

HUMANIZM I/A HUMANITAS (UWAGI NA MARGINESIE PROJEKTU BADAWCZEGO HUMANITAS¹)

JAN OKOŃ*

Przypomnieć by należało na wstępie, że dzisiaj (i może szczególnie dzisiaj) niejeden student humanista nie odróżnia humanizmu od humanitaryzmu – mimo nawet, że na stronach/forach internetowych można równocześnie znaleźć informacje o dziesiątkach różnego rodzaju humanizmów, od uświęconych już tradycją, takich jak humanizm chrześcijański, tomistyczny, jezuicki czy bardziej konkretny i jednostkowy humanizm św. Jana od Krzyża (by przywołać rozprawę doktorską Karola Wojtyły), jak nowszy i bardziej współczesny F. C. S. Schillera humanizm pragmatystyczny, wraz z jego przeciwieństwem: humanizmem metafizycznym I. Babbita, a dalej ewolucjonistyczny humanizm Th. H. Huxleya i naukowy humanizm J. S. Huxleya, ateistyczny humanizm F. Nietzschego i L. Feuerbacha, aż do współczesnych postaci: humanizmu egzystencjalistycznego J.-P. Sartre’a, fenomenologicznego R. Ingardena, personalistycznego K. Wojtyły, czy całkiem praktycznych już odmian: humanizmu ekologicznego, humanizmu pracy i w pielęgniarstwie, a nawet cyber humanizmu, nie wspominając o pewnego rodzaju atrapie, jaką był humanizm socjalistyczny, a Moskwa miastem humanizmu.

Ów zaś prawdziwy zalew humanizmów stał się jakże wymownym znakiem naszych czasów, swoistym *signum temporis* XX wieku, w którym to zrodziły się i zdawały zagarniać dla siebie ludzki świat antyhumanistyczne moce nie-ludzkiego zła, zniszczenia i terroru. Nie było też może przypadkiem w tym, że sam nawet wyraz wszedł u nas do języka dopiero na progu XX wieku i jako hasło wyrazowe został odnotowany w zasłużonym skądinąd *Słowniku warszawskim* zaledwie w r. 1902. Po stu latach rozrósł się w sposób wręcz niekontrolowany, jak o tym dobitnie świadczą przytoczone przykłady użycia, idące jednak w parze z mieszaniami dwu znaczeniowych szeregów wywiedzionych ze wspólnego pnia *homo* – *humanus* i z równoległym brakiem świadomości istnienia quasi-homonimów *ludzki* i *ludzkość*.

A jeszcze nie tak dawno „humanizm”, wraz ze swoim renesansem, zdawał się nie wykraczać poza opłotki literatury, a w niej samej coraz się bardziej umniejszać i tracić na znaczeniu. Wiele też wskazywało na to, że po okresie socrealistycznej „prosperity” nadchodzi tutaj dla niego okres lat chudych. Wymownym sygnałem tendencji stawała się objętość akademickich podręczników dawnej literatury: jeśli w roku 1973 *Renesans* Jerzego Ziomka liczył 476 stron, to *Barok* Hernasa miał ich nieporównanie więcej, bo 571, a wydane dwadzieścia dwa lata później, w kolejnym już pokoleniu, *Średniowiecze* Teresy Michałowskiej (1995) wręcz 905 stron. Tak duża dysproporcja w narracji historycznoliterackiej, owszem, była również wynikiem rozwoju badań źródłowych, ale też odzwierciedleniem stanu refleksji metodologicznej i aksjologicznej w odniesieniu tak do baroku, jak średniowiecza. Powolna i stopniowa, lecz zupełnie wyraźna ekspansja obu tych tradycji

* Jan Okoń – prof. em., Uniwersytet Łódzki.

¹ *Humanitas. Projekty antropologii humanistycznej*. Redakcja naukowa tomu Alina Nowicka-Jeżowa. Część pierwsza: *Paradygmaty – tradycje – profile historyczne*, Warszawa 2009–2010, s. 613; Część druga: *Inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych*, Warszawa 2010, s. 467, Wydawnictwo Neriton.

sprawiła, że pogłosy średniowiecza lokowano coraz śmielej w sąsiedztwie myśli kopernikańskiej i wczesnej poezji łacińskiej polskich humanistów (czego wyrazem choćby *Chrestomatia staropolska. Teksty do r. 1543*, Wrocław 1984), a z drugiej strony antecedence barokowe umieszczano już w czasach Jana Kochanowskiego (Mikołaj Sęp Szarzyński). Jest tak po części do dzisiaj, z uwagi na nowe rozumienie chronologii i równoległości zjawisk życia społecznego i prądów kulturowych, nie ulega też jednak wątpliwości, że u schyłku XX w. dla humanizmu i renesansu w Polsce rezerwowano niekiedy, jeśli już „bezkolizyjnie”, ledwie trzydzieści–czterdzieści lat, przypadających na okres ich szczytowego rozwoju w latach 1543–1584.

W zapomnienie zdawały się natomiast odchodzić czasy, gdy z nazbyt widocznym entuzjazmem eksponowano wczesne ślady humanizmu w mowie rektora Jana z Ludziska, wygłoszonej w r. 1453 w murach Jagiellońskiej Wszechnicy wobec młodego króla Kazimierza, czy już nawet w działaniach krakowskich profesorów na soborach w Konstancji i Bazylei, zwoływanych jeszcze za czasów króla Jagiełły. Z wielkim z kolei ociąganiem się i żalem po upadającej mądrości i renesansowo klasycznym stylu przedłużano jego żywotność jeszcze na połowę XVII w. W chronologii takiej odżywała postoświeceniowa wizja kultury, osadzana na podłożu postępu i laickości, a przywracana do ideologicznego blasku na gruncie socrealizmu.

Można się nie dziwić, że przy tak sprzecznych i niezbyt klarownych poglądach potrzebny był aż wielozadaniowy program badawczy, by zdefiniować pojęcie „humanizmu”, a w jego ramach wyodrębnić i dookreślić historyczną realizację zjawiska w postaci „humanizmu renesansowego”. Aktualne do dzisiaj encyklopedie europejskie, na czele z *Enciclopedia italiana* (t. 34, 1937, s.v. *umanesimo*) i *Enciclopedia cattolica* (t. 12, 1954), a łącznie z naszą *Wielką encyklopedią PWN* (t. 11, 2002, s.v. *humanizm*) utożsamiały *humanizm* w pierwszym rzędzie z „prądem umysłowym”, zrodzonym na przełomie średniowiecza i renesansu, a żywotnym szczególnie (i zwłaszcza w swoich początkach) na terenie Italii. Taką też definicję przejęły nasze słowniki językowe, tak dawniejszy pod red. W. Doroszewskiego (t. 3, 1961–1964), jak nowszy pod red. M. Szymczaka (t. 1, 1978) i całkiem nowy, bo „współczesny”, pod red. B. Dunaja (tu ze zmianą: „prądu” na „ruch”; 1996).

Wszystko to już jednak historia – i teren do działania dla nowych pomysłów. Ostatnio bowiem, już na progu XXI wieku, role jakby się odwróciły i po latach chudych przychodzi odnotować przyspieszony rozwój badań nad renesansem, a tym bardziej nad humanizmem. Wyrazem tego jest przedstawiana tu właśnie, pokaźna w swoich rozmiarach publikacja, poświęcona w całości paradygmatom i tradycjom myśli humanistycznej w Polsce, jak też jej związkom z tradycją europejską. Publikacja stanowi zresztą ledwie cząstkę bardziej rozbudowanych działań nad Projektem Badawczym Zamawianym (PBZ) MNiSW 03/II/2007, realizowanym pod nazwą *Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej*. Prace nad Projektem rozpoczęły się w r. 2007, a udział w nim wzięła spora część krajowych ośrodków akademickich (poza Warszawą: Kraków, Lublin, Poznań, Szczecin i Wrocław). Co prawda, mówić by należało raczej o indywidualnym zaangażowaniu przedstawicieli wymienionych ośrodków, zwłaszcza że do współpracy włączyli się badacze spoza granic kraju, nawet jeśli głównie pochodzenia polskiego (Maria Delaperrière, Michał Masłowski, Ewa Teodorowicz-Hellman, nadto Rolf Fieguth i Sante Graciotti). Tak pierwszych (tj. krajowych), jak drugich (z zagranicy) połączyły kontakty z Instytutem Badań Interdyscyplinarnych „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego, w którym Projekt został usytuowany i gdzie zresztą zainicjowała go, jako osoba prowadząca, prof. Alina Nowicka-Jeżowa.

Imponujący koncepcją, rozmiarami i nakładem środków, Projekt stopniowo rozrastał się i po wstępnym tomie pt. *Humanizm polski. Długie trwanie – tradycje – współczesność. Studia i materiały*, pod red. A. Nowickiej-Jeżowej i M. Cieńskiego (Warszawa 2008–2009), objął trzy cykle publikacji: *Syntezy*, *Inedita* oraz *Polonica*. Jedyne w pierwszym z nich znalazły się tytułowe „syntezy”, w postaci zbiorów syntetyzujących rozprawy pomieszczone w dziesięciu osobnych tomach (i każdy pod osobną redakcją), zgrupowanych wokół haseł: *Historie pojęcia* (red. A. Borowski); *Projekty antropologii humanistycznej* (red. A. Nowicka-Jeżowa); *Etos humanistyczny* (red. P. Ur-

bański); *Humanitas i christianitas* (red. M. Hanusiewicz-Lavallee); *Klasycyzm* (red. K. Meller); *Wspólnoty: naród – społeczeństwo – państwo – Europa* (red. M. Cieński); *Humanistyczne modele kultury wobec dziedzictwa starożytnego* (red. M. Prejs); *Humanizm i filologia* (red. A. Karpiński; zm. jesienią 2011); *Człowiek wobec natury* (red. J. Sokolski); *Humanizm w języku polskim* (red. R. Pawelec).

Oba pozostałe cykle, bliźniacze w swoim charakterze (pod redakcją kolejno R. Mazurkiewiczza i D. Chemperka), objęły źródłowe edycje utworów staropolskich, nastawionych w wypadku *Ineditów* bardziej na kontakty europejskie (przykładem podręcznik retoryki pióra Jakuba Górskiego *De generibus dicendi liber* z r. 1559 czy pierwszy polski przewodnik po Wiecznym Mieście: *O Rzymie pogańskim i chrześcijańskim ksiąg dwoje* Andrzeja Wargockiego z r. 1610). W cyklu *Polonika* chodzi z kolei o wydawanie dzieł z egzemplarzy zachowanych w księgozbiorach zagranicznych (zrozumiałe, że głównie szwedzkich i rosyjskich; opracowaniem wstępnym stał się tutaj cenny katalog *Poloników ze zbiorów Zamku Skokloster*, przygotowany przez Macieja Edera i Elisabeth Westin Berg).

