

Prace Kulturoznawcze 27  
2023, nr 2

Acta Universitatis Wratislaviensis No 4183

Prace Kulturoznawcze 27  
2023, nr 2

# (Pra)dzieje polskiej myśli o kulturze

Pod redakcją  
Krzysztofa Łukasiewicza

#### Rada Redakcyjna

Dipesh Chakrabarty (University of Chicago, U.S.A.)

Ewa Domańska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)

Alan Liu (University of California, Santa Barbara, U.S.A.)

Sławomir Magala (Uniwersytet Warszawski, Polska)

Richard Shusterman (Florida Atlantic University, U.S.A.)

Harald Wydra (University of Cambridge, UK)

Joanna Żylińska (Goldsmiths University of London, UK)

#### Kolegium Redakcyjne

Jacek Małczyński (sekretarz redakcji), Magdalena Matysek-Imielińska,

Renata Tańczuk (redaktor naczelna)

© Autorzy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o., 2023

Publikacja udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 4.0 (CC BY 4.0).  
Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autorów oraz Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego  
i Wydawnictwa „Szermierz” sp. z o.o. Treść licencji jest dostępna pod adresem  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode.pl>.

ISSN 0239-6661 (AUWr)

ISSN 0860-6668 (PK)

Wersją pierwotną czasopisma jest wersja drukowana

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: [wydawnictwo@uwr.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwr.edu.pl)

Wydawnictwo „Szermierz” sp. z o.o.

50-137 Wrocław, pl. Uniwersytecki 15

tel. 71 3752474, e-mail: [sekretariat@wuw.com.pl](mailto:sekretariat@wuw.com.pl)

## Spis treści

### Wprowadzenie

Krzysztof Łukasiewicz, Nie tylko o semantyce . . . . . 11

### Artykuły

Łukasz Wrzeszcz, Z genealogii „niepokoju świata”. Ralf Konersmann o oświeceniu . . . . . 19

Małgorzata Rygielska, O pojęciu kultury w *Rysie Dziejów Kultury i Oświecenia Narodu Polskiego* (1816) Ignacego Lubicz Czerwińskiego (1749–1834) . . . . . 33

Kamila Gęsikowska, Projekt nauki o człowieku w teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego . . . . . 47

Konrad Kopel, Importowanie kosmologii. Analiza *O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc. Jana Krzysztofa Kluka* jako nośnika nowoczesnego świata . . . . . 59

Jacek Abramowicz, Struktura ontyczna świata poetyckiego w *Balladach i romansach* Adama Mickiewicza. Część pierwsza . . . . . 77

### Artykuł dyskusyjny

Tomasz Majewski, Wiedza kulturowa i wiedza kulturoznawcza. Zarys problematyki . . . . . 107

### Recenzje

Krzysztof Łukasiewicz, Rousseau — myśliciel eksperymentujący . . . . . 121

Kaja Kędziół, Jest wprost nie do uwierzenia, jak się nad ludem pastwili . . . . . 125



# Contents

## Introduction

Krzysztof Łukasiewicz, <i>Not just about semantics</i> .....	11
--	----

## Articles

Łukasz Wrzeszcz, <i>From the genealogy of “world restlessness”: Ralf Konersmann on the Enlightenment</i> .....	19
Małgorzata Rygielska, <i>On the term culture in Outline of the History of Culture and Enlightenment of the Polish Nation by Ignacy Lubicz Czerwiński (1749–1834)</i> .....	33
Kamila Gęsikowska, <i>The project of science of man in Jędrzej Śniadecki’s theory of organic beings</i> .....	47
Konrad Kopel, <i>Importing a cosmology: An analysis of Jan Krzysztof Kluk’s O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc. as a medium of the modern world</i> .....	59
Jacek Abramowicz, <i>The ontic structure of the poetic world in Adam Mickiewicz’s Ballady i romanse. Part 1</i> .....	77

## Discussion article

Tomasz Majewski, <i>The cultural knowledge vs. culturological meta-knowledge (derived from cultural theory)</i> .....	107
---	-----

Reviews .....	119
---------------	-----





# Wprowadzenie



Krzysztof Łukasiewicz

ORCID: 0000-0002-9657-3385

Uniwersytet Wrocławski

## Nie tylko o semantyce

Jednym z najbardziej zniechęcających komunałów refleksji o człowieku i jego świecie jest ten o wieloznaczności terminu i pojęcia „kultura”. Pojawia się on w bardzo różnych momentach dyskusji i pełni wielorakie funkcje, czasami nawet argumentacyjną, chociaż jest ona jedynie pozorna. Oczywiście nie wyróżnia to nadmiernie wspomianej kategorii w humanistycznym wokabularzu, jednak znamienne jest, że kiedy wybitny historyk idei Jerzy Jedlicki charakteryzował trudności uprawianej przez siebie dziedziny, przywołał przypadek „kultury”. Miało to miejsce w kontekście problemu nieprecyzyjności oraz jego związków z myśleniem i językiem potocznym, komplikujących badania humanisty:

Dotyczy to w szczególności dwóch rodzajów pojęć: po pierwsze, pojęć zbiorowych, oznaczających pewne syndromy cech i właściwości, które miałyby być takim gromadom wspólne albo dla nich w jakimś sensie charakterystyczne. W drugim przypadku chodzi o takie pojęcia, jak k u l t u r a (często z przydawkami ograniczającymi, np. umysłowa, artystyczna, polityczna, moralna, materialna), e t o s (rycerski, mieszczański, rewolucyjny), ś w i a d o m o ś ć (narodowa, klasowa), m y ś ł (polityczna, społeczna, filozoficzna) i innego tego rodzaju. Można by do tego dodać trzeci zbiór pojęć, mianowicie formacje umysłowe, polityczne czy estetyczne, takie jak l i b e r a l i z m, p o z y t y w i z m, s o c j a l i z m itd., których definicje i atrybucje sprawiają badaczom niezmiernie wiele kłopotów<sup>1</sup>.

Chwila nad tym namysłu pozwala dostrzec, że nie chodzi jedynie o wąsko czy językowo ujęte znaczenie, ani nie o szkolną poprawność czy semantyczny puryzm. Jak bowiem już dawno stwierdzono, słowa nie tylko oznaczają, ale i działają. Dlatego to, że z rzeczownikiem „kultura” i jego pochodnymi łączono i wciąż łączy się tak wiele znaczeń, wymaga osobnego i uważnego prześledzenia, które powinno ujawnić, ze splotem jakich czynników i mniej lub bardziej wyraźnych intencji mamy do czynienia, oraz jakie zmiany semantyczne, kategorialne i koncepcyjne to za sobą pociągało. W tej też mierze owa wieloznaczność o niczym nie rozstrzyga, ale stanowi poznawcze wyzwanie.

---

<sup>1</sup> J. Jedlicki, *Kłopoty pojęciowe historyka*, [w:] *Idealy nauki i konflikty wartości*, red. E. Chmielecka, J. Jedlicki, A. Rychard, Warszawa 2005, s. 267. Zob. J. Jedlicki, *Historia a świat wartości*, Warszawa 2022.

Może nawet na miano zaskakującego paradoksu zasługuje, że ciąglemu eksponowaniu tej wieloznaczności czy narzekaniu tak rzadko towarzyszą próby tego uporządkowania i zinterpretowania. Jak wysoko nie cenić dorobku polskiej myśli o kulturze i znajomości jej dziejów, to wciąż brakuje obszernego i całościowego opracowania tego, co w polskim języku oraz refleksji działa się wokół słów „kultura” i „cywilizacja”. Cenne, ale skupione czasem na pojedynczych przykładach — i nie tak znowu liczne — artykuły i przyczynki dotyczące tej problematyki<sup>2</sup>, zarysowują zaledwie jej zakres i treść. Opracowanie w pełni satysfakcjonujące, a więc przekraczające jedynie referowanie, co dla danego autora czy w danym dziele oznaczała „kultura” względnie „cywilizacja”, czeka dopiero na realizację. Inaczej jeszcze to ujmując, warto włączyć się w to, jak współcześnie ujmuje się zadania i metody semantyki historycznej. Sposób jej uprawiania przez Reinharta Kosellecka<sup>3</sup> i jego następców nie musi stanowić obowiązującego wzorca, ale jest świetnym punktem wyjścia i poznawczą inspiracją. Specjalnego przy tym znaczenia nabiera to, że dla owego niemieckiego badacza przemiany dokonujące się w oświeceniu stanowiły przedmiot intensywnej eksploracji. A nawiązując do tytułu znanej książki Neila Postmana z 1999 roku<sup>4</sup>, „w stronę XVIII stulecia” prowadzą badania nad zadomawianiem się, krystalizowaniem pojęciowej zawartości oraz nabieraniem charakteru terminu przez interesujące nas tutaj słowa „kultura” i „cywilizacja”.

Oczywiste jest przy tym, że mając na uwadze ich później ustalony sens i ewokowaną sferę zagadnień, namysł nad nią dostrzegamy *avant la lettre*. Co więcej, trzeba uznać, że nie tylko warunkował, ale także płynęły z niego impulsy do semantycznych zmian. Jeśli — powtórzmy — słowa bywają czynnikiem sprawczym, to siłę

<sup>2</sup> Zob. S. Wędkiewicz, *Cywilizacja czy kultura? Z zagadnień terminologii nauk humanistycznych*, [w:] *Symbolae grammaticae in honorem Ioannis Rozwadowski*, Kraków 1928, t. 2, s. 501–521; M.H. Serejski, *Początki i dzieje słów „kultura” i „cywilizacja” w Polsce*, [w:] M.H. Serejski, *Przeszłość i teraźniejszość. Szkice i Studia historiograficzne*, Wrocław 1965, s. 237–249; J. Jedlicki, *O narodowości kultury*, „Res Publica” 1987, nr 2; C. Głombik, *Z historii pojęć „kultura” i „cywilizacja” w piśmiennictwie polskim*, [w:] C. Głombik, *Zapomniani krytycy, nieznani filozofowie*, Lublin 1988, s. 65–70; C. Głombik, *Józef Jaroszewicz a polski rodowód pojęć „cywilizacja” i „kultura”*, [w:] *Rozważania o państwie i prawie*, red. A. Lityński, Z. Tobor, L. Tyszkiewicz, Katowice 1993, s. 64–77; C. Głombik, *Zur Geschichte der Begriffe „Kultur” und „Zivilisation” in humanistischen Schrifttum Polens*, „Archiv für Kulturgeschichte” 75, 1993, z. 1, s. 91–111; B. Działoszyński, *Cywilizacja Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2018; W. Klimczyk, *Cywilizacja jako proces*, cz. 1. *Korzenie idei*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 15, 2022, nr 1, s. 9–28; W. Klimczyk, *Cywilizacja jako proces*, cz. 2. *Kryzys idei*, „The Polish Journal of the Arts and Culture” 16, 2022, nr 2, s. 27–46.

<sup>3</sup> R. Koselleck, *Dzieje pojęć. Studia z semantyki i pragmatyki języka społeczno-politycznego*, przeł. J. Merecki, W. Kunicki, Warszawa 2009, tu szczególnie cz. III: *O semantyce i pragmatyce języka Oświecenia*, s. 309–391; R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2001, tu szczególnie rozdziały *Historia pojęć a historia społeczna*, s. 130–154; *Historia społeczna a historia pojęć*, s. 389–412. Zob. też A. Nowak, *Reinhart Koselleck — intelektualna biografia historyka i jej odbicie w korespondencji z Carlem Schmittem*, „Dzieje Najnowsze” 54, 2022, nr 4, s. 5–23.

<sup>4</sup> N. Postman N., *W stronę XVIII stulecia*, przeł. R. Frąc, Warszawa 2001.

oddziaływania zawdzięczają układowi określonych czynników i warunków. Nie ma zatem błędu prezentyzmu w tytule interesującej książki Micheala C. Carharta *The Science of Culture in Enlightenment Germany*<sup>5</sup>, ani w równie ciekawej pracy Hana F. Vermeulena *Before Boas. The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*<sup>6</sup>. Dawniejsi historycy myśli dowiedli, że w wieku osiemnastym narodziło się „nowe ujęcie dziejów” (W. Dilthey) czy wręcz nastąpiło „zdobycie świata historycznego” (E. Cassirer)<sup>7</sup>. Wiązało się z tym odkrycie problematyki kultury oraz początki kariery tego terminu i pojęcia, zwłaszcza że w grę wchodziła refleksja o dziejach dalece wykraczająca poza późniejsze pojmowanie historiografii. W pełni zatem zasadnie redaktorzy zainicjowanej przed kilkoma laty serii wydawniczej „Filozofia kultury” poświęcili jeden z jej pierwszych tomów właśnie oświeceni<sup>8</sup>.

