskim wyjątkiem, jeśli chodzi o użycie metafor prawno-ekonomicznych w celach moralistycznych. Także Mickiewicz powiada w *Zdaniach i uwagach*, że „Grzech – jest to jedyna twoja własność osobista”³¹. Jednak Herbertowy, „buchalteryjny” sposób opisywania rzeczywistości idzie znacznie dalej. W wywiadzie udzielonym księdzu Januszowi Pasierbowi Herbert zwierza się ze swoich przekonań:

[Ks. Janusz S. Pasierb:] (...) Niech mi pan powie, czy w pana tęsknotach chrześcijaństwo jest taką właśnie religią, pełną pogody, ufności, wiary w siłę rozwoju, postępu moralnego – jak ją widzieli humaniści XV wieku, czy też widzi pan w nim – jak ludzie następnej generacji, pokolenie Michała Anioła i Sępa-Szarzyńskiego – dramat zbawienia?

[Zbigniew Herbert:] To, co ksiądz mówi, uderza we mnie... to musi być wielki dramat, który nadaje nam godność. **Nie, ja nie chcę łatwego przebaczenia**, dlatego nie chodzę się spowiadać. **Ja nie uznaję łatwego wybaczenia** [wyróżnienia – J.M.R.]³².

Dla literatury koncepcja „winien–ma” oznacza powstanie nowej wielkiej metafory opisującej sens istnienia świata i metodę oceny ludzkiego życia, z którego **nie wolno niczego wymazać: ani dobra, ani zła, a przede wszystkim niedozwolone jest fałszowanie zapisu**. Stąd Herbertowskie:

i nie przebaczaj zaiste nie w twojej mocy
przebaczać w imieniu tych których zdradzono o świecie
(*Przesłanie Pana Cogito*, PC 439),

³⁰ jesteśmy mimo wszystko
stróżami naszych braci

niewiedza o zaginionych
podważa realność świata

wtrąca w piekło pozorów
diabelską sieć dialektyki
głoszącej że nie ma różnicy
między substancją a widmem

(*Pan Cogito o potrzebie ścisłości*, ROM 521–522).

³¹ A. Mickiewicz, *Własność osobista* [w:] tegoż, *Zdania i uwagi*. *Dziela*, t. 1, Warszawa 1998, s. 390.

³² *Ze Zbigniewem Herbertem rozmawia ks. Janusz S. Pasierb* [w:] *Herbert nieznany. Rozmowy*, Warszawa 2008, s. 66.

które tak poruszyło niektórych krytyków. Przy czym nie chodzi o treść świata przedstawionego, a więc rzeczywistość jedynie literacką, ale o istotę realnego człowieka losu, z którego niczego samowolnie wymazać nie wolno.

Podążając patetycznym tropem wyznaczonym przez Herberta, można powiedzieć, że księgowość jest jedną z wielu Herbertowskich wielkich metafor, a w takich utworach, jak opowiadanie *Portret w czarnych ramach* czy wiersz *Hakeldama*, jawi się jako epifaniczny zapis najgłębszej istoty świata. Tak, buchalteria – staroświecko nazwana czynność bilansowania zysków i strat – rości sobie prawo do bycia najwyższym stopniem etycznego poznania, ujawniającym moc prawdy ludzkiego losu i kosmicznego logosu. Prostota, jasność i naoczność – trójca najważniejszych cech ksiąg rachunkowych – dokonują ni mniej, ni więcej tylko bezapelacyjnego osądu ludzkiego świata. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że postawa ta, którą moglibyśmy nazwać **księgową wersją Sądu Ostatecznego**, ma charakter poniekąd religijny – i to nie parareligijny, ale *stricte* religijny.

Stwierdzenie to tylko na pozór wydaje się przesadne. Kiedy weźmiemy pod uwagę całą twórczość poety i eseisty, z jej tendencją do religijnego traktowania sztuki (jak u André Malraux), a także zrównanie w opowiadaniu *Portret w czarnych ramach* sztuki i buchalterii ze względu na możliwość prowadzenia symbolicznej ewidencji moralnej istoty świata, to konkluzja już nie brzmi tak ekscentrycznie. André Malraux pisze w *Przemianie bogów*, że „racją bytu sztuki romańskiej, jak każdej sztuki sakralnej, jest przeobrażanie znaków w symbole, ożywianie ich przez ukazywanie duchowej prawdy, którą świat ukrywa, i której nie ceni, a którą człowiek winien wydobyć na światło dzienne”³³. Zwłaszcza wiersz *Hakeldama* odpowiada tak pojmowanej odkrywczoci poezji: ukazuje duchową prawdę, którą taktownie starano się ukryć. Księga rachunkowa, przemieniona w symbol, jest jak waga w ręku Archanioła Gabriela ze średniowiecznych obrazów i bezapelacyjnie orzeka: winien – ma, winien – ma, winien – ma.

Artykuł jest częścią przygotowywanej książki: J.M. Ruszar, *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki w twórczości Zbigniewa Herberta*.

³³ A. Malraux, *Przemiana bogów. Nadprzyrodzone*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1985, s. 213. Wpływ wizji sztuki, prezentowanej przez Malraux na przekonania Herberta jest kwestią do osobnych rozważań.

Bibliografia

Herbert i literacka krytyka ekonomiczna:

- Albert A. [W. Roszkowski], *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, Kielce 1994.
- Antoniuk M., *Otwieranie głosu. Studium o wczesnej twórczości Zbigniewa Herberta do 1957 roku*, Biblioteka Pana Cogito, Kraków 2009.
- Archiwum Zbigniewa Herberta. Inwentarz*, oprac. H. Citko, Warszawa 2008.
- Badyda E., *Świat barw – świat znaczeń w języku poezji Zbigniewa Herberta*, Gdańsk 2008.
- Braudel F., *Morze Śródziemne* [w:] F. Braudel, F. Coarelli, M. Aymard, *Morze Śródziemne. Region i jego dzieje*, tłum. M. Boduszyńska-Borowikowa, Gdańsk 1982.
- Malraux A., *Przemiana bogów. Nadprzyrodzone*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1985.
- Mickiewicz A., *Własność osobista* [w:] tegoż, *Zdania i uwagi. Dzieła*, t. 1, Warszawa 1998.
- Shell M., *Money, Language, and Thought. Literary and Philosophic Economies from the Medieval to the Modern Era*, Berkeley 1982.
- Shell M., *The Economy of Literature*, Baltimore 1978.
- Sobotka P., *Niebieska systematyka Zbigniewa Herberta* [w:] *Między nami a światem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, J.M. Ruszar, R. Sioma, Biblioteka Pana Cogito, Kraków–Toruń 2012.
- The New Economic Criticism: Studies at the Interface of Literature and Economics (Economics as Social Theory)*, red. M. Osteen, M. Woodmansee, Hoboken (NJ) 1999.
- Tomasik T., *Mistrz empirii. Niewierny Tomasz według Herberta* [w:] *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Biblioteka Pana Cogito, Kraków 2015, s. 53–81.
- Tabor M., *Drzwi z hukiem zamknięte przed tajemnicą. Motywy biblijne w dwóch niepublikowanych wierszach z późnych notatników Zbigniewa Herberta* [w:] *Gąszcz srebrnych liści. Interpretacje wierszy Zbigniewa Herberta*, red. J.M. Ruszar, Biblioteka Pana Cogito, Kraków 2015, s. 53–81.
- Ze Zbigniewem Herbertem rozmawia ks. Janusz S. Pasierb* [w:] *Herbert nieznan. Rozmowy*, Warszawa 2008.
- Żebrowski R., *Religijność Zbigniewa Herberta. Miscellanea* [w:] *Między nami a światem. Bóg i świat w twórczości Zbigniewa Herberta*, red. G. Halkiewicz-Sojak, J.M. Ruszar, R. Sioma, Biblioteka Pana Cogito, Kraków–Toruń 2012.
- Żebrowski R., *Zbigniew Herbert. „Kamień, na którym mnie urodzono”*, Warszawa 2011.

Myśl ekonomiczna

- Adamek J., *Historia księgowości w Chinach – rys* [w:] *Finanse w niestabilnym otoczeniu – dylematy i wyzwania*, red. H. Zadora, G. Łukasik, „Studia Ekonomiczne Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach”, Katowice 2012, s. 59–66.

- Adamek J., *Kulturowe uwarunkowania rachunkowości chińskiej w świetle idei konfucjanizmu*, „Nauki o Finansach” 2012, nr 3 (12), s. 43–57.
- Adamek J., *Kulturowe uwarunkowania rachunkowości w świetle założeń i praktyki rachunkowości islamskiej i chińskiej*, Warszawa 2012.
- Adamek J., *Spoleczna natura rachunkowości islamskiej – wybrane problemy*, „Studia i Prace Kolegium Zarządzania i Finansów”, z. 129, Warszawa 2013, s. 11–26.
- Bąk M., *Wybrane problemy rachunkowości – jej status naukowy i obszary badawcze*, „Zeszyty Teoretyczne Rachunkowości” 2013, t. 71 (127), s. 55–75.
- Łazarowicz E., *Historia powstania księgowości podwójnej i rachunku kosztów*, Warszawa 2011.
- Sojak S., Stankiewicz J., *Podstawy rachunkowości*, Toruń 2004.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* [1905], tłum. J. Miziński, Lublin 1994.

Historia gospodarcza i historia cywilizacji

- Bown S.R., *Merchant Kings. When Companies Ruled the World, 1600–1900*, New York 2009.
- Braudel F., *Kultura materialna, gospodarka i kapitalizm XV–XVIII wiek*, tłum. M. Ochab, P. Graff, t. 1–3, Warszawa 1992.
- Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, tłum. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Warszawa 2010.
- Davies N., *Europa*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2009.
- Kuliszer J., *Powszechna historia gospodarcza średniowiecza i czasów nowożytnych*, Warszawa 1961.
- Morawski W., *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, Warszawa 2002.
- Needham J., *Wielkie miareczkowanie. Nauka i społeczeństwo w Chinach i na Zachodzie*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 1984.
- Romano R., *Między dwoma kryzysami. Włochy renesansu*, tłum. H. Szymańska, J.S. Łoś, Warszawa 1978.
- The EH.Net Encyclopedia of Economic and Business History*, <http://eh.net/encyclopedia/>, dostęp: 2.12.2014.

Monika Wiszniowska
Uniwersytet Śląski
monika-wiszniowska@wp.pl

Pokora dokumentalisty. Wojciech Jagielski o niepoznawalnej Afryce

Humbleness of a Non-fiction Writer. Wojciech Jagielski on the Unknowable Africa

Abstract: The African Books of Wojciech Jagielski change the perspective of writing about this continent. Following Ryszard Kapuściński, adopting his way of thinking about other cultures, he simultaneously proposes his own method of talking about Africa. On the one hand, Jagielski's prose is an example of a new exotopy; on the other hand, the emphasis is not on exoticism: visiting and describing a place, the author wants his non-fiction not so much to carry an ethnographic tale as to show universal, all-human issues, all the more interesting, perhaps, because "extracted" from real biographies and events.

Keywords: non-fiction, Africa, postcolonialism, Wojciech Jagielski

Streszczenie: Afrykańskie książki Wojciecha Jagielskiego zmieniają perspektywę pisania o tym kontynencie. Podążając śladem Ryszarda Kapuścińskiego, przejmując po nim sposób myślenia o innej kulturze, proponuje jednocześnie własną metodę opowieści o Afryce. Z jednej strony twórczość Jagielskiego stanowi przykład nowej egzotopii, z drugiej nacisk nie jest położony na pokazanie egzotyki, autorowi zależy, by jego reporterskie teksty niosły nie tylko etnograficzną opowieść, ale miejsce, które autor poznaje i opisuje, staje się przede wszystkim pretekstem do ukazania spraw uniwersalnych, ogólnoludzkich, tym, być może, ciekawszych, że „wydobytych” z biografii i zdarzeń rzeczywistych.

Słowa kluczowe: reportaż, Afryka, postkolonializm, Wojciech Jagielski

Kiedy John Maxwell Coetzee, laureat Nagrody Nobla, w czerwcu 2006 roku przyjechał do Polski na spotkanie ze swoimi czytelnikami, witający go Michał Paweł Markowski trafnie wyraził, powszechną wówczas zapewne, świadomość dotyczącą jakości naszej wiedzy o Afryce Południowej. Mówił:

Przynajmy się przed naszym gościem do ułomności: nie stać nas na polityczną lekturę powieści Johna Coetzee, nie znamy szczegółów tragedii, która rozgrywała się

przez dziesiątki lat pod panowaniem narodowych rządów, mało wiemy o tym, co działo się przed trybunałem Komisji Prawdy i Pojednania. (...) Afryka Południowa wciąż pozostaje dla nas krainą mityczną, gdyż nic, lub niemal nic, nie wiemy o jej historii¹.

Minęło kilka lat i śmiało możemy stwierdzić, iż sytuacja ta uległa zmianie, a przyczyniła się do niej między innymi twórczość jednego z ciekawszych polskich reporterów ostatnich lat – Wojciecha Jagielskiego². Studiował on afrykanistykę, więc – co zrozumiałe – Afryka była jego pierwszym reporterskim wyborem³, jednak na skutek braku zainteresowania mediów tym tematem, wyjeżdża na Kaukaz, Zakaukazię, do Afganistanu, podejmuje się roli korespondenta wojennego i obserwatora konfliktów zbrojnych w najbardziej zapalnych rejonach świata minionych lat. Swoją karierę reportera-literata rozpoczyna więc od książek z tych właśnie rejonów: *Dobre miejsce do umierania* i *Wieża z kamienia* to wędrówka po piekle rozszalałego nacjonalizmu – po Kaukazie, z kolei *Modlitwę o deszcz* poświęcono Afganistanowi. Afryka jest tematem jego trzech ostatnich książek: *Nocni wędrowcy*, *Wypalanie traw* i *Trębac z Tembisy. Droga do Mandeli*. Pierwsza opowiada o Ugandzie, o dzieciach uwolnionych z partyzanckich oddziałów Josepha Kony'ego, którego działalność i jego Bożej Armii polegała na porywaniu i przysposabianiu dzieci do zabijania w oddziałach partyzanckich. Dwie kolejne książki traktują o problemach współczesnej Republiki Południowej Afryki, obie podejmują temat apartheidu. W *Wypalaniu traw* autor przygląda się stosunkom społecznym w czasie, kiedy to biali oddali władzę czarnoskórej większości. W *Trębaczu z Tembisy* czytelnik ma okazję poznać losy bohaterów tamtych przemian, zarówno tych najgłośniejszych (Nelson Mandela), jak i tych nieistniejących w publicznej świadomości.

Kiedy myślimy o współczesnym reportażu poświęconym Afryce, nasza świadomość, nie bez powodu, przywołuje postać Ryszarda Kapuścińskiego. *Czarne gwiazdy*, *Gdyby cała Afryka*, *Cesarz* czy *Heban* to książki o Czarnym Łądzie, które wówczas, gdy ukazywały się na księgarskich półkach, pozwalały polskiemu czytelnikowi poznać ten niezwykle, bardzo daleki kontynent. Nawet wtedy, gdy wraz ze zmianami cywilizacyjnymi i rozwojem mediów świat

¹ M.P. Markowski, *Coetzee: polityka i dyskrekcja*, „Tygodnik Powszechny” 2006, nr 27, s. 17.

² Choć Wojciech Jagielski zajmuje się Afryką od 1981 roku, nie od razu udało mu się wyjechać na ten kontynent. W jednym z programów telewizyjnych wspominał, że długo redakcja „Gazety Wyborczej” nie była zainteresowana korespondencjami z Czarnego Łądu, dopiero zabójstwo Chrisa Hani'ego, którego dokonał Polak – Janusz Waluś – spowodowała, że sytuacja uległa zmianie, i mógł jako reporter przyjrzeć się afrykańskiej rzeczywistości (Wywiad „Program Xiegarnia” z 12.02.2013 roku).

³ Wojciech Jagielski wspomina o tym w wywiadzie („Program Xiegarnia” z 12 lutego 2013 roku). Stwierdzenie takie pojawia się także w książce *Trębac z Tembisy. Droga do Mandeli*, Kraków 2013, s. 56 (kolejne cytaty będą sygnowała w tekście głównym skrótem: TT z podaniem numeru strony).

zaczął się przybliżać, książki mistrza reportażu literackiego pomagały widzieć Afrykę wbrew wielu powszechnie funkcjonującym stereotypom. Ryszard Kapuściński był pisarzem, który jak dotąd najlepiej przyczynił się do zrozumienia Afryki – jej mieszkańców, ich tradycji, kultury oraz drogi, jaką musieli przejść od kolonializmu do niepodległości.

Nietrudno dostrzec, że Wojciech Jagielski jest autorem podróżującym po krainach geograficznych w dużej mierze stanowiących obszar zainteresowania Ryszarda Kapuścińskiego. Podąża więc jakby jego śladem. Od początku uprawianie reporterskiej profesji deklaruje także, iż uważa autora *Cesarza* za swojego mistrza i nauczyciela. W jednym z wywiadów wspominał:

Kapuściński był i jest dla mnie mistrzem. Mistrz to jest ktoś charyzmatyczny. Ktoś, kto inspiruje, a spotkania z nim dają siłę sprawczą. Kapuściński był typem dziennikarza, którym ja chciałem zostać. Nie korespondentem wojennym, ale kimś, kto ogląda świat w sposób odmienny od innych. Ten świat nie jest taki oczywisty, przez co jest bardzo ciekawy. (...) Był moim mistrzem przede wszystkim dlatego, że był inspiracją. Miałem wrażenie, że się przy nim rozwijam. Nie dzięki niemu, ale przy nim. I jestem wdzięczny losowi, że mogłem tego Kapuścińskiego spotkać⁴.

Warto spróbować się przyjrzeć afrykańskiej twórczości Wojciecha Jagielskiego nie tylko pod kątem wpływu, jaki książki Ryszarda Kapuścińskiego wywarły na kształt reportażu literackiego autora *Nocnych wędrowców*. Oczywiście, powyższa deklaracja autora obliguje do wskazania na pewne ogólne podobieństwa i różnice w twórczości obu autorów, niemniej podstawowym moim celem jest próba odpowiedzi na pytanie, czy Jagielski odnalazł jakąś własną metodę opowieści o kontynencie afrykańskim, jak go postrzega i jak pisze o świecie „nie naszym”, geograficznie i mentalnie odległym.

Ten kontynent jest zbyt duży, aby go opisać. To istny ocean, osobna planeta, różnorodny, przebogaty kosmos. Tylko w wielkim uproszczeniu, dla wygody, mówimy – Afryka. W rzeczywistości, poza nazwą geograficzną, Afryka nie istnieje⁵.

Cytat ten, jest chyba najczęściej wykorzystywanym fragmentem ze wszystkich książek Ryszarda Kapuścińskiego, we wszystkich publikacjach, jakie traktują o Afryce. Nie bez przyczyny. Jak trafnie zauważają badacze twórczości autora, to jego wieloletni pobyt na tym kontynencie, a także wnikliwe o nim studia zaowocowały powyższym stwierdzeniem. Konstatacja ta nie przeszkodziła jednak Kapuścińskiemu w próbie stworzenia scalającej opowieści o Afryce. Magdalena Horodecka celnie zauważa, iż „twórczością Kapuścińskiego

⁴ P. Średziński, *Wywiad: Wojciech Jagielski*, <http://afryka.org/afryka/wywiad--wojciech-jagielski,news/>, dostęp: 27.02.2015.

⁵ R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 2008, s. 9.

w dużej mierze zawładnęło pragnienie **opisania Afryki**⁶. Świadomy trudności autor tworzy tekst w postaci wyselekcjonowanego zbioru fragmentów, specyficznej mozaiki „okrucich rzeczywistości”, ale ich kompilacja jawi się jako całościowa i wyczerpująca. Wojciech Jagielski wie już, że spójnego obrazu Afryki stworzyć się nie da, dlatego z całego bogactwa, „mozaiki” afrykańskich tematów wartych opisanie wybiera jedynie kilka i nie te, które mogłyby być reprezentatywne dla całego kontynentu, więc nie szeroka panorama, jak w *Hebanie*, a raczej penetracja „w głąb” kilku wybranych problemów się tu pojawia. W porównaniu z nieciągłą, fragmentaryczną narracją Kapuścińskiego teksty Jagielskiego tworzą narrację linearną i całościową, nie bez przyczyny nazywa je sam autor „opowieściami dokumentalnymi”⁷.

Różni więc obu autorów wybór tematów i sposób ich literackiego opracowania, zaś łączy przede wszystkim stosunek reporterów do innej kultury, próba zwalczania stereotypowego myślenia o krajach Trzeciego Świata oraz wiara w to, że aby spróbować przeniknąć i zrozumieć afrykańską (i każdą inną) rzeczywistość, potrzeba nie tylko własnego doświadczenia, ale także pogłębionej wiedzy, dotyczącej zarówno współczesności, jak i historii danego rejonu. Kapuściński, wyjeżdżając do Afryki w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, dostrzegał pewną „wspólnotę losu” ludzi wyzwających się spod jarzma kolonializmu, dlatego autor *Cesarza*, jak píše badaczka, „próbuję przezwalczyć przekłete dziedzictwo rasy”⁸ i przyjmuje postawę współcierpiącego⁹. Jagielski jest z innego pokolenia reporterów, dla którego elementarną lekturę stanowiły teksty Kapuścińskiego i w niemal naturalny sposób przejęty stosunek do Innego.

Kuszące byłoby spojrzenie na twórczość Jagielskiego z perspektywy teorii postkolonialnych. Stały się one w ostatnich latach ważną i zróżnicowaną, dodajmy – modną dziedziną badań. Sytuacja jednak nie wydaje się prosta. Czym są bowiem badania postkolonialne? Jak proponują badaczki, mówiąc najogólniej, zajmują się one analizą stereotypowych przedstawień i klisz, w sposób jawny lub ukryty występujących w tekstach kulturowych, językach, narracjach czy reprezentacjach wchodzących w skład kolonialnego dziedzictwa Zachodu, służących zmianie hierarchii, dewaluacji wartości kolonizowanych społeczeństw, ich podporządkowywania i uzasadniania ekonomicznego wyzysku¹⁰. Badania te rozkwitły, co oczywiste, w krajach, które kolonie posiadały,

⁶ M. Horodecka, *Zbieranie głosów. Sztuka opowiadania Ryszarda Kapuścińskiego*, Gdańsk 2010, s. 81.

⁷ *Nie być jak Johnny Bravo*. Z Wojciechem Jagielskim rozmawia Juliusz Kurkiewicz, „Gazeta Wyborcza”, 28.09.2010, nr 227.

⁸ M. Horodecka, dz. cyt., s. 88.

⁹ Tamże, s. 94.

¹⁰ W ostatnich latach do rąk polskiego czytelnika trafiło wiele książek traktujących o postkolonializmie. Poza kanoniczną już pozycją E. Saida (E.W.Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991) trzeba wymienić także: A. Loomba, *Kolonializm/postkolonializm*, tłum.

ale w ostatnich latach również i Polsce pojawiła się próba adaptacji teorii postkolonialnej na grunt badań nad polską literaturą i kulturą¹¹. Badacze przyglądali się przede wszystkim postkolonialnej mentalności ukształtowanej przez historię w zderzeniu kultur narodów Europy Środkowej i Wschodniej, a także konstruowanej dzięki doświadczeniu oddziaływania dwóch dwudziestowiecznych totalitaryzmów, ale nietrudno byłoby sobie wyobrazić tekst dekonstruujący dyskurs kolonialny dotyczący Afryki choćby w książkach Wojciecha Cejrowskiego. I choć nie mieliśmy zamorskich kolonii¹², jednak współczesna literatura podróżnicza (z reportażem literackim włącznie) to w większości zachodnia reprezentacja pozaeuropejskiej kultury.

Czy w takim razie możemy wskazać jawne lub ukryte stereotypowe przedstawienia Afryki i jej mieszkańców w prozie Jagielskiego? Bez wątplenia – nie. Dwie bariery chronią reportażystę przed wpadnięciem w taką pułapkę. Pierwsza jest związana ze stosunkiem autora do opisywanej rzeczywistości. Autor *Nocnych wędrówców* podkreśla dystans, który – jak przekonuje – jest jedyną możliwą formą bycia w świecie innej kultury. W jednym z wywiadów, dotyczącym co prawda innego zakątka świata, ale myślę, że przekładalnym także na afrykański kontynent, wspomina: „(...) nie miałem nigdy najmniejszych nawet złudzeń, że żyjąc w Afganistanie, chociaż przez chwilę mógłbym myśleć jak Afgańczyk. Ja nie mogę nie być obcy”¹³.

N. Bloch, Poznań 2011; Homi K. Bhabha, *DysemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2; tegoż, *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2; D. Chakrabarty, *Historie mniejszości, przeszłości podrzędne*, tłum. E. Domańska, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2; E. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Kraków 2000; M.P. Markowski, *Postkolonializm* [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007 oraz numery tematyczne poświęcone zagadnieniom postkolonializmu: „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3, 2007, nr 4; „Er(r)go” 2004, nr 8. Warto jeszcze przypomnieć dzieła zbiorowe: *(Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008; *Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trześnikowski, Lublin 2010.

¹¹ Pojawiły się prace zbiorowe i monografie poświęcone interpretacji kultury polskiej lub wybranych autorów z tej perspektywy: M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006; I. Surynt, *Postęp, kultura, kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*, Wrocław 2006; A. Fiut, *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 150–156; B. Bakula, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6; M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5; H. Gosk, *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010; D. Kołodziejczyk, *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5.

¹² Współcześni interpretatorzy doszukują się cech myślenia kolonialnego w sposobie pisanie o Kresach. Por. B. Bakula, dz. cyt.; M. Dąbrowski, *Kresy w perspektywie...*, dz. cyt.; H. Gosk, dz. cyt.

¹³ *Wymierający gatunek. Z Wojciechem Jagielskim rozmawia Marta Szarejko*, „Bluszcz” 2011, nr 11.

Jestem „kimś obcym, przybyszem” (NW, s. 69) – tak określa się narrator już w pierwszej ze swoich afrykańskich książek. Zarówno w *Nocnych wędrówkach*, *Wypalaniu traw*, jak i w *Trębaczu z Tembisy* przeważa raczej strategia obserwatora niż uczestnika. Tzvetan Todorow już w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku wskazywał, że paradoksalnie to właśnie zdolność Europejczyków do zrozumienia innych miała dowodzić ich przyrodzonej wyższości¹⁴. Inna jest postawa Jagielskiego. Autor *Nocnych wędrówców* w żadnej z napisanych przez siebie książek nie próbuje przekazać czytelnikowi, że zdołał przeniknąć inną, obcą kulturę, że ją w pełni zrozumiał, nigdy też nie próbuje powiedzieć, że odkrył prawdziwe oblicze Afryki. Wyraźnie zgadza się reporter ze słowami jednego ze spotkanych bohaterów:

Tobie się zdaje, że wszystko rozumiesz, wszystko wiesz. A naprawdę widzisz tylko trochę i tylko to, co dostrzegają wszyscy (...). Ale to, co naprawdę ważne, bez czego nie da się tego zrozumieć, pozostaje dla Ciebie niewidoczne. I nie zmienisz tego, tak jak nie zmienisz siebie¹⁵.