Już samo zestawienie tytułów (wybranych tu tylko, a podanych jedynie w bibliograficznym skrócie) pokazuje, w jaki ogrom prac i jak wyraźnie się skonkretyzowała pierwotna koncepcja i jaki ambicje przyniosła owoc – jeśli nawet nie stokrotnie, to jednak z pewnością wykraczający poza ambientne skądinąd oczekiwania i formuły wstępne. Rezultat to zarazem zaangażowania się przedstawicieli paru pokoleń współczesnych nam humanistów, głównie filologów oraz polonistów, i ich gorączkowych zabiegów, by podołać zamierzeniom i zdążyć z wykonaniem prac w terminie.

Trudno tu zresztą przedstawiać szerzej całość przedsięwzięcia i jego efekty końcowe. Pewnego rodzaju wprowadzeniem może być natomiast, pobieżny choćby, przegląd jednego z tomów z cyklu *Synteza*, o tyle wyróżniającego się spośród pozostałych, że poświęcony został węzłowemu dla całości prac problemowi *humanitas* oraz „projektom antropologii humanistycznej”, a wydany pod redakcją głównej koordynatorki Projektu, prof. Aliny Nowickiej-Jeżowej. Zrozumiałe, że wypełnia go też w sporej mierze ona sama: najpierw obszernym wprowadzeniem na temat „nurtów humanistycznych w kulturze polskiej”, uzupełnionym o szczegółową charakterystykę Projektu (Część pierwsza, s. 11–135), a następnie równie pokazną monograficzną rozprawą pt. „*Humanitas*” w literaturze polskiego renesansu (tamże, s. 287–384). We wprowadzeniu znalazły się pogłosy dyskusji na temat pojęcia „humanizmu” i zwłaszcza próba uporządkowania terminologii, poprzez rozróżnienie szerokiego znaczenia terminu (*sensu largo*, jak w rozprawie) od tradycyjnej jego postaci, tj. humanizmu renesansowego (*sensu stricto*). Znaczenie pierwsze to idea antropologiczna funkcjonująca ponad epokami, a uznająca prymat człowieka w świecie i jego możliwości twórcze oraz takie ludzkie przymioty, jak rozumność, godność i wolność, związane z niezbywalnymi wartościami etycznymi. W pojęciu takim mieści się zarówno odpowiadający mu system wartości, jak też – istotny tu dla nas – „wzorzec estetyczny i retoryczno-stylistyczny klasycyzmu, odzwierciedlający się w poetyce dzieł literackich” (s. 119).

Tak określona formuła *humanitas* – humanizmu w sensie szerokim i ponadczasowym, mieści się (nie wyczerpując go jednak) w znacznie bardziej pojemnym pojęciu „humanizmu renesansowego” (*sensu stricto*), w którym – jak przypomniała autorka – skupiły się idee zaczerpnięte z greckiego i rzymskiego antyku, takie jak doskonałość i godność człowieka (*excellencia ac dignitas humana*), człowiek twórca (*homo artifex*), nieśmiertelność w pamięci społecznej i w dziełach (*immortalitas in memoria et litteris*), studia w zakresie trzech kultur starożytnych, tj. greckiej, rzymskiej i hebrajskiej (*studia humanitatis*), piśmiennictwo humanistyczne, imitacja i sztuka retoryki (*humanae litterae, imitatio, ars bene dicendi*) i wreszcie zespół symboli i emblematów składających się na antropologię humanistyczną (*symbola et emblemata humanitatis*) (s. 102–113). Zabrakło może refleksji nad tym, że w warunkach polskich idee te przyjęły się i były kultywowane przede wszystkim w sztuce słowa, w poezji zatem, która stała się głównym nośnikiem programów filozoficznych, jak też wychowawczych (dla ostatnich zresztą, tak w tomie, jak w całym Projekcie nie starczyło już osobnego miejsca).

Sformułowana w przedstawiony sposób typologia humanizmów jest w omawianym tomie wstępem do przedstawień szczegółowych – obszernych i treściowo niezwykle bogatych. Z trudem też poddają się one pobieżnej tu z konieczności prezentacji. W każdym razie część pierwszą tomu (i zarazem pierwszy wolumin, osobny i wydawniczo wcześniej przygotowany) wypełniają raczej studia poświęcone paradygmatom i pojęciom *humanitas* oraz jego „profilom”, a więc trwaniu w Polsce do XX w. włącznie, część drugą zaś, zgodnie z tytułem, „inspiracje filozoficzne projektów antropologicznych” od XVI do XX w. w szeroko pojętym piśmiennictwie, w tym również w poezji.

Nie wszystkie z rozpraw są zresztą całkiem nowe, zwłaszcza w przypadku „weteranów” humanistów – rozprawy ich sprowadzają jednak rzecz na mocny i twardy grunt realiów, na którym bardziej konkretnie ukazują się realizacje abstrakcyjnych założeń. Już w pierwszym studium, „*Paideia*” Platona i „*humanitas*” Cyncerona. *Perspektywa antropologiczna* (s. 137–164), Juliusz Domański w erudycyjnym i subtelnym elokucyjnie wywodzie zwrócił uwagę zarówno na wychowawczy aspekt pojęcia „*humanitas*”, jak też na odmienny źródłowo aspekt koncepcji platońskiej, którą renesansowi humaniści przekształcili na cynceroński model kulturowy, akceptujący m.in. zarówno pragnienie sławy, jak i szlachetną rozrywkę. W przełożonej na potrzeby tomu rozprawie *Polska humanistyczna i europejska „Respublica Litterarum”* Sante Graciotti uzasadnił z kolei (miłą dla polskiego ucha) tezę o przynależności (i to przynależności świadomej) polskich humanistów okresu renesansu do kultury europejskiej (s. 253–269), zaś Jerzy Axer znalazł doskonałą okazję, by raz jeszcze dookreślić wprowadzone przez siebie w r. 1992 pojęcie „*latinitas*” – „*łacińskości*” jako świadomości i poczucia przynależności Polaków do kultury śródziemnomorskiej.

Powrócił zarazem Axer do idei łaciny jako języka narodu szlacheckiego. Objasniając „*humanitas*” w znaczeniu ‘studium humanitatis’ przypomniał tezę, że specyfika polska polegała nie na opanowaniu doskonałej znajomości łaciny klasycznej, na wzór zachodni, lecz na upowszechnieniu się łaciny jako elementu dwujęzycznego żargonu (socjolektu, jak określają rzecz językoznawcy), który służył szlachcie do wyodrębnienia się jako stanu i do spełniania przez nią obywatelskich funkcji politycznych i kulturowych („*Humanitas Polonorum*”, czyli o specyficznej „*latinitas*” narodu szlacheckiego, s. 271–284). Teza to jedna z najciekawszych w całym tomie, i jeśli nawet nie bierze ona pod uwagę, że również w Europie dała o sobie znać opozycja wobec klasycznej łaciny Cyncerona (by wspomnieć Erazma i Lipsjusza), to na gruncie polskim tłumaczy ponadto (w sensie: uzasadnia) i racjonalizuje, oczywiście skądinąd, rezultaty upowszechniania się humanizmu poprzez szkolnictwo, w tym szkolnictwo zakonne, jeszcze nie tak dawno potępiane w czambuł: elitarny jeszcze w renesansie, stał się humanizm dobrem ogólnodostępnym w XVII w., a schodząc między strzechy i dworki szlacheckie, „pospolitował się” i tracił na wartości. Powinniśmy rozumieć ów proces, patrząc na to, co obserwujemy dziś w naszych (europeizujących się podobnie) szkołach i uczelniach wyższych.

W tomie zauważyć się zresztą daje rozbieżność pod tym względem stanowisk badawczych, a więc i obecność tradycyjnie kontrowersyjnej oceny literatury XVII w., uznawanej na innym miejscu za „dezintegrację” renesansowego humanizmu. Wskazywałoby na to przywołanie słów Krzysztofa Opalińskiego, poznańskiego wojewody i satyryka, w których ten wytyka autorom wiedzę kompilatorską i wzywa do czerpania *ex fontibus, ze źródeł* (s. 444). W postawie takiej niewiele się odbiega od dawniejszego, a cytowanego w tomie (co prawda, w innym kontekście i doraźnie w przypisach) stanowiska Karola Górskiego, badacza polskiej duchowości, że „wojująca postawa Hozjusza znaczy kres humanizmu chrześcijańskiego” (s. 90). Odnosi się wrażenie, że nie jest wcale łatwiej zrozumieć tamtą rzeczywistość sprzed wieków jeszcze dzisiaj, gdy spotykamy na co dzień internetowe kompendia i kompilacje, łącznie z plagiatami, i gdy coraz częściej sięgamy po tak modną wśród humanistów imitację.

By jednak powrócić do wątku: w części pierwszej tomu znalazły się ponadto dwie dalsze, cenne rozprawy szczegółowe z kręgu paradygmatów: Wiesława Pawlaka *Z dziejów pojęcia „hu-*

manitas” (do XVII wieku) (s. 165–204) i Mirosława Lenarta *W kręgu symboliki humanistycznej*. Z pierwszej warto odnotować interesujące przypomnienie o potocznym w antyku rzymskim znaczeniu „humanitas” jako wspomnianej przymiotnikowej *ludzkości*, a greckiej *filantropii*, znanej Ciceronowi². W drugiej odnajdujemy erudycyjną analizę typowych dla sztuki włoskiego renesansu przedstawień snu: wędrowca, rycerza, Boga-Króla, triumfu miłości i doskonałości, ogrodu rozkoszy i cnót (s. 205–249). W następujących po tym „profilach” spotykamy przekrojowe analizy konkretyzacji i przekształceń pojęcia *humanitas*, kolejno, w liryce obywatelskiej Jana Kochanowskiego (Kwiryna Ziemba, „*Humanitas*” *obywatelska Jana Kochanowskiego*), w poezji baroku (Mirosława Hanusiewicz-Lavallee, „*Humanitas*” *w kręgu napięć baroku*), w oświeceniu (Marcin Cieński, *Oświeceniowa „humanitas”. Tradycja, modernizacja, nowe wartości*), romantyzmie (Maria Kalinowska, *Antropologia romantyczna a idee antropologiczne humanizmu* i Michał Masłowski, *Humanistyczna problematyka przełomu antropologicznego. Okres romantyzmu*), w okresie pozytywizmu i modernizmu (Ewa Paczoska, *Dekonstrukcje i integracje. Idea „humanitas” w nurtach antropologii polskiego modernizmu lat 1864–1914*) i wreszcie w w. XX (Paweł Dybel, *Idea „humanitas” i koncepcje ludzkiej podmiotowości w literaturze polskiej XX wieku*).