Ponadto należy uwzględnić jeszcze co najmniej trzy kwestie. Pierwsza dotyczy tego, że jakkolwiek przywołani zostali powyżej bardzo autorytatywni badacze, to mimo bogatej literatury naukowej dotyczącej epoki oświecenia, nowsze historiograficzne analizy komplikują jej obraz. Mocno przesiąknięte racjonalizmem spojrzenie Cassirera jest nie do obrony, a obraz oświecenia powstały w pierwszych dziesięcioleciach PRL razi dziś jednostronnością. Innymi słowy, nowsze, pogłębione badania nad tą epoką<sup>9</sup> pozwalają bardziej precyzyjnie uchwycić i lepiej zrozumieć powstawanie oraz przemiany zagadnienia, pojęcia i terminu kultura. Jeśli nawet niedawne jednoznaczności ustępują dziś miejsca ujęciom bardziej wieloznacznym czy zniuansowanym, sprzyja to większej dynamizacji historiograficznych obrazów. Istotną funkcję pełni też szersza debata nad ideą oświecenia<sup>10</sup>, która może nie tyle straciła doniosłość, ile zyskała wiedzę o swoich uwarunkowaniach i konsekwencjach.

Po drugie, połączenie z powyższym formalnej przestrogi przed posługiwaniem się nadmiernie pojemnymi formułami, prowadzi do większej wrażliwości na hi-

<sup>5</sup> M.C. Carhart, *The Science of Culture in Enlightenment Germany*, Cambridge-London 2007.

<sup>6</sup> H.F. Vermeulen, *Before Boas: The Genesis of Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*, Lincoln-London 2015.

<sup>7</sup> W. Dilthey, *Wiek osiemnasty i świat historyczny*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018, s. 9; E. Cassirer, *Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 180–213.

<sup>8</sup> *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017.

<sup>9</sup> Jedyne dla przykładu wskażę parę polskich prac: S. Filipowicz, *Galimatias. Zaprzepaszczony sens Oświecenia*, Warszawa 2014; *Znaczenie filozofii Oświecenia. Człowiek wśród ludzi*, red. B. Grabowska, A. Grzeliński, J. Żelazna, Toruń 2016; M. Parkitny, *Nowoczesność oświecenia*, Poznań 2018; *Oświecenie, czyli tu i teraz*, red. Ł. Ronduda, T. Szerszeń, Kraków-Warszawa 2021; *Pochwała cienia. Wiek osiemnasty*, red. K. Najdek, K. Tkaczyk, Warszawa 2021.

<sup>10</sup> Z tego też względu pouczające jest hasło *Aufklärung*, które na potrzeby redagowanego przez Kosellecka słownika „historycznych pojęć podstawowych” przygotował Horst Stuke ([w:] *Geschichtliche Grundbegriffe. Historischen Lexikon zu politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 1 A–D*, red. O. Brunner, W. Conz, R. Koselleck, Stuttgart 1974, s. 243–342).

storyczne odmienności. Gertrude Himmelfarb badając „drogi do nowoczesności” uwzględniała zatem, jak różny potencjał miało oświecenie brytyjskie, francuskie i amerykańskie<sup>11</sup>. Ma to również wymiar terminologiczny i pojęciowy, co unaczyniają choćby analizy porównawcze<sup>12</sup>. Jeszcze raz warto odwołać się do opinii Jedlickiego, który nazwał kiedyś oświecenie „najbardziej dramatycznym zwrotem w dziejach nowożytnej kultury polskiej”<sup>13</sup>. I — co ważne z uwagi na rozważane tutaj kwestie — dopełnił to następującą oceną: „W myśli polskiej problem opcji cywilizacyjnej pojawił się w połowie XVIII wieku, by wkrótce stać się — obok kwestii reformy ustroju państwowego — naczelnym tematem kultury polskiego Oświecenia”<sup>14</sup>.

Być może najpełniej oddającym zarówno wielość owego czasu, jak i dzisiejsze o nim myślenie, jest zdobywająca coraz szersze uznanie kategoria „sarmackiego oświecenia”. Jeśli wywodzi się ona z dążenia do przełamania dotychczasowych schematów i tkwi w niej tendencja rehabilitująca, to pewną przeciwwagą są dla tego filozoficznie uargumentowane i mocniej zorientowane na ideę oświecenia oceny, iż — nawiązując do słynnego tekstu I. Kanta — jednak z „własnej winy” pozostaliśmy nieoświeceni<sup>15</sup>.

Po trzecie, nie sposób pominąć tutaj okoliczności, zarazem jednak wystrzegając się uznania, że wszystko ona wyjaśnia, iż Stanisław Pietraszko, twórca polskich uniwersyteckich studiów kulturoznawczych, założyciel i długoletni redaktor niniejszego periodyku, swą naukową i akademicką drogę rozpoczął od badań nad literaturą oświeceniową. W jego autorstwa słownikowym haśle dotyczącym Adama K. Czartoryskiego znalazła się uwaga, że tegoż *Myśli o piśmie polskim* to „próba syntezy kultury polskiej”, która zawiera w sobie „interesujące całościowe ujęcie problematyki kultury”<sup>16</sup>. Z jednej strony warto to potraktować jako wskazówkę do takiego sposobu lektury dzieł dawnych, który pozwala dostrzec ważną dla nas problematykę, choć z reguły pojawiała się ona pod różnymi pseudonimami. Z drugiej jednak można tu dostrzec świadectwo zrozumienia roli dziedzictwa intelektualnego jako tła, warunku i swoistego wyzwania. Wynikają z tego wskazanie na niewystarczająco jeszcze rozpoznaną tematykę oraz postulat jej badaw-

<sup>11</sup> G. Himmelfarb, *Drogi do nowoczesności*, przeł. K. Wudarska, Warszawa 2018.

<sup>12</sup> M.J. Siemek., *Kultura i cywilizacja. Między tradycją a nowoczesnością*, [w:] *Polacy i Niemcy. Historia — kultura — polityka*, red. A. Ławaty, H. Orłowski, Poznań 2003, s. 287–301. Oświecenia dotyczy w tym tomie rozprawa T. Namowicza (s. 337–345).

<sup>13</sup> J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 22.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>15</sup> M.J. Siemek, *Oświecenie — polskie lekcje nieodrobione*, [w:] *Dogmatyzm, rozum, emancypacja. Tradycja Oświecenia we współczesnym społeczeństwie polskim*, red. P. Żuk, Warszawa 2005, s. 17–34. Zob. też w tej pracy artykuł J. Kochan, *(Nie)obecność Oświecenia*, s. 35–47.

<sup>16</sup> S. Pietraszko, *Czartoryski Adam K.*, [w:] *Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, red. B. Baczeko, A. Przymusiak, Wrocław 1971, s. 66.

czej eksploracji. W nowoczesny sposób traktowana semantyka historyczna służy nieodzowną i niezawodną pomocą w realizacji takiego zadania.

Krótko mówiąc, intencje i pytanie, które legły u podstaw przygotowania tomu *Archeologie kulturoznawstwa* („Prace Kulturoznawcze” 2021, nr 4), zyskują w niniejszym kontynuację.





Artykuły



Łukasz Wrzeszcz

ORCID: 0000-0003-2013-0622

Uniwersytet Wrocławski

## Z genealogii „niepokoju świata”. Ralf Konersmann o oświeceniu

Abstrakt: Ralf Konersmann (ur. 1955) to dziś jeden z najbardziej cenionych filozofów kultury. Od ponad dekady — dzięki przekładom Krystyny Krzemieniowej — polski czytelnik zna dwie jego książki: *Filozofię kultury. Wprowadzenie* (2009) oraz *Krytykę kultury* (2012). Niezwykle interesujące są także późniejsze prace Konersmanna, diagnozujące współczesność jako stan nieustannego niepokoju (*Unruhe*), który przez lata się znormalizował. Mowa tu o książkach *Die Unruhe der Welt* (2015) oraz *Wörterbuch der Unruhe* (2017). Konersmann, stosując metodę genealogiczną, poszukuje historycznych źródeł tego stanu i przypisuje szczególną rolę oświeceniu. W artykule rekonstruuje Konersmannowską genealogię niepokoju świata opierając się przedstawionym w analizowanych książkach zarysie osiemnastowiecznej filozofii. Rozpaczynam od ogólnej koncepcji niepokoju, aby przejść do ukazania swoistej relacji niepokoju z nowoczesną krytyką oraz myślą mityczną. Z prac Konersmanna można bowiem wnioskować, że niepokój — jak i sama kultura — wyraża się przez krytykę, a oświeceniowe reinterpretacje mitu pozwoliły się z nim oswoić.

Słowa-kлючe: Ralf Konersmann, niepokój, oświecenie, krytyka, mit

Stwierdzenie, że współczesny świat jest opanowany przez wszechobecny niepokój, może na pierwszy rzut oka wydawać się banalne. Żyjemy w końcu w świecie, któremu od zarania zagrażają liczne niebezpieczeństwa i nie inaczej, mimo postępu technologicznego, jest obecnie. Być może nawet dałoby się opisać historię ludzkości lapidarnym stwierdzeniem, że jest ona w istocie historią człowieczych lęków. Pierwotnie lęku przed nieokiełznaną przyrodą, później przed gniewem różnych wyimaginowanych bóstw. Jedną z najsłynniejszych maksym Immanuela Kanta — od której bardzo często rozpoczyna się rozważania o oświeceniu — brzmi, że było ono wyjściem człowieka z okresu niepełnoletności, zawinionego — co ważne — przez samą ludzką istotę<sup>1</sup>. Oświeceniem nazywa się zdolność posługiwania się rozumem, a zatem osiągnięcie swego rodzaju dojrzałości. Z Kantowską tezą polemizowało wielu krytyków oświecenia, z Theodorem Adorno i Maxem

<sup>1</sup> I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i pisma pozostałe*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 53.

Horkheimerem na czele, których *Dialektyka oświecenia* stanowi punkt wyjścia dla wielu współczesnych myślicieli niemieckich w ich własnych rozważaniach. Dziś już wiemy, parafrazując obrazowo maksymę Kanta, że epoka ta dała początek nastoletnim buntom, jednym słowem — rewolucji. Niniejszy tekst nie będzie więc kolejnym z wielu krytycznych omówień oświecenia. Chodzi mi o ukazanie pewnego fenomenu, który w XVIII wieku znacząco się rozwinął.

Ralf Konersmann — jeden z najbardziej uznanych współcześnie filozofów kultury — w dwóch opublikowanych w ostatniej dekadzie książkach<sup>2</sup> postawił zdecydowaną tezę, że niepokój stał się dla nowoczesnego człowieka drugą naturą<sup>3</sup>. Zdaniem autora *Krytyki kultury* można dziś mówić wręcz o normalizacji niepokoju, co samo w sobie jest już wskazówką, że niepokój nie zawsze był stanem normalnym dla ludzkiej istoty. Przełom nastąpił w osiemnastym stuleciu, kiedy człowiek w imię autoprezentacji — a więc tego, co w ogólnym pojęciu jest kulturą — musiał zdecydować się na życie w niepokoju<sup>4</sup>. Niniejszy tekst ma wprowadzić czytelnika w Konersmannowską genealogię niepokoju świata, koncentrując się na jej oświeceniowych korzeniach. Analizując teksty niemieckiego filozofa, należy wyróżnić dwa aspekty: osiemnastowieczną krytykę kultury oraz oświeceniowe reinterpretacje mitu o Kainie. Aby je lepiej zrozumieć, trzeba jednak wyjaśnić, w jaki sposób Konersmann rozumie niepokój i jego specyfikę. Ponieważ jednym z głównych celów niemieckiego filozofa jest oświecenie odbiorcy w tym względzie, poniekąd więc już sam w sobie jest to projekt oświeceniowy.

## Niepokój i jego specyfika

Jak zauważa Konersmann, w języku codziennym można zauważyć płynące z różnych stron motywujące sformułowania, że „wytrwamy i wyjdziemy silniejsi z każdego kryzysu”, „rzeczy nie muszą pozostać takie, jakie są”, a „najlepsze

<sup>2</sup> Zob. R. Konersmann, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am M. 2015 oraz R. Konersmann, *Wörterbuch der Unruhe*, Frankfurt am M. 2017. Polską recenzję pierwszej pozycji można odnaleźć w pokonferencyjnym tomie poświęconym zagadnieniu krytyki kultury — zob. W. Małecki, *O „niepokoju” Ralfa Konersmanna*, „Studia Kulturoznawcze” 2016, nr 1, s. 133–136. Należy zauważyć, że zainteresowanie Konersmanna problematyką niepokoju nie jest nowe, w tym kontekście interpretował między innymi Benjaminowską koncepcję historii, zob. R. Konersmann, *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt am M. 1991.

<sup>3</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 11. Warto wspomnieć, że w Polsce o kulturze niepokoju pisał Leszek Koczanowicz (*Lęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, Warszawa 2020). W kontekście oświecenia należy wyróżnić również pracę francuskiego historyka filozofii Jeana Depruna, dotyczącą filozofii niepokoju we Francji XVIII wieku, *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*, Paris 1979.