Warto w tym momencie podkreślić, że czytelnik w żadnej mierze nie odbiera tego dystansu jako przejawu dominacji kulturowej nad poznawanymi ludźmi i ich rzeczywistością. Wręcz przeciwnie. Narracja Jagielskiego zupełnie wyzbyta jest pewnego rodzaju ekscytacji czy zdziwienia często towarzyszącego pisaniu o egzotycznych miejscach. Opowiada on o Gulu, czy Wendesrdorpie dokładnie tak samo, jak opowiadałby o Berlinie czy Ciechocinku, dlatego twórczość Jagielskiego może stanowić przykład (by posłużyć się w tym miejscu raz jeszcze Todorowem) nowej egzotopii, czyli uznania zewnętrżności innego wraz z uznaniem jego podmiotowości¹⁶.

Drugą barierą i najlepszym sprzymierzeńcem w tworzeniu narracji pozbawionej stereotypowego oglądu jest dla Jagielskiego wiedza. W wielu wywiadach podkreślał niemożność uprawiania tego rodzaju twórczości bez kompetencji, jakie zdobywa się w tradycyjny sposób: czytając i ucząc się. Tak o tym mówił:

Czuję się jak przedstawiciel ginącego gatunku. I to jest smutne, bo nie mam nawet pięćdziesiątki. (...) Uczono mnie na dziennikarstwie, że znawstwo, czyli wiedza na temat, jaki się pisało, była oczywista. Nie można było zajmować się Afryką, sportem czy baletem, nic nie wiedząc o tych dziedzinach. Dzisiaj tego już nie

¹⁴ Por. T. Todorow, *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996, s. 272.

¹⁵ W. Jagielski, *Nocni wędrownicy*, Warszawa 2009, s. 54. Kolejne cytaty będą sygnowała w tekście głównym skrótem: NW z podaniem numeru strony.

¹⁶ Todorow, co sam zaznacza w tekście głównym, pożyczka terminu egzotopie od Michaiła Bachtina. Tłumacz Todorowa Janusz Wojcieszak pisze, iż w języku rosyjskim oznacza on dosłownie: znajdowanie się na zewnątrz, nie współobecność. Zob. T. Todorow, dz. cyt., s. 274.

ma. Dzisiaj nie trzeba już wiedzieć wiele o Afryce, żeby o Afryce pisać. (...) po co utrzymywać kogoś takiego, kto zna się tylko na Afryce, bo na ilu rzeczach można znać się dobrze? Na jednej? Dwóch? W Afryce jest ponad 50 krajów. To na tych 50 krajach można się znać. Po co komu ktoś taki? Ja tu naprawdę pełnię rolę mamuta z innej epoki¹⁷.

Zwraca uwagę czytanie autora. Każda książka reportera to istne kompendium wiedzy. Gdyby sztucznie oddzielić fragmenty, w których autor opowiada o historii interesującego go miejsca lub ukazuje rozliczne uwarunkowania każdego omawianego wydarzenia, uzyskalibyśmy interesujący artykuł popularnonaukowy. Taką właśnie popularnonaukową – ponieważ wyzbytą nadmiaru hermetycznej terminologii – narrację Jagielski stosuje i umiejętnie ją wplata w opowieść o losach swoich bohaterów. Proponuje tym samym – jako sposób pisania współczesnego reportażu – komplementarność dyskursu systematycznego i narracyjnego¹⁸. Oczywiście wiemy już od Michela Foucaulta, że wiedza nigdy nie jest niewinna, że forma komunikowania czy interpretacja świata zawsze jest sprzęgnięta z ideologią. Jagielski też jest świadomy, przecież ładnych parę lat temu wybrzmiałych, teorii. Podkreśla więc, że jego wiedza tworzona jest poprzez ciągłe interakcje między nim a tymi, o których opowiada. Problematyzuje niezależność podmiotu poznania, od tych, których poznaje, oraz od kontekstu sytuacyjnego, historycznego i kulturowego. Możemy dostrzec dystans autora do źródeł, z których czerpie wiedzę, często podkreśla także trudności, jakie napotyka w zdobywaniu informacji od swoich rozmówców. Oto jeden z licznych fragmentów, gdzie możemy taką postawę odnaleźć:

Pochylony nad pokreśloną kartką, próbowałem wszystko spamiętać i zrozumieć, na serwetce notowałem długopisem zawile i podobne do siebie nazwy rozmaitych partyzanckich partii, nazwiska skłóconych komendantów. Byle nadążyć za Emmym, nie zrazić go niewiedzą czy prośbą, by coś powtórzył, jaśniej wytłumaczył (NW, s. 214).

Dodatkowo, jeżeli przyjąć, że w postkolonializmie chodzi przede wszystkim o przezwycięzenie dominacji dyskursu kolonizatorów, o przerwanie pewnego stylu pisania o Czarnym Łądzie, który zdominował, a i dalej dominuje (choćby w travelbryckich książkach) zawartość tekstów pisanych przez Europejczyków, to Jagielski bez wątplenia swoimi opowieściami wpisuje się w ten paradygmat, opisując rzeczywistość afrykańską z pokorą, przejmując po Kapuścińskim narrację ustanawiającą „nowe relacje budowane na egalitaryzmie

¹⁷ P. Średziński, dz. cyt.

¹⁸ Takie właśnie połączenie dwu dyskursów proponuje jako sposób pisania o innych kulturach T. Todorow, dz. cyt., s. 278.

i wzajemnym szacunku”¹⁹, narrację, w której żaden z głosów pojawiających się w tekście nie sprowadza innego do statusu przedmiotu. Proponuję skupienie się na pierwszej z książek Jagielskiego poświęconej Afryce.

Nocni wędrowcy to opowieść o wojnie domowej w Ugandzie, prowadzonej przez wiele lat przy pomocy dzieci-partyzantów, którym towarzyszy aura religijnego opętania; to opowieść o tych dzieciach, które już uwolnione z partyzanckich oddziałów Josepha Kony’ego przebywają w obozie przejściowym w ugandyjskim mieście Gulu. Wydawałoby się temat – marzenie reportera: trudny, ale gwarantujący poczytność. W przypadku takich tekstów niezmiernie łatwo o zarzut efekciarstwa, nieautentyczności, obsceniczności albo epatowania czytelnika okropieństwami. To dylemat współczesnej prozy reportażowej: jak pisać o ludobójstwie, by nie epatować cierpieniem. Jak nie epatować, skoro cierpienie jest ponad możliwości percepcji; jak pisać, skoro to przecież ludobójstwo i to dokonywane rękami dzieci!? Autor *Nocnych wędrowców* wydaje się świadomy tej pułapki. Od początku tak prowadzi narrację, by czytelnik wchodził w coraz to większy gąszcz pytań, na które nie ma odpowiedzi. Książka zaczyna się i kończy tym samym pytaniem, co podkreśla jego wagę:

Jackson trwał w bezruchu jak drapieżne zwierzę wstrzymujące oddech.

– Widziałeś? – zapytał.

Wzruszyłem ramionami.

– Przecież przeleciał prawie nad twoją głową – powiedział z pretensją w głosie.

– Kto?

Pierwsze krople spadły, rozpryskując się głośno na dachach i ziemi (NW, s. 12).

W *Nocnych wędrowcach* nie brak niezwykłych, lirycznych miejscami, opisów i przejmujących obrazów, ale książkę tworzą przede wszystkim dwa plany: historyczna panorama, przynosząca czytelnikowi wiedzę na temat tego, co działo się w Ugandzie, kiedy Boża Armia Oporu porywała z rodzinnych wiosek dzieci, by przemienić ich w zabójców, oraz historie bohaterów. Oba plany się przenikają, tyle że ten historyczny charakteryzuje logika rozumowania, związki przyczynowo-skutkowe i wiedza pewna; drugi zaś obraca się wokół pytań: kim właściwie są moi bohaterowie, czy można ich poznać, zrozumieć?

Pierwsza afrykańska książka Jagielskiego jest w twórczości tego autora przełomową nie dlatego, że wchodzi on w trudną ugandyjską rzeczywistość. Świat, z jakim przyszło się autorowi zmierzyć, prowokuje nie klasyczne reporterskie pytania: kto?, gdzie? i dlaczego? – a raczej: jak poznawać? i w jakim zakresie jest to możliwe? To opowieść przede wszystkim o relacjach między dziennikarzem a rzeczywistością obcego świata²⁰. Relacja podmiot poznający–przedmiot poznania jest tu zagadnieniem kluczowym, a zarazem problematycznym.

¹⁹ M. Horodecka, dz. cyt., s. 88.

²⁰ *Nie być jak...*, dz. cyt.

Podmiot rozszczepia się u Jagielskiego na tego, który wie (kiedy opowiada o historii miejsca), i tego, który pełen jest niepokoju, niepewności i wątpliwości (gdy mowa o poznanych dzieciach). Istniejący już materiał: informacje prasowe, podręczniki historii – można przetworzyć, można ułożyć z niego racjonalną opowieść o politycznej rzeczywistości Ugandy. I to Jagielski czyni we wspomnianej powyżej narracji popularnonaukowej. Ukazując historyczne fakty, często zwraca jednocześnie uwagę czytelnika na społeczne uwarunkowania:

Kiedy Sebaggala wygrał wybory, pokonując kandydatów popieranym przez Museveniego, miasto oniemiało z zaskoczenia. Na nic zdały się szyderstwa i kpiny z manier i niedostatków wykształcenia Sebaggali. Większość mieszkańców ukończyła jeszcze mniej klas niż on (NW, s. 167).

W tym aspekcie zadanie opisanego wybranego, niewielkiego fragmentu Afryki zostało wykonane.

Przejdźmy jednak teraz do opowieści o bohaterach. Jedną z ważniejszych cech kolonializmu było odmówienie skolonizowanym indywidualizacji i podmiotowości²¹. Opowieści dokumentalne Jagielskiego zawsze zasadzają się na historiach pojedynczych bohaterów. Czytelnik zna ich imię, często nazwisko, wie, jak wyglądają, co robią, myślą, czują. Współczesne reportaże, nie tylko autora *Wypalania traw*, z reguły upodmiotowiają, w myśl zasady, że jedynie historia poznanego bliżej człowieka może wywołać u czytelnika jakieś emocje. W *Nocnych wędrowcach* Jagielski idzie jeszcze dalej. On swoich bohaterów stwarza. Z anonimowego tłumu dzieci tworzy po wańkowiczowsku²² trzy postaci, powołuje je do istnienia właśnie po to, by stały się podmiotami, by mogły niejako własnym głosem zaświadczyć o ugandyjskich wypadkach.

Ale jak zadawać pytania dzieciom, jak z nimi rozmawiać? – zastanawia się autor, wiele miejsca poświęcając, by pokazać nieadekwatność i niedostatek języka, którym reporter opowiada. Pisze:

Aby ułatwić spowiedź i następującą po nim terapię, sporządzono listę pytań, na które dzieci miały dać odpowiedź. Czy zmuszano cię, byś zabił kogoś z krewnych lub sąsiadów? Czy zmuszano cię, byś maczetą odrąbywał ludziom ręce lub

²¹ Por.: E. Said, dz. cyt.; A. Loomba, dz. cyt.

²² Melchior Wańkowicz, wykładając swoją koncepcję reportażu, pisał: „Ja robię z dzieściu ludzi jednego, a z jednego dwóch. (...) Mnie nie interesują nazwiska. Moim bohaterem jest epoka. Piszę we współczesności o losie zbiorowym i dla niego poświęcam losy pojedyncze. Mnie interesuje prawda syntetyczna, a nie dokumentalna. (...) Z każdego losu biorę, co w nim jest szczególnego, to »wyjątkowe«, »gęste«, »mocne«, inaczej byłoby to szare, nijakie..., musielibyśmy mieć kolejny opis, jak bohater chodził do szkoły, żenił się, zarabkował, a tymczasem błyszczy tylko jeden fakt i ja go biorę”. K. Kąkolewski, *Wańkowicz krzepi. Wywiad rzeka*, Warszawa 1977, s. 22–23. Por też M. Wańkowicz, *O poszerzenie konwencji reportażu [w:] tegoż, Od Stołpców po Kair*, Warszawa 1971, s. 14.

nogi? Czy zmuszano cię, byś wydłubywał ludziom oczy? Czy zmuszano cię, byś gwałcił kobiety? Czy zmuszano cię, byś palił ludzi żywcem? Na większość pytań padała odpowiedź „tak”. Wypełnione ankiety zdobiły fotografie dzieci. Takie same robi się do szkolnych legitymacji (NW, s. 45).

Groza tych pytań w zderzeniu z kontekstem, jaki przywołuje szkolna legitymacja, powoduje, że czytelnik dostrzega ich irracjonalność, a nawet absurdałność. Ponadto indeksalny charakter pytań wyraźnie wskazuje na to, iż autor postrzega, zaświadcza, ale nie pojmuje rzeczywistości, o której pisze. Dlatego pytania, które sam próbuje zadawać dzieciom, są niezwykle lakoniczne, jakby wypowiedane z ostrożnością. W rozmowie z Samuelem Jagielski konstatuje:

(...) musiało jednak minąć wiele dni, zanim mi powiedział, że zabijał ludzi. Zabił dziesięciu, a może więcej. Dużo, dużo więcej. Zbyt wielu, by spamiętać. Spodziewałem się tego wyznania. Przyjechałem tylko po to, by je usłyszeć. A jednak gdy padło, poczułem się bezradny (NW, s. 40–41).

Widzimy nie tylko komunikacyjną porażkę autora, Jagielski wątpi w możliwość racjonalnego poznania swoich bohaterów. Nie wie, kim są: dziećmi? mordercami? Powiada: „może gdybym spotkał Samuela w jego poprzednim wcieleniu – jako partyzanta z lasu – rozmowa z nim byłaby dla mnie łatwiejsza” (NW, s. 50). Próbuje więc reporter-narrator irracjonalnej wizji. Zobaczyć w bohaterach nie dzieci-morderców, a kogoś opętanego przez duchy. Próbuje wejść w świat ich wierzeń, rytuałów. Podąża więc ścieżką proponowaną przez francuską Szkołę Annales, której przedstawiciel Marc Bloch zwracał uwagę na niemożność oddzielenia w pewnych kulturach (chodziło Blochowi o przedpiśmienne grupy etniczne) zjawisk społecznych, gospodarczych od magicznych²³. Tyle że autora *Nocnych wędrówców* i ten sposób – należy wyraźnie podkreślić – zawodzi. Coś, co miało być interesującym tematem reporterskim, umyka poznaniu. Niejasne ontologie bohaterów nie tylko potęgują nastrój niepewności, wobec której zostaje postawiony czytelnik²⁴. To sposób na zadanie najważniejszego chyba pytania przez piszącego opowieści dokumentalne: w jakim stopniu moi bohaterowie są, a w jakim stopniu są wytworami literackiego warsztatu? Słysząc to pytanie wyraźnie choćby w poniższym fragmencie:

Jackson tkwił pośród tego jak zjawa, bez twarzy, kształtu, jakichkolwiek fizycznych właściwości. A może ja sam mu to odebrałem, sprowadzając do roli przedmiotu, użytecznego przyrzędu. Nie interesował mnie jako człowiek, był mi potrzebny

²³ Por. W. Wrzosek, *Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy* [w:] E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian z filozofii historii*, Poznań 1994, s. 9–11.

²⁴ K. Siewior, *Odkrywcy i turyści na afrykańskim szlaku*, Kraków 2012, s. 196.

do poznania tego, co mnie zajmowało. Choć spędziliśmy ze sobą tyle czasu, tyle-
 śmy ze sobą rozmawiali, niewiele o nim wiedziałem. (...) Może naprawdę był zja-
 wą? (NW, s. 150)

Autorka interesującego zbioru interpretacji reportaży współczesnych, Urszula Glensk, twierdzi, że tekst Jagielskiego pozbawiony jest struktury i przejrzystości, że panuje w nim narracyjny chaos. Badaczka kładzie to na karb trudności, jakie miał autor z pogodzeniem pracy nad książką reporterską z byciem aktywnym korespondentem prasowym. Jednak znając zarówno wcześniejsze, jak i późniejsze książki Jagielskiego, skłonna byłabym widzieć tu celowy autorski zamysł. Owa niespójność, częste i niechronologiczne wplatanie wątków historycznych i politycznych, nieuporządkowane okruchy biografii bohaterów – to dowód na to, że Jagielski z tematem się zmagają, że chce pokazać trudność, jaką stanowi przeniknięcie afrykańskiej rzeczywistości. Czytelnik, pisze autorka, „nie znajduje klucza do świata, który usiłuje poznać”²⁵. Nie znajduje go, ponieważ takiego nie ma. Jagielski stwierdza to wprost, pytany o tę książkę, tak ją charakteryzuje:

(...) jest raczej ugandyjską opowieścią niż opowieścią o Ugandzie. Początkowo chciałem napisać o dzieciach-żołnierzach. Jednak zrozumiałem, że nie mogę tego zrobić, bo same dzieci-żołnierze piszą już takie książki. Dlatego postanowiłem napisać książkę o tym, jak nie potrafiłem jej napisać²⁶.

Dlatego obraz Afryki, jaki wyłania się z *Nocnych wędrowców*, to obraz wydarzeń, dla których nie możemy odnaleźć ani racjonalnych, ani nawet irracjonalnych wytłumaczeń. To obraz fragmentu świata niepojętego i nieprzekładalnego.

Takie spostrzeżenia na gruncie gatunku literackiego, jakim jest reportaż literacki, mogą budzić zdziwienie. Wiadomo przecież, że sposób prowadzenia opowieści w reportażu jest oparty na umowie o przezroczystości języka. Reportaż wykorzystuje ten rodzaj wypowiedzi, która, jak pisze Stanley Fish, jest tak ściśle izomorficzna wobec doświadczenia powszechnego, że przestajemy postrzegać je jako wypowiedzi poddane regułom konwencji²⁷. Skutkiem tegoż z kolei jest efekt „większego poczucia zadomowienia, bliskości ze światem rzeczy i ludzi”²⁸, co jest szczególnie istotne, gdy próbuje się opowiedzieć czytelnikowi o świecie innym kulturowo. W powszechnej świadomości reporter pełni

²⁵ U. Glensk, *Potwór w kawałkach* [w:] tejsze, *Po Kapuścińskim. Szkice o reportażu*, Kraków 2012, s. 115.

²⁶ P. Średziński, dz. cyt.

²⁷ Zob. S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Abriszewski [i in.], red. A. Szahaj, Kraków 2002, s. 39.

²⁸ M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej*, Kraków 2005, s. 21.

zazwyczaj funkcję przewodnika, nauczyciela, osoby, która dzięki zdobytej wiedzy i doświadczeniu wie lepiej, rozumie trafniej. W *Lapidariach* Ryszarda Kapuścińskiego pojawia się słynne, wielokrotnie powtarzane i funkcjonujące jak autorska wizytówka zdanie, że: „reporter zagraniczny jest tłumaczem kultur”²⁹. Tłumacz Jagielski wydaje się pokazywać czytelnikowi ten moment, o którym pisał Edward Balcerzan:

Ileokroć tłumacz (...) wszelkie rozwiązania translatorskie ocenia jako niewierne wobec pierwowzoru, upokorzenie **nieprzekładalnością** jest dla niego rezultatem niezgodności języków i kultur, które z punktu widzenia użytkownika mowy stawiają opór równy oporom natury³⁰.

Czy w takim razie Jagielski rezygnuje z tej roli, porzuca ideę opowieści o innych? Nic podobnego! Wydaje się, że swoich *Nocnych wędrowców* wykorzystuje, by pokazać jedynie, że jak stanowi słynna maksyma Ludwiga Wittgensteina z jego wczesnego traktatu: „**Granice mojego języka oznaczają granice mojego świata**” (wyróżn. – M.W.)³¹. Jesteśmy, zdaje się mówić autor, ze świata innego, co za tym idzie, możemy zetknąć się z taką rzeczywistością, która wymyka się naszym kategoriom. Wyraźnie mówi to jeden z bohaterów:

W tym właśnie leży problem. W nazwach – powiedział wyrwany z drzemki Jackson – nazywacie po swojemu to, co u nas zastajecie, i jesteście przekonani, że mając wszystko ponazywane, będziecie też wszystko rozumieć. Ale my mamy własne nazwy i patrzmy po swojemu (NW, s. 127).

Powyższe doświadczenia sprawiły, iż zmienia się nieco charakter kolejnych afrykańskich książek Jagielskiego. Autor w pierwszych książkach jest reporterem pokornym, słuchającym z uwagą swoich rozmówców, konfrontującym zdobytą zarówno z książek, jak i z prasy wiedzę z poznaną rzeczywistością. Począwszy od *Nocnych wędrowców* jego stosunek do świata, o którym pisze, w jeszcze większym stopniu charakteryzuje świadomość własnych ograniczeń. Skutkuje to także powiększającym się z książki na książkę polem narracji osobistej. Wypowiedź, którą przytaczam poniżej, jest jedną z wielu o podobnym charakterze:

Nie potrafiłem odnaleźć się ani w jego [chodzi o slumsy Phola Park przy wjeździe do Thokozy i Ivory Park przy Tembisie – dop. M.W.] różnorodności, ani w nie-

²⁹ R. Kapuściński, *Lapidaria I–III*, Warszawa 2008, s. 313.

³⁰ E. Balcerzan, *Niewyrażalne czy nie wyrażone? [w:] Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1997, s. 19.

³¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Teza 5, 6, Warszawa 1970.

znośnej monotonii, jeszcze bardziej mylącej i zdradzieckiej. Byłem bezradny wobec niezrozumiałego dla mnie porządku i wobec reguł, którymi się kierował. Ciekawił mnie i kusił swoją odmiennością, ale budził też niepewność, która jeśli się pojawiła, to nieodmiennie wraz ze swoją siostrą grozą (IT, s. 87).

Zarówno w *Wypalaniu traw*, jak i w *Trębaczu z Tembisy* owo „wychylenie” w stronę „ja” nie tylko wzmacnia przekonanie czytelnika o subiektywnym oglądzie świata. Wojciech Jagielski, który niemal na każdym kroku podkreśla swoją niemożność poznania, zrozumienia, lęki i obawy, dowartościowuje zewnętrzną postawę wobec innego. Przynosi więc ona czytelnikowi korzyści, nie jest balastem. Powyższe wyznanie jest nie tylko wyrazem owej pokory, ale i wyraźnym komunikatem, że choć „byłem”, „widziałem”, „nauczyłem się”, to ani monopolu na prawdę obiektywną, ani tym bardziej odwieczną – nie mam.

Tym ostatnim stwierdzeniem odwołuję się do artykułu Pawła Zajasa, będącego głosem w dyskusji nad *Imperium* Ryszarda Kapuścińskiego. Nie miejsce tu, by go omawiać, niemniej zgadzam się z tezą badacza mówiącą, że Kapuściński buduje z pietyzmem swój autorytet, chce bowiem pokazać nie tylko obiektywną prawdę, ale i odwieczną prawdę³². Teza ta dotyczy *Imperium*, więc już dojrzałej twórczości autora *Cesarza*, w tym przypadku więc wiedza i wieloletnie doświadczenie implikowało taką postawę. U Jagielskiego mamy jednak sytuację zgoła odwrotną, przypominającą starą prawdę, że im się więcej wiemy, tym mamy większą świadomość własnej niewiedzy.

Książki Jagielskiego zmieniają pespektywę pisania o Afryce. Nacisk nie jest położony na pokazanie egzotyki kontynentu. Wręcz przeciwnie. Występuje ona w książkach Jagielskiego na prawach „dodatku”. Afryka jest ważna, ponieważ o niej autor wie na tyle dużo, by zobaczyć interesujące zjawiska. Coraz bardziej zależy mu, by jego reporterskie teksty niosły nie tylko, nawet bardzo ciekawą, etnograficzną opowieść o innej kulturze, ale by na podstawie wiedzy o poznawanym i opisywanym miejscu ukazywać sprawy uniwersalne, ogólnoludzkie, tym, być może, ciekawsze, że „wydobyte” z biografii i zdarzeń rzeczowych.

Samego reportera – mimo że wyposażonego w solidną wiedzę o kontynencie i zamieszkujących go ludziach, reprezentujących zgoła odmienną kulturę – cechuje wyjątkowa pokora zarówno wobec prezentowanych *stricte* afrykańskich tematów, jak i wobec nieprzeniknionej zagadkowości granic człowieczeństwa. Ową pokorą nacechowane są eksploracje w głąb wybranych przez reportera problemów.

³² Zob. P. Zajas, *Zagubieni kosmonauci. Raz jeszcze o „Imperium” Kapuścińskiego i jego krytykach*, „Teksty Drugie” 2010, nr 3.

Bibliografia

- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego (zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6.
- Balcerzan E., *Niewyrażalne czy nie wyrażone?* [w:] *Literatura wobec niewyrażalnego*, red. W. Bolecki, E. Kuźma, Warszawa 1997, s. 19–30.
- Bhabha Homi K., *DysemiNacja. Czas, narracja i marginesy współczesnego narodu*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.
- Bhabha Homi K., *Mimikra i ludzie. O dwuznaczności dyskursu kolonialnego*, tłum. T. Dobrogoszcz, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.
- Chakrabarty D., *Historie mniejszości, przeszłości podrzędne*, tłum. E. Domańska, „Literatura na Świecie” 2008, nr 1–2.
- Dąbrowski M., *Projekt krytyki etycznej*, Kraków 2005.
- Dąbrowski M., *Kresy w perspektywie krytyki postkolonialnej*, „Porównania” 2008, nr 5. Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka*, tłum. K. Abriszewski [i in.], red. A. Szahaj, Kraków 2002.
- Fiut A., *Polonizacja? Kolonizacja?*, „Teksty Drugie” 2003, nr 6, s. 150–156.
- Glensk U., *Potwór w kawałkach* [w:] *tejez, Po Kapuścińskim. Szkice o reportażu*, Kraków 2012, s. 112–116.
- Gosk H., *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku*, Kraków 2010.
- Horodecka M., *Zbieranie głosów. Sztuka opowiadania Ryszarda Kapuścińskiego*, Gdańsk 2010.
- Jagielski W., *Nocni wędrowcy*, Warszawa 2009.
- Jagielski W., *Trębacz z Tembisy. Droga do Mandeli*, Kraków 2013.
- Jagielski W., *Wypalanie traw*, Kraków 2012.
- Janion M., *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006.
- Kapuściński R., *Lapidaria I–III*, Warszawa 2008.
- Kołodziejczyk D., *Postkolonialny transfer na Europę Środkowo-Wschodnią*, „Teksty Drugie” 2010, nr 5. Kapuściński R., *Heban*, Warszawa 2008.
- Loomba A., *Kolonializm/postkolonializm*, tłum. N. Bloch, Poznań 2011.
- Markowski M.P., *Coetzee: polityka i dyskrecja*, „Tygodnik Powszechny” 2007, nr 2.
- Markowski M.P., *Postkolonializm* [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.
- Nie być jak Johnny Bravo. Z Wojciechem Jagielskim rozmawia Juliusz Kurkiewicz*, „Gazeta Wyborcza”, 28.09.2010, nr 227.
- (Nie)obecność. Pominienia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, red. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008.
- Said E.W., *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Siewior K., *Odkrywcy i turyści na afrykańskim szlaku*, Kraków 2012.
- Studia postkolonialne nad kulturą i cywilizacją polską*, red. K. Stępnik, D. Trzeńnikowski, Lublin 2010.