Ostatnie wystąpienie jest tym bardziej znaczące, że autor, jeden z nielicznych w Projekcie przedstawicieli ośrodków filozoficznych w Polsce, sięgnął do założeń i samej wewnętrznej istoty humanizmu renesansowego i z punktu widzenia antropologii i filozofii wskazał na cztery inwariantne elementy tradycji humanistycznej: „dowartościowanie jednostkowego istnienia ludzkiego”; wyeksponowanie wolności człowieka; „rozpoznanie usytuowania jednostki w dziejach”; „przydanie znaczenia” językowym formom aktywności. Wyodrębniając je, nie odbiegał zresztą zbyt od wspomnianych ustaleń Nowickiej-Jeżowej. Z perspektywy zaś tak sformułowanych założeń humanizmu dokonał Dybel przeglądu nowszej literatury polskiej. W swoich rozważaniach i interpretacjach zatrzymał się na dorobku pokolenia ’56, a wnioski, które stąd wyprowadził, odniósł do nowych, odmiennych niż w renesansie formuł humanizmu, jak też do postulatu, by przemyśleć na nowo źródła tradycji oraz nadać „nowe znaczenia jej ideałom i wartościom” (s. 613).

W części drugiej tomu pojawiają się, równoległe do poprzednich, interesujące analizy oraz przekrojowe omówienia „filozoficznych projektów antropologicznych”: w środowiskach Akademii Zamojskiej, Gdańska, Krakowa i Rakowa (Danilo Facca, *Phrónesis, areté, theoria. Recepcja arystotelesowskiej filozofii praktycznej w Polsce na początku XVII wieku*, s. 11–40), w pismach Erazma (Marta Marianna Kacprzak, „*Humanitas*” *Erazma z Rotterdamu w kulturze polskiej*, s. 41–92), w literaturze staropolskiej (Maciej Eder, Marta Wojtkowska-Maksymik, *Platońskie i neoplatońskie konteksty „humanitas” w literaturze polskiej XVI–XVIII wieku*, s. 93–159), w nurcie neostoicyzmu w Polsce (Piotr Urbański, *Stoicyzm i neostoicyzm w kulturze polskiej*, s. 161–202), w pismach Lipsjusza i jego polskich przekładach (Justyna Dąbkowska-Kujko, *Justus Lipsjusz i początki europejskiego stoicyzmu w zwierciadle polskiej prozy*, s. 203–228) i wreszcie w staropolskim nurcie epikurejskim (Estera Lasocińska, *Inspiracje epikurejskie w literaturze renesansu, baroku i oświecenia*, s. 229–263).

Odkrywczym, choć pozostającym na marginesach literatury, było tu pierwsze wystąpienie, w którym D. Facca, jeszcze jeden filozof wśród uczestników Projektu (obcy, choć spolonizowany), przedstawił redefinicje założeń *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa kolejno w wykładach Adama Burskiego, Bartłomieja Keckermanna, Sebastiana Petrycego i Johanna Crella: konsekwentną u nich wszystkich okazała się promocja wizji człowieka jako istoty „zdolnej do rozwoju moralnego

² Znanej też św. Hieronimowi, który stąd wprowadził w kontekst biblijny w Wulgacie „benignitas et humanitas [...] Salvatoris nostri Dei” (Tt 3, 4) – „dobroliwość i ludzkość Zbawiciela naszego Boga”, jak przekładał rzecz w r. 1864 ks. S. R o s t o w s k i (*Biblia łacińsko-polska, czyli Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Wilno 1864, s. 664). Biblia Tysiąclecia daje tu bardziej adekwatne znaczeniowo „miłosierdzie”.

i intelektualnego poprzez edukację i kulturę” (s. 39)³. Mniej nową (po badaniach Zofii Szymdtowej sprzed lat) i mniej też przekonującą jest próba wskazania *humanitas* Erazma w utworach Jana Kochanowskiego: w nagromadzonym erudycyjnie spisie tematów, motywów i analogii treściowych zabrakło bliższego określenia *humanitas* Erazma, a wskazane analogie nie tylko nie przekonują, ale i wykraczają poza ramy tematu (postaci Zgody i Satyra, a chór II z *Odprawy* jako „erazmianum” z *Pochwały głupoty*, czy jak wyprowadzone podobnie z pism Erazma „współczucie i zrozumienie dla niedoli kobiety” w *Pieśni świętojańskiej o Sobótce*). Z pewnością o wiele bardziej twórcze i konstruktywne są kolejne próby komparatystyczne, w postaci tradycji senecjańskich (P. Urbański) oraz lipsjańskich (P. Urbański, J. Dąbkowska-Kujko) w literaturze XVI i XVII w. W „analizie długiego trwania idei epikurejskich” przedstawionej przez E. Lasocińską zwraca uwagę stwierdzenie, że recepcja staropolska nie ograniczała się do tak wyświechtanej wręcz w podręcznikach kategorii *voluptas*, lecz obejmowała także „radość życia aktywnego, zadowolenie płynące z pracy, przyjaźni i innych duchowych doznań” (s. 262).

Pewnym zaskoczeniem, a przynajmniej odejściem od stereotypu są, jako ostatnie w tomie, próby poszukiwań „kontynuacji i przewartościowań” tradycji humanizmu w stuleciach XIX i XX, przedstawione w rozprawach, kolejno, Elżbiety Kiślak *Inspiracje platońskie, epikurejskie i stoickie w romantyzmie polskim* (s. 267–289), Urszuli Kowalczyk *Wątki epikurejskie w piśmiennictwie drugiej połowy XIX i początku XX wieku* (s. 291–314), Urszuli Kowalczyk i Dawida Marii Osińskiego *Stoicyzm i jego konteksty w piśmiennictwie drugiej połowy XIX i początku XX wieku* (s. 315–341) i wspomnianego już Pawła Dybela *Wiek XX. Czy kryzys idei „humanitas”?* (s. 343–384).

Wskazując na zróżnicowanie stanowisk w tej ostatniej kwestii, przedstawia Dybel zarówno głosy pesymistów, którzy rozstają się z renesansową myślą o pełnej samorealizacji człowieka w życiu (Hans Georg Gadamer, Michel Foucault), jak też bardziej optymistyczne koncepcje neotomisty Jacquesa Maritaina czy personalistów, jak Max Scheler, nie mówiąc już o kontynuatorach oświeceniowego racjonalizmu. Pojawiające się w nich świetlane wizje społeczeństwa przyszłości nie uwzględniają kataklizmów ludzkich połowy XX w. i wniosków, jakie stąd wyprowadza Theodor Adorno w *Dialektyce negatywnej* (1966; 1986). W tomie zabrakło zresztą jeszcze innego wyrazu pesymizmu, w postaci głosów Francisa Fukuyamy o „końcu historii” (1992; 1996–1997) i „końcu człowieka” (2002; 2004), uwzględniających całkiem już nam współczesną rewolucję informatyczną i biotechnologiczną – trudno przewidzieć, czy i z nimi zmierzą się humaniści w kolejnym projekcie badawczym.

*

Uogólniając rzecz, można natomiast zauważyć, że nawet realizując wspólne cele, przedyskutowane po wielekroć w toku spotkań, autorzy Projektu nie zrezygnowali zarazem z własnego spojrzenia na tytułowy problem humanizmu i jego polskie uwarunkowania. Przeważającą jest jednak w rozprawach wyrozumiała postawa wobec wszelkich form i przejawów *humanitas*, w tym także w wersji potrydenckiej, określanej obecnie nie jako kryzys, lecz jako „przewartościowania” jej składników (takich jak cnota heroiczna czy postawa walcząca bądź medytacyjna; s. 366 i n.). Zrozumiałe jest przy tym umacnianie się pozycji Reja jako humanisty, a tym bardziej ogólna zgoda autorów co do „omnipotencji” Jana Kochanowskiego, tak w stuleciu XVI, jak w wiekach późniejszych („My z niego wszyscy” przypisać by wręcz można większości wypowiedzi). Bez żadnych zastrzeżeń uznaje się go też zarówno za „dziecko” i „dziedzica” natury, jak też cywilizacji miejskiej. A dalej: nie wzbudza już emocji humanizm jezuicki, i nikt nie pamięta już nawet jego u nas monografii, pióra ks. Bronisława Natońskiego TJ (1975). W obszernej zaś panoramie humanizmu potrydenckiego znaleźli miejsce zarówno Mikołaj z Wilkowiecka (określany wprost jako

³ Pełne analizy w monografiach: D. F a c c a, *Humanizm i filozofia w nauczaniu Adama Burskiego*, Warszawa 2000, oraz i d e m, *Batłomiej Keckermann i filozofia*, Warszawa 2005.

„humanista”)⁴, jak też poeci baroku wczesnego (zarówno Sęp Szarzyński, jak Kasper Miaskowski czy Stanisław Grochowski) oraz baroku pełnego i nawet późnego (jak bracia Zimorowicowie czy Zbigniew Morsztyn, Wespazjan Kochowski i sielankopisarz Jan Gawiński – przedmiot badań autorów Projektu). Nie dziwi na takim tle reinterpretacja Piotra Skargi, jako twórcy przekształconego (i w pewnym zakresie znanego zresztą już wcześniej) wzorca humanizmu, z akcentem na indywidualizm, aktywizm i woluntaryzm (s. 373–375). Dziwi natomiast pominięcie Jana Jurkowskiego czy poety mieszczańca Adama Władysławiusza, podejmującego dyskusję z humanizmem w postaci renesansowej, w tym z tak w tomie wyeksponowaną jego tradycją platońską; podobnie jak brak choćby śladów zainteresowania humanizmem pracy u Ślązaka Walentego Roździeńskiego. Szeroki nurt humanizmu mieszczańskiego nie znalazł się najwyraźniej w kręgu badań autorów syntezy. Podobnie jak prerenesansowy humanizm Mistrza Wincentego (ograniczony do wzmianek o apologii czasów minionych i do znajomości Seneki) czy też późnobarokowa śpiewna ludowość Dominika Rudnickiego, nie mówiąc o melancholijnej kostywności poezji Michała Juniewicza i Józefa Baki.