<sup>4</sup> R. Konersmann, *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012, s. 79–80. Konersmann powołuje się tutaj na słowa Woltera z *Kandyda*. Zob. Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, [w:] Wolter, *Powiastrki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1984, s. 167.

jest jeszcze przed nami”<sup>5</sup>. Musimy iść ciągle do przodu, a kto nie walczy, ten już przegrał. Jednym słowem, człowiek — a zatem i społeczeństwo — nie może stać w miejscu i musi wciąż wymyślać siebie na nowo. Te wszechobecne mądrości i reguły życia codziennego, które docierają do ludzi w różnorodnych formach, Konersmann określa jako tak zwane porozumienie (*Einvernehmen*) ze światem, co z kolei można nazwać kulturą. Kultura nie jest bowiem dla autora *Krytyki kultury* czymś, co człowiek „ma”. W kulturze ujawnia i znajduje potwierdzenie tego, kim „jest”<sup>6</sup>. Niepokój zaś jest nierozdzielnie związany z kulturą, gdyż „jest tym, co znane i ogólnie oczekiwane, uosobieniem tego, co jest, do czego przylegają wszystkie normy wartości i przekonania, którymi machina słowna niepokoju atakuje nas dzień po dniu”<sup>7</sup>.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się dokładniej semantyce niemieckiego odpowiednika „niepokoju”, słowu *Unruhe*. Można je przetłumaczyć na język polski nie tylko w taki sposób, jak zostało to uczynione w tym artykule, ale także jako „nieustanny ruch”. To drugie znaczenie wskazuje na specyfikę samej kultury, która wedle Konersmanna cechuje się dynamiką i ciągłą zmiennością. Czy jest zatem sens mówić o kulturze niepokoju, skoro *Unruhe* wyraża też pewną swoistość kultury w ogólnym tego słowa znaczeniu? Historia kultury pokazuje, że jest to ważne rozróżnienie, gdyż — jak zostało już powiedziane — w społeczeństwie nie zawsze panowała powszechna zgoda na niepokój<sup>8</sup>. Podpowiedzi w tej kwestii zdają się dostarczać takie nurty filozofii starożytnej, jak epikureizm czy stoicyzm. Sam Konersmann cytuje na początku *Niepokoju świata* fragment dziewięćdziesiątego drugiego *Listu moralnego do Lucyliusza* Seneki: „Czymże więc jest szczęśliwe życie? Wolnością od trosk i nieprzerwaną spokojnością”<sup>9</sup>. Doskonale kontrastuje to z nowoczesnym pojmowaniem życia — związanym z oświeceniową normalizacją niepokoju — które nie znosi stagnacji. Jak można zauważyć, także we współczesnym społeczeństwie bezczynność i lenistwo są oceniane negatywnie. Człowiek powinien nieustannie pracować, przynosząc „zewnątrzne” korzyści światu lub „wewnętrznie” się rozwijać, dbać o swój umysł i ciało.

Mimo że niepokój jest zjawiskiem wszechobecnym we współczesnym świecie, nie jest bezpośrednio postrzegany i łatwo uchwytny. Obecnie wiele mówi się między innymi o powszechnym zjawisku wypalenia zawodowego i stresie<sup>10</sup>, na który

<sup>5</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 11–12.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 217. Cytowane fragmenty dzieł R. Konersmanna w przekładzie autora.

<sup>8</sup> Warto zaznaczyć, że Konersmann bada niepokój przede wszystkim w odniesieniu do dziejów kultury Zachodu. Jednak obecnie — jego zdaniem — niepokój jest zjawiskiem globalnym. Tak to zobrazował: „Niepokój jest [...] czerwoną nicią w tkaninie kultury zachodniej, kultury, która zaczęła się w Europie i od dawna obejmuje cały świat” (R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 13).

<sup>9</sup> Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 442–443.

<sup>10</sup> Z perspektywy tego pojęcia ciekawe mogłoby być porównanie Konersmannowskiego niepokoju z koncepcją stresu, jaką zarysował w jednym ze swych esejów Peter Sloterdijk. Według

człowiek jest niemal stale narażony. Zwłaszcza ta druga postać niepokoju stała się od połowy ubiegłego stulecia bardzo popularna, a stres jako niepokój jest badany przez różne dziedziny nauki. Konersmann przestrzega jednak, że w ten sposób niepokój zbyt szybko ulega naturalizacji lub psychologizacji. Zdaniem filozofa to błędne podejście, gdyż przypisując niepokój naturalnym, psychologicznym i fizjologicznym cechom ludzkiej istoty, nie da się go w pełni zrozumieć<sup>11</sup>.

Nieprawidłowość takiego rozumowania polega w opinii Konersmanna na tym, że niepokój jest lokalizowany poza kulturą i historią. Sam podpowiada inne rozwiązanie:

proponuję rozumieć niepokój jako fakt historyczny, jako zjawisko kulturowe. Sama jego obecność zależy od tego, jak chcemy rozumieć rzeczywistość i siebie jako część tej rzeczywistości. Każdy, kto chce zrozumieć niepokój, musi zatem zaangażować się w ten świat współzależności: w kulturę. Decydujące w tym kontekście jest to, że nie wolno nam wyobrażać sobie niepokoju jako czegoś, co zostało kiedyś wniesione z zewnątrz do skromnej, opartej na sobie i nie naruszonej formy życia. Przeciwnie, niepokój jest właśnie tym, co zasadniczo stanowi przynajmniej zachodni typ kulturowej normalności<sup>12</sup>.

Jak dopowiada Konersmann: „Niepokój to coś więcej niż indywidualne uczucie, emocja; to ponadosobiste, kulturowo specyficzne i powszechnie podzielane »ogólne uczucie«, słowem: niepokój to pasja”<sup>13</sup>. Wyłania się w ten sposób pewna relacja we w n ę t r z n e g o stanu psychicznego człowieka z tym, co wobec niego jest „zewnętrzne”. Właśnie w tej relacji, czy też — jak ujmuje to Konersmann — w procesach (*Vollzügen*), jakie z jej powodu zachodzą, niepokój istnieje<sup>14</sup>.

Zdaniem Konersmanna wszechobecny niepokój współczesnego świata to problem, który nie został dotąd wystarczająco zagospodarowany przez nauki humanistyczne czy społeczne. Te drugie, jeżeli nawet się nim zajmowały, czyniły to badając wspomniane już tutaj jego postaci. Niemiecki filozof uważa, że jeśli problem ma zostać odpowiednio zbadany i usystematyzowany, to odpowiednich kategorii naukowych dostarcza do tego filozofia kultury<sup>15</sup>. W swoich pracach dotyczących *Unruhe*, Konersmann stawia sobie za cel prześledzenie motywów niepokoju i ocenę jego zakresu. Sięga do przeszłości, by lepiej zrozumieć współczesny niepokój i jego niepodważalność. Czyni to stosując metodę genealogicznej rekonstrukcji, za pomocą której chce dotrzeć do motywacji, oczekiwań i fantazji, które niegdyś dały początek niepokojowi<sup>16</sup>. Innymi słowy, przedmiotem badań Konersmanna jest

---

Sloterdijka społeczeństwa integrują się za pomocą ciągle podtrzymywanego stresu, który potęgują szeroko rozumiane media masowego przekazu, co z kolei umacnia sam niepokój. Zob. P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018, s. 13–14.

<sup>11</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 15.

<sup>12</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 23–24.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 45.

<sup>15</sup> Zob. R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 18.

<sup>16</sup> Zob. *ibidem*, s. 15–16.

„milcząca, ukryta wiedza, która antycypuje i nieświadomie kształtuje wyraźnie sformułowaną wiedzę”<sup>17</sup>.

## (Po)nowoczesna krytyka kultury<sup>18</sup>

Krytyka kultury zdaniem Konersmanna jest bardzo ważnym elementem filozofii kultury, której fundamenty budowali osiemnastowieczni myśliciele, tacy jak Jean-Jacques Rousseau czy Johann Gottfried Herder. Nie bez powodu więc autor *Niepokoju świata* poświęca temu zagadnieniu dość dużą uwagę także w przywoływanych książkach. Ukształtowanie się ówczesnej krytyki kultury wskazuje na zmiany w sposobie postrzegania rzeczywistości przez człowieka, a także — co ważne w kontekście problematyki *Unruhe* — dokonujących się wtedy przewartościowań, w wyniku których niepokój zostanie w końcu znormalizowany i stanie się sojusznikiem ludzkiej istoty w osiąganiu jej własnych celów. Jak zwięźle ujął to Konersmann: „Krytyka kulturowa jest refleksją uprawianą w zmienionym świecie”<sup>19</sup>.

Pojęcie krytyki — podobnie jak pojęcie kultury — ma długą i skomplikowaną historię, której nie ma potrzeby tu szerzej przybliżać. Niemniej należy przypomnieć, że współczesna postać tych pojęć wywodzi się z europejskiego oświecenia, a dla autora *Słownika niepokoju* krytyka stanowi jeden z największych symboli tej epoki<sup>20</sup>. Kant zresztą dużo wcześniej nazwał XVIII wiek wiekiem krytyki, której wszystko musi zostać poddane<sup>21</sup>. Zdaniem Konersmanna genealogia pojęć

<sup>17</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 13. Należy zauważyć, że w ten sposób Konersmann — na co zresztą sam nakierowuje czytelnika — podąża śladami filozoficznego projektu, który Hans Blumenberg nazywał opisem człowieka, a więc śladem pewnego rodzaju antropologii fenomenologicznej czy też fenomenologii historii. Więcej na ten temat zob. F.J. Wetz, *Człowiek jako niemożliwość. Antropologia fenomenologiczna*, przeł. W. Małecki, „Analiza i Egzystencja” 19, 2012 s. 247–269, a także S. Klemczak, *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 2013, nr 5, s. 164–187. Konersmann chce tropić światy sensu, patologie społeczne i kulturowe — w tym przypadku niepokoju — które są na tyle przekonujące w swoich komunikatach, że nie wymagają wyjaśnień, aby bezkrytycznie funkcjonować w życiu codziennym (R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 18).

<sup>18</sup> Wedle Konersmanna współczesna krytyka kultury wywodzi się z oświecenia, a zarazem, jak podkreśla, rezygnuje z kategoryjnego rozróżnienia nowoczesności i ponowoczesności. A przede wszystkim punkt wspólny — „źródło” — tych idei stanowi myśl Rousseau (zob. R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 15).

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>21</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 10. Do tego stwierdzenia filozofa z Królewca odwołuje się także Konersmann i czyni to w celu podkreślenia wagi krytyki dla osiemnastego stulecia. Samo pojmowanie krytyki przez Kanta zdaje się autora *Słownika niepokoju* nieszczególnie interesować, gdyż nie poświęca temu uwagi w swoich książkach. Kant interesuje go bardziej jako historyzof niż krytyk. Niemniej porównanie sposobu rozumienia krytyki przez Kanta i Konersmanna byłoby warte osobnego zbadania. Należy jednak pamiętać, że autora *Niepokoju świata* zajmuje przede wszystkim kulturowy aspekt krytyki, a w XVIII wieku

krytyki i kultury pokazuje, że dopiero w epoce oświecenia zaczęto je ze sobą łączyć i mówić o krytyce kultury, co oczywiście nie znaczy, że wcześniej takie zjawisko nie istniało<sup>22</sup>. Niemiecki badacz wprowadził więc podział na restytucyjną oraz postrestytucyjną krytykę kultury, wskazując zarazem, że przejście między tymi fazami nastąpiło w połowie osiemnastego wieku głównie za sprawą Rousseau.

Restytucyjna krytyka kultury — na co zwraca uwagę przedrostek *re-*, stosowany zazwyczaj w słowach, które wskazują na powtórzenie czegoś, robienie „na nowo” — odnosi się do przedoświeceniowej krytyki kultury, wzywającej ludzkość do powrotu na „dobrą drogę”, z której dawno temu miała zbroczyć<sup>23</sup>. Taki model krytyki kultury uprawiał jeszcze w XVII wieku chociażby Francis Bacon, którego filozofia wedle Konersmanna miała być remedium na tak zwane doświadczeniem utraty. Niemiecki filozof ujął to tak:

Doświadczenie utraty, które stoi na początku historii ludzkości i niejako wszczyna jej proces, dzięki spektakularnemu nawiązaniu do niego w *Novum Organum* występuje jako zobowiązanie, by z całą energią i posługując się środkami nowej filozofii *przywrócić* to, czego w przeszłości zaniechano lekkomyślnie lub złośliwie, przez nieprzychylność losu, słabość lub zwyczajną niewiedzę<sup>24</sup>.

Z ideą restytucji zerwało jednak oświecenie, które postrzegało siebie jako najlepszą z dotychczasowych epok i samoświadomie tworzyło „nowe”:

Prezentyzm — fascynacja własną, emfatycznie przeciwstawną przeszłości terażniejszością i przekonanie o jej wyższości — jest w tym sensie bez reszty wiodącym wyobrażeniem epoki oświecenia i właśnie nastającej świadomości historycznej<sup>25</sup>.