- Surynt I., *Postęp, kultura, kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*, Wrocław 2006.
- Średziński P., *Wywiad: Wojciech Jagielski*, <http://afryka.org/afryka/wywiad--wojciech-jagielski,news/>, dostęp: 27.02.2015.
- Thompson E., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, tłum. A. Sierszulska, Kraków 2000.
- Todorow T., *Podbój Ameryki. Problem innego*, tłum. J. Wojcieszak, Warszawa 1996.
- Wańkowicz M., *O poszerzenie konwencji reportażu [w:] tegoż, Od Stołpców po Kair*, Warszawa 1971.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.
- Wrzosek W., *Metafory historiograficzne w pogoni za utudą prawdy [w:] E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek, Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian z filozofii historii*, Poznań 1994, s. 9–11.
- Wymierający gatunek. Z Wojciechem Jagielskim rozmawia Marta Szarejko*, „Bluszcz” 2011, nr 11.
- Zajas P., *Zagubieni kosmonauci. Raz jeszcze o „Imperium” Kapuścińskiego i jego krytykach*, „Teksty Drugie” 2010, nr 3.

Grzegorz Siwor

Odwrócona perspektywa. *Englebert z rwandyjskich wzgórz* Jeana Hatzfelda

A Reversed Perspective: Jean Hatzfeld's *Englebert des collines*

Abstract: The article is devoted to ways of describing the consequences of 20th-century genocide. In his deliberations, the author touches upon the issue of gathering witnesses' accounts of tragic events on a mass scale and on the resulting schematization and banalization of tales of mass death. He focuses upon the non-fiction of Jean Hatzfeld from Rwanda. Another issue is the question of the psychological, political and social effects of genocide, which last for many years after the tragic events. An important element are reflections on the description of the trauma of the Tutsi who survived the massacre of 1994 in the context of attempting to express such a kind of experience through literature.

Keywords: Rwanda, genocide, Holocaust, non-fiction, colonialism, trauma, survivor, witness's account

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest sposobom opisu następstw dwudziestowiecznego ludobójstwa. W swoich rozważaniach autor podjął problem masowego zbierania relacji świadków tragicznych wydarzeń i związanej z tym schematyzacji i banalizacji opowieści o masowej śmierci. Skupił się na reportażach z Rwandy Jeana Hatzfelda. Osobnym wątek stanowi kwestia psychologicznych, politycznych i społecznych skutków ludobójstwa utrzymujących się wiele lat po tragicznych wydarzeniach. Ważnym elementem są refleksje dotyczące opisu traumy ocalałych Tutsi z rzezi 1994 roku w kontekście prób wyrażania tego rodzaju doświadczeń poprzez literaturę.

Słowa kluczowe: Rwanda, ludobójstwo, Holokaust, reportaż, kolonializm, trauma, ocalony, relacja świadka

Na początku powiem kilka słów o piwie primus. Nie, to nie pomyłka ani żaden niestosowny żart, tylko klucz do zrozumienia nowego reportażu z Rwandy Jeana Hatzfelda¹. Otóż Primus to stara belgijska marka, która w Afryce poja-

¹ J. Hatzfeld, *Englebert z rwandyjskich wzgórz*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2015.

wiła się w latach dwudziestych ubiegłego stulecia. Najpierw europejscy kolonizatorzy rozpoczęli produkcję w Kongo, później zaś w kilku innych krajach. Do Rwandy przyszedł więc primus wraz z chrześcijaństwem, przemysłem i zdobyczami nowoczesnej cywilizacji, takimi jak rasizm i masowa śmierć. Trop belgijski nie jest tu bez znaczenia, wszak to poddani króla Leopolda II wymordowali w Kongo 10 milionów ludzi i to oni po pierwszej wojnie światowej przejęli od Niemców Rwandę². Wprowadzone przez Belgów w 1923 roku dowody osobiste podzieliły ludność kolonii na dwie grupy: Tutsi i Hutu, tworząc w miejsce dotychczasowej płynnej struktury społecznej system przeciwstawionych sobie zamkniętych kast, czy też wrogich ludów. Skoro wybuchające co kilka lat rzezie Tutsi dokonywane przez Hutu były wynikiem działalności Belgów, opowiadanie o nich przy belgijskim piwie wydaje się jak najbardziej zasadne.

Teraz możemy już przejść do samego reportażu. Jego bohaterem jest Englebert Munyambona, Tutsi ocalały z rwandyjskiego ludobójstwa 1994 roku. To jest jego historia i to on jest jej narratorem, ponieważ Jean Hatzfeld przyjął rolę słuchacza i redaktora³. W komentarzu wstępnym pisarz zaznaczył, że Rwandyjczyk opowiedział mu koleje swego życia właściwie „przez grzeczność, by (...) podziękować za butelki piwa (...)”⁴, które wypili wspólnie w knajpach Nyamaty bądź w plenerze na okolicznych wzgórzach. Nie muszę dodawać, że wybieranym przez nich piwem był Primus. To Primus ułatwiał rozmowę, rozwiązywał języki i to dzięki niemu możemy wysłuchać opowieści z rwandyjskich wzgórz. Jednak historia Engleberta nie ma nic wspólnego z rejestracją alkoholowego transu czy opisem rojeń umysłu w stanie odurzenia. Wręcz przeciwnie, wydarzenia poukładane zostały chronologicznie i związane w przyczynowo-skutkowy ciąg. Dbalność o jasność myśli i logikę przekazu jest wyraźna, mamy wszak do czynienia z trudną do uchwycenia rzeczywistością. Choć na temat faktografii rzezi w Rwandzie wiadomo już całkiem sporo, trudno jednak jest ją zrozumieć, wskazać jej istotę, określić sens. Skala rozpętanej przemocy, tempo i sposób mordowania wyróżniają tę zbrodnię na tle innych przypadków masowej śmierci. W ciągu zaledwie stu dni 1994 roku zamordowano przecież około miliona osób, a większość ofiar zabito maczetami. Rzeź Tutsi zorganizowali rządzący wówczas krajem Hutu, to oni rozpętali kampanię nienawiści, organizowali bojówki, sprowadzili narzędzia zbrodni, oni też zdecydowali o specyfice tego ludobójstwa. Wyjątkowe jest to, że

² A. Hochschild, *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*, tłum. P. Tarczyński, Warszawa 2012.

³ Na temat najnowszej książki Jeana Hatzfelda ukazały się prasowe recenzje: K. Surniak-Domańska, „Englebert z rwandyjskich wzgórz”: Nowy reportaż Jeana Hatzfelda. Czy można zamknąć w więzieniu pół narodu?, „Gazeta Wyborcza”, 29.12.2015, <http://wyborcza.pl/1,75475,19403020,englebert-z-rwandyjskich-wzgorz-nowy-reportaz-jeana-hatzfelda.html>, dostęp: 29.12.2015 oraz M. Hanik, *Wszyscy straciliśmy coś w Rwandzie*, „Nowe Książki” 2016, nr 1; P. Buczkowski, *Jean Hatzfeld, „Englebert z rwandyjskich wzgórz”*, „Dziennik Wschodni”, 26.12.2015.

⁴ J. Hatzfeld, *Englebert...*, dz. cyt., s. 9.

w Rwandzie właściwie nie ma niewinnych Hutu, bowiem zabijaniem zajmowali się nieomal wszyscy, nie zaś wyspecjalizowane komanda. Zbrodnia dokonywała się publicznie, w każdym miasteczku i w każdej wsi, a sprawcami stali się zwyczajni ludzie, najbliżsi sąsiedzi ofiar. To oni organizowali polowania na ukrywających się na wzgórzach i bagnach, to oni znęcali się nad nimi w okrutny sposób, gwałcili, palili, rabowali. Skoro jednak nieomal wszyscy Hutu są winni, to właściwie nikt nie jest winny, bo nie da się wymierzyć sprawiedliwości kilku milionom sprawców. Nie jest to możliwe choćby tylko z praktycznego punktu widzenia. Nie ma oczywiście tylu sądów i strażników, nie ma tylu sędziów i adwokatów. Dziewięćdziesięcioprocentowa większość mieszkańców kraju nie może przecież siedzieć w więzieniu – zatrzyma się wtedy gospodarka, ustanie życie. A poza tym, kto kogo miałby sądzić? Ofiary sprawców, czy też może sprawcy samych siebie? W rezultacie wszelkie próby wymierzenia sprawiedliwości pozostają właściwie symboliczne, a ocaleni muszą żyć tuż obok katów swoich rodzin tak, jakby nigdy nic się nie stało. Skoro więc zło nie zostało ukarane i wartości wciąż pozostają pomieszane, świat traci sens, a rzeczywistość rozpada się zupełnie jak w wierszu Miłozza, kiedy to

Drogom na betonowych słupach, miastom ze szkła i żeliwa,
 Lotniskom rozleglejszym niż plemienne państwa
 Nagle zabrakło zasady i rozpadły się.
 Nie we śnie ale na jawie, bo sobie odjęte
 Trwały jak trwa to tylko, co trwać nie powinno.
 Z drzew, polnych kamieni, nawet cytryn na stole
 Uciekła materialność i widmo ich
 Okazywało się pustką, dymem na kliszy.
 Wydziedziczona z przedmiotów mrowiła się przestrzeń.
 Wszędzie było nigdzie i nigdzie, wszędzie⁵.

Nie, to nie przypadek, że zapisane w Ameryce słowa polskiego poety tak precyzyjnie oddają myśli i uczucia Rwandyjczyka. To nie przypadek, bo choć Englebert nigdy w Europie nie był, kulturowo jest Europejczykiem i to może nawet bardziej niż wielu mieszkańców starego kontynentu. Któż bowiem z nas, jak on, czytuje wieczorami Homera, kto podczas rozmowy o swoim życiu powołuje się na francuską poezję i greckich filozofów⁶? I wreszcie, kto zna na pamięć brewiarz i kto odmawia go regularnie? Englebert swoje staranne wykształcenie odebrał w Afryce. Studiował w Kamerunie, był urzędnikiem rządowych instytucji, należał do elity swojego kraju, ale Afryka nie stanowi dla niego jakiegoś punktu odniesienia. Owszem wspomina, że pochodzi z rodziny królów Tutsi, zna imiona przodków do szóstego pokolenia wstecz, ale

⁵ Cz. Miłozz, *Oeconomia divina* [w:] tegoż, *Wiersze*, t. 2, Kraków 1987, s. 196.

⁶ J. Hatzfeld, *Englebert...*, dz. cyt., s. 21–22, s. 97.

swoje życie opisuje w nader europejski sposób. Rodzima tradycja jest dla niego martwa i nie pomaga mu w zrozumieniu samego siebie i świata. Modli się do Boga najeźdźców, myśli ich kategoriami, ceni ich literaturę, matematykę i całe dziedzictwo, jednak stwierdzenie, że bohater książki Hatzfelda jest późną ofiarą kolonialnego systemu, byłoby uproszczeniem. Owszem jest, ale w takim stopniu, w jakim jest nią cała Afryka z jej problemami, konfliktami i dziedzictwem przemocy białego człowieka. Englebert to przede wszystkim postać typowa dla końca XX wieku, podobna ocalonym z Holocaustu, z Bośni czy Kambodży. Jego historia została opowiedziana językiem uniwersalnym, będzie więc rozumiana wszędzie tam, gdzie dokonano masowych zbrodni, a więc na całym świecie. Tak więc bohater książki Hatzfelda to postać tyleż afrykańska, co właściwie globalna. Jego postawa wyraża się w wyrazistych gestach, z których każdy coś znaczy, każdy osadzony jest mocno w tradycji, a jednocześnie daje się wytłumaczyć na gruncie psychologii.

I tak, doświadczenie ludobójstwa prowadzi Engleberta do zanegowania zwyczajnego trybu życia, do odrzucenia go i wyboru egzystencji na marginesie społeczeństwa. Właściwie nie pracuje, popija, je byle co, śpi kątem na zapleczu sklepu, w pomieszczeniu, które otwarła przed nim zaprzyjaźniona właścicielka. Ta kontestacja to konsekwentny i gruntownie przemyślany wybór. Kto był świadkiem ludobójstwa, ten właściwie widział koniec świata, trudno mu więc ot tak, z dnia na dzień, uwierzyć w sens codziennej krzątania. Nie może w zwyczajny sposób uprawiać roli, pracować w administracji, zarabiać, budować i dbać o rodzinę. Taką postawę znamy dobrze z podręczników greckiej filozofii, a patronuje jej mieszkający w becze Diogenes z Synopy. Jednak wśród ocalonych nie spotykamy zbyt często cyników – autsajderów. Powracający do życia z obozów i gett, uratowani z pól śmierci i egzekucyjnych dołów, wybierają raczej zwyczajną egzystencję. Nie zawsze się to udaje, panuje jednak przekonanie, że powrót do „normalnego” życia, koncentracja na doczesności, pozwoli odsunąć koszmary i osiągnąć stan względnej równowagi. Pod tym względem Englebert jest wyjątkiem, który samym swoim istnieniem i stylem życia prowokuje bliźnich do myślenia.

Greckim wyborem Engleberta jest także chodzenie. Ma dużo czasu, więc chodzi, zagaduje, rozmawia. „Chodzeniem odpędzam od siebie pesymistyczne myśli – tłumaczy. Idę szybkim krokiem, rozmawiam z napotkanymi ludźmi. Nikogo nie wybieram. (...) Ludzie lubią ze mną pogawędzić. Mogę rozmawiać z każdym, ale nie z byle kim”⁷. W innym miejscu dodaje: „Chodzenie dobrze mi robi. Najwięksi filozofowie też chodzili i twierdzili, że są optymistami, tak mnie przynajmniej uczono. A ja ich odruchowo naśladowuję”⁸. A zatem przechadzki po Nyamacie przypominają obyczaje greckich perypatetyków, z tym że Englebert nie ma uczniów i nie prowadzi sokratejskich sporów o istnienie

⁷ Tamże, s. 14.

⁸ Tamże, s. 72.

prawdy czy piękna. Woli lżejsze dyskusje z przechodniami spotkanymi na ulicy. Jest lubiany, wszyscy go znają, zawsze może liczyć, że ktoś poczęstuje go obiadem, ktoś z nim wypali fajkę albo postawi primusa. Ludzi zjednuje sobie żartami, odgrywa przed nimi pogodę ducha, stwarza pozory. „Lubię żonglować słowami. Lubię się śmiać, cieszę się, gdy mogę kogoś rozweselić. Kiedy się śmieję, to znaczy, że jestem zadowolony. Takim mnie stworzono”⁹ – stwierdza.

Myliłby się jednak ten, kto wziąłby go za zwykłego kłowna czy trefniasia. Jeśli już, to Engleberta należy zaliczyć do plemienia błaznów-mędrców, tych których gorzki humor podszyty jest skrywanym cierpieniem. Przebywanie na agorze, wśród ludzi, nieustanny ruch wypełniają mu kolejne dni, dają poczucie zajęcia, co z kolei umożliwia ucieczkę przed samym sobą. Englebert przebiera się kilka razy dziennie, pastuje buty, wiąże krawaty, zmienia koszule i marynarki, tak jakby się chciał ukryć w jakimś kostiumie teatralnym. Przyznaje, że z własnej woli stara się nie wracać do przeżyć z czasów rzezi 1994 roku, nie chce o nich myśleć i mówić, odsuwa je. To także świadoma decyzja, gest odmowy. Jaki bowiem cel ma opowiadanie historii, jeśli nie przywróci ona życia pomordowanym, nie zapobiegnie kolejnym falom zbrodni, ani nie odbuduje sensu świata. Skoro wyciąganie wniosków z przeszłości jest niemożliwe, lepiej już nie mówić nic. Englebert o wypadkach 1994 roku nie rozmawia nawet ze znajomymi, z którymi ukrywał się na bagnach¹⁰. Woli nie rozdrapywać ran.

Litery ksiąg srebrniały, chwiały się i nikły.

Ręka nie mogła nakreślić znaku palmy, znaku rzeki, ni znaku ibisa.

Wrzawą wielu języków ogłoszono śmiertelność

mowy. Zabroniona była skarga, bo skarżyła się samej sobie¹¹.

Milczenie to typowa reakcja jednostek, które uniknęły śmierci. Brakuje im słów, którymi mogłyby oddać prawdę o śmierci bliskich, o okrucieństwie sąsiadów, własnym bólu, poniżeniu i odarcie z resztek godności. Opowieść ocalonego może nas jedynie przybliżyć do rzeczywistości masowej śmierci, ale słuchacz nigdy nie zdoła sięgnąć istoty tego doświadczenia. Zdarza się jednak, że ocaleni, kiedy znajdzie się ktoś, kto poświęci im uwagę, zaczynają mówić. Englebert o swoim złamanym życiu opowiada Hatzfeldowi chłodnym tonem. Dominuje sztuczny spokój i pozorne wyciszenie. Złych emocji nie widać – primus pozwala je stłumić. Tak, dystans do rzeczywistości wydaje się rezultatem działania alkoholu, ale wspominałem już, ile ta książka zawdzięcza piwu. Kilka razy Englebert wygłasza pochwałę na jego cześć: „Lubię primusa, najbardziej mi smakuje, nie pali mi języka jak inne piwa (...). Nawet jak studio-

⁹ Tamże, s. 14.

¹⁰ Tamże, s. 75.

¹¹ Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 196.

wałem w Kamerunie, zamawiałem primusa, jeśli mogłem go znaleźć. Od dawna stawiam go wyżej od innych¹². Chwilę później deklaruje, że właśnie po nim „czuję się dobrze, po prostu swobodnie i tyle”¹³.

Tak, Englebert jest alkoholikiem. Wyznaje: „[P]iję wszystkie rodzaje trunków (...)”¹⁴. Nadużywał jeszcze przed masakrami¹⁵, przez nałóg stracił świetną pracę, ale wtedy picie służyło zabawie, rozrywce, było częścią wystawnego stylu życia, który prowadził. Natomiast po ludobójstwie alkohol stał się dla niego warunkiem przetrwania. Uśmierza pamięć i pozwala przetrwać kolejny dzień. „Jeżeli nie mam co pić, czuję się osaczony – słyszymy. Opadają mnie krwawe wizje z bagien. (...) Czy mogę zapomnieć o lęku przed maczetami na bagnach?”¹⁶ A zatem piwo stało się dla niego lekarstwem, środkiem przeciw traumie. Pociesza niczym filozofia, rozmowa z przypadkowym przechodniem i kompulsywny ruch – spacer. „Odsuwam mroczne myśli – tłumaczy. Mam więcej złych wspomnień niż mrocznych myśli. Czasami w nocy myślę o tym, co się wydarzyło”¹⁷. „Ludobójstwo zniszczyło mi życie (...)”¹⁸ – wyznaje, mając na myśli swoją własną destrukcję psychiczną, ale też śmierć siostry i dwóch braci. Dzień wyzwolenia nie był dla Engleberta końcem cierpienia. Podobnie jak wielu ocalonych nie mógł odnaleźć sensu dalszego życia, nie mógł pracować ani wrócić do codzienności, albowiem

Za mało uzasadnione
Były praca i odpoczynek
I twarz i włosy i biodra
I jakiegokolwiek istnienie¹⁹.

Lęk towarzyszy mu bezustannie. „[T]e wspomnienia rodzą tylko frustrację” – tłumaczy. „[P]rzywołanie o tym nie przynosi niczego dobrego. Wcale nie chcę dowiadywać się nowych rzeczy na temat rzezi”²⁰. Czas przeszły staje się więc przekleństwem, nadmiernym obciążeniem, które nie pozwala wrócić do normalnego życia. „Moja pamięć niczego nie sortuje, chyba, że ją o to poproszę, a o nic jej nie proszę” – zaznacza. „[M]ogę opowiadać o rzeziach w Nyamacie, przedstawiając zdarzenia etap po etapie (...) nie odstępuję czasowi żadnego szczegółu (...)”²¹. Depresja, alkoholizm, natręctwa, stany lękowe,

¹² J. Hatzfeld, *Englebert...*, dz. cyt., s. 95.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 97.

¹⁵ Tamże, s. 67.

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ Tamże, s. 80.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 196.

²⁰ J. Hatzfeld, *Englebert...*, dz. cyt., s. 76.

²¹ Tamże, s. 75–76.

koszmary senne, sporadyczne napady agresji i nieprzystosowanie społeczne, a nade wszystko przeżywanie minionych wydarzeń jako dziejących się tu i teraz to typowe objawy stresu pourazowego. Literatura medyczna na ten temat jest bardzo bogata i dotyczy właściwie wszystkich okrucieństw XX wieku²².

Lektura *Opowieści z rwandyjskich wzgórz* przez pryzmat psychologii i psychiatrii pozwala zauważyć analogie. Owszem, cierpienie każdego ocalonego jest niepowtarzalne, jednak symptomy traumy podobne, zarówno w przypadku ocalonych z Holocaustu, jak i z rzezi w Afryce. To swego rodzaju uniwersalizm następstw ludobójstwa. Wydaje się jednak, że Hatzfeld, zapisując wypowiedzi Engleberta, zilustrował jego zaburzenia psychiczne poniekąd przy okazji, starał się przecież stworzyć pełny portret swojego rozmówcy. Ścisłej, jest to właściwie autoportret, autoportret z historią na drugim planie, bardzo podobny do pochodzącego z 1938 roku obrazu Witkacego, na którym twórca przedstawił się w otoczeniu ruin i złowieszczo dymiących kominów, tak że trudno powiedzieć, czy widzimy świat przed, po czy w trakcie apokalipsy. Żółte tło, niczym ze średniowiecznych ikon, upewnia nas, że patrzymy na rzeczy ostateczne, na sąd nad światem, może nad tradycją, z której przecież Witkacy wyciągał swoje wnioski odnośnie do nieuchronnego końca cywilizacji. Natomiast Englebert, żyjąc po katastrofie, próbuje z europejskiego dziedzictwa preparować lekarstwa, śmiem jednak twierdzić, że bardziej niż Charles Baudelaire pomaga mu primus.

Trzymając się malarskich metafor, można powiedzieć, że francuski reporter stworzył dotychczas trzy panoramiczne obrazy ludobójstwa w Rwandzie, teraz jednak postanowił przedstawić wydarzenia z punktu widzenia jednostki. To oczywiście zmiana konwencji, ale przede wszystkim odwrócenie perspektywy. Słyszymy pojedynczy głos, nie zaś chór, jak w jego wcześniejszych książkach. Englebert pojawiał się przecież na ich kartach, ale specyfika jego relacji ginęła wśród dziesiątek innych²³. Bohaterem poprzednich reportaży była zbiorowość, a przywoływane opowieści świadków stanowiły ilustrację jakiegoś związanego z ludobójstwem zjawiska. Autora interesowały raczej intelektualny koncept i uogólnienie, wielkie procesy i zjawiska. Pisarz zbierał świadectwa wielu osób, ale nie nadawał im indywidualnych rysów, nie kreślił charakteru, nie omawiał losów. I tak, *Sezon maczet* – pierwsza część trylogii mówi

²² Polski czytelnik może czytać książkę o Rwandzie przez pryzmat dorobku krakowskiej szkoły psychiatrii, a szczególnie Antoniego Kępińskiego. Krakowski lekarz badał osoby uratowane z niemieckich obozów i gett, a sam również doświadczył uwięzienia we frankistowskim obozie koncentracyjnym w Miranda de Ebro w Hiszpanii. Por. A. Kępiński, *Rytm życia*, Kraków 2012; A. Kępiński, *Refleksje oświęcimskie*, Kraków 2005; K. Rutkowski, E. Dembińska, *Powojenne badania stresu pourazowego w Krakowie*, cz. 1: *Badania do 1989*, „Psychiatria Polska”, 2015, nr 21, http://www.psychiatriapolska.pl/uploads/onlinefirst/Rutkowski_PsychiatrPolOnlineFirstNr21.pdf, dostęp: 25.03.2016.

²³ J. Hatzfeld, *Nagość życia. Opowieści z bagien Rwandy*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2011, s. 68.

o sprawcach zbrodni, ich motywacji, poczuciu winy i codzienności w czasach po rzezi²⁴. Kolejna – *Nagość życia* opowiada o wydarzeniach z perspektywy ocalonych, natomiast ostatnia *Strategia antylop* łączy te ujęcia, stanowiąc próbę najszerszego oglądu, rodzaj syntezy²⁵. Jeśli szukać podobieństw, to takie właśnie całościowe ujęcie prezentuje klasyczny już reportaż na temat Rwandy Philipa Gourevitcha *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families*²⁶. We wszystkich tych książkach autorzy wykorzystują relacje jednostek, ale nie zbliżają się do nich zbyttnio, patrzą na rzeczywistość z pewnego oddalenia. Temu też służy zarysowanie szeroko kontekstu historycznego, tła społecznego, obyczajowego i politycznego niezbędnych przecież dla wyjaśnienia przebiegu i następstw wypadków 1994 roku.

W swoim najnowszym reportażu Jean Hatzfeld posłużył się jednak inną metodą. Spojrzał na historię z perspektywy jednostki, oddał jej głos. W takim zabiegu nie ma oczywiście niczego nowego, tak samo postąpił przecież Wojciech Tochman w swoim rwandyjskim reportażu *Dzisiaj narysujemy śmierć*²⁷, inny jest jednak cel. Chodzi bowiem o poznanie konkretnego człowieka, prawdy o nim, jego przeżyć i cierpienia. To historia pisana z bliska, gdy jej słuchamy, patrzymy prosto w twarz bliźniego, natomiast wielkie prawdy i uogólnienia mającą gdzieś niewyraźnie w tle. Z pozoru te dwie perspektywy wydają się ze sobą konkurować, ale w rzeczywistości jedna bez drugiej nie istnieje, ponieważ subiektywne ujęcie świadka zawsze będziemy rzutować na szkielet faktów i pojęć, których znajomość zawdzięczamy pracy dążącego do obiektywizmu badacza.

Biografia Engleberta jest w wielu miejscach wyjątkowa i oryginalna, ale zawiera też powtarzalne elementy i w swym zrębie nie różni się jednak od biografii innych ocalonych w Rwandzie, o których pisał Hatzfeld w swoich poprzednich książkach. Ale te podobieństwa sięgają dalej i bez trudu znajdziemy analogię do ofiar innych ludobójstw. Skąd taka zbieżność? Dlaczego świadectwa niewyobrażalnego cierpienia opisuje jeden dość, przynajmniej powtarzalny schemat? Czy winą za to należy obarczyć niedoskonałość wyobraźni i języka, niezdolnych do wyrażenia doświadczeń ponad ludzką miarę, czy też może samą istotę zjawiska masowej śmierci? Masowej, a więc zorganizowanej w przemysłowy sposób, według jakiegoś planu, wzorca, który świadomie neguje indywidualność ofiar, ich człowieczeństwo. Tak więc biografie ocalonych zaczynają się zwykle od opisu życia codziennego w czasach przed

²⁴ O książkach Jeana Hatzfelda pisałem także: *Cisza nad Rwandą*, „Świat i Słowo” 2011, nr 1; *Holokaust jako sposób myślenia i metoda opisu ludobójstwa w Rwandzie* [w:] *Auschwitz a zbrodnie ludobójstwa XX wieku*, red. A. Bartus, P. Trojański, Oświęcim 2012.

²⁵ J. Hatzfeld, *Strategia antylop*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2009; tegoż, *Nagość życia*, dz. cyt.; tegoż, *Sezon maczet*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2012.

²⁶ Ph. Gourevitch, *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families*, New York 1998.