Jak widać, na plan dalszy w badaniach zeszyły modne jeszcze nie tak dawno epoki literackie, kierunki i prądy, wraz ze swymi wyznacznikami i cechami wariantnymi – nowym, a wszechobecnym punktem wyjścia i odniesienia stały się paradygmaty antropologiczne, zwłaszcza w swej wersji erudycyjnej, związanej z myślą antyczną, a niełatwej do jednoznacznej oceny. O alternatywności rozwiązań w tym względzie może dać wyobrażenie choćby motyw miłości małżeńskiej, przejmowany z tradycji bądź to chrześcijańskiej, bądź platońskiej, albo też motyw wzlotu w przestworza – jako horacjański lot ku sławie (Horacy – Kochanowski) bądź jako wzlot duszy ku Bogu (M. K. Sarbiewski). Trudno stąd o uogólnienia, jak też o rodzącą się potrzebę przywoływania konkretnych rozwiązań. Tak czy inaczej, wątpliwe jednak wydaje się zestawianie, w ramach potrydenckiej alegorezy, całkiem różnych konwencji poetyckich obu Twardowskich: metafizyki Kaspra i sarmatyzmu Samuela. Podobnie jak przenoszenie Jana Chryzostoma Paska do epoki saskiej, w towarzystwo Stanisława Konarskiego (cz. II, s. 189), czy jak konfrontacja co do popularności naszych rodzimych poematów i „powiastek alegorycznych” XVII w. z „dziełkiem purytanina Johna Bunyana [!]”, jako tłumaczonym „dopiero na początku XVIII wieku” (tamże, s. 417)⁵.

*

Całość tomu zamyka obszerna Bibliografia, podzielona na działy według haseł problemowych oraz epok literackich (s. 385–425). Dołączono też Indeks nazwisk, niezwykle tu użyteczny (s. 427–467) – szkoda jedynie, że nie obejmuje on Bibliografii (o czym również nie podano informacji).

Korzystając zaś z Indexu nazwisk, warto prześledzić całość tomu z punktu widzenia ewolucji badań nad literaturą epok dawnych, jak też związanego z tym zmieniającego się jej obrazu. Spróbujmy to przedstawić na wybranych przykładach.

Tak się składa, że bodaj przypadkowo zabrakło w indeksie nazwiska jednej z postaci ważnych w Projekcie, bo prof. Marii Delaperrière. Nie przypadkiem już jednak zabrakło w nim również paru innych nazwisk, które się pojawiają, raz choćby, w tekście głównym – takich jak Julian Krzyżanowski, o którym wspomniano we wstępie, obok nazwisk „nestorów polonistyki”, jako przedstawicieli „tradycji historyczno-filologicznej”, skontrastowanej właśnie „z nowymi konceptami badawczymi” (cz. I, s. 71–72) – prezentowanymi, jak się należy domyślać, w Projekcie *Humanitas*,

⁴ A równocześnie *Historję o chwalebny Zmartwychwstaniu Pańskim* uznaje się arbitralnie za „zredagowaną” jedynie przez niego i (wbrew nowszym ustaleniom) wydaną „ok. 1580” (cz. I, s. 344).

⁵ Chodzi o *The Pilgrim's Progress* Johna Bunyana, którego tak wyjątkowe powodzenie czytelnicze mogło się rozpocząć na gruncie polskim dopiero jednak po wydaniu drukiem w r. 1764, a więc dopiero w ramach oświeceniowej ekspansji powieści (a błąd w nazwisku autora wystąpił również w indeksie).

w postaci „paradygmatów” i antropologii, odniesionych do humanizmu. Intencjonalny ten sygnał ma swoje umocowanie i konkretyzację w rozprawach i warto go tu przytoczyć, gdyż odśladania nie tylko nową metodologię, ale i postawę nowego pokolenia badaczy.

Zachęca to z kolei do bliższego przyjrzenia się owej postawie i metodologii, znów poprzez przykład kilku badaczy różnych generacji i różnych związanych z nimi problemów. Pierwszym, także z racji wieku, może być Tadeusz Ulewicz, ze wspomnianej grupy „nestorów” (rocznik 1917). Wymienia się go pięciokrotnie w księdze: dwa razy jako (wyłącznie) redaktora ksiąg zbiorowych (jedna to *Cracovia litterarum* z r. 1991, poświęcona dobie renesansu w Małopolsce) i dwa razy jako autora artykułów, w tym odkrywczego *Epitaphium Cretcovii* z r. 1961 oraz szkicu o związkach kulturalno-literackich Polski z Włochami z r. 1977; piszący najwyraźniej nie znał dzieła życia prof. Ulewicza: *Iter romano-italicum Polonorum...* z r. 1999 (albo też dał tekst dawniejszy, sprzed tej daty, nie korygując literatury przedmiotu!). Za piątym razem wspomniano inne *opus magnum* profesora: *Wśród impresorów krakowskich doby renesansu* (1977), we wzniosłym kontekście etyki obywatelskiej i promocji państwa. Trudno tu nie mówić o (mimowolnym choćby) przekłamaniu: profesor był już na tyle oswojony z humanizmem i humanistami (zwłaszcza tytułowymi „impresorami”), że dawał odbrażony ich obraz, jako mistrzów pióra, ale i reklamy, jako pracujących dla sławy jak najbardziej ziemskiej; przestrzegał też: „ostrożnie z frazesami” (gdymowa o Polsce i służeniu jej kulturze) i pisał o „humanistycznej sztuce... przemilczania” (cudzych zasług – sztuce „aż nadto zrozumiałej [...] we wszelkim współzawodnictwie”).

Otóż ani razu nie nawiązano wprost w całym tomie do Ulewicza jako badacza i znawcy właśnie humanizmu i właśnie Jana Kochanowskiego (mimo że nazwisko poety wymienia się grubo ponad sto razy!). Nie ma też w rezultacie mowy o nim jako odkrywcy słowiańskiego tła dla humanizmu Kochanowskiego.

Kolejny przykład to przypadek Czesława Hernasa (rocznik 1928). Tym razem badacz umieszczeni został w doborowym towarzystwie „historyków idei”. Jego akademicka synteza *Barok*, owszem, staje się w tomie głównym źródłem wiedzy o recepcji Erazma z Rotterdamu w XVII w. Wspomniany jest również, także raczej przypadkowo, jako redaktor tomu zbiorowego o religijności literatury barokowej. A jeśli już sięga się w innym celu do *Baroku*, to aby uwydatnić własne odmienne odczytanie danego utworu (tu *Satyr* Krzysztofa Opalińskiego).

Hernas zmarł w r. 2003, i najwyraźniej nikt z młodej generacji badaczy nie znalazł śladów humanizmu w kierowanym niegdyś przez niego „problemie węzłowym” (to dawna nazwa projektów badawczych) *Polska kultura narodowa, jej tendencje rozwojowe i percepcja*; ani w dziełach Jurkowskiego, które badał (nazwisko poety nie pojawia się w tomie), ani też w folklorze literackim i literaturze ludowej, którymi się zajmował – te ostatnie pominięto w Projekcie. Humanizm, widać, powraca jakby w tomie do swoich greckich źródeł, jeśli zważyć, że już dla Sokratesa i sceptyków, a później i Cicerona jednym z celów naukowego dyskursu było „trzymać mądrość z dala od ignorancji niegodnego ludu” (wcześniejsza konstatacja jednego z autorów Projektu). A perypatetycy i tak nieodzowni w humanizmie stoicy stwierdzali nawet (arogancko, co oczywiste), że posiadli mądrość. To z nimi polemizował, choć w dojrzałym dopiero życiu, Jan Kochanowski.

Kolejny przykład i choćby wzmianka ledwie o Krystynie Staweckiej, niezwykle skromnej w sobie bycia przedstawicielce neofilologii, zasłużonej badaczce i monografistce Macieja Kazimierza Sarbiewskiego (1989). Nikt z autorów nie pamiętał jej badań nad „Horacym Sarmackim” ani też jej edycji *Dii gentium* (1972), mimo przywoływania po wielokroć własnych komentarzy do owego wykładu mitologii pogan i mimo autorskich (o czym wyżej) programów edycji źródeł, włączonych do Projektu. Wspomniano Stawecką w tomie, owszem, ale jedynie w kontekście religijnych hymnów Jana Dantyszka i Stanisława Grochowskiego (przy której to okazji autorom zabrakło już wiedzy o *Harfie duchownej* Marcina Laterny, nowym modlitewniku, popularnym w okresie potrydenckim, obejmującym także nowe opracowanie pieśni kościelnych, w tym *Bogurodzicy*). A w swojej monografii poety z Sarbiewa podjęła pani profesor sprawy nieobojętne z zakresu praktyki humanizmu,

jak choćby zróżnicowanie pomiędzy renesansową jednostylowością poezji a barokowym synkretyzmem stylu w prozie czy jak zachęta wobec słuchaczy do podjęcia osobistego wysiłku umysłowego dla interpretacji świata przedstawionego (zgodnie z założeniami humanizmu, o czym wyżej)⁶.

I przykład ostatni: Józefa Budzyńskiego, również neofilologa i również monografisty Sarbiewskiego. Przypomniano w tomie jego *Horacjanizm w liryce polsko-łacińskiej* z r. 1985 i tylko ten tytuł znalazł się w Bibliografii. Z imponującego studium „*Paideia*” humanistyczna, czyli wychowanie do kultury (2003; 602 strony!) przytoczono ponadto na jednej ze stron (cz. II, s. 171) wykaz lektur w szkołach pijarskich, tyle że w kontekście oświecenia, Stanisława Konarskiego i Komisji Edukacji Narodowej – tymczasem „*Paideia*” Budzyńskiego poświęcona jest klasycznej edukacji w gimnazjach śląskich, w cytowanym zaś przypadku omawia programy kolegium pijarów w Białej Wodzie (Weisswasser) w dystrykcie otmuchowskim na Śląsku opolskim. Rzecz warto odnotować, gdyż zabrakło w gruncie rzeczy w całym tomie miejsca dla Śląska i dla humanizmu śląskiego. A na konkretnych przykładach szkół śląskich ukazywał Budzyński, na czym w praktyce polegało „zespolenie doktryny chrześcijańskiej z językowo-retorycznym wykształceniem humanistycznym” i jak różna była ewangelicka formuła humanizmu (Bóg – państwo – obywatel) od jej wersji katolickiej (Bóg – Kościół – chrześcijanin). Rzecz niby na ogół znana, ale nie na poziomie edukacji upowszechnionej.

Pominięcia zwracają tym bardziej uwagę, że spośród czwórki badaczy jedynie Czesław Heras nie żyje, zmarł zresztą zbyt niedawno, by o nim zapomnieć. Wspólne zaś całej czwórce była konkretność spojrzenia i praktyczna znajomość dzieł humanistów, wraz z ich uwikłaniem w czasie. Nowe pokolenie autorów Projektu skupiło się bardziej na abstrakcyjnej i teoretycznej wizji humanizmu i na jego odczytaniu możliwie zgodnym z duchem współczesności, choć niekoniecznie czasów, które nadchodzą. Trudno dziś jeszcze powiedzieć, czy wizja to akuratna – poza tym, że naznaczona przez boską Mnemosyne.