Dla Konersmanna najbardziej uznanym oświeceniowym myślicielem — przynajmniej w kontekście krytyki kultury — jest Rousseau, któremu poświęcił chyba najwięcej uwagi w książce dotyczącej omawianego zagadnienia. Autor *Umowy społecznej* był bowiem świadom, że na gruncie nowoczesności krytyka musi wymyślić siebie na nowo, aby móc trwale zmienić rzeczywistość i wprowadzić „nowe”, a nie być tylko kolejnym okresem w historii<sup>26</sup>. Nowa, a więc postrestytucyjna krytyka kultury nie przemawia zatem w naszym imieniu i — jak tłumaczy

była ona nacechowana politycznie. Więcej o osiemnastowiecznym pojmowaniu i rozwoju krytyki zob. R. Koselleck, *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015, s. 223–270.

<sup>22</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 60.

<sup>23</sup> Zob. R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 64 i R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 140. Jak podkreślił Konersmann, należy jednak pamiętać, że restytucyjna krytyka kultury nie zawsze musi mieć melancholijny charakter i spoglądać jedynie wstecz. Jej nowoczesne odmiany często swymi postulatami kierowały się ku przyszłości, troszcząc się o lepsze jutro (zob. R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 75).

<sup>24</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 65. O „epoce Bacona” zob. G. Böhme, *Am Ende des Baconischen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt am M. 1993 oraz wydana w Polsce książka P. Wiewióra, *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisca Bacona*, Toruń 2017.

<sup>25</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 81.

<sup>26</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 102.



Rousseau Wolterowi — „nie ma ani mandatu od sił wyższych do wypełnienia, ani planu historii do realizacji”<sup>27</sup>. Jak wskazał Konersmann, krytyka w rozumieniu Rousseau miała charakter otwartych poszukiwań, nie mogąc jednocześnie zagwarantować konsekwencji swoich działań. O ile we wczesnej nowożytności krytyka była swego rodzaju prawem, tak w dobie oświecenia stała się wręcz obowiązkiem, wynikającym z autonomizacji kultury, która od tamtej pory zaczęła ponosić za siebie odpowiedzialność<sup>28</sup>. Z tego też wynika szczególna relacja kultury z krytyką, gdyż właśnie przez krytykę kultura może wyrażać samą siebie<sup>29</sup>.

Oświeceniowa krytyka stanowiła więc pewne osiągnięcie intelektualne — na co wskazywał już Pierre Bayle — ale zarazem cechował ją wewnętrzny konflikt, gdy dochodziło do konfrontacji teraźniejszości z przyszłością. Wyłania się tu kluczowa cecha krytyki, która w swych przekazach zazwyczaj formułuje chęć zmian, co z kolei wiąże się z pewnym wysiłkiem intelektualnym. Krytyka sama w sobie jest więc pewnym działaniem, czynnością, ma charakter tego, co da się opisać jako *Unruhe*. Można by zatem zapytać, czy w ogóle wolno krytykować niepokój? Odpowiedź mogłaby być twierdząca, ale z drugiej strony, czy taka krytyka nie byłaby wyrazem lamentu i narzekań tych, którzy nie nadążają za zmieniającą się rzeczywistością? Współcześnie można ten problem rozpatrywać szerzej, chociażby z perspektywy woli spowolnienia dynamiki dzisiejszego świata, ale w kontekście oświecenia należy mówić raczej o chęci przyspieszenia postępu. Cytując słowa Ernsta Cassirera, który — zdaniem Konersmanna — trafnie podsumował tło oczekiwania oświeceniowej krytyki, wiek XVIII traktował rozum „nie tylko jako stały z a s ó b składników poznania, zasad i prawd, ile raczej jako e n e r g i ę, jako moc, którą pojąć można całkowicie jedynie w jej s t o s o w a n i u i o d d z i a ł y w a n i u”<sup>30</sup>. W tym sensie oświeceniowa krytyka kultury była przepełniona niepokojem, a parafrazując tezę Konersmanna, że kultura wyraża się przez krytykę, przystoi stwierdzić, że czyni to także niepokój<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>28</sup> R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 123.

<sup>29</sup> Jak to ujął Konersmann: „Krytyka kultury — ta formuła obowiązuje od czasów Rousseau — jest krytyką kultury w imię kultury” (*Krytyka...*, s. 125).

<sup>30</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 101. Cyt. za polskim przekładem E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010, s. 11. Podsumowanie to doskonale koresponduje z oceną Woltera, który uważał, że „człowiek rodzi się, by działać” (R. Konersmann, *Krytyka...*, s. 278). Wart zastanowienia w tym kontekście byłby sam akt „kultuwacji”, związany z metaforyczną uprawą ogrodu, którą francuski filozof przedstawił w *Kandydzie*. Mimo że Konersmann nawiązuje do tego dzieła, to nie rozwija szerzej tej kwestii i nie poświęca zbyt wiele miejsca samemu Wolterowi. Znamienne, że jeden z podrzdziałów *Die Unruhe der Welt* nosi tytuł „kultuwowanie niepokoju”, ale nawiązanie do Woltera w całej książce pojawia się tylko raz. W *Krytyce kultury* z kolei można znaleźć zdanie: „Nieukontentowanie jest wstępłą formą pojęcia owego przez Woltera tak nazwanego niepokoju (*inquiétude*), który od stu pięćdziesięciu lat ogarnia całe pole kultury” (s. 142–143).

<sup>31</sup> W krytyce niepokoju tkwi pewien paradoks, na który wskazuje Konersmann: „Kto chce pojąć niepokój, kto chce go zobrazować i ocenić, musi uświadomić sobie nieuchronność (*Unhintergebarkeit*) swojej pozycji wyjściowej i przyznać przed samym sobą, że cokolwiek ostatecznie

## Mit a niepokój

Jednym z najpoważniejszych zarzutów moralnych, postawionych przez osiemnastowiecznych myślicieli mitowi jest oskarżenie, że przez wieki uniemożliwiał ludziom oświecenie<sup>32</sup>. Jednocześnie mit przypomina o tym, co ludzkość utraciła, a więc o raju, który pełni dla Konersmanna niezwykle ważną figurę w skonstruowanej przez niego genealogii *Niepokoju świata*. Właśnie mitogeniczny schemat narracji, skoncentrowany wokół rajskiego ogrodu, dostarcza Konersmannowi obraz ponadczasowej sytuacji człowieka w świecie i pozwala zrozumieć jego niespokojną naturę<sup>33</sup>. Dzięki temu można też zauważyć tworzone przez wieki reinterpretacje mitów, które z kolei pozwalają zobaczyć zmiany w sposobie postrzegania rzeczywistości przez ludzką istotę, a co za tym idzie — w przewartościowaniach, wpływających na postawę człowieka wobec świata. Raj był początkowo pojmowany jako to, co wraz z nim zostało utracone — czyli spokój i szczęście — ale w osiemnastym stuleciu wypędzenie człowieka z raju traktowane jest już jako możliwość osiągnięcia własnych celów, wśród których najważniejszy jest postęp. Niepokój, który stał się udziałem ludzkiej istoty poza rajskim ogrodem, jest w tym sensie szansą, a nie jedynie boską karą. Takie przewartościowanie niepokoju i reinterpretację mitu można zauważyć u wielu oświeceniowych filozofów, ale Konersmann w swych rozważaniach zwraca szczególną uwagę na myśl Friedricha Schillera<sup>34</sup>.

Struktura *Niepokoju świata* opiera się na narracji, której sednem jest problematyka mitu. Pierwsza połowa książki opowiada o przygotowaniu niepokoju przez mit, druga o czasach postmitycznych, w których również ten proces zachodzi<sup>35</sup>. Konersmann dzieli to jeszcze prościej — na czas wiary i czas moralności. Choć niemiecki filozof mówi w tym kontekście o micie w ogólnym znaczeniu, to koncentruje się na Księdze Rodzaju, mówiącej o wygnaniu człowieka z raju. Tę historię można byłoby jednak jeszcze bardziej uprościć, sprowadzając ją tylko do jednej postaci, która jest kluczowa dla Konersmannowskiej genealogii niepokoju świata — Kaina. Warto przy tym zauważyć, że Konersmann w *Niepokoju świata*

---

powstanie z jego poszukiwań, już potwierdza fakt [...], że niepokój już dawno temu go zaraził i zawładnął nim, łowcą prawdy” (R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 82–83).

<sup>32</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 68.

<sup>33</sup> Zob. *ibidem*, s. 40.

<sup>34</sup> Niewątpliwie łączy się to z oświeceniowym ujmowaniem kultury jako wyobcowania, które można odnaleźć w pismach chociażby przywoływanego już Rousseau czy Kanta. Zob. I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii...*, s. 19–33. O kulturze jako wyobcowaniu u Rousseau i Kanta zob. H. Schnädelbach, *Kultura*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995, s. 560–567. Więcej o filozofii Schillera zob. M.J. Siemek, *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, t. 2, red. M. Pańków, Warszawa 2017.

<sup>35</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...* Warto zaznaczyć, że autor nie stosuje tej narracji w ujęciu chronologicznym.

poświęca stosunkowo dużo miejsca swojej autorskiej interpretacji Księgi Rodzaju, której nie ma potrzeby tutaj szerzej przybliżyć<sup>36</sup>. Istotniejsze w odniesieniu do *Die Unruhe...* jest to, w jaki sposób autor *Krytyki kultury* rozumie mit i to, co łączy go z niepokojem.

Zdaniem Konersmanna świat przedstawiony przez mit jest niepodważalny, gdyż ze względu na boskie pochodzenie nie wzbudza w człowieku poczucia zwątpienia czy krytyki. Zasadą recepcji mitu jest przyzwolenie na opowiedzenie jakiejś historii raz na zawsze i uznanie tej wersji za ostateczną i prawdziwą<sup>37</sup>. Mit zawiera historie opisujące uniwersalne problemy, które są każdej ludzkiej istocie aż nazbyt dobrze znane, ale ich geneza tkwi w zbyt odległej czasowo i nieokreślonej przeszłości, by jej źródła mogły być dostępne<sup>38</sup>. Mit, opowiadając o pradawnych problemach, daje do zrozumienia, że również wywodzi się z tamtych czasów. W ten sposób, zdaniem Konersmanna, mit się samodzielnie uprawomocnia, a jednocześnie jego siła opiera się na prezentowanej strukturze. Jak dookreśla Konersmann: „Mit to bardziej stwierdzenie niż rozważanie, bardziej komunikacja niż uzasadnienie, słowem: to czysta oczywistość i pozytywność”<sup>39</sup>. Mit odpowiada na tak zwane absolutne pytania, na które nie da się naukowo udzielić jednoznacznych odpowiedzi, ale pozwalają one człowiekowi nabrać dystansu do świata, co — odwołując się do myśli Hansa Blumenberga — można byłoby nazwać odciążeniem od absolutyzmu rzeczywistości<sup>40</sup>. W tym kontekście — nawiązując do tytułu jednej z najbardziej znanych książek autora *Prawowitości epoki nowożytnej* — należałoby stwierdzić, że Konersmannowska genealogia niepokoju świata traktuje w istocie o pracy nad niepokojem, gdyż sama — jak wspomniałem — opiera się na mitologicznej narracji. Niepokój zaś, ze względu na swą genezę i oczywistość, funkcjonuje w podobny sposób jak mit — w pewnym sensie jest jednym z jego specyficznych znaków<sup>41</sup>. Ponadto początek kulturowego niepokoju wyznacza właśnie mit wypędzenia człowieka z raju, a wydarzenie to przez setki lat budziło u człowieka traumatyczne emocje. Dopiero w dobie oświecenia poradzono sobie z tą traumą odwracając ją na własną korzyść.

<sup>36</sup> Poświęcony temu jest cały rozdział czwarty, zob. R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 89–114.

<sup>37</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 74.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Zob. H. Blumenberg, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009 i R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 75–76, 111–112 oraz 314. W innym miejscu Konersmann dodaje: „Mit żyje z tego, co mówi i z tego, co pozwala ukryć. Sam sposób prezentacji pozwala na utrzymanie problemów, jeszcze przed ich pojawieniem się, poniżej progu ich kwestionowalności. Mit daje odpowiedzi i sprawia wrażenie, że pokonaliśmy wszystkie trudności, o ile wiemy, jak interpretować znaki. Tak zabezpieczony autorytet mitu jest potężniejszy, niż kiedykolwiek mogłaby być hipoteza naukowa, widziana z wewnętrznej perspektywy jej koncepcji świata. W przeciwieństwie do logosu, mit potrafi zachować spokój w obliczu tego, co niewytłumaczalne” (*ibidem*, s. 92–93).

<sup>41</sup> R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 314–315.

Konersmann w micie o Kainie dostrzega podobieństwo do opowieści o Prometeuszu czy Adamie, którzy jak brat Abła byli wobec sił wyższych nieposłuszni i nieuczciwi, za co zostali ukarani, wygnani i musieli cierpieć<sup>42</sup>. Podobnie jak Kain reprezentują niespokojną naturę, ale dzięki temu stali się bohaterami kultury, którą własnymi czynami współtworzyli, sprzeciwiając się boskiemu porządkowi. Warto przy tym dodać, że oświeceniowe pojęcie kultury, które można byłoby sprowadzić do stwierdzenia „żyć według świata człowieka”, przez bardzo długi czas było w kulturze Zachodu ukryte pod formułą „odmowy życia według Boga”<sup>43</sup>. Niemniej Kain w przeciwieństwie do chociażby Prometeusza czy Herkulesa nie zyskał rangi kulturowego bohatera, lecz przez wieki postrzegany był jako antybohater, który sprowadził na ludzkość nieszczęście. Dopiero w 1790 roku Schiller dokonał swoistej rehabilitacji tej mitycznej postaci w rozprawie *Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*<sup>44</sup>, w której określił wypędzenie człowieka z raju mianem „najszcześniejszego i największego wydarzenia w historii ludzkości”<sup>45</sup>. Księga Rodzaju nie stanowiła już dla Schillera źródła wiedzy o Bogu i dziele stworzenia, a dostarczała mu jedynie informacji o pochodzeniu i sytuacji człowieka w świecie.