²⁷ W. Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2010.

zbrodnią, od wspomnienia szczęśliwego dzieciństwa, domu rodzinnego, nauki w szkole i początków pracy. To jednak tylko rodzaj wprowadzenia, ponieważ miejsce centralnej relacji zajmują zawsze czas ludobójstwa, próba przekazania doświadczenia strachu i poniżenia. Ponieważ regułą ludobójstwa jest śmierć, zachowanie życia stanowi rodzaj wyjątku i towarzyszy mu zwykle sekwencja nieprawdopodobnych okoliczności, ucieczek, ukrywania się, zbiegów okoliczności. Po nich przychodzi wyzwolenie, a wraz z nim poczucie pustki, samotność, poszukiwanie bliskich, czasami powrót do dotychczasowego trybu życia, często jednak nie. Ważnym ogniwem jest też sama opowieść – danie świadectwa. Próba przekazania własnej historii, oprócz wartości dokumentalnej, spełnia często funkcję terapeutyczną. W opowieści ocalałego świata, przynajmniej w jakiejś części, odzyskuje kształt, jednak kwestią otwartą pozostaje, w jakim stopniu zdeintegrowana psychika zostaje rzeczywiście scalona. Engleberta przy życiu wydają się trzymać primus i maska mędrca-abnegata. Odgrywanie pogody ducha nie ma przecież nic wspólnego z optymistycznym zakończeniem, a z faktem, że uniknął maczet, trudno wyprowadzić pocieszenie. Prawda jest po stronie umarłych, którzy nigdy nie dadzą świadectwa, natomiast samo ludobójstwo w Rwandzie jest koronnym dowodem, że z historii właściwie niczego się nie uczymy. Rzezi dokonano przecież jednocześnie z masakrami w Bośni, w wiele lat po Kambodży, Szoah, zbrodniach Gułagu, z których każda miała być już ostatnia. Tymczasem historia dowiodła, że zawsze żyjemy przed, po lub w trakcie jakiegoś ludobójstwa. Jean Hatzfeld oraz jego rozmówca są tego świadomi i slogan *never again* nie pada w ich opowieści ani razu. Obydwaj wiedzą, że uporczywe powtarzanie go jest właściwie wyrazem bezradności, z którą musimy się zmierzyć, słuchając kolejnych opowieści ocalałych. Być może optymistyczna pointa, morały i pobożne życzenia stanowią niezbywalną część tworzonego *ex post* narracyjnego schematu, który narzuca przekonanie o sensie historii i każe wierzyć, że w końcu nauczymy się zapobiegać masowym zbrodniom. W książce Hatzfelda nie znajdziemy nawet pretekstu do takiej naiwnej interpretacji.

Czemu więc służy opowiadanie o kolejnych ofiarach? Jaki jest cel rekonstruowania ich biografii? Ludobójstwo, gdziekolwiek by się nie odbyło, dehumanizuje ofiary, odbiera im tożsamość, zamienia w anonimowe zwłoki w zbiorowej mogile, w popiół. Martin Heidegger, odnosząc się do ofiar Zagłady, określił ten rodzaj śmierci mianem „nieumarłej śmierci”, czy też „umierania w masie”, co miało podkreślić jej odmienność i wyjątkowy status²⁸. Spersonalizowana opowieść może ten proces, przynajmniej symbolicznie, odwrócić, stąd dziś tak ważne wydaje się przywracanie ofiarom podmiotowości, imion, upowszechnianie

²⁸ Szczegółowa analiza zagadnienia Heideggerowskiej koncepcji „śmierci nieumarłych”, ze szczególnym uwzględnieniem śmierci w komorach gazowych, znajduje się w książce Sonii Ruszkowskiej, *Każdemu własna śmierć. O przywracaniu podmiotowości ofiarom Zagłady*, Warszawa 2014.

pamięci o jednostkach z własną niepowtarzalną biografią i tożsamością²⁹. Personalizacja dyskursu o ludobójstwie przybrała charakter powszechny³⁰. W wielkich muzeach poświęconych pamięci o zbrodniach opowiada się historię z perspektywy jednostki, konkretnych osób, które miały swoją twarz, imię, rodzinę, przyjaciół, zawód. To trend powszechny, widoczny na wystawach w Kigali, Berlinie, Waszyngtonie oraz w polskich miejscach pamięci³¹. Na całym świecie tworzone są archiwa historii mówionej gromadzące nagrania wywiadów ze świadkami historii. Największym i najważniejszym spośród nich jest powstałe z inicjatywy Stevena Spielberga USC Shoah Foundation, w którym zebrano ponad 54 tysiące świadectw ocalałych z Holokaustu, a także Romów i Sinti, ofiar ludobójstwa w Armenii, Kambodży, masakr w Nankinie i w Rwandzie³². Zarejestrowanych relacji przybywa. Każda z tych opowieści jest oczywiście niepowtarzalna, dokumentuje bowiem ludzkie nieszczęście, ból i cierpienie, ale każda przeprowadzana została według ściśle określonego schematu. Można nawet powiedzieć, że powstał już nowy język służący nadaniu ofiarom tożsamości, kod, którym muzea i kolekcje dokumentów się posługują³³.

Czy zatem możemy powiedzieć, że skoro znamy historię jednej ofiary, to o pozostałych wiemy już właściwie wszystko? Czy biografia jednego prześladowanego nie jest czasem zbiorową biografią tysięcy, jakimś jej kolejnym wariantem? Oczywiście, politolodzy i historycy potrafią zdefiniować, które z tych wydarzeń należy nazywać ludobójstwem, które czystką etniczną, masakrą, a które jeszcze innym terminem³⁴, nie zmienia to jednak faktu, że na płaszczyźnie tekstu dzieje ofiar można sprowadzić do ciągu kilkunastu monotonicznie powielanych motywów. Ponieważ każda z tych opowieści krystalizuje się wokół tych samych epizodów, zachodzi obawa, że powielając szablon opowie-

²⁹ Wokół tematu identyfikacji szczątków ofiar wojny w Bośni zbudowana jest książka Wojciecha Tochmana *Jakbyś kamień jadła*, Wołowiec 2008.

³⁰ Zupełnym niezrozumieniem zjawiska wykazał się Błażej Popławski, autor recenzji książki Hatzfelda w „Kulturze Liberalnej”, który opowieść o ludobójstwie poprowadzoną z perspektywy jednostki nazwał tragicomiczną, a całą zaś książkę francuskiego reportera określił jako nieudaną innowację. Por. B. Popławski, *Suplement o triksterze. O „Englebercie z rwandyjskich wzgórz” Jeana Hatzfelda*, „Kultura Liberalna” 8.12.2015, nr 361 (49), <http://kulturaliberalna.pl/2015/12/08/poplawski-recenzja-jean-hatzfeld-englebert-z-rwandyjskich-wzgorz/>, dostęp: 20.03.2016.

Z jednej strony takie stanowisko budzi zdziwienie, z drugiej wskazuje wyraźnie na utrzymujące się wciąż przekonanie, iż historia mówiona, relacje świadków, pamiętniki i wspomnienia stanowić mogą jedynie ornament, czy w najlepszym razie ilustrację poważnej, „naukowej” historiografii. Znamiennym jest fakt, że do tej pory na żadnym z polskich uniwersytetów nie została utworzona katedra historii mówionej.

³¹ Takiej zasadzie hołduje też ekspozycja w Saunie w Państwowym Muzeum w Auschwitz–Birkenau w Oświęcimiu.

³² W archiwum Shoah Foundation nie ma relacji Engleberta Munyambonwa, <https://sfi.usc.edu>, dostęp: 20.06.2016.

³³ Szeroko o muzealnictwie pisała A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Lublin 2011.

³⁴ M.I. Midlarsky, *Ludobójstwo w XX wieku*, tłum. B. Wojciechowski, Warszawa 2010.

ści, wbrew własnym intencjom, mimowolnie, gubimy gdzieś indywidualności ofiar. A skoro koleje losu tworzą rodzaj żywotów równoległych, skoro z fragmentów jednego można ułożyć wszystkie, z okrucich wszystkich – każdy, to mamy do czynienia z jakimś uogólnieniem i oderwaną od rzeczywistości narracją. Tak więc pytanie, czy o masowej śmierci można opowiedzieć inaczej niż za pomocą gotowych narracyjnych schematów, wciąż pozostanie otwarte.

Co jednak wynika z tej powtarzalności? Czyżby do słynnej tezy Hannah Arendt o banalności zła należało dodać kolejną – o banalności jego opisu³⁵ Przywoływanie dorobku autorki *Korzeni totalitaryzmu*, gdy mowa o ludobójstwie w Rwandzie, wydaje się jak najbardziej zasadne. Niemiecka filozof, poszukując genezy zbrodniczych systemów politycznych, sięgnęła do przykładów z Afryki³⁶. Wykazała, że to właśnie na Czarnym Łądzie testowano metody i środki zabijania, które kilka dekad później znalazły zastosowanie w środku Europy. Czasem zapominamy, że pierwsze obozy koncentracyjne utworzyli podczas drugiej wojny burskiej (1899–1902) Anglicy, zamykając w nich cywilów, wrogich im białych osadników. Natomiast Niemcy dokonali w Afryce pierwszego w nowożytnym świecie ludobójstwa. Tłumiąc w swojej kolonii w Namibii powstanie ludów Herero i Nama (1904–1907), przeprowadzili systematyczną eksterminację obydwóch społeczności³⁷. O Kongu Belgijskim już wspominałem, warto jednak dodać, że to właśnie tam rozgrywa się akcja *Jądra ciemności*, książki proroczej, na którą Hannah Arendt w swoich wywodach się powoływała³⁸. Afryka nie od dziś jest więc rodzajem lustra, w którym przegląda się stary kontynent. Książka Jeana Hatzfelda każe nam w to lustro uważnie spojrzeć. Odpowiedź, kogo w odbiciu zobaczymy, nie jest prosta i uwzględnić musi wiele rzeczy i zjawisk. Musi wziąć pod uwagę zarówno brewiarz, jak i rasizm, masową śmierć oraz filozofię grecką, maczetę i oczywiście belgijskie piwo primus – ulubiony trunek Engleberta Munyambonwa.

Bibliografia

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.
Buczowski P., *Jean Hatzfeld, „Englebert z rwandyjskich wzgórz”*, „Dziennik Wschodni”, 26.12. 2015.

³⁵ Należy pamiętać, że świadectwa nie są typową literaturą i nie należy ich oceniać w czyisto estetyczny sposób, a o ludobójstwie napisano przecież także arcydzieła, by wspomnieć tylko Paula Celana czy Tadeusza Borowskiego.

³⁶ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993, s. 226–262. Mam na myśli rozdział *Rasa i biurokracja*.

³⁷ D. Olusoga, C.W. Erichsen, *Zbrodnia Kajzera*, tłum. P. Tarczyński, Warszawa 2012.

³⁸ W. Ratajczak, *Conrad i Arendt. Ujawnianie korzeni zła*, „Napis” 2011, seria XVII, s. 139–151, http://rcin.org.pl/Content/53911/WA248_65626_P-I-2795_ratajczak-conrad.pdf, dostęp: 20.03.2016.

- Glensk U., *Sąsiedzi – wersja rwandyjska* [w:] tejże, *Po Kapuścińskim. Szkice o reportażu*, Kraków 2012, s. 101–105.
- Gourevitch Ph., *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families*, New York 1998.
- Hanik M., *Wszyscy straciliśmy coś w Rwandzie*, „Nowe Książki” 2016, nr 1.
- Hatzfeld J., *Englebert z rwandyjskich wzgórz*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2015.
- Hatzfeld J., *Nagość życia. Opowieści z bagien Rwandy*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2011.
- Hatzfeld J., *Sezon maczet*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2012.
- Hatzfeld J., *Strategia antylop*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2009.
- Hochschild A., *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*, tłum. P. Tarczyński, Warszawa 2012.
- Kępiński A., *Refleksje oświęcimskie*, Kraków 2005.
- Kępiński A., *Rytm życia*, Kraków 2012.
- Midlarsky M.I., *Ludobójstwo w XX wieku*, tłum. B. Wojciechowski, Warszawa 2010.
- Miłosz C., *Oeconomia divina* [w:] tegoż, *Wiersze*, t. 2, Kraków 1987, s. 196.
- Olusoga D., Erichsen C.W., *Zbrodnia Kajzera*, tłum. P. Tarczyński, Warszawa 2012.
- Popławski B., *Suplement o triksterze. O „Englebercie z rwandyjskich wzgórz” Jeana Hatzfelda*, „Kultura Liberalna” 8.12.2015, nr 361 (49), <http://kulturaliberalna.pl/2015/12/08/poplawski-recenzja-jean-hatzfeld-englebert-z-rwandyjskich-wzgorz/>, dostęp: 20.03.2016.
- Ratajczak W., *Conrad i Arendt. Ujawnianie korzeni zła*, „Napis” 2011, seria XVII, s. 139–151, http://rcin.org.pl/Content/53911/WA248_65626_P-I-2795_ratajczak-conrad.pdf, dostęp: 20.03.2016.
- Ruszkowska S., *Każdemu własna śmierć. O przywracaniu podmiotowości ofiarom Zagłady*, Warszawa 2014.
- Rutkowski K., Dembińska E., *Powojenne badania stresu pourazowego w Krakowie, Część I, Badania do 1989*, „Psychiatria Polska”, http://www.psychiatriapolska.pl/uploads/onlinefirst/Rutkowski_PsychiatrPolOnlineFirstNr21.pdf, dostęp: 25.03.2016.
- Siwor G., *Cisza nad Rwandą*, „Świat i Słowo” 2011, nr 1.
- Siwor G., *Holokaust jako sposób myślenia i metoda opisu ludobójstwa w Rwandzie* [w:] *Auschwitz a zbrodnie ludobójstwa XX wieku*, red. A. Bartuś, P. Trojański, Oświęcim 2012.
- Surmiak-Domańska K., *Englebert z rwandyjskich wzgórz: Nowy reportaż Jeana Hatzfelda. Czy można zamknąć w więzieniu pół narodu?*, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/1,75475,19403020,englebert-z-rwandyjskich-wzgorz-nowy-reportaz-jeana-hatzfelda.html>, dostęp: 29.12.2015.
- Tochman W., *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2010.
- Tochman W., *Jakbyś kamień jadła*, Wołowiec 2008.
- Ziębińska-Witek A., *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Lublin 2011.

Janusz Łastowiecki
Uniwersytet Zielonogórski
januszlastowiecki@o2.pl

„Którzy domagali się dowodów swojego obłąkania oskarżając radio o hipnotyzm”. Ewolucja wizerunku radia w wybranych spektaklach teatru wyobraźni

“Who Demanded Sanity Trials Accusing the Radio of Hypnotism.”
Evolution of the Image of the Radio in Selected Audio Drama Performances

Abstract: The aim of the text is to show how the image of the radio (understood as both the radio receiver and the “radio in a radio”) has changed in the light of the latest audio dramas of the Polish Radio Theatre. In the plots of such dramas, the radio is a character, more or less actively taking part in the events. The image of the radio that emerges from the analyzed audio dramas is ambiguous and often negative, as a tool of propaganda, or one associated with the disintegration of society, death and hatred.

Keywords: audio drama, great communion of individuals, logorrhea, subversion, jamming

Streszczenie: Celem tekstu jest ukazanie, jak zmienił się wizerunek radia (rozumianego jako odbiornik radiowy, a także jako „radio w radiu”) w perspektywie najnowszych słuchowisk Teatru Polskiego Radia. Radio w fabułach słuchowisk jest bohaterem, mniej lub bardziej aktywnie uczestniczącym w zdarzeniach. Wylania się z omawianych słuchowisk niejednoznaczny i często negatywny obraz radia jako tuby propagandowej, a także narzędzia kojarzonego z rozpadem społeczeństwa, śmiercią i nienawiścią.

Słowa kluczowe: słuchowisko radiowe, wielka wspólnota osobnych, logorea, subwersja, zagłuszanie

Analizując stan sztuki radiowej, uobecnionej poprzez teksty zarówno krytyczne, jak i naukowe, można utwierdzić się we względnie pozytywnym mniemaniu, że słuchowisko to wartość samoistna w świecie medialnych transformacji i ostoja humanistycznego przekazu misyjnego. Euforia pierw-

szych kontaktów ze słuchowiskiem i aksjologiczny wymiar późniejszych analiz kulturoznawczych sugerują bardzo podniosły wizerunek „skrzynki na głosy”¹. Mowa tu o aksjologii radia, ściślej: sztuki radiowej w świetle przemian współczesnych mediów. Odwołania do pierwotnych koncepcji teatru samotności, ciemności i wreszcie wyobraźni implikowały pozytywne i konsolacyjne skojarzenia. Tworzone przez teoretyków i twórców koncepcje „kina dla niewidomych” czy „wielkiego niewidomego” niosły właśnie ten pozytywny aspekt, sugerujący niejako funkcję terapeutyczną, sytuującą wizerunek słuchowiska wśród szerszych grup społeczeństwa medialnego. Oczarowanie radiem miało dwa wymiary: pierwszy, umotywowany historycznie – wiązał się ze zwyczajną ciekawością „nieznanego”, początkiem, pierwszymi transmisjami i fascynacją „zamkniętego w pudełku” głosu. Drugie oczarowanie, które w pewnych aspektach dalej trwa, wynika z rozczarowania komunikatem wizualnym (telewizyjnym, internetowym), a radio na nowo stało się symbolem wyższej jakości, mniej nachalnej w przekazie i znacznie bardziej aluzyjnej.

Ostatnie teksty dramaturgiczne, a w konsekwencji i realizacji tychże, przynoszą zmianę wizerunku radia. Z jednej strony pojawiająca się figura radioodbiornika jako bohatera zdarzeń, a z drugiej koncepcja „radia w radiu”, jakie zostaną w niniejszym tekście przedstawione, przełamują pewien sentymentalny stereotyp w wizerunku radia we współczesnej praktyce kulturowej. Przez dziesiątki lat foniczny wynalazek, uznawany za milowy przełom komunikacyjny oraz przedłużenie literatury i teatru, funkcjonował w jasnym świetle medialnej aksjologii. Radio miało spajać, integrować, budować wspólnotę. Mimo tych doniosłych funkcji stawało się (i cały czas ta sytuacja nie uległa zmianie) narzędziem w rękach ludzi wpływowych, którzy sami ustalali to, co radio miało podnosić, wyszczególniać i charakteryzować.

Autorzy omawianych tu słuchowisk wprowadzają do fabuły radioodbiornik jako postać, uczestnika zdarzeń. Warto więc wykorzystać dostępne narzędzia analizy i interpretacji do tego, by zajrzeć pod podszewkę heterogenicznego świata radia, ku jego zniekształceniom, pęknięciom i dyfrakcjom. Jak bowiem zrozumieć zjawiska takie jak zagłuszenie, zaszumienie czy zniekształcenie w kontekście praktyki odbiorczej? Czy można zagłuszyć poprzez ciszę, a także wyciszyć poprzez hałas? Postaramy się przyjrzeć mechanizmom, którymi posługują się twórcy teatru wyobraźni w wytwarzaniu atmosfery obcości, narosłej wokół nadajnika i słuchającego.

¹ Elżbieta Pleszkun-Olejniczakowa użyła nawet terminu „klasztor kultury”, by wydobyć całe spektrum znaczeń, jakie wytwarza i jakie chroni dla radiowych odbiorców radio artystyczne. Zob. E. Pleszkun-Olejniczakowa, *Muzy rzadko się do radia przynaję*, Łódź 2012, s. 181–239.

Od wielkiej wspólnoty „osobnych”

Zacznijmy od mitotwórczej i kompensacyjnej poniekąd kategorii wprowadzonej do refleksji słuchowiskowej przez Andrzeja Mularczyka. Mówiąc o „wielkiej wspólnotcie osobnych”, autor *Samych swoich* zwracał uwagę na różnice w funkcjonowaniu tego zjawiska zarówno tuż po wojnie, jak i współcześnie.

Metafizyka radia wedle mnie polega na istnieniu „Wspólnoty Osobnych”. (...) jako autor słuchowisk otrzymywałem wiele listów od słuchaczy i wówczas doszedłem do wniosku, że te rzesze słuchaczy, które gdzieś w różnych zakątkach Polski odbierają moje przesłanie, stanowią szczególną „Wspólnotę Osobnych”. To ona stanowi o trwałości radia, bo to radio niejako „rozmawia” z pojedynczym słuchaczami, którzy są z nami równocześnie, choć każdy jest w innym miejscu. (...) W czasie, kiedy odkryłem tę „Wspólnotę Osobnych”, stawiałem nacisk na słowo „wspólnota”. Teraz, po latach, które zatomizowały społeczeństwo i posadziły każdego z osobna przed ekranem komputera – w tej definicji radia jako „Wspólnoty Osobnych” położyłbym nacisk na słowo osobni (...) i właśnie teraz odkryłem wielką szansę teatru radiowego. Każda emisja słuchowiska skłania tych osobnych, by stali się uczestnikami dialogu i stawali się współautorami słuchowiska².

Myślę, że ta intuicyjna w znacznej mierze, wyobrazeniowa definicja Mularczyka realizowała się z powodzeniem w epoce tak zwanej Polskiej Szkoły Słuchowiska. To w niej odnajdziemy pierwsze modelowe realizacje idei „wspólnoty”. Niewinna jeszcze „skrzynka na głosy” wystąpiła jako ważny element słuchowiska Ireneusza Iredyńskiego pod tytułem *Radio*³. Autor już w nazwie słuchowiska dał sygnał, że to odbiornik będzie tu jedną z najważniejszych figur fabularnych. Pierwsze dźwięki słuchowiska, które wyreżyserował Zdzisław Nardelli, imitują wyszukiwanie fal radiowych. Szumy, muzyka, wyszukana stacja, która raz się pojawia, a raz znika w skali UKF. Akcja dzieje się w domu opieki w Zambowicach. W jednym z pokoi znajdują się starszy Bodzio (w tej roli Jan Świdorski) i młodszy Olo. Razem spędzają już dwa lata w zakładzie. Jeden i drugi oczekują na przybycie bliskich. Starszy Bodzio jest zniecierpliwiony, ponieważ czeka na kolejny *Koncert życzeń*. Słuchowisko złożone jest z krótkich, precyzyjnie wypowiedzianych kwestii. Młodszy Olo kreuje się na syna z bogatej rodziny. Prawda jednak okazuje się zupełnie inna: jest sierotą. Poprzez wymianę uszczypliwości i inwektyw mężczyźni prowadzą dialog, którego zwieńczenie przyniesie nie tylko odpowiedź na wiele fabularnych pytań, ale i emocjonalne *katharsis* (finałowy moment słucho-

² J. Łastowiecki, *Teatr Polskiego Radia jako Wielka Wspólnota Osobnych. Spotkanie z Andrzejem Mularczykiem*, „Tekstualia” 2013, nr 1, s. 23–24.

³ I. Iredyński, *Radio*, reż. Z. Nardelli, Polskie Radio 1973.

wiska odwraca do góry nogami nasz obraz sytuacji: Bodzio wysyła na radio wy koncert życzeń kilka zdań skierowanych do Ola – tak, by tamten myślał, że są to życzenia od jego matki i ojca). Świat wewnętrzny postaci odsłania się nam dzięki kilku prostym zdaniom: „Bodzio, ja nie mam żadnej rodziny, ja się w domu dziecka wychowałem, Bodzio. Ja wiem. To ty wysłałeś te życzenia, Bodzio”. O słuchowiskach tego jednego z najwybitniejszych twórców radiowych, Bartosz Kowalczyk – badacz twórczości Iredyńskiego, mówił podczas jednej z audycji:

To taka swoista gra ze światem, nie taka ze światem w makroskali. Ci bohaterowie wchodzą w pewne role, przyjmują pewne postawy, których nie można wypowiedzieć wprost, czasami trzeba do tego innego medium. To takie ogrywanie świata, taka gra z konwencją, zdaje się być u Iredyńskiego nie tyle sposobem radzenia sobie z rzeczywistością, co pewnym sposobem kreowania tej rzeczywistości⁴.

Radio u Iredyńskiego funkcjonuje jako aktywny uczestnik zdarzeń, co będzie cechą kolejnych, omawianych tu słuchowisk. Mimo to radioodbiornik, uczestnicząc w owym „pięknym kłamstwie”, odwraca fabularny i psychologiczny układ spektaklu. Dwaj adwersarze stają się sobie niewytłumaczalnie bliscy i to stanowi zaskakującą, choć symptomatyczną dla logiki radiowej Iredyńskiego puentę. „Osobni” Bodzio i Olo, przypisani do dwóch różnych światów, pokoleń i przekonań, realizują intencję Mularczyka w pełni. Stanowią metaforę słuchającego. „Teatr samotności” odgrywał taką właśnie rolę. Poprzez estetycznie przysposobione opowieści fikcjonalne budował wokół słuchającego wrażenie autentyczności. Każdy z nasłuchujących w miarę upływu czasu stawał się współtwórcą. Olo i Bodzio w wyobraźni słuchającego z obcych ludzi stawali się znajomymi. To słuchacz przeżywał niewytłumaczalnie blisko nich finalny moment zaakcentowany muzycznym solo na trąbkę. Mimo ponurej wymowy utworu (samotność) Iredyński wkomponował w nie radio, licząc, że ten przedmiot uruchomi finalną emocję odbiorczą, tak bliską filozofii „dobrego radia”. Każdy kolejny przykład przyniesie jednak znaczne osłabienie tendencji do ocalania przez „eter”. Ten przykład z Polskiej Szkoły Słuchowiska to zaledwie wstęp do złożonych transformacji, jaką przeszedł wizerunek „radia w radiu” w ciągu następnych dziesięcioleci.

⁴ Bartosz Kowalczyk mówił o tym w komentarzu do słuchowiska *Radio* 1 lutego 2015 roku (II Program Polskiego Radia).

„Tłumienie piękne słowa tłumi zamiast brzydkich”. Warmiński odbiornik Alicji Bykowskiej-Salczyńskiej

Alicja Bykowska-Salczyńska⁵, autorka głośnego słuchowiska *Gdzie jest ten tani kupiec*, wykorzystwała figurę odbiornika radiowego w podobnej, co prawda, intencji, co jej radiowi poprzednicy: Orson Welles, Tymoteusz Karpowicz czy Ireneusz Iredyński, ale z innym zamysłem fabularnym. To pudełko wypełnione detektorami, układem scalonym, tunerem, wzmacniaczem i głośnikiem dla wielu autorów radiowych stawało się doskonałym narzędziem scenariuszowym, wykorzystywanym jako tło dialogu bohaterów czy punkt kulminacyjny sytuacji dramaturgicznej. Rzadko jednak podejmowano takie próby, by czynić z odbiornika pełnoprawnego bohatera radiowych dramatów. Tak właśnie zrobiła Bykowska-Salczyńska. Poniższy fragment pochodzi z pierwszej sceny słuchowiska:

Prawnuczka: Babciu Gizelo, babusiu, no wracaj. Wracaj natychmiast! Pogięło ją czy jak?

Odbiornik radiowy: A, tak. Pogięło Babkę, fakt. Już Babka pogiętą jest. Fizycznie pogięta. Cóż to Babkę pogięło: czas, starość, klimat warmiński reumatyczny? Gorzej: Gizela prababka wewnętrznie i duchowo także pogiętą jest; pomiętą, wymiętą, zmiętą i powyginaną. Czułość cewek spadła, cewki, co nie potrzeba, przepuszczają, tłumienie piękne słowa tłumi zamiast brzydkich, dławik się rozrósł w gardle, gniazdko wyschło – w zaniku, a siatka sterująca – uff, alzheimer aż miło! Bezpieczniki tej Babki, znaczy dzieci, wnuki – dawno się po Europie rozjechały; prawnuczka-studentka jeszcze siedzi z narzeczonym, czyli ze swoim konkubentem, trzeci pokój się wynajmuje. Na dodatek baterie oczne babce się wyczerpały, zasilanie pada, serduszko ledwie się kurczy, coś marnie oscyluje, Babka w rezonans aortalny: pyk, pyk⁶.