*

Zamykając zaś ten z konieczności pobieżny przegląd tak ważnej publikacji, powróćmy do przypomnianych przez Wiesława Pawlaka słów Tadeusza Zielińskiego, jednego z największych naszych filologów klasycznych, który jeszcze u schyłku XIX w. wskazywał na pojawiające się i powracające wciąż na nowo zjawisko humanizmu w jego szerokim znaczeniu, a więc jako *humanitas*⁷ rozumianej antropologicznie: w starożytności, renesansie i w czasach oświecenia (cz. I, s. 203). Po upływie niemal pół wieku myśl tę rozwinął Julian Krzyżanowski, wskazując na przeplatanie się prądów klasycznych i romantycznych w Polsce. Nazwisko Krzyżanowskiego, jak wspomniano, ledwie się przewinęło przez syntezę, a jej autorzy poniekąd słusznie mogliby się tłumaczyć, gdyby chcieli, że w swej wizji *sensu largo* humanizmu odeszli tak daleko od pojmowania go przez niegdysiejszego luminarza warszawskiej polonistyki, że niemal już i wspomnienia po nim nie zostało. Krzyżanowski, istotnie, jeśli pisał o prądach i okresach literackich i rozróżniał w nich m.in. również neoklasycyzm renesansowy (czyli renesans) i pozytywny (czyli pozytywizm), to jednak ograniczał się do „danych literackich”, odzegnując się już w założeniu od „danych historyczno-socjologicznych i filozoficzno-ideowych”⁸, które by składały się na tak omnipotentną dziś w badaniach antropologię. Sam sobie winien, że nie przewidział kierunku przyszłych badań.

⁶ Jako swoista inspiracja i specyficznie stały punkt odniesienia monografia ta przewija się w nowym opracowaniu liryki Sarbiewskiego: zob. E. B u s z e w i c z, *Sarmacki Horacy i jego liryka. Imitacja – gatunek – styl. Rzecz o poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Kraków 2006.

⁷ Termin w aktualizującym brzmieniu podany przez Pawlaka, w miejsce niem. *Humanität*, które wprowadził Zieliński w pisanej po niemiecku rozprawie *Antike Humanität* z r. 1898. Pomijamy tu, rzecz jasna, nasuwające się siłą rzeczy skojarzenia z niemieckimi badaniami z XIX w. nad humanizmem, łącznie z wprowadzaną w nich terminologią.

⁸ Zob. J. K r z y ż a n o w s k i, *Nauka o literaturze*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1966, s. 345.

PIERWSZE PEŁNE WYDANIE KRYTYCZNE EMBLEMATÓW MIKOŁAJA MIELESZKI

MARIA KOZŁOWSKA*

Edycja krytyczna emblematów Mikołaja Mieleszki (1607–1667) ukazała się jako szósty tom serii „Polonika”, wydawanej w ramach projektu „Humanizm. Idee, nurty i paradygmaty humanistyczne w kulturze polskiej”¹. Publikację przygotowali Radosław Grześkowiak i Jakub Niedźwiedź, natomiast redaktorem naukowym tomu jest Dariusz Chemperek. Wydanie obejmuje *Nabożne westchnienia*, zbiór emblematów inspirowany rycinami do *Pia desideria* Hermana Hugona, oraz cykl wzorowany na dziele mającym, jak czytamy we wstępie, „kilku ojców i parę tytułów, z których najbardziej znane to *Cor Iesu amanti sacrum* i *Cor Deo devotum*” (s. 16). Podstawę edycji stanowi rękopis z drugiej połowy XVII w., pochodzący ze zbiorów Biblioteki Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu (sygnatura O No 217).

Mieleszko był jezuitą, misjonarzem wschodnich ziem Rzeczypospolitej, od 1658 roku zaś kapelanem na dworze Michała Kazimierza i Katarzyny Radziwiłłów. To właśnie dla księżnej, osoby głęboko religijnej, poeta napisał swoje emblematy. Dzieło to, opatrzone datą 1657, łączy dwa wspomniane cykle, którym autor nie nadał jednego wspólnego tytułu. *Nabożne westchnienia*, w których Dusza zwraca się do alegorycznej postaci Bożego Amora, dzielą się na trzy księgi po piętnaście „obrazów”. W obrębie każdej takiej całości emblematycznej subskrypcję poprzedza opis ryciny oraz cytat z Pisma Świętego (inskrypcja). Drugi cykl, pozbawiony tytułu w rękopisie, a wzorowany na dziele *Cor Iesu amanti sacrum*, ma również medytacyjno-modlitewny charakter i zasadza się z kolei na motywach kordialnych. Składa się z dwudziestu „obrazów”. Każdy z nich zawiera opis ryciny, „podpis łaciński na polski wiersz przetłumaczony” (inskrypcja) oraz „obrazu dłuższe opisanie” (subskrypcja).

Wydanie dzieła Mieleszki w serii „Polonika” należy uznać za wyjątkowo wartościowe. Po pierwsze dlatego, że wspomniany manuskrypt, jako należący do zbiorów zagranicznych, był dotychczas trudno dostępny polskiemu odbiorcy. Po drugie dlatego, że mamy do czynienia z rękopisem nowo odkrytym, co zawdzięczamy Jakubowi Niedźwiedziowi. Odkrycie to nie tylko umożliwiło powstanie znacznie pełniejszej edycji *Nabożnych westchnień* (w źródle oznaczonym przez wydawców jako B brakuje karty z dedykacją oraz części ostatniego emblematu), lecz także przywróciło historii literatury polskiego baroku jedyny przekaz drugiego zbioru Mieleszki. To z kolei w istotnym stopniu przyczynia się do poszerzenia dotychczasowego stanu wiedzy w dziedzinie staropolskiej emblematyki. Kolejnym cennym znaleziskiem jest rękopis z biblioteki klasztoru Norbertanek w Imbramowicach zawierający subskrypcje innego autora do cyklu rycin *Cor Iesu amanti sacrum*. Tę wersję, wcześniejszą niż zbiór Mieleszki, znajdzie czytelnik w Aneksie do wydania (s. 333–354).

Tekst opatrzone obszernym wstępem z imponującą literaturą przedmiotu. Przypisy mogą stanowić przewodnik bibliograficzny w dziedzinie emblematyki jezuickiej. Autorzy opracowania ukazują twórczość Mieleszki na szerokim tle europejskim, sytuując ją w kontekście ówczesnej odnowy Kościoła, przeprowadzanej pod auspicjami papieża Urbana VIII. Wiele miejsca poświęcono też roli emblematu w formacyjnym projekcie jezuitów, szczególnie zaś związkowi tego gatunku z medytacją ignacjańską. Rozprawa przynosi również wyczerpującą informację na temat życiorysu poety. Warto zauważyć, że przedstawiając fakty biograficzne, autorzy powołują się przede wszystkim na dokumenty źródłowe, w mniejszym zaś stopniu – na opracowania.

* Maria Kozłowska – doktorantka na Wydziale Polonistyki UJ.

¹ M. Mieleszko, *Emblematy*, Warszawa 2010.

Większa część wstępu dotyczy jednak ogólnoeuropejskiej recepcji cyklów *Pia desideria* oraz *Cor Iesu amanti sacrum* (a potem *Cor Deo devotum*) będących inspiracją Mielezki. Autorzy szkicują dość zawiłą mapę zależności między różnymi wersjami zbiorów. Być może sporządzenie dodatkowego aneksu o charakterze bibliograficznym ułatwiłoby przyswojenie tych informacji i korzystanie z nich. Trzeba jednak podkreślić, że recepcję wymienionych wyżej cyklów, której przykładem jest twórczość Mielezki, przedstawiono z dużą wnikliwością i w oryginalny sposób. Przede wszystkim opisano wpływ dzieł *Pia desideria* oraz *Cor Iesu amanti sacrum* (*Cor Deo devotum*) na literaturę powstającą w środowisku protestanckim, a nawet prawosławnym. W ten sposób autorzy zaakcentowali fakt stojący w poprzek rozpowszechnionemu przekonaniu o koniecznym konflikcie wszystkiego, co jezuickie, z religijnością niekatolicką. Szczególnie ciekawa jest również historia recepcji ilustracji do obu cyklów w sztukach plastycznych. Ważne uzupełnienie tej części wstępu stanowią liczne fotografie kolorowe, zamieszczone na papierze kredowym z tyłu tomu.

Jednak autorzy nie ustrzegli się w swym wywodzie pewnych nieścisłości. Prawie w ogóle nie mówi się tam na temat rękopiśmiennej formy dzieła Mielezki. Dopiero w komentarzu (s. 221) dowiadujemy się, że mamy do czynienia z edycją manuskryptu, w którym w dodatku wcale nie było ilustracji. Szczególnie niektóre stwierdzenia z rozdziału *Emblemat i medytacja* można uznać w takiej sytuacji za mylące (np. „Uwaga czytelnika nie bez powodu kierowana jest na rycinę”, s. 68).

Również sama formuła edycji przyczynia się do utrwalenia fałszywego wyobrażenia o kształcie przekazu. Podjęto bowiem decyzję o umieszczeniu obok wierszy reprodukcji z wydań zbiorów emblematycznych, na których wzorował się poeta. Rozwiązanie to można różnie oceniać. Trzeba jednak przyznać, że w pewnym stopniu sugeruje ono obecność ilustracji w rękopisie. Powstaje w konsekwencji dzieło być może pełniejsze, które jednak nigdy w rzeczywistości nie istniało. Zrozumiałe są argumenty przemawiające za takim właśnie kształtem edycji: czytelnik może lepiej przyswoić utwór dzięki reprodukcji widocznej bezpośrednio na sąsiedniej stronie; przekaz A to odpis – niewykluczone, że autograf zawierał ilustracje; z wstępu przedmowy rzeczywiście wynika, że Mielezsko planował dodanie materiału ikonograficznego. Jednak edytorska uczciwość nakazuje chyba umieszczenie rycin w kolejnym aneksie do wydania.

Za dyskusyjną należy również uznać, podjętą na potrzeby edycji, decyzję o arbitralnym za tytułowaniu drugiej części zbioru, pozbawionej tytułu w rękopisie. Nazwa utworu pochodząca od wydawców, *Serce poświęcone kochającemu Jezusowi*, będąca dosłownym przekładem łacińskiego *Cor Iesu amanti sacrum*, pojawia się wprawdzie na stronie poprzedzającej emblematy drugiego cyklu (s. 169) w nawiasie kwadratowym. W wykazie znaków i skrótów zaznaczono też wyraźnie, że mamy tu do czynienia z tytułem stworzonym przez edytorów (s. 215). Jednak już w żywej paginie nie stosuje się żadnego nawiasu. Również w komentarzu (np. dotyczącym zasad wydania, s. 226) używa się nowej nazwy bez dodatkowych oznaczeń czy zastrzeżeń.