W Schillerowskiej reinterpretacji mitu o Kainie raj nie jest pojmowany — jak było wcześniej — jako wymarzona kraina do życia, związana z ideą restytucji (na przykład u Bacona), ale jako miejsce nudy, która była dla ludzkiej istoty nie do zniesienia. Kain, będący przeciwieństwem swojego brata Abła, nie mógł znieść jego beztroskiego, bezwysiłkowego pasterskiego życia, co ostatecznie doprowadziło do morderstwa<sup>46</sup>. Zabójstwo Abła w tym sensie rozpoczyna postęp kultury, która aby się rozwijać, wymaga „uprawy”. Myślę, że doskonale koresponduje to z Wolterowską formułą „uprawy ogrodu”, sformułowaną w *Kandydzie*, gdyż nawet jeżeli człowiek miałby żyć w „najlepszym z możliwych światów”, to zawsze można uczynić go jeszcze lepszym. Dla Konersmanna raj jest nie tylko przeciwieństwem niepokoju, ale także samej kultury, która zaprojektowała tę figurę myślową, jako cel do osiągnięcia<sup>47</sup>. Jednocześnie, jak ujmuje to autor *Krytyki kultury*: „W kul-

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 117.

<sup>44</sup> F. Schiller, *Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*, przeł. T. Kupś, „Studia z Historii Filozofii” 4, 2013, nr 2, s. 19–32.

<sup>45</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 90.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 90–91. Warto w tym kontekście przytoczyć koncepcję mordu założycielskiego René Girarda, który uważał, że przemoc i ofiary z ludzi stanowią fundament kultury. Opowieść o Kainie i Ablu francuski filozof odczytywał w perspektywie tak zwanego mechanizmu kozła ofiarnego, na podstawie którego kształtują się rytuały oraz wszelkiego rodzaju zakazy i nakazy. Abel, jako chrześcijańska ofiara, jest zatem w tej opowieści ważniejszy, natomiast Kain został naznaczony ogromną winą. Stanowi to przeciwieństwo mitu o Romulusie i Remusie, który również przedstawia historię bratobójstwa. Zob. R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 74–182.

<sup>47</sup> R. Konersmann, *Wörterbuch...*, s. 149.

turze niepokoju to, czego się spodziewamy, jest zawsze ciekawsze od tego, czego już doświadczyliśmy”<sup>48</sup>. Tym samym mit — który, jak się zdawało, oświecenie przewyciężyło — ustanawia niepokój jako przeznaczenie każdej ludzkiej istoty i całej kultury<sup>49</sup>.

## Samozaślepiiony niepokój

Jeśli istniałaby potrzeba wyznaczenia progu epoki, od którego zaczęła się normalizacja niepokoju, to bez wątplenia tym, który jako pierwszy dostrzegł przełom, był Blaise Pascal. Jak zauważył Konersmann, spokój na gruncie nowoczesności stał się niespokojny, ponieważ nie mógł już być tym, czym był kiedyś i właśnie tę zmianę zauważył autor *Myśli* w swoim *magnum opus* w drugiej połowie XVII wieku<sup>50</sup>. Należałoby się zatem zastanowić, czy na pewno to oświecenie znormalizowało niepokój, czy też może to niepokój narzucał już wtedy swoje prawo wszystkiemu — w tym oświeceniu<sup>51</sup>. Jaki jednak byłby tego cel? Konersmann zrodzony wówczas niepokój nazywa samozaślepionym (*Selbstverblendung*)<sup>52</sup>, co powinno budzić lęk w perspektywie tego, do czego ostatecznie może on doprowadzić. Podpowiedź zdaje się kryć w figurze Juggernauta, której Konersmann poświęca osobne miejsce pod koniec *Niepokoju świata*. Trzeba przy tym zauważyć, że autor *Krytyki kultury* nie docenia roli rozmaitych wydarzeń z osiemnastego stulecia, które mogły potęgować niepokój i wpływać na wizję całego świata. Jednym z nich było chociażby trzęsienie ziemi w Lizbonie w 1755 roku. To traumatyczne doświadczenie miało ogromny wpływ na oświeceniowych myślicieli, w szczególności na Woltera, który zredefiniował wówczas swój światopogląd<sup>53</sup>. Taki niepokój jest jednak zewnętrzny wobec człowieka, więc nie do końca wpisuje się w Konersmannowskie rozumienie

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>49</sup> Zob. R. Konersmann, *Die Unruhe...*, s. 129.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 223.

<sup>51</sup> Zob. *ibidem*, s. 226–227.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 227. W pewien sposób koresponduje to z Heglowskim „kretem”, który podobnie jak niepokój jest ślepy, zob. *ibidem*, s. 172 i 253–254. Zapewne *Selbstverblendung* lepiej oddawałoby określenie „samooszukiwanie się”, ale w kontekście cytowanych rozważań Konersmanna i uwagi, którą zwraca w kilku wskazanych miejscach książki na „ślepość” niepokoju, takie tłumaczenie wydaje mi się być trafniejsze.

<sup>53</sup> O Wolterowskim doświadczeniu katastrofy w Lizbonie zob. B. Baczko, *Wolter: zło i ład natury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20, 1974, s. 17–58. Warto zauważyć, że rangę tego wydarzenia dla filozofii drugiej połowy XVIII wieku podkreślił Adorno, gdy zestawiał je z Oświeceniem, co oczywiście jest nie do porównania pod względem skali i znaczenia (zob. T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 507–508). Jednocześnie należy podkreślić, że to trzęsienie ziemi w Lizbonie stanowiło punkt zapalny konfliktu między Wolterem a Rousseau, który w odpowiedzi na *Poemat o zagładzie w Lizbonie* napisał *List o Opatrzności* (zob. J.J. Rousseau, *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa*

*Unruhe*. Niemniej uważam, że refleksje Konersmanna są ważne w kontekście wspomnianego samozaślepionego niepokoju i na pewno pozwalają właściwie zrozumieć specyfikę współczesnej kultury i dynamikę nowoczesnego życia. Sądzę jednak, że obecnie można dostrzec zachodzące zmiany w sposobie postrzegania świata chociażby przez tak zwaną generację Z, która zdaje się stawiać opór wszechobecnej machinie niepokoju. Czy zatem prawdziwe oświecenie, jakiego chciałby Konersmann, rozpoczęło się? Myślę, że na udzielenie odpowiedzi na to pytanie jest jeszcze za wcześnie.

## Bibliografia

- Adorno T.W., *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
- Baczko B., *Wolter: zło i ład natury*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 20, 1974.
- Blumenberg H., *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa 2009.
- Böhme G., *Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt am M. 1993.
- Deprun J., *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIIIème siècle*, Paris 1979.
- Girard R., *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i pisma pozostałe*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 1, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- Kant I., *Przypuszczalny początek ludzkiej historii*, przeł. M. Żelazny, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i pisma pozostałe*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995.
- Klemczak S., *Zadania metaforologii*, „Teksty Drugie” 2013, nr 5.
- Koczanowicz L., *Łęk i olśnienie. Eseje o kulturze niepokoju*, Warszawa 2020.
- Konersmann R., *Erstartete Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt am M. 1991.
- Konersmann R., *Krytyka kultury*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2012.
- Konersmann R., *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am M. 2015.
- Konersmann R., *Wörterbuch der Unruhe*, Frankfurt am M. 2017.
- Koselleck R., *Krytyka i kryzys. Studium patogenezy świata mieszczańskiego*, przeł. J. Duraj, M. Moskalewicz, Warszawa 2015.
- Małecki W., *O „niepokoju” Ralfa Konersmanna*, „Studia Kulturoznawcze” 2016, nr 1.
- Rousseau J.J., *List do Woltera o Opatrzności*, przeł. J. Rogoziński, [w:] J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, Warszawa 1966.
- Schiller F., *Przyczynek do kwestii pierwszego ludzkiego społeczeństwa według nici przewodniej Mojżeszowego dokumentu*, przeł. T. Kupś, „Studia z Historii Filozofii” 4, 2013, nr 2.
- Schnädelbach H., *Kultura*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens, H. Schnädelbach, Warszawa 1995.
- Seneka, *Listy moralne do Lucylusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.
- Siemek M.J., *Wolność i utopia w myśli filozoficznej Schillera*, t. 2, red. M. Pańków, Warszawa 2017.
- Sloterdijk P., *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018.

---

*społeczna*, Warszawa 1966, s. 517–544). Domniemywa się, że Wolterowski *Kandyd* stanowił z kolei odpowiedź na list Rousseau.

Wetz F.J., *Człowiek jako niemożliwość. Antropologia fenomenologiczna*, przeł. W. Małecki, „Analiza i Egzystencja” 19, 2012.

Wiewiór P., *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*, Toruń 2017.

Wolter, *Kandyd, czyli optymizm*, [w:] Wolter, *Powiastrki filozoficzne*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1984.

## From the genealogy of “world restlessness”: Ralf Konersmann on the Enlightenment

### Abstract

Ralf Konersmann (born in 1955) is now one of the most recognized philosophers of culture. The Polish reader was already introduced to his thought more than a decade ago with *Filozofia kultury. Wprowadzenie* (2009) and *Krytyka kultury* (2012) due to the efforts of Krystyna Krzemieniowa. However, it is Konersmann’s later works, *Unruhe der Welt* (2015) and *Wörterbuch der Unruhe* (2017), that are of particular interest. In them the author diagnosed modernity as a state of permanent restlessness (*Unruhe*), which was normalized throughout history. Using the genealogical method, Konersmann seeks the historical origins of this state of affairs and assigns a significance to the Enlightenment. In this article, I reconstruct Konersmann’s genealogy of world restlessness based on the overview of eighteenth-century philosophy presented in the Konersmann books, which I analyzed. I begin with a general outline of the idea of restlessness and then move to show the particular relation of restlessness to modern critique and mythical thought. Indeed, it can be inferred from Konersmann’s works that restlessness—not unlike culture—expresses itself through critique and that Enlightenment reinterpretations of myth made it possible to “tame” it.

Keywords: Ralf Konersmann, restlessness, Enlightenment, critique, myth

\* \* \*

Łukasz Wrzeszcz — kulturoznawca, zainteresowany filozoficzną refleksją nad kulturą. Podczas studiów magisterskich zajmował się filozofią Hansa Blumenberga, a obecnie przygotowuje w Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Wrocławskiego rozprawę doktorską poświęconą filozofii kultury Ralfa Konersmanna.





Małgorzata Rygielska

ORCID: 0000-0002-7723-7677

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## O pojęciu kultury w *Rysie Dzieiow Kultury i Oświecenia Narodu Polskiego* (1816) Ignacego Lubicz Czerwińskiego (1749–1834)

Abstrakt: Autorka omawia pojęcie kultury w *Rysie Dzieiow Kultury i Oświecenia Narodu Polskiego* (1816) Ignacego Lubicz Czerwińskiego. Była to jedna z pierwszych propozycji uporządkowanej refleksji o kulturze w polskim piśmiennictwie w czasie, kiedy dominowało w nim jeszcze użycie słowa „cywilizacja”. Czerwiński opiera rozumienie kultury i oświecenia oraz objaśnienie tych pojęć na oświeceniowych teoriach postępu i ideach fizjokratycznych, a także rozwijanej wówczas teorii trzech bądź czterech stadiów. Sięga przy tym do Statutów Kazimierza Wielkiego, odnoszących istnienie praktyk kulturowych związanych z prawem zwyczajowym. Zapowiada jednak przejście od atrybutywnego pojmowania kultury do jej omawiania w ujęciu dystrybutywnym: jako kultury polskiej, kultury narodu polskiego. Ta koncepcja warta jest uwagi oraz dalszego i bardziej szczegółowego omówienia.