Radiowy bohater nie pełni tu nawet funkcji narratora. Poznajemy go w momencie, gdy wygłasza kolejny komunikat z cyklu „sprzedam-kupię”. „Gdzie jest ten tani kupiec, co ma tak dobry towar” – można powiedzieć, że incipit słuchowiska staje się jednocześnie tytułarnym credo utworu. To nie jest jednak właściwy obraz radia, który kształtuje Bykowska-Salczyńska. Radiodbiornik, mieszkaniec Allenstein, a w końcu i Olsztyna, nie będzie jedynie komunikatorem dobrych i złych wieści. Będzie opisywał warmiński świat

⁵ Alicja Bykowska-Salczyńska (ur. 1953) – warmińska eseistka, poetka, prozaiczka, związana ze Wspólnotą Kulturową „Borussia”. Jest twórczynią jednych z najbardziej oryginalnych ścieżek autorskich w Teatrze Polskiego Radia. Jej słuchowiska były nagradzane w Polsce i za granicą. Zob. *Baby pruskie*, reż. S. Woroniecki, Polskie Radio 1996; *Okienniczko na ubojnię (Głosy)*, reż. H. Rozen, Polskie Radio 1998; *Dzień mokradła*, reż. W. Modestowicz, Polskie Radio 2000.

⁶ A. Bykowska-Salczyńska, *Gdzie jest ten tani kupiec?*, reż. W. Modestowicz, Polskie Radio 2005. Cytaty podaję za tekstową wersję słuchowiska. Zob. A. Bykowska-Salczyńska, *Gdzie jest ten tani kupiec? Radio-nowele z cyklu „Widok z radia”*, „Borussia” 2006, nr 39, s. 42–78.

za pomocą swoich stanów świadomości i w miarę rozwoju akcji przejdzie metamorfozę od zastraszonego więźnia do proroka (wspomniana wędrówka okazuje się symptomatyczna dla radiowych bohaterów Bykowskiej-Salczyńskiej). Ważna z metaforycznego punktu widzenia jest tu scena przesłuchania. Jest rok 1945, niemiecką przeszłość zastępuje nowa, radziecka. Radio staje przed swą komisją weryfikacyjną. Rosyjski komendant wypytuje odbiornik o miejsce zamieszkania i wpada w furję, gdy słyszy odpowiedź: „na „Hermann-Görling-Straße”. Radio błyskawicznie przyjmuje rolę przestraszonego człowieka i szybko przedstawia się na obowiązującą nowomowę (mówi o wyzwoleniu, ulicy Szagorskiego), co pozwala mu uniknąć ostatecznej degradacji. Na pytanie o pochodzenia odpowiada jednak: „żadna krew we mnie nie płynie, ani germańska, ani niebieska, ani inna. We mnie fale płyną”. Przez wiele lat komentuje zdarzenia na świecie głosem innych.

Radioodbiornik zaczyna przypominać sobie kolejne fakty ze swojego życia, łącznie z narodzinami w 1928 w Königsbergu. Postać Babki Gizeli, przyrównana do nadpsutego przez czas radioodbiornika, uobecnia osobowy charakter „skrzynki na głosy”. Radio, mówione tu głosem Mariusza Benoita, staje się pełnoprawnym uczestnikiem zdarzeń. Gizela zbiera przez całe życie użyte radia i składa je w piwnicy. Nie podoba się to zarówno mieszkańcom, jak i jej najbliższej rodzinie. Ten osobliwy rodzaj retromanii ma jednak psychologiczne konotacje. Pomimo zautomatyzowanej, pojemnej pamięci, myślący mechanizm „skrzynki na głosy” jest skazany na niezrozumienie (powraca więc wątek „pustej pamięci”, którą należy wypełnić). Odbiornik komentuje zdarzenia z życia jak wprawny obserwator, cichy świadek zdarzeń przełomowych zarówno w makro, jak i mikro skali. Głosy, które wydobywają się z głośnika, nie zawsze jednak mówią to, z czym odbiornik się zgadza. Ta metafora zamkniętych ust, które mówią w niezrozumiałym dla siebie języku, pozwala na zobrazowanie zjawisk nieczęsto poruszanych w świetle refleksji o radiu, jak i samym słuchowisku. Czynniki wspólnotowy, spajający heterogeniczne społeczeństwo, ukształtowane przez traumę wojenną, a także powojenne migracje nie niósł przecież przekazu polifonicznego. Operując mówieniem „centralnym” i tworząc relację tożsamościową zgodną z przyjętym modelem państwa-monolitu, radio stało się jednocześnie narzędziem swoistej refrakcji. Odrzuciło bowiem narrację środowisk mniejszościowych, niezdolnych do tego, aby zaadaptować się do zmian, które przyniósł koniec wojny. Język Bykowskiej-Salczyńskiej ocala jednak przeszłość za pomocą osobliwego kodu. Uwagę zwraca dystans, który każde odbiornikowi odciąć się zarówno od niemieckiej, radzieckiej, jak i polskiej logiki. Odbiornikiem rządzi jakby inna, wyższa kategoria mówienia – „logorea”. Pojawia się ona w finale słuchowiska. Muzyczne tło towarzyszące scenie podkreśla kulminację tego fragmentu spektaklu.

Znowu tir – hałas! Dom się trzęsie! Mieszkanie Babki Gizeli się rozpada! Obraz „Cyganka z tamburinem” – na dywan pizd! Rama z obrazu w gwizd! Coś wypa-

da; skarb? Nie, zdjęcia stare, ordery; chlām. Wśród pobojuwiska gazetka poźółkła „Cholera Zeitung”. I – ooo tak – hakenkreuz. Hakenkreuz Cyganka pod sobą skrywała. Ona na dywanie, on na niej. Następny tir gruchocze, szczytowa ściana rysuje się, pęka. Spoiwo na wierzchu: kotwy, cegły, słoma. Tynk leci na Cyganke, co z hakenkreuzem na cycuszkach. Rozpadam się! „Maryjo, Królowo Polskiii”, „Mother fucker! Mother fucker!”. Hakenkreuz na cycach malowanych podskakuje, tiry pędzą, dziewczyny zatorzańskie różańcują, nie czują, że się zaraz zawali? Wali się! Pęka futryna, ukryty obraz z wnęki wypada – na dywan, na cyce, na hakenkreuz. Babka z kuchni okulary zgubiła, objija się, reszta za nią. Zośka na czworakach. Ooo, ooo! Obraz wspaniały, religijny. Pan Sam – na tronie niebieskim rozsiadł się. Baranka niezwygo udko podgryza: ząbki Pańskie błyszczą jak sztuczne. Rureczką szklaną z Baranka sączy, wysysa. Resztki z runa Baranka – do kawusi pianka. Baranek niezabawiony, za to odkrwawiony, koszerny Baranek? (...) Zamiast Logos – logorrhea. Logorrhea – a a a. Ooo wygryzione do cna! Ooo, ooo – jak czuć. Cno czuć. Ludzkie cno. Pańskie cno! (...) To kobiety na kolana bum i w krzyk: – Masoni! Żydzi! Maryjo Przenajświętsza! Sataniści! Księdza!⁷

Logorea, a więc niekontrolowany słowotok⁸ pojawia się w także w refleksji Eweliny Godlewskiej-Byliniak. Badaczka w książce o teatrze radio-logicznym Tymoteusza Karpowicza pisała o wypływającej z idei radiowego wynalazku „gadaninie”. Karpowicz, mówiąc o maszynie psychoakustycznej z „pogranicza bytu i niebytu”, próbował w poetycki sposób zmanifestować swój stosunek do małej skrzynki umieszczonej pod jego biurkiem⁹. W historii polskiej radiofonii znajdziemy wiele słuchowisk opartych na koncepcji „logorei” (została ona wykorzystana chociażby w adaptacji *Obłędu* Jerzego Krzysztonia w reżyserii Janusza Kukuły¹⁰). Bykowska-Salczyńska, jako jedna z najbardziej docenianych twórczyń teatru wyobraźni (Grand Prix w Sopocie, wyróżnienia w konkursach organizowanych przez ZAiKS, reprezentowanie polskiej radiofonii na europejskich festiwalach), wykorzystuje ten dynamizm językowy w swoim sztandarowym słuchowisku autotelicznie, poprzez wprowadzenie odbiornika jako takiego w obręb znaczeń fabularnych. Godlewska pisała o wylewie języka, jednocześnie podkreślając aleatoryczny (niekontrolowany, spontaniczny) charakter tego rodzaju zjawiska. Przesunięcie, zmiana pasma stają się syndromem nowej logiki radiowej, która może w dowolnym momencie zestawić wszystkie znaczenia (w tym wypadku: kulturowo-chronologiczne) w jednym czasie i miejscu. Odbiornik przestaje być mechanizmem bezdusznej informa-

⁷ Tamże, s. 76–77.

⁸ *Słownik języka polskiego* utożsamia pojęcie „logorea” ze słowotokiem. Zob. *Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/s%5C5%82owotok.;2479119>, dostęp: 29.03.2016.

⁹ E. Godlewska-Byliniak, *Teatr radio-logiczny Tymoteusza Karpowicza*, Warszawa 2012, s. 7–14.

¹⁰ J. Krzysztoń, *Obłęd*, reż. J. Kukuła, Polskie Radio 1995.

cji czy dezinformacji. Przechodzi natomiast w rolę kreatora nowego, heterogenicznego porządku świata. Warto w tym miejscu przywołać ustalenia Michela Foucaulta, który w eseju *Mysł zewnętrzn*a zestawił ze sobą dwie opozycje: „myślenie o myśli” i „mówienie o mowie”. Pierwsza, odnosząca się do kartezjańskiego modelu zracjonalizowanego podmiotu charakteryzowała umocnione „ja”, pewne swoich racji. Druga kategoria mogłaby posłużyć za opis motywacji ogromnej większości bohaterów teatru radiowego – których niepewna rzeczywistość przejawia się w niepokładanej, poszukującej mowie. Podważenie oczywistości „jestem” destabilizuje podmiot, prowadzi do kategorii bycia rozproszonego, wielorakiego, bezpłciowego, pozbawionego jednej lokalizacji¹¹. Taki jest właśnie radiowy bohater Bykowskiej-Salczyńskiej.

Finał słuchowiska tej autorki stawia pytanie o wspólnotowość, ale i o możliwość „wielkiej wspólnoty” odbioru. Sytuacja „załamania się świata” przypomina rozpad rzeszy odbiorców na miliony satelit, nie prowadzi do oczekiwanej idylli i porządku znanego z cotygodniowych spotkań z rodziną Matysiaków przy radioodbiorniku. Ironia, jaką naszpikowany jest omawiany tekst, dodatkowo utrudnia deszyfrację kolejnych znaczeń. Dopiero kolejne odsłuchania spektaklu przynoszą pewne rozjaśnienia. Funkcja, jaką pełni sam odbiornik radiowy, również jest figurą manipulacyjną. Przez dziesiątki lat, dojrzewając w obliczu zmieniających się polityk mówienia, kultur i narodowości, radio nauczyło się balansować między przekazami. Zakończenie spektaklu unaocznia ten synkretyzm. W finale rozżalone radio-bohater wyznaje: „nie chcę już niczego słyszeć/ chcę milczeć/ tysiące, miliony głosów przeze mnie się przelewa/ moimi głośnikami się skarży, oskarża, wyrzeka, śmieje się, wrzeszczy, ryczy”. Bohater Salczyńskiej nie idzie drogą na skróty przez oficjalnie obowiązującą normę mówienia. Korzystając ze wszystkich przebrzmiałych poetyk, projektuje jednocześnie kod ponowoczesny, który cały czas się stwarza. Odbiornik ten to urządzenie w tej mierze technologicznie doskonałe, ale równie niedoskonałe jak człowiek. Ten paradoks więc staje się przyczyną tak mrocznego finału. „Koniec świata” czy też „zawalenie się świata”, o którym mówi odbiornik, jest pewnie dyskretną aluzją do *Wojny światów* Orsona Wellesa. Podstawową różnicę stanowi jednak intencja. O ile *Wojna światów* miała być zaskoczeniem, pozorowaną relacją z najazdu Marsjan, o tyle *Gdzie jest ten tani kupiec* od początku do końca nie wciela się w jakąkolwiek inną rolę niż ta, którą podyktowane są prawa spektaklu radiowego.

¹¹ M. Foucault, *Mysł zewnętrzn*a, tłum. B. Banasiak, „Kresy” 1997, nr 3, s. 121–135.

„Jakby dwa radia dawali”. Śląski odbiornik Weroniki Murek

W 1992 roku Radio Szczecin nadało adaptację *Skowytu* Allena Ginsberga w reżyserii Waldemara Modestowicza¹² – jedno z częściej wznawianych słuchowisk poetyckich w historii Polskiego Radia. Poemat Ginsberga, który wyznaczał w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych nowe granice przekazu estetycznego (nie tylko w obrębie Beat Generation, z którego awangardowy autor pochodził) stał się gotowym niejako materiałem na słuchowisko. Wśród wielu wersów tego obskurnego, zdaniem niektórych, psalmu pojawia się mniej więcej taki: „(...) którzy domagali się dowodów swojego obłąkania oskarżając radio o hipnotyzm i których pozostawiono z ich obłądem, rękami i zawieszonym wyrokiem”.

Inaczej brzmi ten fragment słyszany w ciągu innych zdań, które tworzą fasadę *Skowytu*. Słucha się ich jak modlitwy, w której słowa pojawiają się w toku zdań na zasadzie przeciwieństw, paradoksów i nieoczekiwanych metafor. Radio w tym kontekście jawi się jako czynnik chorobotwórczy, prowadzący poprzez działanie hipnotyczne do skrajnych powikłań natury psychicznej. Niełatwo jest rozszyfrować intencje Ginsberga. Myślę, że najprostszą drogą jest tu odczytanie odbiornika jako przekaźnika szumów, muzycznych splotów, za pomocą których outsiderzy, tacy jak Ginsberg, mogli łączyć się w osobliwej wspólnocie kontestacji. Przytoczone tu zdanie z poematu bitnika wiąże się z kolejnym słuchowiskiem, w którym radio przeciwstawiło się swoim wcześniejszym, łagodnym wcieleniom statysty czy tła.

Jednym z najgłośniejszych dramatów ostatnich sezonów teatralnych jest i będzie *Feinweinblein* autorstwa Weroniki Murek¹³. Tekst dwudziestokilkuletniej prawniczki ze Śląska zwyciężył w kolejnej edycji prestiżowej Gdyńskiej Nagrody Dramaturgicznej i szybko został przez publicystykę uznany za odkrycie, stając się językiem u wagi w porównaniach, diagnozach i interpretacjach dotyczących polskiej literatury współczesnej. Autorka umieszcza bohaterów na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku w realiach zapomnianej przez wszystkich wsi na Ziemiach Odzyskanych. Trudno powiedzieć, czy ten tekst ma w istocie swoich bohaterów. Łatwiej chyba uznać, że obfituje w „postaci mówiące”. To język jest bohaterem *Feinweinblein*. Język jako zakłęcie rzeczywistości, symbolizujące niemoc. Jak przyznaje sama Murek, nie dialogi niosą sens jej dramatomu, ale ich bezsensowność, emocjonalna próżnia.

Podsluchuję, co i jak ludzie mówią, a zastanawia mnie zwłaszcza to, jak mało mówią, kiedy mówią. Jak bardzo nie ma w tym nic. Nie cierpię small talków i męczy

¹² A. Ginsberg, *Skowyt*, reż. W. Modestowicz, Polskie Radio Szczecin 1992.

¹³ Weronika Murek – (ur. 1989) – prawniczka, autorka głośnego debiutu *Uprawa roślin południowych metodą Miczurina*. Tekst sztuki *Feinweinblein* otrzymał Gdyńską Nagrodę Dramaturgiczną w 2015 roku.

mnie kombinowanie, co tu powiedzieć. Tym bardziej, że ile można mieć naprawdę wartych do obwieszczenia świata rzeczy? Podejrzewam, że trzy – cztery myśli przez całe życie, a reszta to gadanina, która mnie w jakiś bolesny sposób fascynuje¹⁴.

Gadanina, a więc logorea. Oto czynnik łączący Bykowską-Salczyńską i Murek. Inaczej jednak projektowane jest to zjawisko u warmińskiej i u śląskiej pisarki. Przyjrzyjmy się pokrótce fabule. Tytuł odsyła do zakodowanej w śląskich baśniach i legendach postaci potwora, którym straszło się niegrzeczne dzieci („Bo przyjdzie Feinweinblein!”). Autorka wpisała imię straszdyła w tytuł swojego dramatu z pobudek fonetycznych. „Feinweinblein” brzmi jak zaklęcie. Jest to w końcu bardzo radiowy utwór – nie tylko z realizacyjnego punktu widzenia. Tekst został zrealizowany w radiu przez Pawła Łysaka w 2015 roku¹⁵ i to jego dokładny odsłuch przynosi kolejne konkretyzacje eksperymentu dramaturgicznego Murek.

Małżeństwo Knauerów przychodzi do wiejskiej świetlicy, by napisać list (tylko Świetlicowy we wsi potrafi pisać), w którym proszą władze o wymianę zepsutego odbiornika radiowego. Ten przed kilku laty został im zaofiarowany w ramach „wymiany” za chorego syna. Małżeństwo oddało władzom niemieckim swoje dziecko za cenę sztuki mięsa i odbiornika właśnie. Wsłuchani przez lata w pourywane i niespójne komunikaty radiowe próbują zagłuszyć obecne w nich lęk i tęsknotę. Parafrazując Ginsberga, poznajemy ich w momencie kryzysowym, gdy pozostali „z obłądem i zawieszonym wyrokiem”. Świadczą o tym nerwowe, krótkie zdania, w których powraca trauma tamtego wojennego dnia, gdy radio zastąpiło im dziecko: „A nasz syn był głupi”, „A dziś nadawali, że dziecko nie żyje”, „Jakby dwa radia dawali”, „Wydali dokumenty, żeby takich zgłaszać”, „Nie podlegał próbom pracy”, „Państwo nie jest pielęgniarzem, tak przecież pisali”, „A że dziecko głupie”.

Konwencja radia w radiu spełnia tutaj zupełnie inną funkcję niż w przypadku Salczyńskiej. Odbiornik warmiński posiadał coś, co można by określić jako „duszę” – nie zgadzał się z prawami bełkotliwego chaosu, przypominał o losach pojedynczych ludzi, opłakiwał jedną z pierwszych mieszkańek budynku przy Hermann-Görling-Straße, dziewczynkę o imieniu Basia. Spod szumów propagandowego bełkotu przebijał się inny, wyższy porządek kartezjańskiego, myślącego przedmiotu. Odbiornik u Murek nie ma osobliwych cech, jest wadliwym mechanizmem, z którego wystaje sprężyna. Komunikaty podawane przez spikerów w sposób ostentacyjny odwołują się do śmierci, ale ich wymowa jest pozbawiona konsolacji. Zdania wyrwane z kontekstu jedynie „zaśmiecają” eter, jednocześnie podporządkowując sobie rodzinę Knauerów jako ofiary.

¹⁴ J. Jaworska, P. Olkusz, *Wiśnie w helmie. Rozmowa z Weroniką Murek*, „Dialog” 2015, nr 7/8, s. 27–31.

¹⁵ W. Murek, *Feinweinblein*, reż. P. Łysak, Polskie Radio 2015.

Ciemno. Szum radia. Ktoś, kręcąc gałką, szuka odpowiedniego programu. Głupawa melodyjka. Niby to w cyrku albo w lunaparku.

Głos dziecka: Jest tylko jedno lekarstwo na śmierć: liście polnej babki.

Głos kobiety I: Zwilżyć lekko, a potem nacierać, nacierać.

Głupawa melodyjka. Niby to w cyrku albo w lunaparku.

Głos kobiety II: Jest czwarta. Chwila przyjemności.

Psikanie. Sprej albo flakon.

Głos kobiety II: Woda perfumowana, kiedyś w każdym domu.

Głupawa melodyjka. Niby to w cyrku albo w lunaparku.

Głos mężczyzny I: Wysłuchaliśmy właśnie „Marzenia”.

Głos mężczyzny II: A teraz wracamy na linię naszych rozmów.

Głos mężczyzny I: Pytanie, które każda z was sobie czasami zadaje. Czy wypada chować męża w butach krótkich i wełnianej czapce? Odpowiadam: zależy od butów i zależy od czapki (...) ¹⁶.

Justyna Sobolewska, opisując styl Murek, zauważyła niebywały słuch autorki, a jednocześnie ironię, z której wydobywa się obraz powojennego świata. „Język oficjalnej propagandy miał wielki potencjał sztuczności – nie pasował do rzeczywistości, tylko do jej wyobrażonego odbicia” – pisze krytyczka ¹⁷. Opinia ta zbiega się w interesujący sposób z analizami Katarzyny Ojrzyńskiej ¹⁸. Anglistka, badając rolę radia w dramaturgii irlandzkiej XX wieku, wprowadza nowe pojęcia: indywidualizacji i subwersji. W tekście badaczki odnajdujemy historyczny kontekst, w jakim pojawia się odbiornik radiowy w Irlandii w roku 1926 (rok tożsamy z polską premierą radiofoniczną). Podczas powstania wielkanocnego, za pomocą skradzionego morskiego nadajnika, irlandzcy rebelianci nadali przekaz radiowy alfabetem Morse’a z Głównego Urzędu Poczтового. Kraj św. Patryka potrzebował narodowo-katolickiej narracji do realizacji swoich partykularnych założeń. Miał kształtować patriotyczno-patriarchalną świadomość przeciętnego mieszkańca. Odbiornik jednak szybko ujawnił swoje dekodujące możliwości i wymknął się spod kontroli twórcy. Podobnie jak odbiornik u Bykowskiej-Salczyńskiej, szybko znalazł sposób, by ominąć propagandowe restrykcje nakazane przez władze. Radio w irlandzkich dramatach, które bada Ojrzyńska, jest bowiem skrzynką uosabiającą wolność, przekazującą melodię z różnych stron świata, w których zakodowana była inna mentalność. Autorka artykułu powołuje się na przykład z jednej ze sztuk, gdzie bohaterki prowadzą szalony taniec w rytm tradycyjnej, irlandzkiej melodii. Obce głosy, proponowany w tekstach piosenek inny styl życia, stawały się ucieczką społeczeństwa z ciasnego gorsetu przyzwoleń i na-

¹⁶ W. Murek, *Feinweinblein*, „Dialog” 2015, nr 7/8, s. 5–26.

¹⁷ J. Sobolewska, *Organizacja śmierci z perspektywy zabiej*, „Dialog” 2015, nr 7/8, s. 32–35.

¹⁸ K. Ojrzyńska, *O indywidualizującej i subwersyjnej roli radia w wybranych współczesnych irlandzkich utworach lirycznych oraz dramatycznych*, „Tekstualia” 2013, nr 1, s. 113–129.

kazów (i tutaj kolejna eksplikacja wersu z Ginsberga). Po raz kolejny narzędzie zniewolenia okazało się symbolem wolności. Egalitaryzm otworzył umysły odbiorców i szybko doprowadził do fiaska wspólnotowego mitu, jaki miał fundować społeczno-ideową stabilność społeczeństw pierwszych dekad radiowej rewolucji. Radio nie tworzyło wspólnot, ale poprzez codzienne audycje i muzykę wypracowywało indywidualności, podawało w wątpliwość osobowościowe i kulturowe granice. O ile indywidualizacja oznaczałaby w świetle tych analiz funkcję różnicującą podmiotowość i znoszącą jeden, obowiązujący paradygmat zachowań, o tyle z subwersją sprawa wydaje się bardziej złożona. To pojęcie stworzone przez Judith Butler w ramach kategorii tożsamościowej funkcjonować miało jako „cytowanie języka wbrew jego pierwotnej roli”¹⁹. Ma to w kontekście dramatu Murek, a w pewnej mierze i Bykowskiej-Salczyńskiej, zastosowanie szczególne. Abstrahując od genderowej koncepcji Butler, pojęcie subwersji możemy określić jako „wrodzoną” dyspozycję radia do zmiany określonych, założonych odgórnie przekonań poprzez radiową inkluzję polifonii. To w wielogłosowości i poprzez manieryczny charakter komunikatów uobecnia się czynnik destabilizujący. Bohaterowie *Feinweiblein* są figurami współczesnego słuchacza, zagubionego w obliczu tysięcy komunikatów. Biorąc pod uwagę sytuację małżeństwa Knauerów, możemy założyć, że radio, funkcjonując jako swoisty „zagłuszacz” wspomnień, ostentacyjnie i subwersywnie przywołuje najczarniejsze przeżycia związane z synem. Głos dziecka, monolog z „liśćmi babki”, rozmowa o butach w trumnie zamiast utrzymywać podsycaną radiowym szumem amnezję, wzmacniają pamięć i insynuują dalsze losy oddanego władzom niemieckim dziecka. Niewinny radioodbiornik, przedstawiany w manifestach polskiego międzywojnia jako mechanizm humanistycznego przełomu, staje się w tekście Murek figurą śmierci, stagnacji i wypalenia. Zastanawiając się nad okrucieństwem, jakie dźwięki zadają swoim odbiorcom u Murek, można szukać odpowiedzi w analogii radia do teatru okrucieństwa. Proponowała to już Godlewska-Byliniak.

Radio – jako medium i jako model rzeczywistości – daje bowiem tę wyjątkową szansę usłyszenia krzyku, głosu, wołania znoszącego podział między myślą i ciałem. I chodzi tu o pewną modelowość właśnie budowaną wokół rozległej kategorii głosu, o swoistą logikę łączącą to, co konieczne, z tym, co przypadkowe, zewnętrzne z wewnętrznym, psychiczne z cielesnym²⁰.

W radio wpisana jest fizykalność. Pozornie spokojny głos spikerki może denerwować słuchacza. Tak działa ono u Murek. Zagłuszając wspomnienie chorego dziecka, Knauerowie każdym słyszonym zdaniem płacą karę za prze-

¹⁹ J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008.

²⁰ E. Godlewska-Byliniak, dz. cyt., s. 175.

szłość. I co najważniejsze z pragmatycznego punktu widzenia – nie widzą w tym jakiegokolwiek winy radia. Szukając radiowej analogii wśród kanonicznych dziś realizacji Polskiego Radia, można przywołać fragment *Drugiego pokoju*²¹. Małżeństwo podczas nasłuchiwania pomieszczenia, w którym umiera staruszka, postanawia włączyć radio na cały regulator, by sprawdzić reakcję sąsiadki. Głośna muzyka nie przynosi rozwiązania, nikt zza ściany się nie odzywa. Bohaterowie nadal trwają w niepewnym zawieszeniu. Jednak to męzczyznę muzyka zaczyna irytować dużo bardziej niż kobietę, która jest bliżej źródła dźwięku. „Teraz wyjątkowe znaczenie tamtego głosu zostaje potwierdzone przez jego przeciwieństwo, hałas, który wywołuje w mężczyźnie silną reakcję gniewu” – pisze interpretator radiowej twórczości Herberta, Jacek Kopciński²². Zagłuszenie staruszki za ścianą spełniło zatem odwrotną funkcję niż zamierzona – zagłuszyło tylko na chwilę skrywany lęk kobiety i mężczyzny. To w mężczyźnie jednak odzywa się sumienie, które każe mu odłączyć źródło hałasu. Niejednoznaczność efektu akustycznego, jego zmienność funkcjonalna zostały wykorzystane również przez Murek. Jej powtarzane w didaskaliach natrętnie: „Głupawa melodyjka. Niby to w cyrku albo w lunaparku” określa stosunek do radia, którego postawy nie broni nic. Jest bezwiedne, zaprogramowane, odarte z tych cech, którymi charakteryzował się radioodbiornik Bykowskiej-Salczyńskiej. A jednak między „skrzynką na dźwięki” a niepiśmiennym małżeństwem dokonuje się coś na kształt komunikacji. Jej skutkiem będzie język, jakim posługują się Knauerowie – narzędzie zagłuszenia – gadaniny, o której mówiła w wywiadzie Murek. Niewinność i pozorna informacyjność przekazu radiowego w mieszkaniu małżeństwa Kanauerów może podlegać prawom idiolektu²³. Według tej teorii istnieją dwa rodzaje idiolektów: czynny i bierny. Od kompetencji słuchającego zależy, w jakim stopniu i ile sygnałów odbierze od nadającego. Czynny oznaczać może reżysera słuchowiska, który za pomocą swojej wiedzy adaptuje poemat Ginsberga (przykładem słuchowisko Modestowicza, które obfituje w muzykę rockowej awangardy lat sześćdziesiątych – Janis Joplin, Jima Morrisona). Jak dany przekaz odbierze słuchający – to już wielka niewiadoma.