Wreszcie widzimy, że niektóre koniektury wprowadzono do edycji chyba zbyt pochopnie. Wątpliwości budzi choćby poprawka „<trzask>ania” w *Księgi pierwszej obrazie XII* (s. 101, cykl pierwszy, w. 6). W aparacie krytycznym wydawcy nazywają użycie w tym miejscu wyrazu „strachania” błędem sensu. Fragment bez koniektury brzmiałby: „Ducha na świecie nie znajdziesz żywego, / Który by się tak strachania srogiego / Nie przeląkł ani cofnął swego kroku, / Gdy grzmot usłyszysz straszliwy w obłoku”. „Strachanie” trzeba jednak rozumieć, za słownikiem Karłowicza, jako wyraz oznaczający czynność, pochodzący od czasownika „strachać” („straszyć, trwożyć, płoszyć, przerażać”) i odpowiadający współczesnemu słowu „straszenie”, nie zaś „strach” („uczucie lęku”). Nie można zatem mówić o tautologii w odniesieniu do cytowanego fragmentu wiersza Mielezki. W poezji zresztą nagromadzenie bliskich znaczeniowo kategorii tym bardziej nie powinno dziwić.

Podobnie nieostrożny stosunek do dawnego tekstu widać w sformułowaniu „błędy ortograficzne”, użytym w odniesieniu do pisowni staropolskiej (pojawia się ono w zasadach transkrypcji, s. 229). Czy nie jest pewnym anachronizmem traktowanie chwiejności pisowniowej tamtych czasów, widocznej w formach typu *wskura* czy *zaruwno*, w kategoriach współczesnego normatywizmu?

Chciałabym również zwrócić uwagę na pewne niezgodności między postulowanymi w komentarzu zasadami transkrypcji a ich realizacją w edycji. Taką rozbieżność widać wyraźnie na przykładzie decyzji dotyczących interpunkcji. Faktycznie w większości przypadków wydawcy modernizują przestankowanie przekazu, tak jak zapowiadali to w zasadach transkrypcji. Jednak gdzieś tam nie respektują ostatecznie współczesnych reguł interpunkcyjnych. Ponadto w odstępstwach tych brak konsekwencji. Mamy więc np. obok zdania: „serce mdlejąc ustawa” (s. 208, cykl drugi, *Obraz XIX*, w. 6) fragment następujący: „Gdyś Go, żyjąc, w sobie miało” (s. 211, cykl drugi, *Obrazu dwudziestego dłuższe opisanie*, w. 12). Uzasadnieniem braku przecinka mogłaby być integralność imiesłowowego równoważnika zdania. Jednak w cytowanym ustępie „mdlejąc” należałoby raczej uznać za człon wpleciony w strukturę zdania głównego, nie zaś integralny. Oczywiście w poezji tak sztywne reguły nie muszą obowiązywać, ale należałoby wtedy jasno wyłożyć w zasadach transkrypcji podjęte przez wydawców decyzje.

Mocną stroną edycji są objaśnienia. Za szczególnie wartościowe należy uznać te, które wskazują nie tylko na antyczne, biblijne czy patrystyczne pochodzenie danego motywu, ale także na pokrewieństwa tekstu z utworami z epoki Mielezki. Wielu czytelników z pewnością chętnie sięgnie po zamieszczone w edycji łacińskie oryginały, stanowiące podstawę inskrypcji do drugiego cyklu.

Pewnym mankamentem jest jedynie rozbieżność komentarza na objaśnienia i słownik dawnych wyrazów. Te pierwsze mają, zdaje się, odnosić się do większych struktur czy związków wyrazowych, podczas gdy w słowniku należy szukać pojedynczych leksemów. Jednak podział ten nie pomaga w szybkim odnalezieniu potrzebnej informacji. W dodatku podane definicje trudnych wyrazów nie zawsze są trafne. Np. czasownik „zwłóczyć” należałoby raczej objaśnić jako „trzymać w niepewności” (por. dopełnienie „mię”), „kazać czekać”, nie zaś „zwlekać”.

Dodajmy wreszcie, że w omawianej edycji mamy do czynienia ze słownikiem dawnych wyrazów, a nie – „Słownikiem dawnych wyrazów i form”, jak nazywają go wydawcy (s. 315). Tę ostatnią zbitkę stosuje się bowiem, kiedy wykaz zawiera również wszystkie postaci fleksyjne, w których dany leksem w tekście wystąpił.

Zauważone tutaj, niewielkie w gruncie rzeczy usterki, nie podważają oczywiście wartości tego przedsięwzięcia wydawniczego. Najważniejsze jest bowiem to, że dzięki niemu wielu polonistów będzie miało okazję zapoznać się z twórczością Mielezki. Natomiast bogactwo informacji zawartych we wstępie i objaśnieniach pozwoli czytelnikowi lepiej zrozumieć złożony fenomen siedemnastowiecznej emblematyki jezuickiej.

WIDZIANE ZZA ODRY

DRAMAT I TEATR PROTESTANCKI W PRUSACH KRÓLEWSKICH

ULRIKE JEKUTSCH*

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku badacze literatury i kulturoznawcy poświęcają coraz więcej uwagi kulturze reformacji i związanemu z nią dramatowi protestanckiemu oraz podejmują coraz częstsze badania (nierzadko o charakterze międzynarodowym) tego zagadnienia

* Ulrike Jekutsch – prof. dr, Katedra Literatury Słowiańskiej, Uniwersytet im. Ernsta Moritza Armdta w Greifswaldzie.

jako zjawiska kultury zachodnio- a także środkowoeuropejskiej historii nowożytnej. Omawiana książka¹ włącza się w ten nurt, poddając badaniu dramata protestanckie na obszarze Prus Królewskich, należących od 1466 roku do Królestwa Polskiego i funkcjonujących jako element niemieckiej kultury regionalnej w Rzeczypospolitej. W obszarze studiów polonistycznych studium to wkracza zatem w znacznym stopniu na tereny dotychczas niezbadane.

Przedmiotem opracowania są protestanckie utwory dramatyczne, pisane niemal wyłącznie w języku niemieckim, powstałe w Prusach Królewskich w okresie od 1550 do 1650 roku. Autorka zwracając i z dużą znajomością tematu opisuje stan badań nad dramatem protestanckim w kulturze europejskiej, uwzględniając przy tym badania niemieckie, polonistyczne oraz anglojęzyczne. Dopiero wraz z rozkwitem studiów kulturoznawczych w latach dziewięćdziesiątych pojawiło się spojrzenie na dramata protestanckie jako na część mieszczańskiej kultury Prus. Celem Autorki jest opisanie tego rodzaju sztuki dramatycznej w dwojakim ujęciu – po pierwsze jako części kultury staropolskiej, po drugie w kontekście kultury niemieckojęzycznej i europejskiej. Dr Kuleczka podejmuje próbę wskazania znaczenia języka niemieckiego dla kultury Rzeczypospolitej, co dotychczas nie było dostrzegane w badaniach polonistycznych. Jako podstawowe zagadnienia postawione w książce Autorka wymienia odpowiedzi na następujące pytania: W jaki sposób istniejące gatunki dramatyczne podlegają przekształceniu przez reformację? Jakie rezultaty przyniósł eksperyment z dramatem protestanckim?

Opracowanie tych dwóch zagadnień podzielone jest na cztery rozdziały: 1) rozwój historyczny miast Gdańsk, Toruń i Elbląg, 2) rozwój społeczeństwa mieszczańskiego, jego elit i kultury, 3) rozwój dramatu i teatru, 4) poetyka dramatu protestanckiego. Jako podstawy metodologiczne pracy Autorka wymienia: koncepcje Jürgena Habermasa dotyczące rozwoju burżuazyjnej sfery publicznej oraz znaczenia obywateli miasta dla porządku politycznego i tezy Maksa Webera, dotyczące etyki protestanckiej w rozwijającym się społeczeństwie kapitalistycznym sprawdzone na przykładzie Prus. Dramat protestancki przedstawiany jest przy tym w swojej genezie kulturowej jako przypadek modelowy, opracowaniu podlega też znaczenie tej kultury dla ówczesnej Rzeczypospolitej; stałym punktem odniesienia pracy jest obustronna interferencja sztuki z innymi (społecznymi, politycznymi, gospodarczymi, wyznaniowymi) sferami życia publicznego.

Praca stanowi skoncentrowaną, zwartą prezentację kultury wspomnianych trzech miast na tle historii politycznej regionu, sytuacji gospodarczej i handlowej, a także reformacji i humanizmu w latach 1550–1650. Badanie dramatów protestanckich powstałych w tym okresie w tych trzech miastach przeprowadzone zostało w kontekście dramtopisarstwa europejskiego i niemieckiego owych czasów oraz w kontekście religijnych i świeckich polemik tudzież dyskusji na temat teatru. Powstaje dzięki temu obraz współzależności struktur politycznych, instytucji kulturowych i sztuki dramatycznej, który umożliwia precyzyjne zrozumienie powstawania i recepcji dramatu protestanckiego w tym regionie oraz jego znaczenia dla życia kulturalnego i tożsamości obywateli miast. Obfitą ilość danych opracowano pieczołowicie i przejrzyście, ich prezentację sformułowano zwracając i w sposób podporządkowany głównemu celowi – przedstawienia tych zagadnień, które stanowią o tożsamości kulturowej mieszkańców miast i ich samoświadomości jako niemieckich protestantów w Królestwie Polskim. Cel ten został osiągnięty w całej rozciągłości i w niezwykle precyzyjnej formie.

Styl wywodu Pani Kuleczki zaprezentowany w tej książce jest przykładowy: refleksja metodologiczna, precyzja, drobiazgowość dokumentacji, a zarazem bardzo zwięzła forma prezentacji. Autorka wykonała znakomitą pracę, która wkracza na nowe obszary badawcze i metodologiczne zarówno w polskiej, jak i w niemieckiej nauce o literaturze, od czasów II wojny światowej niewiele miejsca poświęcającej literaturze pruskiej.

Tłumaczenie tekstu z j. niemieckiego
Wojciech Rynduch-Walecki

Monika Kuleczka, *Między sztuką a religią. Dramat i teatr protestancki w Prusach Królewskich (Gdańsk, Toruń, Elbląg, 1550–1650) na tle mieszczańskiej kultury materialnej i duchowej*, Collegium Columbinum, Kraków 2011.