Słowa-kлючe: kultura, cywilizacja, kultura polska, dzieje kultury polskiej, oświeceniowa refleksja o kulturze, pojęcie „kultury”, Ignacy Lubicz Czerwiński, oświeceniowe idee postępu, teoria trzech stadiów, teoria czterech stadiów, historia prawa polskiego

### Wprowadzenie

Klaus Christian Köhnke we wprowadzeniu do wykładów dotyczących pojęcia i teorii nowoczesności stwierdził, że zajmowanie się tą problematyką można uznać za „dość śmiałe przedsięwzięcie”<sup>1</sup>. W jednym z kolejnych wykładów zaznaczył: „Z oświeceniem rozpoczyna się historia i kariera, a także proces dyferencjacji różnych pojęć/sposobów rozumienia »kultury«”<sup>2</sup>. Początki tej debaty dostrzegali

<sup>1</sup> K. Ch. Köhnke, *Begriff und Theorie der Moderne. Vorlesungen zur Einführung in die Kulturphilosophie 1996–2002*, Freiburg 2019, s. 23–24.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 70.

w sporach J.G. Herdera, I. Kanta oraz M. Mendelssohna, którzy — po części wzajemnie odpowiadając na swoje rozważania — próbowali objaśnić, co znaczą słowa „oświecenie”<sup>3</sup> i „kultura”. Słowa, które Moses Mendelssohn nazwał „nowymi zapożyczeniami”<sup>4</sup> w języku niemieckim. Gdy w języku niemieckim powoli zadomawiały się *Aufklärung* i *Kultur*, we Francji mówiono raczej o *siècle de Lumières* i *civilisation*, a zakresy tych słów wówczas przynajmniej po części się pokrywały, choć jak warto podkreślić: „Niemcy wyobrażali sobie cywilizację jako coś zewnętrznego i użytecznego, na wiele sposobów obcego ich wartościom narodowym” i hoładowali raczej użyciu *Kultur*, „która jest ograniczona w czasie i przestrzeni oraz pokrywa się z tożsamością narodową”<sup>5</sup>.

Problematyka związana ze sposobem rozumienia kultury, a także próbami jej definicji, była już podejmowana wielokrotnie, a rozważania te miały zarówno różne motywacje, jak i nierzadko — odmienne teleologie. Od wielu lat podejmowano też refleksję nad historią pojęcia kultura czyniąc to z rozmaitych perspektyw, na których kształtowanie się wpływ ma nie tylko przynależność badaczy do określonych dziedzin i dyscyplin, ale także ich preferencje i wybory.

Niektórzy, jak Andrew Sartori, proponują, by zbadać „globalny zasięg”<sup>6</sup> pojęcia kultura, którego początki lokuje w dziewiętnastowiecznej refleksji europejskiej. Warto jednak zadawać również pytania o lokalne tradycje naukowe i protonaukowe oraz formowanie się kluczowych w refleksji humanistycznej pojęć na rodzimym gruncie. Z tego powodu w artykule skupiam się na analizie i interpretacji rozumienia pojęcia kultura wyłożonego w dziele Ignacego Lubicz Czerwińskiego (1749–1834) *Rys Dzieiow Kultury i Oswiecenia Narodu Polskiego od Wieku X do konca Wieku XVII w dwóch Częściach*<sup>7</sup>. Jest to bowiem jeden z pierwszych przykładów polskiej, świadomej i celowej refleksji nad pojęciem kultury wzbogacony

<sup>3</sup> Warto zauważyć, że Darrin M. MacMahon recenzję prac Jonathana Israela: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001 i *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1750*, Oxford 2006 zatytuował znamienne *What are Enlightenment?*, „Modern Intellectual History” 4, 2007, nr 3, pp. 601–616. Zwraca, oczywiście, uwagę zastosowanie pojęcia „oświecenie” w liczbie mnogiej.

<sup>4</sup> M. Mendelssohn, *W kwestii: Co znaczy oświecać?*, przeł. T. Małysek, R. Kuliniak, „Principia” 43–44, 2005–2006, s. 227. Tamże autor dodaje: „Zaliczają się w pierwszej kolejności do języka książkowego. Zwykli ludzie ich nie rozumieją”.

<sup>5</sup> Zob. A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2005, s. 27 oraz N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011, s. 75–106; B. Działoszyński, *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2018, s. 21–89.

<sup>6</sup> A. Sartori, *The Resonance of „Culture”: Framing a problem in global concept-history*, „Comparative Studies in Society and History” 47, 2005, nr 4, s. 676–699.

<sup>7</sup> I. Czerwiński, *Rys Dzieiow Kultury i Oswiecenia Narodu Polskiego od Wieku X do konca Wieku XVII w dwóch Częściach*, Przemyśl 1816. W tytule oraz we wszystkich odwołaniach i cytatach zachowuję, między innymi ze względu na znaczące wyróżnienia autora oraz użycie wielkich liter, pisownię oryginału.

o próbę jego aplikacji w autorskiej koncepcji historii dziejów narodowych. Koncentruję się przede wszystkim na pierwszej części dzieła, którą można uznać za deklarację o charakterze teoretycznym, przedstawia ona bowiem cele, założenia, a także kluczowe pojęcia nie tylko dla *Rysu...*, ale też ówczesnej refleksji nad kulturą (bądź cywilizacją) i oświeceniem. Odniesienia do dominujących w XVIII, ale i na początku XIX wieku idei i wyobrażeń mają w artykule charakter punktowy — pozwalają zorientować się, z jak bogatego repertuaru europejskiej refleksji mógł korzystać Czerwiński próbując napisać dzieje kultury i oświecenia narodu polskiego. W tle, choć bez umniejszania ich wartości<sup>8</sup>, pozostają więc rodzime dyskusje „nad znaczeniem słowa »oświecenie« oraz nad pokrewnym tematem: Czy wiek XVIII był wiekiem oświeconym?”<sup>9</sup> — zostały już omówione w literaturze przedmiotu<sup>10</sup>, a ich waga dla interpretacji piśmiennictwa autora *Rysu...* jest trudna do przecenienia.

### Ignacy Lubicz Czerwiński — podstawowe informacje

Ignacy Lubicz Czerwiński (1749–1834)<sup>11</sup> żył w okresie oświecenia, trwającego na ziemiach polskich od lat czterdziestych XVII wieku do 1822 roku. Przez długi czas prowadził jako prawnik działalność zawodową na obszarze ówczesnej Galicji. Jego pierwsze publikacje dotyczyły między innymi wyzwań, przed jakimi stali juryści, zmagający się na co dzień z konsekwencjami zmian wynikających z nowych ustaw i kodeksów wprowadzanych na terenach monarchii Habsburgów. Czerwiński musiał więc znać łacinę i niemiecki, a także, oprócz ustawodawstwa, literaturę z zakresu historii prawa, w tym historii prawa na ziemiach polskich. Ślady tych lektur oraz echa znajomości koncepcji fizjokratycznych można znaleźć

<sup>8</sup> Wręcz przeciwnie — takie umiejscowienie pozwoli na rozpatrywanie dzieła Czerwińskiego we właściwym kontekście kulturowym.

<sup>9</sup> Zob. R.J. Butterwick, *Co to jest oświecenie? Esej o dyskusji polskiej drugiej połowy XVIII wieku*, „Przegląd Powszechny” 1998, nr 5, s. 161. Zob. także rozważania Krzysztofa Dmitruka dotyczące między innymi „kultury religijnej »oświeconych«” oparte na „badaniach literatury polskiego oświecenia” (K. Dmitruk, *Oświecenie — konteksty zmiany kulturowej*, „Wiek Oświecenia” 17, 2001, s. 47).

<sup>10</sup> Zob. m.in. T. Kostkiewiczowa, *Co to jest oświecenie? — wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia” 17, 2001, s. 9–31 (szczególnie części: „»Oświecenie« w języku ludzi XVIII wieku” — wraz z odniesieniem do cytowanego wyżej tekstu Butterwicka — i „»Oświecenie« jako termin naukowy w historii kultury”).

<sup>11</sup> Zob. M. Rygielska, *Monografia Ignacego Lubicza Czerwińskiego „Okolica Za-dniestrzka”. Studium kulturoznawcze*, Wrocław 2019, najważniejsze informacje biograficzne, a także rewizje wcześniejszych ustaleń na s. 17–50.

w wielu jego pismach, choć nie zawsze mają one charakter czytelnych odniesień, a jeszcze rzadziej opatrzone są przypisami<sup>12</sup>.

Jako właściciel kilku wsi położonych pomiędzy podnóżem Karpat a Dniestrem i jego dopływami: Stryjem i Łomnicą był żywo zainteresowany codziennym życiem tamtejszych mieszkańców. Próbował uwzględniać ich potrzeby, nie tracąc z pola widzenia interesów szlachty i ziemiaństwa, co pozwoliło mu proponować powolne, choć istotne zamiany w ówczesnej polityce agrarnej, uwzględniające zarówno uwarunkowania środowiska naturalnego, niewykorzystany dotąd — jego zdaniem — potencjał ekonomiczny „okolicy Zadniestrskiej”, jak i zróżnicowanie etniczne ludności, od wieków współistniejącej (nie bez konfliktów) na tym obszarze. Wiele ze swych obserwacji zawarł w pracy, uznanej za pierwszą polską monografię etnograficzną. Wydał ją w 1811 roku we Lwowie<sup>13</sup>.

Kilka lat później, w *Rysie Dzieiow Kultury i Oswiecenia Narodu Polskiego od Wieku X do konca Wieku XVII w dwóch Częściach* Czerwiński postanowił nie tylko przedstawić wizję, jaka kryje się za tytułem dwutomowej publikacji, ale też objaśnić dwa kluczowe pojęcia, które w niej używa.

## Co znaczą kultura i oświecenie?

Taki właśnie tytuł nosi pierwszy rozdział *Rysu...* Czerwiński objaśnia: „Ponieważ te dwa Wyrazy: *Oświecenie* i *Kultura* mają być dowodem skutku tego dzieła, więc trzeba, aby znaczenie onych było tu od początku wyłożone”<sup>14</sup>. Warto pamiętać, że słowo „kultura”, choć pojawiało się już wcześniej w polskiej refleksji<sup>15</sup>, nie było jeszcze wówczas rozpowszechnione, zdecydowanie częściej pojawiała się „cywilizacja”, słowo „Ukute we Francji przed Rewolucją”, które „rozprzestrzeniło się tuż po niej jako jeszcze jeden francuski produkt eksportowy”<sup>16</sup>. Cywilizacja pojawiała się w pismach tuzów polskiej myśli oświeceniowej: Hugona Kołłątaja, Stanisława Staszica, Jana Śniadeckiego, a także w tekstach i wystąpieniach wielu innych autorów tamtego czasu. Kultura występowała wówczas rzadziej i najczęściej

<sup>12</sup> Bezpośrednie i oznaczone odwołania w twórczości Czerwińskiego do oświeceniowych dzieł śledzi Martyna Deszczyńska (*Ignacy Lubicz Czerwiński. Zagadkowy czytelnik, zapomniany autor*, „Bibliotekarz” 2022, nr 5, s. 11–17).

<sup>13</sup> I. Czerwiński, *Okolica Za-dniestrzka. Między Stryiem i Łomnicą czyli Opis Ziemi i dawnych kłesk, lub odmian tej Okolicy; tudzież, iaki iest lud prosty dla religii i dla Pana swego? Zgoła, iaki ón iest? w całym sposobie życia swego, lub w swych Zabobonach albo zwyczajach*, Lwów 1811.

<sup>14</sup> I. Czerwiński, *Rys...*, s. 1.

<sup>15</sup> Zob. inspirujące uwagi Ewy Kosowskiej, *Ks. Benedykt Chmielowski — pionier polskiego kulturoznawstwa*, „Prace Kulturoznawcze” 2021, nr 4, s. 15–26.

<sup>16</sup> J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 2002, s. 38.

z przydawką, dookreślającą jej zakres bądź przedmiot odniesienia: kultura języka, kultura francuska, grecka, kultura Słowian, niekiedy — kultura całego narodu<sup>17</sup>.

Czerwiński, a za nim być może Joachim Lelewel<sup>18</sup>, próbują dookreślić, co — i z jakiej perspektywy — znaczy dla nich kultura. Dla Czerwińskiego punktem wyjścia stały się pojęcia „kultura” i „oświecenie”, punktem dojścia — „kultura i oświecenie narodu polskiego”<sup>19</sup>. Definicja, którą proponuje, jest trzyczęściowa: początkowe stwierdzenie zyskuje kolejne uzupełnienia, poszerzające zakres semantycznych pojęć oświecenia i kultury oraz wskazujące na możliwe, odmienne sposoby ich pojmowania. Każde z nich zostało odniesione do „człowieka” i do „narodu”:

Istotnie *Oświecenie i Kultura* to iest: Zbliżenie się Człowieka albo Narodu do Stanu doskonalszego społeczności ludzkiej, albo iaśniej mówiąc, tedy Oświecenie Człeka albo Narodu, iest to przejście iego z niewiadomości i z błędów do światła prawdy, lub iest: uwolnienie się od przesądów a przyjęcie rzetelnych wyobrażeń i zasad<sup>20</sup>.

Pierwsze ze stwierdzeń wprowadza pojęcie stanu, a raczej stanów i kładzie nacisk na proces przechodzenia z jednego stanu do drugiego, przy czym kolejny ma być „doskonalszy”, lepszy, w jakimś sensie przewyższający poprzedni. Dotyczy to społeczności ludzkiej czy — jak powiedziałyby Staszic — towarzystwa. Drugie stwierdzenie opiera się na eksplorowanej w wieku XVIII opozycji: wiedza–niewiedza, myślenie błędne–myślenie prawidłowe, mrok–światło; trzecie dotyczy już nie braku wiedzy, a jej rzekomej „nierzetelności”: tu pojawia się pojęcie przesądu, które nie tylko Czerwiński we wcześniejszych dziełach, ale i inni oświeceniowi myśliciele przeciwstawiali rozumowi i spokrewniali z zabobonem, próbując wskazać różnice między różnymi systemami wiedzy<sup>21</sup>. Dalszy wywód Czerwińskiego oparty jest na konstruowanych i rozwijanych wówczas oświeceniowych teoriach postępu.