Zdarza się jednak przecież, że harmonia w układzie komunikowania zostaje zakłócona, że odbiorca znajdzie się w pewnym momencie pod szczególnie wyraźną „presją” nadawcy, że zachwieje się równowaga w tym specyficznym „dialogu” w sferze „wspólnego zmysłu” czy więzi psychicznej²⁴.

²¹ Z. Herbert, *Drugi pokój*, reż. J. Warnecki, Polskie Radio, 15.03.1958.

²² J. Kopciński, *Nasłuchiwanie. Sztuki na głosy Zbigniewa Herberta*, Warszawa 2008, s. 304.

²³ Termin ten do pojęć myśli estetycznej wprowadził Jan Trzynałowski. Zob. J. Tuszewski, *Paradoks o słowie i dźwięku*, Toruń 2002, s. 51.

²⁴ Tamże, s. 52.

Abstrakcyjne komunikaty wiążą się podprogowo ze śmiercią dziecka. Splot demonicznych narracji wypływających z radia, podanych w lekkiej, pozorowanej na audycję śniadaniową, konwencji, zamiast zagłuszyć, rozognia pamięć o niełatwej przeszłości. Knauerowie, słuchowi i łatwowierni laicy, zdegradowani psychicznie przez wojnę, posiadacze tak zwanego idiolektu biernego, odbierają komunikat dosłownie. Można ich porównać do mieszkańców z New Jersey, którzy w 1938 usłyszeli z radia złowrogie wieści o napaści Marsjan. Trudno w tej mierze ufać wszystkim opiniom utrwalonym o radiu, a o słuchowisku w sposób szczególny. Wynalazek radia przyniósł niebywałe korzyści, połączył odległe kontynenty, które mogły się spotkać w jednej, antenowej sekundzie. Ten „kształt ludzkiej tęsknoty”, „teatr samotności”, jak pisali w manifestach i rozprawach pierwsi teoretycy radia, stał się jednak, na wzór wielkich wynalazków, maszyną zdolną do wymknięcia się spod kontroli. „Dzięki swym zaletom radio pogłębiać będzie pojednanie człowieka z techniką, oczyszczając równocześnie stosunek artysty do cywilizacji z kurzu przestarzałych poglądów, przesądów i plam trwóg tchórzliwych”²⁵ – mówił w jednym z radiowych manifestów Tadeusz Peiper. Radiodbiornik Knauerów mógłby być zatem potraktowany jako zmaterializowany wyrzut sumienia, wyjątkowo niechlubny przypadek w skali zadań rozświetlonych przez Peipera. Nie jest to jednak przypadek jedyny.

Opisany tu wizerunek zarówno odbiornika radiowego, jak i „radia w radiu” zmienił się w ciągu lat. Autorzy omawianych słuchowisk wykorzystali figurę radia po to, by oddalić ze znaczeń przypisanych radiu jedynie pozytywne i waloryzujące świadectwa. Od powstania polskiej radiofonii minęło 90 lat. W tym czasie kolejne odbiorniki radiowe stawały się świadkami zmieniających się czasów, prądów i mód. Jeśli weźmie się pod uwagę czynnik ludzki, który polegał na podporządkowaniu radia mechanizmom propagandy czy języka nienawiści, łatwiej będzie nam zrozumieć ową ewolucję wizerunku samego radia. Wiąże się ona ściśle z personifikacją, nadaniem cech ludzkich nieruchomym przedmiotom fonicznym. Począwszy od przykładów „miękkich” (*Radia* Iredyńskiego) poprzez zmienne (*Gdzie jest ten tani kupiec* Bykowskiej-Salczyńskiej) po traumatyczne (*Feinweinblein* Murek) ukazane zostały transformacje mentalne, jakim podlegał odbiornik radiowy. Podkreślany związek z odbiorcą ukazywał siłę oddziaływania fal radiowych na zachowanie słuchających. U jednych pojawiała się szalona „logorea” (u Bykowskiej-Salczyńskiej), u drugich fenomen niewytłumaczalnej bliskości z „obcym” (Iredyński), a dramat Murek umacniał w odbiorczym poczuciu winy i pustki (Murek). To w zasadzie bodziec–reakcja psychologowie mediów widzieli klucz do odczytania właściwości estetycznych radia. Rozmowa, wymiana myśli, terapia – wszystkie

²⁵ T. Peiper, *Radio adwokat* [w:] *Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku. Antologia*, red. M. Hopfinger, Warszawa 2002, s. 98–99.

te kluczowe dla aksjologii radiozawczej pojęcia zostały wyparte przez swoje przeciwieństwa. Radio nie pozwala tu myśleć, ponieważ zagłusza. Nie jest terapeutyczne, gdyż oskarża. Nie potrafi zrozumieć słuchacza, gdyż wciąż musi zmieniać język. Sytuacja, w której radio zaczyna opisywać siebie poprzez figurę radioodbiornika, jest więc zupełnie nowym kluczem do zrozumienia niejednoznacznej natury radia XXI wieku, wciąż znajdującej się w kulturowym biegu, ewolucji.

Bibliografia

- Bykowska-Salczyńska A., *Baby pruskie*, reż. S. Woroniecki, Polskie Radio 1996; *Okienniczko na ubojnię (Głosy)*, reż. H. Rozen, Polskie Radio 1998; *Dzień mokradeł*, reż. W. Modestowicz, Polskie Radio 2000.
- Butler J., *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, tłum. K. Krasuska, Warszawa 2008.
- Bykowska-Salczyńska A., *Gdzie jest ten tani kupiec? Radio-nowele z cyklu „Widok z radia”*, „Borussia” 2006, nr 39, s. 42–78.
- Foucault M., *Myśl zewnętrzną*, tłum. B. Banasiak, „Kresy” 1997, nr 3, s. 121–135.
- Godlewska-Byliniak E., *Teatr radio-logiczny Tymoteusza Karpowicza*, Warszawa 2012.
- Jaworska J., Olkusz P., *Wiśnie w hełmie. Rozmowa z Weroniką Murek*, „Dialog” 2015, nr 7/8, s. 27–31.
- Kopciński J., *Nasłuchiwanie. Sztuki na głosy Zbigniewa Herberta*, Warszawa 2008.
- Krzysztoń J., *Obłąd*, reż. J. Kukuła, Polskie Radio 1995.
- Łastowiecki J., *Teatr Polskiego Radia jako Wielka Wspólnota Osobnych. Spotkanie z Andrzejem Mularczykiem*, „Tekstualia” 2013, nr 1, s. 23–24.
- Murek W., *Feinweiblein*, „Dialog” 2015, nr 7/8, s. 5–26.
- Nowe media w komunikacji społecznej w XX wieku. Antologia*, red. M. Hopfinger, Warszawa 2002.
- Ojrzyńska K., *O indywidualizującej i subwersywnej roli radia w wybranych współczesnych irlandzkich utworach lirycznych oraz dramatycznych*, „Tekstualia” 2013, nr 1, s. 113–129.
- Pleszkun-Olejniczkowa E., *Muzy rzadko się do radia przyznają*, Łódź 2012.
- Słownik języka polskiego PWN*, <http://sjp.pwn.pl/sjp/s%C5%82owotok.;2479119>, dostęp: 29.03.2016.
- Sobolewska J., *Organizacja śmierci z perspektywy zabiej*, „Dialog” 2015, nr 7/8, s. 32–35.
- Tuszewski J., *Paradoks o słowie i dźwięku*, Toruń 2002.

Anna Zalewska
Uniwersytet Warszawski
wywijanna@gmail.com

Nadzwyczajna recepcja transplantacji. Jak dyskusja o etyce przeszczepów może zmienić nasz porządek kulturowy

Exceptional Reception of Transplantation

How the Discussion about the Ethics of Transplantation Can Alter Our Cultural Order

Abstract: The article analyses structural dependences between transplantology and cannibalism and what this comparison can induce in our culture. If there are some dependences between those two phenomenons, what it can change in our system of values. The last part of the article is analysing the exclusion of death in European culture. Because of this exclusion comparison of transplantology and cannibalism is so controversial for us. That's why the article tries to find a new ethical axis of the reception of transplantation.

Keywords: transplantology, anthropophagy, cannibalism, religion, ethics, death

Streszczenie: Autorka artykułu dokonuje strukturalnej analizy zależności między antropofagią a transplantacjami, co ma na celu zrozumienie takiego pojmowania zjawiska przez różne środowiska (zazwyczaj przeciwne transplantacjom). Autorka wychodzi jednak ze stanowiska neutralnego, a wręcz uważa, że takie potraktowanie transplantacji może pozytywnie wpłynąć na naszą kulturę, uruchamiając zmiany w podejściu do śmierci (obecnie wykluczanej) i pojęciu tożsamości.

Słowa kluczowe: transplantologia, kanibalizm, antropofagia, religia, etyka, śmierć

Transplantologia jest dziedziną ratującą życie. Jednak dla niektórych środowisk jej praktykowanie wciąż pozostaje kontrowersyjne. Mimo że w roku 2016 mija 30. rocznica pierwszego udanego przeszczepu serca w Polsce, wciąż można słyszeć pytania o etykę tej dziedziny medycznej. Dla wielu osób pozostaje to niezrozumiałe. W końcu dzięki transplantacjom organów ratuje się życie ludzi. Nie wszyscy jednak uważają takie praktyki za etyczne, porównując transplantologię do współczesnej odmiany kanibalizmu.

Mimo że to skojarzenie wydaje się bardzo dalekie, bowiem przez kanibalizm rozumie się po prostu zjadanie przedstawicieli tego samego gatunku¹, po wnikięciu głębiej w zależności między kanibalizmem a transplantologią można zauważyć pewne podobieństwo na poziomie strukturalnym. Chodzi tu przede wszystkim o inne postrzeganie śmierci i tożsamości zarówno zmarłego, jak i żywego, o czym dokładniej powie analiza wykonana w artykule. W związku z tym moim celem jest wykazanie, że porównanie transplantacji do kanibalizmu, wykazujące jedynie zależności strukturalne, absolutnie nieoceniające pod względem moralnym, może mieć tak naprawdę pozytywny wpływ na naszą kulturę, w której zmarli są obecnie wykluczani (o czym mówili między innymi Zygmunt Bauman czy Jean Baudrillard), w przeciwieństwie do zmarłych w kulturach pierwotnych. Transplantacja ma więc odniesienie do kanibalizmu jedynie jako chęć inkorporacji zmarłego i zapewnienie mu trwania w społeczności.

W antropologicznym rozumieniu kanibalizm jest jednym z podstawowych kulturowych tabu i stoi na równi z zakazem kazirodztwa. Zabrania go bowiem większość kultur, ale w pewnych wypadkach, przy występowaniu ścisłej rytualizacji, następuje nań przyzwolenie². Stanowi on wtedy formę uświęcającą zmarłych, będącą następstwem powszechnego we wszystkich kulturach braku zgody na gnicie ciała³. W wyniku owego sprzeciwu w naszej kulturze zwłoki wstawiane są do chłodni, gdzie czekają one na pochówek, po którym to dopiero (nie na naszych oczach) będą się mogły swobodnie rozłożyć. Inną znaną próbę uniknięcia gnicia stanowi mumifikacja⁴. Mimo że w obu wypadkach cel jest ten sam, w antropofagii w przeciwieństwie do mumifikacji nie chodzi o utrwalenie ciała zmarłego, ale jego natychmiastowe zniknięcie, bowiem „Zmarły, którego ciało dotknęłaby hańba rozkładu, miałby pełne prawo do wściekłości i z pewnością powróciłby na ziemię, aby prześladować żywych”⁵.

Kanibalizm dzieli się na egzo- i endokanibalizm, które polegają kolejno na: spożywaniu trupów obcych, najczęściej przeciwników-jeńców wojennych (zwłoki konsumowane są zazwyczaj po zabiciu), oraz na spożywaniu ciał bliskich, najczęściej w wyniku naturalnej śmierci⁶. Oba rodzaje łączą chęć inkorporacji zmarłego, przejścia jego sił witalnych⁷, a także możliwość jego przetrwania w ciele osób, które go „wchłonęły”⁸.

¹ N. Constantine, *Historia kanibalizmu*, tłum. P. Głuchowska, Warszawa 2007, s. 11.

² A. Zaprutko-Janicka, *Krótką historia kanibalizmu*, <http://ciekawostkihistoryczne.pl/2012/02/08/krotka-historia-kanibalizmu/>, dostęp: 31.03.2015.

³ E. Morin, *Antropologia śmierci* [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 77.

⁴ M. Adamkiewicz, *Kulturowe aspekty kresu ludzkiego życia* [w:] *Aktualny stan bioetyki i ekologii w Polsce i na świecie*, red. J. Jaroń, Siedlce 2005, s. 183.

⁵ N. Constantine, dz. cyt., s. 43.

⁶ D. Diehl, M.P. Donnelly, *Dzieje kanibalizmu*, tłum. M. Urbański, Warszawa 2008, s. 25.

⁷ Tamże, s. 26.

⁸ N. Constantine, dz. cyt., s. 41.

Ta zależność podlega zasadom myślenia magicznego wedle ujęcia frazerowskiego, które wyróżnia dwie zasady magii sympatycznej, czyli opierającej się na wykonywaniu czynności analogicznych w celu wywołania analogicznych rezultatów. Pierwsza z nich zakłada, że „podobne powoduje podobne”⁹, to jest na przykład w celu poprawy stanu finansów człowiek myślący wedle tej zasady postawi fontannę lub inną bieżącą wodę w swoim domu lub firmie, ponieważ wierzy, że w ten sposób pieniądze zaczną płynąć jak woda. Jest to tak zwana zasada podobieństwa, a magię tego rodzaju nazwał badacz homeopatyczną.

Druga zasada zakłada, że „cokolwiek uczyni z przedmiotem materialnym, wpłynie to w taki sam sposób na osobę, z którą przedmiot ten kiedyś pozostawał w jakimś stosunku, **bez względu na to, czy stanowił część jej ciała, czy też nie** (wyróżn. – A.Z.)¹⁰. Frazer nazywa to zasadą kontaktu, a rodzaj magii – przenośną. I to ta druga interesuje nas z punktu widzenia omawianego zjawiska. Jak bowiem możemy przeczytać, badacz stwierdza pośrednio, że w magii przenośnej uczestniczą części ciała, czyli może to dotyczyć także organów. Wedle tej zasady widać wyraźnie zależność między konsumowaniem człowieka a przejściem jego sił witalnych. Można też jednak zauważyć pewną analogię do chęci „przeniesienia” zmarłego do świata żywych, która opiera się na zasadzie synekdochy – zjadając danego krewnego, wchłania się jego siły witalne i w ten sposób umożliwia mu się przetrwanie. W takim ujęciu kanibalizm staje się wyrazem empatii, co w kulturze europejskiej jest obecnie całkowicie niezrozumiałe.

Związane jest to z ogromnym tabu, jakim jest kanibalizm w naszej kulturze¹¹. Niezrozumienie owo potęguje także mit kanibala jako Innego, zagrażającego białemu człowiekowi, co było podporą idei kolonializmu i podbijania plemion Ameryk, Afryki i Australii. Podania misjonarzy oraz konkwistadorów, a później podróżników, które uważa się za źródło wiedzy o ludożercach, mogą być zatem mocno przesadzone, gdyż hiperbolizują barbarzyństwo ludów, które praktykowały ten zwyczaj. W latach siedemdziesiątych XX wieku doprowadziło to do teorii, iż antropofagia w istocie nigdy nie istniała i stanowiła coś w rodzaju oskarżeń o czarownictwo, które kolonizatorzy rzucali na społeczności bardziej prymitywne w celu podkreślenia ich statusu jako barbarzyńców, a nawet nie ludzi. Do takich wniosków doszedł William Arens, który sprecyzował je w swojej książce *Mit ludożercy*. Jako koronny argument badacz podaje fakt, iż żaden z opisujących praktyki antropofagii człowiek nie był ich naocznym świadkiem¹². Doszedł on więc do wniosku, iż kanibalizm jest

⁹ J.G. Frazer, *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. H. Krzeczowski, Kraków 2012, s. 16.

¹⁰ Tamże.

¹¹ N. Constantine, dz. cyt., s. 63–64.

¹² W. Arens, *Mit ludożercy. Antropologia i antropofagia*, tłum. W. Pessel, Warszawa 2010, s. 32–35.

projekcją, którą biały człowiek rzuca na społeczności egzotyczne i ewentualnie swoich praprzodków:

Kanibalizm oto staje się wyznacznikiem tego, co daleko stąd, bądź tego co odeszło w przeszłość. W gruncie rzeczy są to identyczne okoliczności. Przy takim sposobie interpretacji czasu i przestrzeni, „oni” – kanibale – są lustrzanymi odbiciami nas samych z przeszłości¹³.

Kanibal staje się więc synonimem Obcego, czyli czynnika, dzięki któremu można zbudować swoją tożsamość, osadzając ją wewnątrz kultury. Tworzy się zatem opozycja binarna: kultura–natura, cywilizacja–barbarzyństwo, stawiająca nas po pierwszej, a owych Innych po drugiej stronie. Arens uważa, iż dodatkowym dowodem na taką interpretację mitu kanibalistycznego jest łączenie go z kolejnym największym kulturowym tabu – kazirodztwem¹⁴.

Teoria Arensa ma w sobie z pewnością sporo słuszności. Bez wątpienia opozycja *my–oni* połączona z przeciwieństwami *kultura–natura* może podchodzić pod kwestię *my–kanibale*, *cywilizacja–barbarzyństwo*, jednak wydaje się, iż teoria ta również wiąże się z samym mitem ludożercy, bierze pod uwagę jedynie zachodnią moralność, która nakazuje przypuszczać, iż kanibalizm jest zjawiskiem tak patologicznym, że nie ma on i nie miał prawa występować nigdzie i nigdy w ramach praktyk kulturowych. Jego obecność musi być uwarunkowana chorobą psychiczną lub uczuciem głodu (przypadki seryjnych morderców oraz klęsk lub wojen). W tym ujęciu antropofagia traktowana jest także przez pryzmat moralności zachodniej¹⁵.

Arens wychodzi więc z pozycji uczestnika mitu o ludożerstwie. Nie bierze on pod uwagę kwestii innej moralności, wedle której kanibalizm jest okazaniem szacunku, sprzeciwem wobec gnicia ciała, wyrazem empatii lub chęcią przejęcia pożądanych cech wroga, czyli zarazem oddaniem mu czci. Ponadto rytualna antropofagia była również, a może przede wszystkim, odtwarzaniem mitu o pochodzeniu, w którym praprzodkowie dokonali mordu założycielskiego na Istocie Nadnaturalnej: „Ciało ofiarowanego bóstwa przemieniło się w pożywienie, jego dusza zesłała na ziemię, gdzie założyła Krainę Umarłych”. Odtwarzanie mordu i ofiary z bóstwa jest zatem odpowiedzialnością, którą człowiek pierwotny bierze na siebie za Kosmos w konsekwencji czynu jego przodków, którzy dokonali mordu i w ten sposób zamienili się w istoty śmiertelne i płciowe. Tym samym antropofagia nie jest wcale przynależna naturze, ale wręcz przeciwnie, jest ona elementem inicjacji, czyli wprowadza ludzi

¹³ Tamże, s. 48.

¹⁴ Tamże, s. 42.

¹⁵ Teoria Arensa została obalona w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, po tym gdy antropologowie odnaleźli kości połamane oraz ponacinane, pomieszane z kośćmi zwierzęcymi, co ma być dowodem ich konsumpcji. Zob. N. Constantine, dz. cyt., s. 62.

w obręb kultury, stanowiąc zjawisko *stricte* kulturowe¹⁶. Chodzi w niej bowiem przede wszystkim o pamięć: „Ofiary z ludzi lub ze zwierząt są jedynie uroczystym przypomnieniem pierwszego morderstwa, podobnie i kanibalizm, skoro tak czy inaczej jedząc bulwy, spożywamy bóstwo”¹⁷. Tym samym zabita Istota Transcendentna jest wciąż obecna (a nawet wszechobecna) w następstwach, jakie pociągnął za sobą mord założycielski: w śmierci i Królestwie Umarłych, w płciowości człowieka, w obrzędach inicjacyjnych oraz w spożywanych przez ludzi pokarmach, w tym także w konsumowanych ofiarach ludzkich, które w obrzędach zazwyczaj stanowią reprezentację pierwszej ofiary.

Mimo że empatia i chęć wchłonięcia bóstwa/zmarłego nie są jedynymi motywami uprawiania kanibalizmu, gdyż oprócz nich występuje wiele innych takich jak: kara, zemsta, przestroga, pożądanie, sadyzm etc.¹⁸, to jednak nasza kultura zdaje się rozdzielać owe motywacje na dwie grupy, z wyraźnym uprzywilejowaniem tej drugiej. Można bowiem zauważyć, iż podane powody dzielą się (w naszym rozumieniu) na pozytywne i negatywne, przez co dużo łatwiej jest nam przyjąć tę drugą grupę za „realne” podstawy kanibalizmu. Ten aspekt tłumaczy psychoanaliza, która ujmuje kanibala jako „to, co w człowieku ciemne, pierwotne, jego antagonistyczne pragnienie dominacji czy oralną i genitalną agresję”¹⁹. Zarazem więc w naszej kulturze kanibalizm będzie się wiązał z tym, co z jednej strony zakazane, a z drugiej będzie to niedostępna rozkosz, na punkcie której możemy jedynie snuć fantazje, by nie zostać wykluczonym poza obręb społeczności. Tyczą się to jednak jedynie kultury europejskiej:

Zjeść drugiego to posiść go w pełni, doświadczyć oralnej ekstazy. Skonsumować go w pełni, w szerokim znaczeniu tego słowa. W pewnym sensie więc to ów dzikus, barbarzyńca za nas zjada drugiego, robi to, czego kultura nam zabrania, ale co pociąga, ekscytuje²⁰.

Ta projekcja nie pozwala nam więc wyjść poza moralną ocenę antropofagii, zatem wszelkie porównania do tej praktyki czy oskarżenia o jej uprawianie napotykać bardzo ostry sprzeciw. Nie inaczej było w wypadku porównania do kanibalizmu transplantologii, które jako pierwszy w dyskusji naukowej poczynił filozof – Bogusław Wolniewicz: „Wbrew tendencji naszej epoki trzeba rzeczy nazwać po imieniu: transplantacja jest to żerowanie na trupach, nowoczesne ludożerstwo, **neokanibalizm**”²¹. Ta teoria nie pozostała w środowi-

¹⁶ M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999, s. 43.

¹⁷ Tenże, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 107.

¹⁸ N. Constantine, dz. cyt., s. 36–37.

¹⁹ M. Radcowska-Walkowicz, *Wstęp* [w:] W. Arens, dz. cyt., s. 14.

²⁰ Tamże, s. 16.

²¹ P. Morciniec, *Czy transplantacje to współczesny kanibalizm?*, <http://www.morciniec.trh.com.pl/joomla/pdf/str-neokanibal.pdf>, dostęp: 25.11.2014.

sku naukowym bez odpowiedzi i wywołała bardzo ostrą dyskusję, na której echa natrafia się do dziś.

Jak można się domyślić, większość naukowców odcina się od nazywania transplantologii neokanibalizmem, co występuje chociażby w wykładzie Piotra Morcińca *Czy transplantacje to współczesny kanibalizm?*, gdzie możemy przeczytać:

Mówienie o kanibalizmie w kontekście medycyny przeszczepowej, wydaje się być jawną prowokacją. Dość jednoznacznie bowiem kojarzymy kanibalizm z postępowaniem prymitywnym, zbrodniczym, niedającym się pogodzić ze współczesnymi standardami etycznymi. (...) Szukając cech odróżniających medycynę przeszczepów od kanibalizmu, należy najpierw krótko scharakteryzować sam kanibalizm (1), a następnie wskazać istotne różnice w trybie postępowania w obydwu przypadkach. Pierwsza z różnic dotyczy biorcy, którego w myśl konwencji językowej należałoby nazwać „konsumentem” (2), kolejne: przyzwolenia „właściciela” na użycie jego ciała (3) oraz stanu, w jakim znajduje się potencjalny dawca ciała lub jego fragmentów (4)²².

Stanowisko autora wydaje się dość mocne w tej sprawie. Uważa on porównanie transplantologii do antropofagii za „jawną prowokację”. Jednak jego kontrargumenty nie są zadowalające. Błąd pojawia się już w pierwszym punkcie, który zakłada, iż charakterystyka kanibalizmu pozwoli odróżnić go od medycyny przeszczepów. Morciniac przytacza w swoim wywodzie fakt, iż kanibalizm nie służy zaspokojeniu głodu, ale jest rytuałem. Mimo to uważa on, że różnice opierają się na tym, iż biorca nie jest „konsumentem”, ale „człowiekiem w potrzebie”²³. Jednak jeżeli sam autor zaznacza, iż kanibalizm nie jest zaspokajaniem głodu, ale czynnością rytualną, nie można w tym wypadku także mówić o dosłownym konsumowaniu. Jak już wcześniej zostało zaznaczone, ma to na celu wchłonięcie (a nie skonsumowanie, czyli dosłownie zużycie) organów w celu przejęcia cech witalnych dawcy. Ponadto nie można się zgodzić z tezą autora, która zakłada, że rytuał antropofagii miał wydźwięk symboliczny, a zarazem „Niewykonanie tego rytu mogło spowodować nieszczęście w znaczeniu religijno-magicznym, wiemy jednak, że równie dobrze mogło się nic złego nie zdarzyć”²⁴. Mylone są tutaj dwa porządki: symboliczny oraz magiczny. Kanibalizm można zaliczyć do tego drugiego, ale z pewnością nie miał on jedynie charakteru symbolicznego. Polegał na oddaniu czci zmarłym przeciwnikom lub inkorporacji zmarłych przodków. Odbywało się to więc realnie, a w wypadku niedopełnienia tego obowiązku nastąpiłoby załamanie porządku, które nie miało by charakteru symbolicznego, ale jak naj-

²² Tamże, s. 1–2.

²³ Tamże, s. 2.

²⁴ Tamże.

bardziej realny, co wyraża także wypowiedź ojca z plemienia Wari, mówiącego o prześladowanej go myśli (w ujęciu ludzi pierwotnych byłyby to prześladowające dusze zmarłych), iż skoro jego dziecko leży w ziemi, to nie został mu oddany należny hołd.