POLITYKA AUTOBIOGRAFII

DOROTA KOZICKA*

1

Do tak pisanych książek literaturoznawczych, jak *Prywatne, publiczne, autobiograficzne* Arlety Galant przyzwyczajamy się z trudem... Właściwie od początku autorka przedstawia nie tyle rozprawę na określony temat, ile własne zmagania lekturowe z tekstami autobiograficznymi. „Mogłabym zacząć tak” – brzmi pierwsze zdanie tej książki, szybko jednak zastąpione „Ale chyba powinnam zacząć od...” – i w tej przestrzeni: możliwości i powinności, pragnień i konieczności, anarchicznego gestu czytania inaczej/innego czytania oraz interpretacji podporządkowanej regułom teorii feministycznej, porusza się Arleta Galant, konstruując i demontując na oczach czytelnika rozmaite koncepty. Autorka porusza się w sensie niemalże dosłownym, ujawniając swoje wahania, zamiłowania, wątpliwości i pasje, jej badawczy gest to przede wszystkim pytania stawiane nie tylko samym tekstom, ale i różnym (również własnym) próbom ich czytania. W takim ujęciu nic nie jest oczywiste, zamknięte i definitywnie wypowiedziane, przeciwnie – autorka komplikuje, mnoży perspektywy, podejmuje różne tropy, wikła się w (sprzeczne czasami) rozpoznania; tasuje różne języki, wybierając z nich to, co wydaje się jej w danym momencie najpotrzebniejsze.

Ta bardzo osobista postawa autorska to konsekwentna realizacja przyjętej przez Galant koncepcji badawczej – opartej na feministycznych regułach ujawniania własnej podmiotowości, miejsca z którego się czyta, osobistych uwikłań i zmagania z poszczególnymi problemami (o których to kłopotach, obawach zranienia i wątpliwościach pisze obszernie w ostatniej części zatytułowanej *Zamiast zakończenia*). W połączeniu z temperamentem badawczym i pisarskim autorki, pokazującej niejako *in statu nascendi* jak przebiega jej lektura, taka koncepcja naukowego dyskursu przyniosła efekt w postaci książki, która z jednej strony może uchodzić za przykład performatywnej praktyki literaturoznawczej, z drugiej za świadectwo – tak bardzo eksponowanej przez autorkę – polityki odbioru.

2

Trzy istotne założenia, na których Galant opiera swoje odczytania to, jak deklaruje we wstępie: współczesna dyskusja nad kondycją podmiotu, debata nad statusem autobiografizmu i autobiografii oraz koncepcje wypracowane w przestrzeni *gender studies*. W praktyce autorka przygląda się koncepcjom autobiograficznym, jak też koncepcjom podmiotowości (takim, które nazywa „progresywnymi”) z perspektywy feministycznej, z tej perspektywy konstruuje też własne definicje i w takim właśnie kontekście omawia teksty Jana Lechonia, Zofii Nałkowskiej, Marii Kuncewiczowej, Jerzego Stempowskiego.

Co istotne jednak, odwołując się do anglo-amerykańskich feministek, które w latach 70.i 80. najintensywniej skupiły się na badaniu autobiografii kobiecych, Arleta Galant akcentuje niepowodzenia tych badań pokładających zbyt wielką nadzieję w kobiecych tekstach autobiograficznych. Źródła tych niepowodzeń upatruje w niewłaściwie postawionych pytaniach, skupionych na wspólnocie kobiecego doświadczenia i przekonaniu, że kobiece zapiski opowiadają „prawdziwe kobiece historie”. „Z lekcji nieodnalezionego kobiecego autentyku o rewolucyjnym potencjale

* Dorota Kozicka – dr, adiunkt, Uniwersytet Jagielloński.

– która odwołuje się do strategii czytania autobiografii tropami prawda/konstrukcja, autentyk/kreacja, wersja nieoficjalna/wersja oficjalna” Arleta Galant wydobywa ważne dla siebie wskazówki, między innymi i taką, by „przyglądać się mechanizmom ekspresji zawsze uwikłanej w kulturowe rusztowania tożsamości, normy intymności, standardy obyczajowe” (s. 28). Choć więc autorka książki wykorzystuje niewątpliwie dokonania *women studies*, to jednak ją samą interesują zasadniczo inne zagadnienia – takie, dzięki którym w równym stopniu ciekawe i problematyczne mogą być badania nad autobiograficznym podmiotem kobiecym, jak i nad autobiograficznym „ja” męskim. Opierając się na teorii umiejscowienia, przekonuje, że kultura ma dla kobiet i mężczyzn inne egzystencjalne przestrzenie, role, projekcje, które w przestrzeni tekstów samozwrotnie profilują sposoby kreowania własnego „ja”. Z tej perspektywy obie kreacje „ja” (męskie i kobiece) stają się nieoczywiste, kłopotliwe i domagają się równie wnikliwego oglądu.

W ujęciu Galant, konsekwentnie opowiadającej się za modalnościowym ujęciem biografizmu, autobiografia to „wymiana opowieści o samo-wzajemnym-poznaniu” (s. 12). W związku z tym w tekstach autobiograficznych interesują ją przede wszystkim podmiot i opowieść; to, jak autobiograficzne „ja” widzi i konstruuje siebie, w tym własną „męskość” i „kobiecość” – traktowane tutaj jako kulturowe konstrukcje – ale też jako „sposoby zamieszkiwania świata, w tym świata swojego tekstu”.

Koncepcja podmiotu jako „podmiotu-zawsze-w-relacji” przekłada się na istotne rozpoznania dotyczące różnych relacji w tekstach autobiograficznych – nie tylko tradycyjnych: „ja”–„ty”, ale też „ja”–„inny”/„inność” oraz (przede wszystkim) „Inny–Inny” (s. 13). W oparciu o te rozpoznania Arleta Galant fundamentem swoich analiz czyni tezę, że autobiograficzną przestrzeń tekstu tworzą zarówno autobiograficzne „ja”, jak i autobiograficzne „ty”. Niezwykle istotne przy tym są dla niej komunikacyjne aspekty tekstu autobiograficznego, a intymność traktuje jako relację–przestrzeń zarówno etyczną, jak i polityczną (s. 192). Interesuje ją przede wszystkim to, w jaki sposób wyznaczenie podlega warunkom i ograniczeniom odbioru, użycia i interpretacji; eksponuje (za Foucaultem, który pokazał, że władzę posiada zawsze nie ten, kto mówi, lecz ten, kto słucha) władzę autobiograficznego „ty” nad tekstem.

3

Na fundamencie przywołanych w rozdziale wstępnym kategorii, z których najważniejszą jest dynamicznie (a nie-opozycyjnie) rozumiane rozróżnienie: prywatne/publiczne, Arleta Galant zestawia dwie pary tekstów: dzienniki intymne Jana Lechonia i Zofii Nałkowskiej oraz eseje Marii Kuncewiczowej i Jerzego Stempowskiego. Buduje tym samym podwójnie symetryczne zestawienie: „wewnątrz” gatunków zderza „kobiecość” i „męskość” (komplikujać jeszcze te kulturowe konstrukcje), natomiast pomiędzy gatunkami buduje – w oparciu o kategorię autobiograficzności – nieoczywiste, interesujące paralele. I jeśli nadrzędna relacja prywatne/publiczne w przypadku dzienników intymnych staje się okazją do tego, by ujrzeć płec autora/autorki jako kategorię uwodzącą raczej komunikację niż poetykę, to w odniesieniu do esejów służy autorce przede wszystkim do tego, by za jej pomocą przypatrywać się paradygmatowi gatunku.

Ta wyrafinowana kompozycja książki zasługuje na szczególną uwagę również dlatego, że pozwala autorce przyrzeć się stereotypowym przekonaniom o „prywatności” dzienników i „publicznym” aspekcie eseistyki oraz przekonująco pokazać, że wszystkie trzy, wymienione w tytule książki aspekty: *prywatne*, *publiczne*, *autobiograficzne* są w obu tych gatunkach ze sobą nierozdzielnie splecione.

Cztery zasadnicze części tej książki, zatytułowane: *Miejsca intymne*, „*Dziennik*” *Jana Lechonia*; *Człowiek nie kończy się na własnej skórze*, „*Dzienniki*” *Zofii Nałkowskiej*; *Inność i mimikra*, *Eseistyka Marii Kuncewiczowej* oraz *W brzuchu wieloryba*, „*Od Berdyczowa do Łafitów*” *Jerzego Stempowskiego* zawierają – kolejno – nie tylko ciekawe analizy czterech różnych genderowych

wrażliwości realizowanych w odrębnych autobiograficznych opowieściach, ale także – szczególnie w pierwszych rozdziałach poszczególnych części – intrygujące rozważania na temat fundamentalnych dla Arlety Galant kwestii. I tak, w pierwszym rozdziale części pierwszej, zatytułowanym *Płeć dziennika, płeć prywatności* znajdują się refleksje na temat emancypacyjnej lektury tekstów autobiograficznych oraz płynących z takiej lektury pożytków (i rozczarowań). W zatytułowanym *Między fantazmatem a regułą* rozdziale rozpoczynającym część drugą, poświęconą dziennikom Nałkowskiej, zawarty został przegląd rozpoznania krytyki feministycznej dotyczących Nałkowskiej – diarystki (i pisarki). Część trzecią rozpoczyna, zasadniczy dla rozważań Arlety Galant nad problematyką eseju, rozdział *Esej – płeć – kanon*. Tutaj autorka pokazuje, jak rozumie autobiograficzny charakter eseju („wyjątkowa, właściwie dyskursywna przestrzeń autobiografizmu” (s. 108)), przywołuje teorie demaskujące gatunek jako miejsce normatywne oraz pokazujące socjologiczne i polityczne skutki gatunkowej hierarchizacji i gatunkowej tradycji, składa też deklarację czytania eseistyki Kuncewiczowej jako „modyfikacji eseistyki kanonicznej”. W części czwartej początkowy rozdział *Esej jako autobiografia* stanowi wstęp do czytania tekstów Stempowskiego w kontekście relacji między eseizmem a autobiografizmem.

Teksty Lechonia, Nałkowskiej, Kuncewiczowej i Stempowskiego – o których napisano już wiele – pokazuje Galant trochę od innej strony, mnożąc pytania zarówno do samych tekstów, jak i do ich kolejnych, utrwalonych w dyskursie literaturoznawczym odczytań. Jedną z podstawowych strategii, którą przy tym stosuje, jest utrzymywanie podwójnej perspektywy spojrzenia na teksty – eksponującej zarówno związkę podmiotu i tekstu, jak i politykę odbioru tekstu (w ramach której tekst i sposoby pisania o nim traktowane są łącznie). Autorka ma więc na uwadze równocześnie podmiot autorski i podmiot czytelniczy, pokazuje zarówno różne kreacyjne gesty autorskie, jak i recepcyjne paradoksy, wpisując wszystkie te kwestie w historię i tradycję gatunków.