<sup>17</sup> Podaję za: M.H. Serejski, *Początki i dzieje słów „cywilizacja” i „kultura” w Polsce*, [w:] M.H. Serejski, *Przeszłość a terażniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław 1965, s. 241. Tu także wspomniana została praca Czerwińskiego.

<sup>18</sup> Zob. uwagi T. Słowikowskiego (*Joachim Lelewel krytyk i autor podręczników historii*, Warszawa 1974, s. 86–88). O *Rysie...* Lelewel pisał bardzo pochlebnie w: *Rozbiory dzieł obejmujących albo dzieje, albo rzeczy polskie różnymi czasy przez Joachima Lelewela ogłoszone w jedną księgę zebrane*, Poznań 1844, s. 122 n.

<sup>19</sup> Na temat kultury i oświecenia w dziele Czerwińskiego zob. J. Rell, *Problematyka kultury w dawnych podręcznikach historii Polski 1795–1830*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 1, s. 48; M. Hoszowska, *Ignacego Lubicz-Czerwińskiego traktat o stosunkach polsko-niemieckich*, [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, t. 1, red. J. Maternicki, Rzeszów 2004, s. 167.

<sup>20</sup> I. Czerwiński, *Rys...*, s. 1.

<sup>21</sup> Warto wspomnieć o innej pracy Czerwińskiego, wydanej rok po *Rysie...*, I. Czerwiński, *Uwagi rozumu i ludzkości Nad fałszem i ciemnotą zabobonów gustów i t. d.*, Przemysł 1817.

## Stopnie kultury — echa osiemnastowiecznych idei postępu?

Zanim refleksje odnoszące się do postępu (czy nawet postępów — *les progrès*)<sup>22</sup> przybrały formę spójnych i usystematyzowanych teorii (często różniących się w zasadniczych szczegółach, choć opartych na tych samych założeniach), funkcjonowały jako idee o mniej lub bardziej sprecyzowanym kształcie, wedle których ludzka rzeczywistość miała podlegać zmianie na lepsze<sup>23</sup>. Bronisław Baczko objaśniał:

idea postępu jest jedną z naczelnych i najbardziej obiegowych w Oświeceniu francuskim, ale że równocześnie jest to idea, której podstawowe przesłanki teoretyczne są dopiero wykuwane; wiek Oświecenia tworzy tę ideę, ale zarazem zмага się z nią, przechodzi od mniej lub bardziej wyraźnego przekonania o istnieniu postępu do prób budowania teorii postępu<sup>24</sup>.

Dopiero w pracach Jeana Antoine’a Nicolasa de Condorceta i Anne Roberta Jacquesa Turgota zyskała ona (może lepiej — one — teorie postępu)<sup>25</sup> pełniejszy wyraz; na swój sposób rozwijali ją i interpretowali także przedstawiciele tak zwanego oświecenia szkockiego, między innymi Adam Ferguson, Lord Kames czy Adam Smith. Przyjmuje się, że to właśnie Ferguson, autor *An Essay on the History of Civil Society* (1767) „jako pierwszy nazwał trzy stadia rozwojowe kultury (wzgl. kultur) *dzikością, barbarzyństwem i cywilizacją*”<sup>26</sup>. Współcześni badacze łączą go, podobnie jak Turgota i Smitha<sup>27</sup>, także z tak zwaną teorią czterech stadiów

<sup>22</sup> Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2004, s. 99.

<sup>23</sup> „Nie znaczy to wszakże, że teorie postępu miały w XVIII wieku poważniejszy zasięg. Rzeczywiście rozpowszechnione było jedynie przekonanie, iż świat zmienia się mimo wszystko na lepsze” (*Ibidem*, s. 98).

<sup>24</sup> B. Baczko, *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009 [epub 2223/10581]. Można też lokować mniej lub bardziej usystematyzowaną refleksję na temat postępu dużo wcześniej — w myśli antycznej (zob. Z.J. Czarniecki, *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcji dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981). Inaczej ten problem ujmują między innymi P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998 czy Ch. Dawson, *Postęp i religia. Studium historyczne*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1959. Literatura przedmiotu na temat kultury i postępu jest niezwykle obszerna, jej szczegółowe, krytyczne omówienie wymagałoby odrębnego studium. Por. także M. Rygielska, Pededemptim progrediens. *Lukrecjusz i Morgan*, „Laboratorium Kultury” 3, 2014, s. 17–55.

<sup>25</sup> Warto też pamiętać, że „mówiąc o jednej idei postępu, upraszczamy sprawę” (B. Baczko, *Rousseau...*). I Baczko, i Szacki odróżniają idee postępu od teorii postępu, zwracają też uwagę na znaczące w tym kontekście użycie przez konkretnych autorów liczby pojedynczej bądź mnogiej, zob. przypis 16.

<sup>26</sup> K. Moszyński, *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958, s. 31. Nieco wcześniej na ten temat pisał J. Lutyński, *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź-Wrocław 1956, s. 68–80.

<sup>27</sup> Zob. m.in. jedną z nowszych publikacji na ten temat w języku polskim: A. Markwart, *Teoria czterech stadiów rozwoju społeczeństw w myśli Adama Smitha*, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018, s. 203–220.

(*the four stages theory*)<sup>28</sup>, przypominając podział na etapy jak łowiectwo (a właściwie zbieractwo i łowiectwo), pasterstwo, rolnictwo, handel. Teoria trzech lub czterech stadiów miała jednak wielu prekursorów (w tym chociażby Giambattistę Vica) i wielu ojców; jej zrębów można upatrywać w koncepcjach rozwijanych co najmniej od lat pięćdziesiątych XVIII wieku<sup>29</sup>, które, przynajmniej w części, inspirowane były także myślą Hugo Grotiusa i Samuela von Pufendorfa (rozważaniami o dominium i własności oraz prawach narodów), a także filozoficznymi dociekaniem nad naturą człowieka (w ujęciu na przykład Davida Hume'a)<sup>30</sup>. Trudno wskazać bezpośrednio inspirację Czerwińskiego — czerpał on zapewne z wielu źródeł, niekoniecznie oryginalnych. Reperkusje oświeceniowych teorii, w tym również adaptowanych na polskim gruncie idei fizjokratycznych, znajdowały wszak poczesne miejsce między innymi w piśmiennictwie Staszica czy Kołłątaja, omawiane były na spotkaniach towarzystw naukowych i przynajmniej fragmentarycznie bądź ogólnikowo poruszane na łamach prasy<sup>31</sup>. Obecność idei fizjokratycznych można zauważyć także w dziełach Czerwińskiego<sup>32</sup>.

W *Rysie...* brakuje wyraźnych nawiązań do często wykorzystywanych w oświeceniu dychotomii. Galicyjski prawnik nie wprowadza opozycji między stanem natury a stanem kultury, nie pisze o „dobrym” bądź „szlachetnym” dzikim (*bon sauvage* bądź *noble sauvage*)<sup>33</sup>, unika w tym zakresie wartościowania. Przyjmuje, że postęp i rozwój zachodzą zgodnie z prawami natury, podziela

przekonanie o istnieniu prawa postępu, rozumianego jako wyznaczona przez te lub inne czynniki konieczność przechodzenia człowieka w toku jego dziejów przez wykazujące pewną regularność stadia rozwojowe, konieczność dającą się rozciągnąć nie tylko na przeszłość, ale i na przyszłość<sup>34</sup>.

Pisze też o „grubym rozsądku”, który stopniowo ma zostać zastąpiony przez rozum i właściwe jego używanie oraz o początkowej bliskości człowieka i zwierząt: podstawowymi czynnikami różnicującymi są tutaj racjonalne myślenie i posługi-

<sup>28</sup> Szerzej o teorii czterech stadiów zob. R.L. Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge 2011.

<sup>29</sup> Zob. m.in. T.J. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, Berkley 2001, s. 158–161.

<sup>30</sup> Zob. m.in. N. Davidson, *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?*, Chicago 2017, s. 43 n. Tej problematyce poświęcony został rozdział „Stages of Development: French Physiocrats and the Scottish Historical School”, s. 37–54.

<sup>31</sup> Zob. m.in. K. Opałek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953, a z nowszych pozycji A. Grześkowiak-Krwawicz, Regina libertas. *Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006, s. 70–106. Literatura na ten temat jest bardzo obszerna, pojawiają się też nowe wydania materiałów źródłowych, między innymi prac Kołłątaja.

<sup>32</sup> Zob. M. Rygielska, *Monografia...*, s. 10, 270–274 n.

<sup>33</sup> Choć znane mu były zapewne (niekoniecznie bezpośrednio) prace Rousseau, chociażby *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755. Na jedną z nich (*Emila*) wprost powołuje się w tekście z 1821 roku, zob. I. Czerwiński, *Panicz wojażer*, opr. M. Rygielska, G. Wilk, „Prace Kulturoznawcze” 17, 2015, s. 259.

<sup>34</sup> B. Baczek, *Rousseau...*

wanie się językiem jako dominującym środkiem komunikacji (przed „stanem zbliżania się do doskonałości Człowiek bywa [...] grubym tylko rozsądkiem i znakami wyższego względem Zwierząt przeznaczenia, od Natury obdarzony”)<sup>35</sup>.

Podobnie jak oświeceniowi propagatorzy idei postępu, Czerwiński, definiując czym są kultura i oświecenie, wskazuje na węzłowe momenty w dziejach ludzkości, a także dominujące „sposoby życia”, jak myślistwo, pasterstwo, rolnictwo i handel. Przeplata je refleksją o dzikości i barbarzyństwie jako tymi stopniami kultury, które — z założenia — przechodzą wszystkie narody (w tym wielkie cywilizacje starożytne: Grecja czy Rzym). Objasnia ponadto, że początkowo człowiek:

Niezna [...] ani tych obowiązków, któreby go z ludźmi łączyć powinny, ani smaku społecznego życia, ani Cnót ludzkości, a zatem *dziki* iest.

Dopiero powoli się to dzieje, że z instynktu wyzpomnionego przeznaczenia, ów Człowiek w Pasterskie wprzód przechodzi życie, nakoniec; zamienia się w *Rolnika*. [...] Samo nareszcie odkrycie instynktu towarzyskiego życia Rolnikowi się przyznaie, a ztąd potem na uskromienie złych ludzi powstały Prawa, toż zrodziły się obowiązki współczesności, z dopełnienia zaś onych, zrodziło się wyobrażenie chwały, niemniej; zrodził się Handel, Kunszta itd. a za nimi ludzkość i obyczajność<sup>36</sup>.

Wyraźnie podkreśla również uniwersalność takiego „porządku Kultury” (układu „stopni Kultury”), pisze bowiem: „Taki sam porządek Kultury, wszystkim wprawdzie Narodom przynależy. Wszelako niebyło Narodu; ażeby chciał sobie przypomnieć, że był kiedyś *dzikim i barbarzyńskim*”<sup>37</sup>, a także nieśpieszny, sukcesywny charakter procesu, w którym można wyróżnić konkretne etapy i typowe dla nich cechy, zachowania ludzkie, przyjęte sposoby życia, a w pewnym zakresie także zróżnicowanie struktury społecznej oraz zmieniające się modele stosunków własności.

## Ku źródłom prawa polskiego i kulturze polskiej

Autor *Rysu...* objaśniając przebieg dziejów i kolejnych stopni bądź stanów kultury (oba określenia używane są wymiennie) skorzystał także z wiedzy na temat historii prawa polskiego. Próbowo omówienia porządku kultury, stanów bądź stopni kultury w *Rysie...* towarzyszy bowiem podrozdział, poświęcony statutom Kazimierza Wielkiego, a w szczególności wspomnianym w nim praktykom mającym źródło w prawie zwyczajowym (a więc i w kulturowej empirii). Mają one świadczyć o wcześniejszych stopniach kultury, być ich pozostałościami, dowodami, czy jak moglibyśmy powiedzieć używając dziewiętnastowiecznej terminologii — re-

<sup>35</sup> I. Czerwiński, *Rys...*, s. 1.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 1–2.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 4.



liktami bądź przeżytkami (do tych samych przykładów, zaczerpniętych między innymi ze statutów wiślickich, odwoła się niezwykle wysoko oceniający prace Czerwińskiego, o czym już wspominałam, Joachim Lelewel)<sup>38</sup>. Co ważne, Ignacy Lubicz wyraźnie wskazuje konkretne zachowania, istotne i honorowane w kulturze polskiej XV wieku (w tym przyjęte i zaakceptowane formy zobowiązań bądź kar sądowych), przenosi więc akcenty z rozważań nad dziejami kultury w ogóle, kultury — by odwołać się do znanych na rodzimym gruncie rozróżnień — w ujęciu atrybutywnym, na dzieje kultury pojmowanej dystrybucyjnie<sup>39</sup>. Sięga przy tym po następujące argumenty:

Że owe trzy sposoby dawnego życia, do końca prawie Wieku XIV były dla Polaka równie pamiętne, zdaie się tego dowodzić sam Statut *Kazimierza W.* z r. 1347 iako to: tam nayprzód; każda *Nagana Wyroku*, to iest: Appellacya do wyższego Sądu, powinna się była ieszcze opłacać podług rangi Sędziogo, droższém albo tańszem futrem, a to zapewne, Stanu niegdyś dzikiego z Myślistwa, przypominało Maiątek.