Jeżeli traktujemy więc kanibalizm jako rytuał, to jego zaniedbanie może prowadzić do realnych następstw w rozumieniu ontologicznym, bowiem niedopełnienie rytuału burzy kosmos, to jest porządek społeczny i kulturowy. Zatem następstwa danych wierzeń można uznać za jak najbardziej realne, czego dowodzą smutek oraz prawdopodobnie poczucie winy u Wari, którzy nie mogli rytualnie zjeść swoich zmarłych krewnych i tym samym zagwarantować im trwania w swojej społeczności, co zapewniało jej opiekę i trwałość. Dopelnienie danych obrządków pogrzebowych wiąże się zatem z zapewnieniem bezpieczeństwa żywym. Obrządki te są więc nakazem prawnym, jak to się działo w starożytnej Grecji. W obecnych czasach w kulturze europejskiej kwestie pogrzebu również są regulowane przez prawo, choć w tym wypadku oddzielone już od wymiaru religijnego. Niemniej niedokonanie obrządków pogrzebowych może się łączyć z realnymi konsekwencjami prawnymi²⁵. Wynika to z faktu, iż zmarły traktowany jest jako podmiot prawny, co oznacza, że nawet po śmierci pozostaje członkiem danej społeczności. Podobna zależność występuje także w przypadku społeczeństw uprawiających rytualny endokanibalizm.

W obu zjawiskach więc następstwa pojawiają się w porządku rzeczywistym, różnica polega na tym, iż transplantologia jest wykorzystywana w celach leczniczych, natomiast kanibalizm w rytualnych. Jednak nie można tutaj mówić o porządku realnym i symbolicznym.

W kolejnych argumentach, stanowiących o różnicach, autor powołuje się na zgodę dawcy oraz wcześniejszy jego zgon²⁶. Niemniej w kanibalizmie również występuje obopólna zgoda, ponieważ zwłoki zjada się rytualnie w celu oddania im czci. Co więcej, w polskim prawodawstwie zgoda na przeszczep jest domniemana (bez wyrażenia wcześniejszego sprzeciwu każdy jest potencjalnym dawcą)²⁷, co wręcz przybliży ten argument do milczącej zgody plemion na antropofagię.

Ponadto, choć co prawda nie można zabić kogoś w celu pozyskania organów, to narządy pobrane na przeszczep są następstwem śmierci gwałtownej (np. wypadku samochodowym), co dzieje się również w przypadku egzokanibalizmu. Natomiast endokanibalizm zazwyczaj nie potrzebował zabójstwa, a zjadane były zwłoki bliskich, zmarłych naturalnie, co czyni argument jeszcze bardziej nietrafionym.

²⁵ M. Adamkiewicz, dz. cyt., s. 190.

²⁶ Tamże, s. 2–3.

²⁷ J. Duda, *Transplantacja w prawie polskim. Aspekty cywilnoprawne*, Kraków 1998, s. 21.

Warto zauważyć, że przeciwnicy porównania przeszczepów do neokanibalizmu wychodzą z założenia, iż zestawienie to ma na celu negatywną opinię na temat transplantologii. Tymczasem Wolniewicz odcina się od tego typu insynuacji:

Nie przeciwstawiam się transplantacjom. Przeciwstawiam się zмовie milczenia, która wokół tej sprawy panuje. Przeciwstawiam się udawaniu, że nie dzieje się nic nadzwyczajnego. Bo tu dzieje się coś nadzwyczajnego – przewraca się do góry nogami cały nasz system wartości²⁸.

Tym samym Wolniewicz nie odwołuje się do samego mechanizmu przeszczepiania organów, ale do tego, co się z nim wiąże w sferze ideologicznej. Owo „żerowanie na trupach” nie musi być bowiem rozumiane jako zarzut, ale z pewnością jest to w kulturze europejskiej zjawisko nowe (a przynajmniej odbiegające od moralności dwudziestowiecznej, znane są bowiem także przypadki akceptowanego kanibalizmu w Europie²⁹), w której jeszcze kilkadziesiąt lat temu wiązałyby się to z bezczeszczeniem ciała.

Porównanie do neokanibalizmu ma bowiem sens jedynie pod względem strukturalnym, jeśli patrzeć na nie z perspektywy magii kontaktu, która zakłada, iż przejęcie danej części ciała niesie ze sobą przeniesienie sił witalnych oraz cech indywidualnych, które pozwolą zmarłemu żyć dalej w innym ciele. Nie należy go jednak rozpatrywać przez pryzmat omawianej wyżej moralności europejskiej, która wartościuje antropofagię jednoznacznie negatywnie, jako największe tabu kulturowe. Wnioskując: nie chcemy przystać na powyższe porównanie, gdyż jego uznanie zmusiłoby nas do zmiany perspektywy moralnej naszej kultury. Musielibyśmy przyznać, że owi Inni (kanibale), którzy wedle Arensa są w naszym rozumieniu daleko (zarówno w czasie, jak i przestrzeni), to tak naprawdę nasza projekcja, gdyż sami posiadamy w sobie podobną zależność. Jest ona naszym największym i zarazem najbardziej zakazanym pragnieniem. W dalszej części artykułu zostanie więc przeprowadzona analiza porównawcza, która zbada strukturalne zależności między transplantologią a antropofagią.

Co ciekawe, porównania przeszczepu do kanibalizmu nie są wcale rzadkie, choć trzeba przy tym zaznaczyć, iż występują one jako argumenty sprzeciwiające się tej praktyce:

Niektórzy chrześcijanie mogą uważać, że przyjęcie do swego organizmu jakiegokolwiek tkanki bądź części ciała innej osoby przypomina ludożerstwo. Wychodząc z założenia, że przeszczepiony organ ma wejść w skład ciała biorcy, aby w nim pod-

²⁸ B. Wolniewicz, *Diabeł czyli miłość zła* [w:] tegoż, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, t. 2, s. 298.

²⁹ Zob. A. Zaprutko-Janicka, dz. cyt. oraz N. Constantine, dz. cyt., s. 58–61.

trzymać funkcje życiowe, mogą nie dostrzegać specjalnej różnicy między transplantacją a spożywaniem ciała ustami³⁰.

Tak swój sprzeciw wobec transplantologii mogą argumentować Świadkowie Jehowy. Jednak nie jest to jedyny tego typu głos w kwestii transplantologicznej.

Analogia wystąpiła również w sytuacji odwrotnej, w której chodziło o usprawiedliwienie antropofagii poprzez porównanie jej do transplantacji. Mam tu na myśli przypadek ocalałych z katastrofy samolotu Fuerza Aérea Uruguay 571 z 13 października 1972 roku w Andach. Ocaleni z tego wypadku przeżyli 72 dni w bardzo ciężkich warunkach, w niskiej temperaturze, bez żywności, na wysokości ponad 3600 metrów nad poziomem morza. Aby przeżyć, grupa rozbitków musiała się zdecydować na spożywanie ciał zmarłych towarzyszy. W celu usprawiedliwienia tej praktyki porównano ją do przeszczepu organów, a także do Eucharystii³¹. Ten argument z pewnością stanowi treść najbardziej kontrowersyjną. Faktem jest bowiem, że Chrystus dawał uczniom swoje ciało-chleb i krew-wino jako pokarm życia. Świadkowie Jehowy rozwiązują tę kwestię, tłumacząc, iż sakrament jest jedynie symbolem: „W Ewangelii według Jana 6: 48–66 zapisano słowa Jezusa, którymi mówił symbolicznie o spożywaniu jego ciała i picciu jego krwi”³². Jednak takie rozumienie jest błędne. Konwersja chleba na ciało jest bowiem Przeistoczeniem, co zostało ustalone oficjalnie w 1215 roku przez papieża Innocentego III,³³ a to znaczy, że ta przemiana dokonuje się nie na poziomie symbolicznym, ale metonimicznym. Oznacza to, że mimo iż nie następuje przemiana substancjalna, chleb staje się ciałem Chrystusa, które musi być spożywane przez jego wyznawców w celu życia wiecznego.

Szczególnie kontrowersyjne w świadomości społecznej jest przeszczepianie serca. Wiąże się to z istotnym archetypicznym znaczeniem tego organu w kulturze. Starożytni Egipcjanie to właśnie w sercu upatrywali duszę i intelekt. To przekonanie w zmodyfikowany sposób przetrwało do naszych czasów i wiele osób widzi w sercu nie tylko mięsień, będący pompą ssąco-tłoczącą, ale przede wszystkim miejsce, gdzie rodzą się uczucia i emocje. Takie podejście prezentuje również Biblia: „Człowiek dobry z dobrego skarbcza serca wydobywa dobro, a zły ze złego wydobywa zło; albowiem z obfitości serca mówią usta” (Łk 6, 45).

Upatrując w sercu nośnik emocji, wedle zasady magii kontaktu, można założyć, iż po jego przeszczepie biorca może przejąć część uczuć i wspomnień dawcy. Przekonanie to jest na tyle silne w świadomości społecznej, iż zaczęto na ten temat prowadzić badania:

³⁰ Świadkowie Jehowy, *Transplantacja organów: czy sprzeczna z Biblią?*, <http://swiadkowiejehowy.com.pl/dsfgd/134-transplantacja-organ%C3%B3w-w-czy-sprzeczna-z-biblia.html>, dostęp: 25.11.2014.

³¹ L.V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1991, s. 156.

³² Świadkowie Jehowy, dz. cyt.

³³ N. Constantine, dz. cyt., s. 57.

Doktor Pearsall od lat zajmuje się fenomenem zmian osobowościowych występujących po transplantacji serca. Przeprowadził rozmowy z 73 pacjentami, którzy przeszli transplantację serca, i z 67 po przeszczepach innych organów. Zebrał także informacje od członków rodzin tychże pacjentów. W swej książce przedstawił opinie biologów, neurologów, chirurgów, lekarzy ogólnych, psychologów, pielęgniarek. Ze 140 pacjentów blisko 20 przyznało, że wkrótce po zabiegu transplantacji serca „poczuło przyływ nowej nieznannej energii”. Dr Paul Pearsall uważa, że wraz z przeszczepionymi organami biorca „przejmuje” od swego dawcy także niektóre cechy jego osobowości – wrażenia i przeżyte emocje³⁴.

Na podstawie takich dowodów wysnuto teorię na temat pamięci ciała. Nie tyczy się to więc jedynie serca, ale każdego organu, którego komórki składają się na ludzką świadomość. Zdaniem niektórych naukowców nie tylko mózg i serce, ale także wątroba, nerki czy płuca magazynują wspomnienia ich właściciela. Wraz z ich przeszczepieniem przenosi się też określone cechy charakteru lub wspomnienia³⁵.

Kwestia prawdziwości teorii przytoczonych badań nie ma w tym wypadku najmniejszego znaczenia. To, co jest bowiem istotne w fakcie, iż przejęciu cech dawcy przez biorcę poświęcili uwagę naukowcy, to potwierdzenie, jak mocno zakorzenione jest przekonanie społeczne, iż transplantacja wiąże się z czymś więcej niż kwestią mechaniczną, a same organy to nie jedynie mięśnie czy tkanki. Łączy się to z recepcją tożsamości, która w tym wypadku zostaje zachwiana. Dotąd bowiem zakładała ona „jedność podmiotu ucieleśnionego w pojedynczym ciele, wpisanego w czas ukierunkowany od narodzin aż do śmierci”³⁶. W naszej kulturze rozczłonkowywanie ciała jest związane z jego bezczeszczeniem, a dusza jest niepodzielna. Tymczasem „Przeszczep jest wyzwaniem rzuconym tożsamości biologicznej i tożsamości psychologicznej (...). Głęboko w nas pojawia się pomieszanie granic siebie i Innego”³⁷. Jak zauważa dalej Michele Fellous, wiąże się to z dekonstrukcją tożsamości podmiotu jako niepodzielnej całości, która ma monopol na występowanie w naszej kulturze. Granica między „ja” a „ja” zaciera się, a organy będące częścią danego podmiotu stają się nosicielami jego tożsamości, sprawiając, że osoby po przeszczepie czują się „złożone” z dwóch podmiotów, przejmując zarazem tożsamość Innego, która staje się tworem nowego typu³⁸.

Biorąc pod uwagę taką recepcję transplantowania narządów, bez wątpienia można nazwać tę praktykę współczesnym neokanibalizmem, jednak bez

³⁴ I. Kowalewska, *Cudze serce w piersi*, „Angora” 1999, nr 51, s. 14.

³⁵ Tamże.

³⁶ M. Fellous, *Przeszczep: paradoks tożsamości i radykalnej obcości* [w:] *Antropologia ciała*, wstęp i red. M. Szpakowska, oprac. A. Chałupnik (i in.), Warszawa 2008, s. 282.

³⁷ Tamże, s. 283.

³⁸ Tamże, s. 284.

wydzwięku etycznego, ale pod względem nowego typu podmiotu i jego tożsamości oraz przechowywania tej tożsamości, przejęcia jej atrybutów oraz pozwolenia jej na dalsze trwanie.

Pomijając kwestie podobieństwa w celach, jakie przyświecają przeszczepom i antropofagii, oraz powszechnego przekonania o możliwości przeszczepiania wraz z organem cech i emocji biorcy, na neokanibalizm zjawiska powinna wskazywać przede wszystkim jego ścisła rytualizacja. Kanibalizm jako kulturowe tabu jest bowiem dozwolony, jeżeli formułuje się szczegółowe zasady jego występowania.

Samą cechą, która może przypominać regulacje rytualne, jest fakt, iż transplantologia podlega prawu i odbywa się na określonych zasadach: „Ustawa z dnia 26 października 1995 r. o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów w art. 2 mówi, że komórki i narządy mogą być pobierane i przeszczepiane ze zwłok ludzkich w celach diagnostycznych, leczniczych, naukowych i dydaktycznych”³⁹. Widać więc wyraźną specyfikację, kiedy można pobrać organ i wszczepić go biorcy. Co więcej, dąży się do uniformizacji tego prawa, co miała na celu między innymi rezolucja Komitetu Ministrów Rady Europy z 11 maja 1978 roku, dotycząca „harmonizacji ustawodawstwa państw członkowskich, związanego z pobieraniem i przeszczepianiem ludzkich tkanek i narządów”⁴⁰. Prawo owo stanowi, że dawcy i biorcy muszą być anonimowi, w przypadku osoby zmarłej występuje zasada zgody domniemanej, jednak organów nie można pobrać, gdy wystąpił wcześniej sprzeciw tej osoby, pobieranie narządów, które nie ulegają regeneracji, musi być ograniczone, dawca nie może czerpać żadnych korzyści z przekazania swoich organów (mowa tu przede wszystkim o wynagrodzeniu pieniężnym), śmierć dawcy musi być stwierdzona przez lekarza „nienależącego do zespołu przeprowadzającego zabieg pobrania i przyczepienia” z wyjątkiem, gdy nie może tego uczynić żaden inny lekarz⁴¹.

Regulacje prawne to jednak za mało, by stwierdzić zbieżność z rytuałem, który również opiera się na pewnych prawach, ale z pewnością nie cywilnych. Mimo to transplantologia jest dziedziną, która wykracza poza prawno-medyczne i cywilne. Ma ona bowiem wymiar społeczny. Wszak jest to jedna z nielicznych dziedzin medycyny, która wymaga uczestnictwa nie tylko lekarza i pacjenta, ale także trzeciej osoby – dawcy. Stąd instytucje polityczne i medyczne dążą do coraz większego uświadomienia społeczeństwa i pozyskania jak największej liczby potencjalnych dawców (temu ma także służyć zgoda domniemana). I ta funkcja społeczna stanowiłaby wyraźniejszy odnośnik do rytuału, bowiem jedną z funkcji rytów jest łączenie grupy.

Mimo to wymiar społeczny to niewystarczający dowód na porównanie transplantologii z rytualnym kanibalizmem. Jak sama nazwa wskazuje, ten

³⁹ J. Duda, dz. cyt., s. 13.

⁴⁰ Tamże, s. 17.

⁴¹ Tamże, s. 19–20.

drugi zalicza się bowiem do sfery *sacrum*, a transplantologia podlega przecież medycynie, która jest, przynajmniej teoretycznie, związana ze świecką dziedziną życia. W praktyce jednak, w celu uzyskania przyzwolenia społecznego i powszechnego uczestnictwa w działaniach transplantacyjnych, instytucje posłużyły się także religią, a dokładnie Kościołem katolickim: „A jednak w Kościele katolickim dokonuje się wyraźny proces wręcz sakralizacji praktyk transplantacyjnych, zapoczątkowany i rozwijany przez papieża Jana Pawła II”⁴². I w ten sposób docieramy do osi problemu, która skupia się na aspekcie religijnym. Przytaczani wcześniej Świadkowie Jehowy nie godzą się na transplantacje, bowiem utożsamiają ją z kanibalizmem, odwołując się do Biblii. W przypadku Kościoła katolickiego następuje odwrócenie tej samej retoryki o 180 stopni. W tym wypadku przeszczepę porównuje się do Ofiary Krzyża oraz nadaje się im bardzo istotny w każdej kulturze status daru (potwierdza to także prawodawstwo, które wyklucza przyjęcie korzyści materialnej za organ). „Jak ofiara Chrystusa na Krzyżu staje się skuteczna po Jego śmierci, tak też złożenie ofiary z własnego narządu przez człowieka staje się skuteczne po jego śmierci”⁴³.

Jeszcze wyraźniejszym odwołaniem jest przytaczana wcześniej Eucharystia. Nietraktowana w sposób symboliczny może rzeczywiście być identyfikowana z rytuałem kanibalistycznym. Podkreśla to dodatkowo ikonografia średniowieczna, gdzie Chrystusa utożsamiano z pelikanem – ptakiem, który, jak wierzą, karmi swoje młode własną krwią, podobnie jak Chrystus poświęca swoje życie i karmi towarzyszy własnym ciałem-chlebem i krwią-winem.

Jak widać, rytualna antropofagia nie znikła zatem całkowicie z naszej rzeczywistości. Co prawda nie występuje już ona pod postacią dosłownego zjedania ciał zmarłych, ale obrządek katolicki wciąż pośrednio odwołuje się do jej retoryki. Nie jest to zauważalne, bowiem uczestnicząc w danym micie, nie widzimy go. Dopiero pojawienie się transplantologii i porównanie jej do neokanibalizmu wywołało falę dyskusji na ten temat. Wydaje się jednak, że debata toczy się w dwóch zupełnie różnych porządkach: religijnym oraz naukowym, prowadząc tym samym donikąd.

W celu ustalenia osi etycznej transplantologii wydaje się, że powinno się przenieść ją całkowicie w porządek religijny, bowiem to tutaj są wątpliwości (z punktu widzenia medycznego nie ma w tej dziedzinie żadnych kontrowersji). Ponadto nie należałoby w tym wypadku wartościować pojęcia „neokanibalizm” oraz nie utożsamiać antropofagii ze zjedaniem zwłok ludzkich, ale z rytualną funkcją przejścia sił witalnych od zmarłego i jego możliwości przetrwania w innym ciele. Mimo to należy także zdawać sobie sprawę, iż wywołanie takiej dyskusji w społeczeństwie byłoby potwierdzeniem tezy Wolniewicza, który uważa, że transplantologia może wywrócić do góry nogami cały

⁴² Tamże, s. 129.

⁴³ Tamże, s. 131.

obecny porządek moralny. Tego typu ujmowanie kanibalizmu wiąże się bowiem z odpowiednim postrzeganiem śmierci. W naszej kulturze ta ostatnia jest obiektem moralności, przeciwstawiając sobie zależne pojęcia dobro–zło, życie–śmierć. Tak tę kwestię ujmuje również bioetyka regulatywna, uważając śmierć za katastrofę i każąc walczyć za wszelką cenę o życie pacjenta. Wedle jej zasad następuje negacja sensu cierpienia. Walka ze śmiercią jest więc traktowana jako walka ze złem, z czymś, co jest nienaturalne. Tym sposobem śmierć zostaje zmedykalizowana i wprowadzona do kategorii *profanum*. Bioetyka oparta na kartezjańskim dualizmie dusza–ciało, tworząca „antropologię roz-dwojonego »ja«”, staje się w istocie zubożeniem namysłu moralnego⁴⁴.

Alternatywą dla takiej postawy miałyby być wedle Danuta Ślęczek-Czakon bioetyka kulturowa, która za pomocą symboli na przykład mitu Hioba, który traktuje chorobę jako wyróżnienie, przewyciężenie trudności i szansę na nową, autentyczną egzystencję, pozwala na pokonanie lęku przed śmiercią⁴⁵. Tego typu rozumowanie jest zbieżne z postrzeganiem przeszczepu organów. W tym wypadku śmierć jednego człowieka zyskuje sens, stając się darem dla drugiego człowieka, który otrzymuje drugą szansę. Takie postrzeganie transplantologii staje się akceptowalne, jeżeli jest ujęte w duchu chrześcijańskich wartości. Jednak odsłanianie przy tym zależności z rytualną antropofagią, która traktuje tę kwestię w podobny sposób, ale posługuje się inną terminologią, jawi się skandal. Tymczasem można to porównać z koncepcją Mircei Eliadego, wedle której kanibal bierze na siebie odpowiedzialność za Kosmos. Śmierć ofiary ludzkiej nie jest bezsensowna, ale posiada strategiczne (wręcz kosmiczne znaczenie). Podobnie dzieje się w wypadku śmierci ratującej inne życie. Jednak takie rozumienie antropofagii nie jest dopuszczalne w naszym kręgu kulturowym, mimo że przedstawia ona dokładnie to samo co interpretacja chrześcijańska. Ten paradoks może wciąż wiązać się z wypieraniem śmierci, a zarazem jej umasowieniem:

Niezbyt przyjazna ludziom refleksja kazała zapewne wziąć pod uwagę fakt, że to właśnie coraz intensywniejsze zabijanie na wojnie mogło wypierać kanibalizm: wroga nie wolno ani szanować, ani chcieć zjeść, jeśli pragnie się go masowo wyrzynać⁴⁶.

Eugen Drewermann umieszcza więc masowe zabijanie po stronie śmierci jako znaku statystycznego, a także stabuizowanej i wypartej. Kanibalizm zaś miałby istnieć w społeczeństwie, gdzie śmierć jest szanowana i jakości-

⁴⁴ D. Ślęczek-Czakon, *Czy bioetyka kulturowa zastąpi bioetykę regulatywną? Uwagi o kryzysie bioetyki regulatywnej i obietnicach bioetyki kulturowej* [w:] *Aktualny stan...*, dz. cyt., s. 152–154.

⁴⁵ Tamże, s. 154.

⁴⁶ E. Drewermann, *Chrześcijaństwo i przemoc*, tłum. T. Zatorski, Kraków 1996, s. 57–58. Cyt. za: M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003, s. 135.

wa. Nowacka wysnuwa tu teorię, że jeżeli teza badacza jest słuszna, pojawia się szansa na złagodzenie masowych mordów na wojnach poprzez rozwój transplantacji. Jednak ta nadzieja jest prawdopodobnie zwodnicza. Nie wydaje się bowiem, by twierdzenie Drewermanna można traktować całkiem dosłownie, a już z pewnością ciężko byłoby odwrócić ten proces. Mimo to kanibalizm bez wątpienia stoi w opozycji do obecnego postrzegania śmierci, która jest nie tyle masowa, co wyparta. Śmierć może być na wojnie tak powszechna, bowiem dzieje się ona w porządku innym niż realny. Jean Baudillard, który skądinąd uważał, że każdy człowiek pragnie pożreć swojego bliźniego, twierdził, że śmierć została z naszej kultury wykluczona. Zmarli, którzy w społeczeństwach pierwotnych uczestniczyli w życiu społecznym i akcie wymiany, teraz zostali zamknięci w gettach poza murami miast.

Skoro cmentarz nie istnieje, to jego funkcję przejmuje całe współczesne miasto, stając się miastem śmierci, miastem umarłych. A skoro wielka operacyjna metropolia jest doskonałym ucieleśnieniem całej kultury, to nasza kultura jest po prostu kulturą śmierci⁴⁷.

Zupełnie inaczej dzieje się w kulturach pierwotnych, w których nie istnieje coś takiego jak śmierć biologiczna, a każdy członek społeczności, żywy czy martwy, podlega aktom wymiany⁴⁸. Można zauważyć, iż podobne implikacje niesie ze sobą przeszczep. Przede wszystkim pobierane organy są wciąż żywe, zdolne do użytku. Śmierć biologiczna więc nie następuje w całości, umiera jedynie mózg pacjenta. Ponadto dawca bierze udział w wymianie społecznej, oddając swoje części ciała. Co ciekawe, wiele osób wypowiada się pozytywnie o chęci oddania swoich organów, tłumacząc to między innymi nadaniem swojej śmierci sensu⁴⁹. Należy to rozumieć dosłownie, bowiem obecnie śmierć wydaje się pozbawiona sensu, jawi się jako skandal, a „wypadek tak jak śmierć jest absurdem, i tyle. Jest sabotażem”⁵⁰. Możliwość uczestnictwa w procesie wymiany, daru po śmierci zapewnia więc zmarłemu rzeczywistą możliwość trwania w społeczeństwie, bez konieczności wykluczenia, tak jak to się działo w społecznościach uprawiających kanibalizm.

Stąd jeżeli dyskusja na temat porównania transplantologii do kanibalizmu może wywołać swoisty przewrót w naszym porządku kulturowym, to będzie on dotyczył samego postrzegania śmierci. Została ona bowiem wykluczona z naszej społeczności. Przywrócenie jej pierwotnego statusu sprawi, iż zyska zupełnie nowy wymiar, który istniał w społeczeństwach pierwotnych. To właśnie tę wartość reprezentuje rytualna antropofagia. Uświadomienie sobie tego

⁴⁷ J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007, s. 159.

⁴⁸ Tamże, s. 164.

⁴⁹ M. Nowacka, dz. cyt., s. 127.

⁵⁰ J. Baudrillard, dz. cyt., s. 206.

może obnażyć, iż w naszej kulturze śmierć weszła już w porządek baudillardowskich symulakrów, dlatego nie razi jej masowość oraz brak szacunku do wroga, który nie zasługuje nawet na to, by zostać zjedzonym.

Bibliografia

- Aktualny stan bioetyki i ekologii w Polsce i na świecie*, red. J. Jaroń, Siedlce 2005.
- Antropologia ciała*, wstęp i red. M. Szpakowska, oprac. A. Chałupnik (i in.), Warszawa 2008.
- Antropologia śmierci. Myśl francuska*, wyb. i tłum. S. Cichowicz, J. Godzimirski, Warszawa 1993.
- Arens W., *Mit ludożercy*, tłum. W. Pessel, Warszawa 2010.
- Baudrillard J., *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Warszawa 2007.
- Constantine N., *Historia kanibalizmu*, tłum. P. Głuchowska, Warszawa 2007.
- Diehl D., Donnelly M.P., *Dzieje kanibalizmu*, tłum. M. Urbański, Warszawa 2008.
- Duda J., *Transplantacja w prawie polskim. Aspekty cywilnoprawne*, Kraków 1998.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Mity, sny i misteria*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1999.
- Frazer J.G., *Złota gałąź. Studia z magii i religii*, tłum. W. Krzeczkowski, Warszawa 2012.
- Iredyński I., I. Iredyński, *Radio*, reż. Z. Nardelli, Polskie Radio 1973. *Radio*, reż. Z. Nardelli, Polskie Radio 1973. Kowalewska I., *Cudze serce w piersi*, „Angora” 1999, nr 51.
- Morciniak P., *Czy transplantacje to współczesny kanibalizm?*, <http://www.morciniak.trh.com.pl/joomla/pdf/str-neokanibal.pdf>, dostęp: 25.11.2014.
- Nowacka M., *Etyka a transplantacje*, Warszawa 2003.
- Świadkowie Jehowy, *Transplantacja organów: czy sprzeczna z Biblią?*, <http://swiadkowiejehowy.com.pl/dsfgd/134-transplantacja-organ%C3%B3w-czy-sprzeczna-z-biblia.html>, dostęp: 25.11.2014.
- Thomas L.V., *Trup. Od biologii do antropologii*, tłum. K. Kocjan, Łódź 1991.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998.
- Zaprutko-Janicka A., *Krótką historią kanibalizmu*, <http://ciekawostkihistoryczne.pl/2012/02/08/krotka-historia-kanibalizmu/>, dostęp: 31.03.2015.