Analiza dzienników Lechonia i Nałkowskiej pozwala na postawienie istotnych pytań dotyczących realizacji intymności w „męskim” i w „kobiecy” tekście, sposobów i rodzajów dziennikarskich autokreacji, odmiennych oczekiwań wysuwanych wobec tych tekstów w zależności od płci autora. Formuła dziennika stanowi dla Arlety Galant „atrakcyjny materiał dla nastawionej na zmienność podmiotu koncepcji związków egzystencji z tekstem” (s. 29). Dziennik jako twór fragmentaryczny (kumulujące się zapiski), pograniczny, miejsce, w którym splatają się konwencje życia i pisania; miejsce szczególnie podatne na filiacje między „sobą a tekstem o sobie” daje jej duże możliwości interpretacyjne. Z pozoru naiwne pytanie „co właściwie w dzienniku intymnym jest intymne?” pozwala na przyglądanie się i samym tekstom, i ich recepcji z pozycji kogoś, komu nie wystarczają utarte przekonania. Autorka wie przecież, że „wskazać w dzienniku intymnym miejsce ściśle intymne to rozwikłać, w którym miejscu [...] znajduje się przejście od rzeczywistości do tekstu (i odwrotnie), a więc w istocie rozwikłać niemożliwe” (s. 21), wie, że przestrzeń autobiograficzna tekstu dziennika intymnego nigdy nie jest do końca autobiograficzna. Dlatego przekonująco pokazuje skomplikowane (szczególnie w polskich tekstach autobiograficznych łączących postawę obywatelską, wspólnotową z gestem indywidualnym) sploty prywatnego i publicznego oraz przekonuje, że „autobiograficzność tekstu to prywatność, która nie istnieje poza tym, co publiczne, normatywne, kulturowe, historyczne, społeczne, umowne”. Nie uznaje przy tym tego, co publiczne (normatywne, kulturowe, społeczne) za coś, co tłumi czy zawłaszcza intymność, intymność nie jest tu „drugą stroną publicznego” – obie sfery wzajemnie się przenikają.

Za pomocą licznych pytań stawianych obu tym dziennikom z osobna, zbierania i podważania różnych znanych już interpretacyjnych tropów Arleta Galant – jak sama powiada – „wysuępuje wnioski”, dopowiada, próbuje odpowiedzieć na pytania, czy rzeczywiście intymne zapiski kobiet, zwyczajowo uznawane za „bliższe życia”, są bardziej „autentyczne” niż zapiski mężczyzn; jakie są ograniczenia autobiograficznego pisania tych, których opowieści uznaje się za kanoniczne, uniwersalne; jakie autobiograficzne klisze obowiązują mężczyzn? W dzienniku Lechonia pokazuje między innymi znamienne zabiegi „przewycięzania prywatności” w imię ważniejszego od intymnego – życio-

rysu uniwersalnego; w dzienniku Nałkowskiej – ewolucję podmiotu od młodzieńczego „autorskiego przedsięwzięcia artystycznego” po „rolę i egzystencję stwarzaną w międzyludzkich relacjach” (s. 69).

Rozważania na temat eseistyki Kuncewiczowej i Stempowskiego usytuowane są nie tylko w kontekście dynamicznych relacji tego, co publiczne i tego, co prywatne oraz genderowej wrażliwości podmiotu, ale także w kontekście teorii demaskujących płęć gatunku. Wychodząc z założenia o oczywistej autobiograficzności eseju, Galant zastanawia się, dlaczego jest on gatunkiem uprzywilejowanym, czytany inaczej niż inne teksty autobiograficzne, pyta o prymat eseistycznego punktu widzenia w kontekście feministycznych teorii umiejscowienia; o różnice w odbiorze tekstu eseistki i tekstu eseisty.

4

Rewindykacje Arlety Galant (a nieprzypadkowo warto tu użyć tytułu ważnej książki Ingi Iwaśiów) idą w kierunku problematyzowania odbioru znanych i mocno osadzonych już w naszej literaturze tekstów, w kierunku wydobywania samego tekstu z kręgu obowiązujących odczytań, czy może raczej – pokazania tych tekstów w perspektywie fundamentalnych dla autorki badań genderowych, dekonstrukcyjnej analizy, teorii komunikacyjnych i kulturowych. Niewątpliwą wartością książki jest jednak nie tylko imponujący pokaz *genderowego* czytania tekstów autobiograficznych, ale także inspirujące rozwinięcie teorii autobiograficznego trójkąta Małgorzaty Czermińskiej między innymi w kierunku komunikacyjnych aspektów tekstu autobiograficznego.

Arleta Galant przygląda się intymnej przestrzeni tekstu autobiograficznego, jego granicom i normom prywatności, nie waha się mówić o oczywistościach, bo w nich również – jak można to doskonale zobaczyć w książce *Prywatne, publiczne, autobiograficzne* – kryją się kwestie wcale nieoczywiste. Nie boi się błędzić, zawracać, zbliżać zarówno do tekstu, jak i do różnych teorii i oddalać od nich, po to, by wyciągnąć własne wnioski, choćby one miały być „tylko” wątpliwościami. Sposób, w jaki przypatruje się tekstom autobiograficznym i ich różnym odczytaniom pobudza do myślenia, prowokuje do dialogu, czy nawet do sprzeciwu, i ten „pobudzający” intelektualnie aspekt książki *Prywatne, publiczne, autobiograficzne* uznałabym za niezwykle istotny. To właśnie „kłaczasty” charakter tych rozważań, składających się z mnóstwa mniej lub bardziej szczegółowych odniesień do różnych teorii, niełatwych w odbiorze, przynosi wiele czytelniczych satysfakcji i zaskakujących odkryć.

Nie znaczy to jednak, że przystaję na wszystkie szczegółowe rozpoznania, że tak, jak autorka książki postrzegam „ja” mędrca w esejach Stempowskiego, „ja” emigranta w diariuszu Lechonia, „ja” kobiety w futurze Nałkowskiej i „ja” cudzoziemki Kuncewiczowej (s. 196). Najwięcej moich wątpliwości budzi rozdział poświęcony Stempowskiemu, choć zasadnicze gesty, jakich dokonuje Galant – pokazanie gatunku jako miejsca normatywnego, przypomnienie, że „kultura zarządza zachowaniami”, odsłonięcie zasłon „męskiego pokoju”, w którym obowiązują określone normy pisania – otwierają nowe ścieżki czytania Stempowskiego-eseisty, zamkniętego – i tu, oczywiście, zgoda – w świecie tradycyjnych przekonań i odczytań.

Jednak nie o gest zerwania zasłon mi chodzi, lecz – przeciwnie – o to, że autorka czytając Stempowskiego w opozycji do autobiograficznej eseistyki Kuncewiczowej i w duchu sprzeciwu wobec męskiego kanonu eseistycznego, często poprzestaje na tym geście, na ilustrowaniu swoich tez, na „przyszpileniu” autora *Od Berdyczowa do Lafitów* jako spadkobiercy wielkiej (męskiej) tradycji gatunku i interpretuje jego teksty jako przykład „męskiej normy”, konformizmu, zamknięcia i kompromisu. W tych rozważaniach nie dostrzegam już tak interesującej w pozostałych interpretacjach problematyzacji kreacji „ja”, która – w moim przekonaniu – przeziiera jednak spoza „gorsetu obowiązków” eseisty, jeśli przyrzeć się tym tekstom z taką samą uważnością, z jaką autorka przygląda się tekstom Kuncewiczowej. Mam wrażenie, że Stempowski zostaje zdeprecjonowany

przede wszystkim za to, że jest czytany jako „klasyk”, a także za to, że nie czyta się w taki sposób esejów pisanych przez kobiety, i że wszystkie te aspekty przesłaniają trochę same teksty.

Arleta Galant przeciwstawia ciekawość świata (którą dostrzega u Kuncewiczowej) znamiennej dla Stempowskiego kondycji wędrowca i pielgrzyma, którą postrzegać mamy jedynie jako konwencję, imitację itp. Ja natomiast mam wrażenie, że pewne tekstowe gesty Stempowskiego można – i to w duchu wrażliwości i uważności proponowanej przez autorkę książki – interpretować inaczej. I tak, na przykład *Zapiski dla zjawy* czytałabym nie tylko poprzez fragment deprecjonujący intymne zapiski, ale jako pełną dramatyzmu próbę wyrażenia tego, co – z punktu widzenia normy, o której pisze Galant – nie powinno zostać w ogóle zapisane. Inaczej czytałabym również ostentacyjny gest podróżowania-pisania (a nie pisania w bibliotece) i nie zgodziłabym się zupełnie z twierdzeniem, że linia podróży Stempowskiego biegnie zgodnie z „mapą literackiego kanonu”, bo mam wrażenie, że z taką mapą – wyznaczającą kanony tradycyjnych podróży intelektualnych – niewiele ma wspólnego. Bardziej problematycznie widziałabym też kwestie autobiograficznego odsłaniania w *Dzienniku podróży do Austri i Niemiec*; czy też problem dystansu w kontekście postawy „wyższościowej” – choć w tym wypadku również autorka książki odsłania swoje wątpliwości.

To są oczywiście niuanse, ale z nich – przynajmniej w pierwszych trzech rozdziałach – tworzy się interpretacyjny urok literaturoznawczego pisania Arlety Galant. W pełnych pasji i bardzo interesujących rozważaniach na temat eseistyki Stempowskiego (by przywołać uwagi na temat nostalgii, pamięci, sztuki konwencjonalności) niuanse często ustępują miejsca interpretacyjnej szarży. Autorka nie ukrywa swojej niechęci do takiego sposobu pisania – aż naiwnie chciałoby się zapytać, dlaczego właściwie tekstowe ujawnianie własnego braku i niepewności (Kuncewiczowa) miałyby być bardziej autentyczne niż tekstowe ujawnianie własnej erudycji (ale też czasem własnych ograniczeń), niż opisywanie i próba zrozumienia współczesności poprzez pryzmat historii i wiedzy zdobywanej przez lata „pożerania” książek? Odpowiedź autorki znajduje się w tej książce, ale nie do końca mnie ona przekonuje.

Być może jednak, ten właśnie rozdział o Stempowskim najmocniej odsłania to, co tak ważne dla Arlety Galant – zarówno uwikłania podmiotu eseistycznego tekstu Stempowskiego, uwikłania recepcji gatunku i recepcji tej eseistyki, jak i uwikłania samej autorki książki *Prywatne, publiczne, autobiograficzne*. Staje się tym samym świetnym przykładem polityki odbioru ze wszystkimi korzytkami i kłopotami, które takie podejście ze sobą niesie.