Grzegorz Bąk
Uniwersytet Complutense w Madrycie
gregbak@filol.ucm.es

Wspomnienia Józefa Łobodowskiego i o Józefie Łobodowskim

(Józef Łobodowski, *Żywoć człowieka gwałtownego*, wstęp Jacek Trznadel, Editions Spotkania, Warszawa 2014, ss. 348)

Twórczość Józefa Łobodowskiego (1909–1988) jest jeszcze ciągle mało znana w Polsce. Ten wybitny poeta był ofiarą cenzury PRL-u, która na prawie pół wieku wykreśliła jego dzieła z kart podręczników historii literatury i ze świadomości kilku pokoleń Polaków. W kraju nie wolno było drukować jego wierszy i powieści ani nawet wspominać jego nazwiska.

Ta sytuacja zaczęła się zmieniać dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych dzięki wysiłkom kilkorga osób. Jerzy Świąch i Józef Zięba przygotowali dwa wydania poezji Józefa Łobodowskiego. Irena Szybowska była autorką pierwszej książki o życiu i twórczości pisarza: *Łobodowski: od „Atamana Łobody” do „Seniora Lobo”*. Pogłębienie wiedzy na temat jego biografii zawdzięczamy również badaniom Pawła Libery. Ludmiła Siryk opublikowała pracę pod tytułem *Naznaczony Ukrainą. O twórczości Józefa Łobodowskiego*, podejmując jakże ważny temat miejsca Ukrainy oraz jej kultury w twórczości i biografii poety. Ewa Łoś i Ludmiła Siryk współredagowały pracę zbiorową *Między literaturą a polityką. O Józefie Łobodowskim*. Szczególną rolę w odkrywaniu postaci Józefa Łobodowskiego dla krajowych czytelników odegrał ośrodek lubelski. Właśnie w Lublinie, mieście młodości poety, w Muzeum Literackim im. Józefa Czechowicza, dzięki staraniom Ewy Łoś, wieloletniej kierownik muzeum, znajdują się największe zbiory publikacji i pamiątek związanych z poetą.

Wydanie wspomnień Łobodowskiego zatytułowanych *Żywoć człowieka gwałtownego* zawdzięczamy dwóm osobom, które odegrały istotną rolę w przywracaniu poety świadomości zbiorowej Polaków. Autorem wstępu jest wybitny znawca tej twórczości, Jacek Trznadel. Natomiast książka została opubliko-

wana przez Editions Spotkania, wydawnictwo założone jeszcze na emigracji przez Piotra Jeglińskiego. Sam Piotr Jegliński poznał pisarza osobiście, prowadził z nim korespondencję i długie rozmowy. To właśnie Jegliński po śmierci Łobodowskiego przewiózł jego prochy do Lublina, aby spoczęły na cmentarzu przy ul. Lipowej. Do legendy przeszło madryckie pożegnanie poety. Przed urną z prochami twórcy postawiono kieliszek czerwonego wina, a towarzyszyli zmarłemu jego najbliższy madrycki przyjaciel Kazimierz Tylko i Piotr Jegliński... Trzeba tutaj wspomnieć, że w barze Anjupe na ulicy Gaztambide, gdzie Łobodowski pisał swoje wiersze, powieści i artykuły, znajduje się tablica pamiątkowa jemu poświęcona.

Jegliński dołączył do wspomnień poety bardzo przydatne kalendarium życia autora i aneks z kilkoma tekstami samego pisarza, rozmową z nim, z korespondencją i wspomnieniami Piotra Jeglińskiego i Kazimierza Tyłki. Zamieścił również zdjęcia, a wśród nich fotografię legendarnego madryckiego pożegnania i uroczystości pogrzebowych w Lublinie. Aneks jest doskonałym uzupełnieniem samych wspomnień, które obejmują okres do końca lat trzydziestych, czyli pierwsze trzydzieści lat życia poety.

Żywot człowieka gwałtownego przenosi czytelnika w burzliwy i bardzo ciekawy okres historii i kultury. Józef Łobodowski opowiada o swoim niezwykłym życiu, latach dzieciństwa spędzonych w Moskwie i w Jejsku nad Morzem Azowskim, młodości w Rosji, gdzie wraz z rodziną przeżył I wojnę światową i dwie rewolucje. Opisuje powrót w 1922 roku do Lublina, naukę w gimnazjum i studia na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, z którego jednak szybko został wydalony ze względów politycznych. Losy młodego Łobodowskiego były często porównywane z losami bohatera *Przedwiośnia* Cezarego Baryki. W latach dwudziestych zbliżył się do radykalnej lewicy, również tej z kręgów Komunistycznej Partii Polski. Jego publikacje były często cenzurowane i konfiskowane, a sprawy trafiały do sądu.

Sąd apelacyjny w Lublinie popełnił kardynalny błąd, uznał w uzasadnieniu wyroku, że moje wiersze nie mają rymu ani sensu. Breiter [adwokat Emil Breiter – G.B.] po zapoznaniu się z tym głupim uzasadnieniem zatarł ręce i powiedział: „– Panie, sprawa wygrana!”.

Istotnie, po przeczytaniu na rozprawie paru fragmentów okazało się, że mają rymy i sens. „Jakże można skazywać kogoś za wiersze pozbawione sensu?” Sąd Najwyższy uznał, że widocznie sędziowie lubelscy tomu w ogóle nie czytali, wyrok skasował i przekazał sprawę do ponownego rozpatrzenia sądowi apelacyjnemu w Warszawie” (s. 60–61).

Nie zawsze jednak Łobodowski miał tyle szczęścia. Jego opisy zmagania z cenzurą oraz późniejszych przygód w wojsku są niezwykle barwne i pełne charakterystycznego humoru. Czytelnik ma okazję poznać bliżej panoramę życia literackiego Lublina lat dwudziestych i Warszawy lat trzydziestych,

gdzie poeta zamieszkał we „wspólnym pokoju” z poetami Stanisławem Piętakiem i Bronisławem Michalskim. O nich i o wielu innych przedstawicielach warszawskiej cyganerii literackiej pisze Łobodowski, często polemizując z wcześniej opublikowanymi książkami (*Cyganeria* Waława Mrozowskiego). Na kartach wspomnień poety pojawia się wiele nazwisk, łącznie z tymi najważniejszymi, jak poznanego jeszcze w Lublinie przyjaciela Józefa Czechowicza, Juliana Tuwima, Kazimierza Wierzyńskiego, Kazimiery Iłakowiczówny, Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego czy Czesława Miłosza, lub mniej dziś znanymi jak Geoffreya Potockiego de Montalk, „króla polskiego i wielkiego księcia litewskiego, Władysława V”. Nota bene to właśnie ten nowozelandzki poeta polskiego pochodzenia jako pierwszy ujawnił w Wielkiej Brytanii prawdę o zbrodni katyńskiej, za co spotkały go poważne represje. Łobodowski, już na uchodźstwie w Hiszpanii, pisał o zbrodni katyńskiej w swojej książce *Por la libertad nuestra y vuestra. Polonia sigue luchando (Za wolność naszą i waszą. Polska dalej walczy)* wydanej w 1945 roku i przetłumaczył na hiszpański obszerną pracę dotyczącą Katynia.

Innym ciekawym aspektem wspomnień są fragmenty dotyczące współpracy Józefa Łobodowskiego z wojewodą wołyńskim Henrykiem Józewskim. Ostateczne odejście pisarza od idei komunistycznych i przejście na pozycje radykalnie antykomunistyczne było związane z sytuacją na Ukrainie sowieckiej, którą poeta poznał na własne oczy po nielegalnym przekroczeniu granicy.

Trzeba podkreślić, że Józef Łobodowski był wielkim orędownikiem zbliżenia polsko-ukraińskiego i wybitnym ekspertem w sprawach ukraińskich, cenionym i zasłużonym już w okresie międzywojennym. Jego zasługi w tej dziedzinie są nie mniej ważne niż zasługi Jerzego Giedroycia, chociaż nigdy nie zostały docenione w kraju. Natomiast jego wspomnienia i oceny zawarte w książce są ważnym przyczynkiem do oceny sytuacji narodowościowej na Kresach Wschodnich w dwudziestoleciu międzywojennym.

W tym i w innych tematach *Żywot człowieka gwałtownego* przynosi wiele ciekawych informacji, zaskakujących spostrzeżeń i głębokich refleksji. Czytelnik, biorąc książkę do ręki, przenosi się w skomplikowany i burzliwy, ale jednocześnie bardzo bogaty kulturowo i intelektualnie świat II Rzeczypospolitej. Łobodowski przedstawia go bez żadnych stereotypów, ale za to z dużym wyczuciem pióra i poczuciem humoru. Warto sięgnąć po tę książkę pięknie wydaną przez Piotra Jeglińskiego w Editions Spotkania.

Sebastian Porzuczek
Uniwersytet Jagielloński
sebastian.porzuczek@gmail.com

Dociekania czułego krytyka

(Adrian Gleń, *Czułość. Studia i eseje o literaturze najnowszej*,
Biblioteka *Krytyki* / Biblioteka „Toposu”, t. 108, Towarzystwo
Przyjaciół Sopotu, Sopot 2014, ss. 176)

„Czułość” jako swoisty imperatyw „nowego krytyka-czytelnika”? Emocjonalny stosunek do tekstu, który jednak w pewien sposób (jaki?) powinien być powściągany już choćby wzorcową postawą „wierności wobec myśli autora”? Adrian Gleń w swym zbiorze podejmuje interesujące wyzwanie, w trybie metakrytycznym prezentując preferowaną przez siebie teorię interpretacji, i – co istotne – eksponując jej zalety w analizach konkretnych utworów.

Opolski badacz za punkt wyjścia swych rozważań przyjmuje powtarzaną przynajmniej od kilku lat w środowisku literaturoznawczym pesymistyczną opinię na temat stanu współczesnej akademickiej krytyki literackiej, jej schyłku, niewydajności, wyczerpania, co stwierdza już na wstępie – za Tomaszem Kunzem¹. Wskazany punkt wyjścia pozwala nakreślić preferowaną w tej książce relację krytyk–tekst, która lokuje się najbliżej lektury hermeneutycznej, głównie w ujęciu Gadamerowskim. Zresztą do tej intelektualnej tradycji autor się przyznaje. Niewątpliwie efekt metodologicznych wyborów Glenia bywa nader interesujący (i niekiedy „ryzykowny”). Jednakże przedmiotem mojej refleksji będą kwestie ogólniejsze. Zajmę się zatem teorią „czułego odbioru” oraz zakresem śmiałych zamierzeń badacza.

Gwoli koniecznych spostrzeżeń wstępnych: Adrian Gleń swoją pracę podzielił na pięć części (wliczając w to wyjściowy „wstęp nie-wstęp”), którego główną oś stanowią interpretacje, rozważania o metodach krytyki, poszukiwania kategorii łączących poszczególne odczytania, czyli „substancjalnej” całości,

¹ Gleń powołuje się tu na tekst Kunza: *Dlaczego „młoda poezja” nie istnieje?*, „Odra” 2013, nr 2.

która „zjawia się” przed czytelnikiem jako integralna kompozycja, wprowadzenie perspektywy antropologicznej – wreszcie ekspozycja osobistego stosunku krytyka do literatury. W gruncie rzeczy ten krytyk-teoretyk, choć refleksji metakrytycznej poświęca sporo miejsca, nie udowadnia wyższości swego sposobu lektury nad tak zwanym modelem tradycyjnie akademickim i, jak pisałem, podziela diagnozę Tomasza Kunza dotyczącą nadmiernego profesjonalizowania języka współczesnej krytyki literackiej, wskazuje potrzebę zwrotu ku formule „praktykowania czytania” oraz tworzenia „wspólnoty czytelniczego dialogu”. Propozycję Glenia można, jak sądzę, ująć w relacji: tekst (i wierność odczytań) – rozumienie (jako prymarny element kontaktu i otwarcia się na dialog) – podmiot (indywidualny, empatycznie i entuzjastycznie dialogujący). Badacz nierzadko wychodzi poza literaturoznawczą analizę, podejmując rozważania antropologiczne czy już bodaj *quasi*-filozoficzne. W tekstach Glenia pojawiają się między innymi nazwiska Rousseau, Heideggera, Gadamera, Lévinasa i Derridy.

Zasługuje na uznanie podjęta tu próba „opisania” poezji najnowszej, szczególnie tej, która, jak twierdzi autor, pozostaje na drugim planie – nie ze względu na wartość artystyczną, lecz z powodu mniejszego zainteresowania krytyki i mediów. Artystyczną nie-drugorzędność Zygmunta Krukowskiego, Wojciecha Kassa, Leszka A. Moczulskiego, Kazimierza Brakonieckiego czy Feliksa Netza Glen wyraźnie podkreśla, przestrzegając przed tworzeniem zbyt jednorodnych przedstawień poezji współczesnej, opowiadając się za pluralizmem stylów i głosów. Trafnie krytyk postuluje rewizję schematów odczytań poetów już docenionych, by wspomnieć tu tylko przypadek Juliana Kornhausera. W końcowych partiach swej książki autor nie powstrzymuje się również przed nieco ogólniejszymi spostrzeżeniami w kwestii współczesnej literatury polskiej – niezbyt oryginalnymi zresztą, ale wyraźnie eksponującymi jego krytyczną perspektywę, gdy wspomina o schyłku popularności postmodernizmu jako artystycznej dominanty lub stwierdza, iż odczuwa „głęboki brak etycznej i metafizycznej poezji w polskiej współczesności” (s. 146), a to z kolei zdaje się kwestią aktualną już bodaj od kilku dziesięcioleci.

Ekspozycję zasadniczych postulatów autora (wraz z finalną diatrybą) spróbuję, by uzyskać maksymalną przejrzystość, rozwinąć na trzech polach tematycznych, które wzajemnie się przenikają. Przechodzić więc będę od przeprowadzonej przez badacza próby uchwycenia „istoty poezji” – poprzez ściśle z nią połączoną refleksję nad aktem lektury/rozumienia – do kategorii „czułości”, powracającej w charakterze lejtmotywu, pojmowanej jako „istota tekstowego kontaktu”. Adrian Glen poezję, a szerzej literaturę, ujmuje zatem jako szczególny akt komunikacji, który charakteryzuje „udzielanie siebie, swojego widzenia innemu, dzielenie, które jest pomnażaniem” (s. 14), i dalej jako: „[stan] bycia w sytuacji Rozmowy, dialogicznym Razem” (s. 16). Bliskie to jest, jak sądzę, Gadamerowskiej formule pisania „do kogoś” lub „dla kogoś”. Taka perspektywa prezentuje „podmiot poetyzujący” jako odsłaniający siebie

– swą intymność – przed odbiorcą-czytelnikiem; ustawia jednostkę twórczą w pozycji dialogującej z odbiorcą.

Dodać trzeba, iż ów koncept krytyczny Gleń próbuje wywieść nie tyle z dawnych teorii, ile zaprezentować jako swoisty wniosek z aktu lektury dzieł konkretnych poetów (między innymi z *Topoi* Wojciecha Kudyby, *Lśnienia* Leszka A. Moczulskiego czy *Długich ramion Chrystusa* Jacka Podsiadły). Takie nastawienie jest istotne, bowiem zbyt skłonność do teoretycznych dywagacji mogłaby podważyć dominację motywu przewodniego – tytułowego „czulego” modelu lektury. Tak więc pojmowany akt literackiej komunikacji musi napotkać pewne trudności, które autor dostrzega. Oto kilka pytań ze wskazanego zakresu: jak wyrazić w poezji emocje (Moczulski)? Jak „wyjęczyć” doświadczenie (Feliks Netz)? Jaką wartość mieć może dla poety milczenie (Tadeusz Różewicz)?

Jednakże kontakt na gruncie literatury dokonuje się głównie w akcie lektury, który, wedle krytyka, w ramach literaturoznawstwa niefortunnie zyskał status instytucjonalny, „zawodowy”. W poszukiwaniu *remedium* na taki stan rzeczy opolski badacz szkicowo prezentuje dwa (konkurencyjne) kierunki, które zdominowały współczesne polskie badania nad literaturą: literaturoznawstwo sprofesjonalizowane, transdyscyplinarne (posługujące się osobnym idiomem, z uwzględnieniem inspiracji innymi dyskursami) – reprezentowane przez Ryszarda Nycza, na którego antypodach stać by miała koncepcja prywatnego aktu lektury oraz interdyscyplinarnej fuzji badań humanistycznych Michała Pawła Markowskiego. Gleń, zachowując wobec obu stanowisk dystans, wskazuje jeszcze jedno możliwe rozwiązanie, czyli dyskurs zdążający w kierunku filozoficznym, ku refleksji epistemologicznej. Przyjmując za podstawę swych rozważań pracę Anny Burzyńskiej *Dekonstrukcja, polityka i performatyka*, Gleń wprowadza w swój metodologiczny *entourage* koncepcję Jacques’a Derridy, w pewnych punktach podkreślając podobieństwa między hermeneutyką a dekonstrukcją. W gruncie rzeczy jego obawy przed koncepcją pełnego otwarcia się na Innego Derridy zbliżone są do tych, które stawiał przed lekturowymi pomysłami Markowskiego, zarzucając im zagubienie podmiotowości „ja” poznającego czy zbyt zapadnięcie się w „obcym” języku, co wywołać by miało swoisty „zator” w nieustającym ruchu czytania i interpretacji. Gleń bowiem preferuje drogę, rzec można, bezpieczniejszą/stabilniejszą: otwarcie się na idiom obcy przy jednoczesnym zachowaniu autonomii podmiotu czytającego. Na tym polega postawa „czuła” umieszczona w tytule recenzowanej książki.

Czym zatem, precyzyjniej rzecz ujmując, byłaby owa „czułość”? Wpierw oddajmy głos autorowi:

(...) czułość daje nadzieję na odmianę, na długie i dobre trwanie w lekturze. Jest takim umocowaniem czytania, taką zażyłością z językiem i tekstem, że splata autora,

dzieło i krytyka w jeden organizm. Czułość to obietnica bliskości. Chciałbym, żeby w jakiejś mierze udzieliła się czytelnikom (s. 10).

Tak pojmowany kontakt z literaturą w uprzywilejowanej pozycji umieszcza doznanie osobiste, nieograniczone przez akademicki dyskurs, lekturę zaangażowaną z odważnie naznaczonym *signum individuationis*, podmiotową, poprzez „fuzję horyzontów” wchodzącą w kontakt ze świadomością poetów. „Czułość” nie jest tutaj już wyłącznie kategorią antropologiczną, lecz przede wszystkim formułą specyficznego sposobu czytania tekstu literackiego. Co istotne, rozważania te zyskują u Glenia także wymiar aksjologiczny – prowadzą go do swoistej „etyki interpretowania”. Podążając śladami teorii po „zwrocie empatycznym”, krytyk postuluje, by:

(...) angażować się w czytanie (bo tylko to może angażować, zwłaszcza młodego, czytelnika, pokazywać mu, że literatura może być domeną nieskrępowanego, radosnego stawiania pytań), зараżać entuzjazmem, pisać o tym, co tekst wnosi w **moje** życie, nie uchylać się od lektur indywidualnych (s. 151).

W ostatnich rozdziałach swej książki autor porzuca dyskurs ściśle literacki, gdy od tekstu przechodzi do refleksji o twarzy (bliskiej słynnej Lévinasowskiej „epifanii”) i w egzystencji człowieka, w *homo interpretans* (vide Gadamer) upatruje doniosłej roli komunikatu, otwierając tym samym szeroki kontekst filozofii dialogu – w formule Lévinasa i Józefa Tischnera.

Pozwólmymy sobie jeszcze na refleksję nad językiem tekstu Adriana Glenia. Otóż scalenie dyskursu akademickiego (bo przecież autor w nim funkcjonuje, z niego się wywodzi) z językiem maksymalnie osobistym, zindywidualizowanym nastęrcza sporo kłopotów. Tekst zdaje się pod tym względem dość nierówny, niejednokrotnie niebezpiecznie balansujący na granicy estetycznej przesady. Autor najpierw wirtuozersko gra słowem, odlepiając prefiksy, sufiksy, ujawnia ukryte pola semantyczne; „rozbija” substancjalność języka, by odkryć „kod ukryty”, choćby poprzez rozważania nad etymologią, by w ciągu prowadzenia swej narracji systematycznie popadać w kolejne językowe „zgrzyty”. Owa prefiksowo-sufiksowa gra bywa tu bowiem manieryczna, gdyż nie tyle już kreuje interesujące konteksty, ile wprowadza zagubienie. Wskazane chwytły jawią się jako swoisty nadmiar odsuwający na plan dalszy gruntowną refleksję. Mariaż „czulej” narracji krytycznoliterackiej z dyskursem (blisko akademickim zwykle Gień przeprowadza skutecznie, jednak na poziomie języka dostrzegalna jest pewna „niespójność”. Za zaletę uznać można różnorodność, za wadę – komplikacje wyrażania utrudniające „dialog” autora z odbiorcą. Być może taka jest cena postulowanego przez autora kreowania kontaktu wciąż na „własnych warunkach”.

Glenia narracja o literaturze, krytyce, aktach lektury nierzadko przyjmuje formę manifestu. Można rzec, iż jest to „literatura o literaturze”, ponieważ

język czysto akademicki badacz uznał za morderczy, destrukcyjny wobec delikatnej „tkanki” poezji. Ponadto taki język nie trafia do nieprofesjonalnego czytelnika, lecz z drugiej strony zauważyć należy przestrożę przed postępującą banalizacją dyskursu krytycznego, na przykład w mediach. Świadomość języka – według opolskiego badacza – służyć ma przede wszystkim komunikacji. Język Glenia bywa wyraziście obrazowy, autor między innymi podkreśla graficznie poszczególne wyrażenia, dopuszcza „głosy Innych”, cytując pisarzy, badaczy literatury, filozofów etc. Ostatecznie, mimo wspomnianych potknięć, połączenie różnych jakości w tej indywidualnej praktyce krytycznej bez wątpienia okazuje się interesujące.

Nazwiska polskich badaczy, między innymi Ryszarda Nycza, Michała Pawła Markowskiego, Tomasza Kunza, Jacka Gutorowa, rzecz jasna nie zostały w *Czułości...* przywołane przypadkowo. Wyznacza to istotną oś nawiązań oraz inspiracji, z których krytyk obficie korzysta. Tradycję myśli (głównie) hermeneutycznej – połączonej z wpływami polskiej szkoły teorii komunikacji literackiej i badaniami kulturowymi – ugruntowują przywoływane nazwiska Heideggera, Lévinasa, Bachtina, Gadamera, Barthes’a, Derridy czy Todorova. U tych myślicieli krytyk-interpretator szuka wsparcia dla własnych poszukiwań. Jego metoda czytania wznosi się więc na bogatym, choć aktualnie bodaj dość typowym, fundamencie myśli teoretycznoliterackiej i filozoficznej. To postępowanie wpisuje się w pewne współczesne tendencje ratowania krytyki literackiej przed niebytem, z drugiej jednak strony poszukiwanie indywidualnego stylu krytyki wchodzi w relacje z istniejącymi teoriami i metodami, co przecież rozumiałe, jako że poznający umysł nie funkcjonuje w intelektualnej próżni. Istotne są odnowienie, ocalenie współczesnej akademickiej krytyki literackiej, jak też kreacja przestrzeni porozumienia z odbiorcami nieprofesjonalnymi – tak można by pokrótce ująć zasadnicze postulaty Adriana Glenia.

Dodać trzeba, co stanowi zarzut, iż badacz nie rozważa ryzyka nadmiernej subiektywizacji pisania o literaturze. Według Glenia przed pojawiającym się tu niebezpieczeństwem bronić ma wierność wobec tekstu – niewątpliwie maksyma szlachetna, zbudowana jednakże, jak się zdaje, na dość wątych fundamentach. Niezbędny jest tu bowiem „silny” podmiot interpretujący, który potrafi jednocześnie otworzyć się na Innego i uchronić się przed jego (nadmiernym) wpływem. Gdzie jednak miałyby przebiegać granica między zbyt rozproszonym indywidualnej podmiotowości a jeszcze akceptowalną i twórczą dyskusją? Rzecz jasna spór dotyczy tu kwestii bardziej zasadniczych i donioślejszych niż relacja epigonizm–nowatorstwo.

Tytułowa „czułość” pozostaje kategorią inspirującą, wciąż jednak dość mglistą, autor bowiem nie stara się o precyzyjne wyeksponowanie jej istoty (bliższej przecież kategoriom już funkcjonującym w badaniach literackich i kulturowych) czy o ukazanie wyjątkowości swego krytycznego idiolektu. Dodajmy kolejne pytania: jak powściągnąć emocjonalność (rozumianą przez Glenia raczej potocznie, jako osobisty – uczuciowy – charakter lektury), by

nie „nadużyć” lub nie „zawłaszczyć” tekstu? Czy aksjologia jest tu instancją odpowiednio mocną i przejrzystą? I wreszcie – a to kwestia bodaj najistotniejsza – czy rzeczywiście takie ujęcie sprawy pozwoli na ożywienie kontaktu z czytelnikiem? Tych zagadnień Gleń zasadniczo nie rozważa, zadowolając się rozpoznaniem dość powierzchownymi. Konstrukcja książki może budzić w czytelniku wrażenie inkoherencji, interpretacje utworów – realizujące postulat „czułości” oraz „empatycznego wejrzenia” w tekst – ujawniają ryzyko. Skoro bowiem wyrażenie emocji, czyli odsłonięcie **wrażliwej** podmiotowości w języku stanowi dla literatury jeden z zasadniczych problemów, to problem ten dotyka również Glenia-krytyka-podmiotu interpretującego, który również prezentuje przed czytelnikiem „swoją osobność” i „uczuciowość” lektury.

„Skuteczność poetyckiego rozpoznania widzę – żeby posłużyć się metaforą Rolanda Barthes’a – w »nakłuwaniu« tkanki etycznej wrażliwości czytelnika, cięcia muszą być precyzyjne, subtelne, punktowe” (s. 148) – pisze Gleń o trudnej sztuce poezji, obciążonej groźbą nie-zrozumienia. I później niby usprawiedliwiająco, pomimo wyrażenia osobistej materii tej książki, stwierdza: „(...) nieskłonny jestem do emocjonalnych wynurzeń, rzadko pozwalam sobie na zdradzanie zachwyty, w ogóle niechęć mam do wartościowania literatury” (s. 136). Książka Adriana Glenia to propozycja śmiała, bowiem dociekania „czułego” krytyka niewątpliwie wymagają odwagi przekraczania istniejących standardów pisania o poezji.