W tym to oraz Statucie każde niestawienie się na rozkaz Sędziogo czyli *Kontumacya* ninaczey karane były, tylko *Nawiązką*, czyli grabieżą Wołów, więc to znowu dowodzi Maiątek Stanu Pastérskiego.

Tamże nakoniec w témże Statucie; poświęcony zamiar prawodawstwa naywięcey ku ubeśpieczeniu własności i pożytków Rolnika dowodzi, że to dopiero ów trzeci Stan Kultury, staie się naygodniejszym Opieki rządowej stanem<sup>40</sup>.

Opisane przez Czerwińskiego przykłady odnajdziemy między innymi w statutach wiślickich, niektóre z kar bądź rodzajów zadośćuczynienia przewidzianego za dane przestępstwo miały jeszcze formę grzywien futrzanych, inne — grzywien srebra; akceptowano też wybór między nimi<sup>41</sup>. Ukazuje to wspomniane przez autora powolne przechodzenie z jednego stanu (stopnia) kultury do drugiego, z zaakcentowaniem przejściowego współistnienia form starszych ze stopniowo wprowadzanymi nowszymi. Co więcej, same statuty Kazimierza Wielkiego można traktować jako dokument przejściowy, a nawet — w pewnym sensie — graniczny, dokonano w nich bowiem zapisu prawa zwyczajowego, które było dotąd ustne, lokalne i niekiedy znacząco zróżnicowane. Wykorzystano więc kolejny kamień milowy dla wielu (nie tylko oświeceniowych) myślicieli wyznaczający przejście między barbarzyństwem a cywilizacją — pismo.

<sup>38</sup> Zob. J. Lelewel, *Początkowe prawodawstwo polskie cywilne i kryminalne do czasów jagiellońskich*, Warszawa 1828, s. 122 n.

<sup>39</sup> Zob. Z. Bauman, *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*, Warszawa 1966, s. 35–38.

<sup>40</sup> I. Czerwiński, *Rys...*, s. 3–4.

<sup>41</sup> Zob. J. Lelewel, *Początkowe...*, s. 122. Różnice między statutami wiślickimi i piotrkowskimi, wynikające nie tylko z różnic lokalnych, ale także z ich układu (różnego porządkowania artykułów w czasach późniejszych), z uwzględnieniem nagany i nagany wyroku omawia Antoni Zygmunt Helcel. (*Starodawne prawa polskiego pomniki. Z ksiąg rękopiśmiennych dotąd nieużytych główniejsz zaś z ksiąg dawnych sądowych ziemskich i grodzkich Ziemi Krakowskiej*, wyciągnął i wyd. A.Z. Helcel, Kraków 1856, s. 126. Zob. także *ibidem*, s. 116–117 (przepis XCV, dot. *narzeczienia a. naganienia*).

Warto też dodać, że Czerwiński przemilcza w tym miejscu *Rysu...* realną pozycję chłopów-rolników w monarchii stanowej w Polsce XIV wieku i jego niemal całkowitą zależność od decyzji pańskich (te kwestie — nie tylko własności, ale i wolności osobistej chłopów — będą powracały przez cały wiek XIX). Wprost jednak nazywa stan rolniczy trzecim Stanem Kultury i przekonuje, że właśnie rolnictwo ma być przedmiotem opieki rządowej. Stwierdzenia tego nie uzasadnia, można jednak przypuszczać, że splotły się tutaj zarówno wiedza i osobiste doświadczenie Czerwińskiego jako gospodarza i zarządcy zadniestrskich wsi, który stosunkowo dobrze poznał życie ich mieszkańców i sugerował wprowadzenie różnego typu zmian naprawczych, jak i ideowe wpływy fizjokratyzmu w różnych jego wersjach<sup>42</sup>.

W *Rysie Dzieiow Kultury i Oswiecenia Narodu Polskiego* Czerwiński scharakteryzował stopnie kultury następująco:

Tabela 1. Stopnie kultury w *W Rysie Dzieiow Kultury i Oswiecenia Narodu Polskiego* I.L. Czerwińskiego

stopień/stan kultury	charakterystyka stanu — działalność człowieka, zmiany sposobu życia	pozostałości dawnych stanów kultury w statutach Kazimierza Wielkiego
stan dziki („człowiek [...] dziki iest”, s. 2 „stanu niegdyś dzikiego z Myślistwa”, s. 3) myślistwo, zbieractwo; myśliwy, zbieracz	— człowiek „obdarzony grubym tylko rozsądkiem i znakami wyższego względu Zwierząt przeznaczenia”, s. 1 — nie zna zasad społecznego życia ani związanych z nim obowiązków, s. 2 — nie zna „Cnót ludzkości”, s. 2	— futra jako środek płatniczy (w przypadku apelacji sądowej), s. 3
stan pasterski; pasterz	— „szater buduje”, s. 2 — „trzody poczytuie za własność”, s. 2 — „wyszukuje pożytku” z celowej hodowli zwierząt, s. 2 — „dla pilniejszej onych [zwierząt] straży Czeladzi werbuie, która mu służy, a on iey rozkazuje”, s. 2	— „grabież [zabranie] wołów” jako forma nawiązki, kary za „kontumacyę”, czyli niestawienie się na wezwanie przed oblicze sędziego, s. 3
stan rolniczy, rolnictwo, rolnik („trzeci Stan Kultury”, s. 3)	— „chce mieć dom stały”, s. 2 — „zatrudnienia [...] mądre, moralne i porządek kochające”, s. 2 — zna skuteczne sposoby uprawy ziemi, s. 2 — staje się „Miłośnikiem pokoju” — walczy jedynie w obronie własnej, s. 2–3 — odkrywa „instynkt towarzyskiego życia”, s. 3	— liczne przykłady zabezpieczania własności i „pożytków Rolnika”, s. 3

<sup>42</sup> Zob. M. Rygielska, *Monografia...*, s. 270–274.

„powstał handel, pie- niądz, sztuka czyta- nia i pisania itd. a to wszystko oczęwiście do ogólnego pożytku i szczęścia ludzkiego zmierza”, s. 4		
---	--	--

Źródło: opracowanie własne.

Czerwiński dowodzi ponadto, że „każdy Naród oświecony przekonał się naj-  
przód o tём, że bez Religii rząd jego polityczny nie byłby doskonały”<sup>43</sup>, co również  
wymagałoby rozważenia w odniesieniu do jego koncepcji kultury<sup>44</sup>, podobnie, jak  
nakreślenie szczegółowych relacji pomiędzy kulturą i oświeceniem, a także — na-  
rodem i kulturą, a nawet narodami i kulturami (bądź też kulturą i charakterem  
narodu/charakterami narodów). W kolejnych rozdziałach *Rysu...* zastanawia się  
bowiem, jak to się działo, że „peryody wieków [...] Oświecenie i Kulturę Naro-  
dów, w odmienne zaprowadzały Charaktery”<sup>45</sup>. I przyznaje: „Dziełka tego iest  
zamiarem względem Narodu Polskiego wszelkie odkreć źródła Kultury jego”<sup>46</sup>.

Szczegółowa analiza treści dzieła Czerwińskiego i zawartej w nim koncepcji  
„dziejów kultury i oświecenia narodu polskiego” to jednak temat odrębny, choć  
bez wątpienia frapujący<sup>47</sup>. Podejmując się takiej analizy należałoby też szerzej  
rozpatrzyć rozumienie przez Czerwińskiego pojęcia „oświecenie” — w szcze-  
gólności w odniesieniu do rodzimych koncepcji, ale też znanych mu być może  
objaśnień dotyczących przywoływanych do dziś pytań Kanta<sup>48</sup>. Istotne byłoby też  
rozważenie innych powiązanych z tym kwestii: jak Czerwiński pojmował naród,  
co było dla niego istotne w historii kultury narodu polskiego i jakie były pod-  
stawowe cele i funkcje stworzonego przez niego rysu dziejów kultury. Ustalenia  
poczynione w tym artykule dla tego typu rozważań — choć pozornie od nich od-  
dalone — wydają mi się niezbędne. Wskazują bowiem horyzont myślowy ważny  
dla autora *Okolicy...* i *Rysu...*, nośność oświeceniowych idei postępu oraz próby

<sup>43</sup> W tym miejscu można by też podjąć rozważania nad tak zwanym oświeceniem chrześcijańskim w Polsce i jego śladami w myśli Czerwińskiego.

<sup>44</sup> Sporo uwagi poświęca Czerwińskiemu Martyna Deszczyńska w interesująco pomyślanej syntezie „*Historia sacra*” i dzieje narodowe. *Refleksja historyczna lat 1795–1830 nad rolą religii i Kościoła w przeszłości Polski*, Warszawa 2003, s. 16, 61–62, 80, 95, 171.

<sup>45</sup> I. Czerwiński, *Rys...*, s. 6.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 39.

<sup>47</sup> Wcześniej pisał o tym między innymi Wit Górczyński, *Ignacego Lubicz-Czerwińskiego „Rys dziejów kultury i oświecenia narodu polskiego od wieku X do końca XVII”. Próba integralnego prezentowania dziejów ojczystych*, [w:] *Historia. Społeczeństwo. Wychowanie*, red. J. Maternicki, M. Hoszowska, P. Sierżęga, Rzeszów 2003, s. 93–103.

<sup>48</sup> Zob. I. Kant, *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 53–60.

ich wykorzystania w polskich pracach<sup>49</sup>, szczególnie z początków XIX wieku, nawet jeśli dostrzeżone zależności nie dowodzą bezpośredniego intelektualnego zadłużenia u myślicieli takich jak Adam Smith czy Adam Ferguson. Z pewnością nie wyczerpują też rozległej problematyki, jaką są zarówno prądzieje polskiej myśli o kulturze, jak i rozważania o dziedzictwie nie tylko polskiego oświecenia.

## On the term *culture* in *Outline of the History of Culture and Enlightenment of the Polish Nation* by Ignacy Lubicz Czerwiński (1749–1834)

### Abstract

The author explores the meaning of the term *culture* in Ignacy Lubicz Czerwiński's *Rys Dzieiow Kultury i Oswiecenia Narodu Polskiego* [Outline of the History of Culture and Enlightenment of the Polish Nation]. This was one of the first proposals for an orderly reflection on culture in Polish writing at a time when it was still dominated by the use of the word 'civilisation'. Czerwiński's understanding of culture and the Enlightenment, as well as his explanation of these concepts, is based on Enlightenment theories of progress and physiocratic ideas, as well as the theory of three or four stages, which was then widely discussed. In doing so, he draws on the Statutes of Casimir the Great, noting the existence of cultural practices associated with customary law. Czerwiński, however, announces a shift from an attributive understanding of culture to discussing it from a distributive point of view: as Polish culture, the culture of the Polish nation. This is a concept worthy of attention and a further, broader and more detailed discussion.

Keywords: culture, civilisation, Polish culture, history of Polish culture, Enlightenment reflection on culture, the concept of *culture*, Ignacy Lubicz Czerwiński, Enlightenment ideas of progress, the theory of three stages, the theory of four stages, history of Polish law

### Bibliografia

- Baczko B., *Rousseau. Samotność i wspólnota*, Gdańsk 2009.  
 Bauman Z., *Kultura i społeczeństwo. Preliminaria*, Warszawa 1966.  
 Butterwick R.J., *Co to jest oświecenie? Esej o dyskusji polskiej drugiej połowy XVIII wieku*, „Przełąd Powszechny” 1998, nr 5.  
 Czarniecki Z.J., *Przyszłość i historia. Studia nad historyzmem i ideą prospekcyj dziejowej w historii filozofii*, Lublin 1981.

<sup>49</sup> Rzecz jasna, trudno byłoby tu uznać Czerwińskiego za prekursora. Łudzące niekiedy podobieństwo niektórych prac Kołłataja i Czerwińskiego, a także Czerwińskiego i Staszica podkreśla M. Rygielska, *Monografia...*, między innymi s. 170, 271.

- Czerwiński I., *Okolica Za-dniestrska Między Stryiem i Łomnicą czyli Opis Ziemi i dawnych kłesk, lub odmian tej Okolicy; tudzież, iaki jest lud prosty dla religii i dla Pana swego? Zgoła, iaki ón jest? w sposobie życia swego lub w swych Zabobonach albo zwyczajach*, Lwów 1811.
- Czerwiński I., *Panicz wojażer*, opr. M. Rygielska, G. Wilk, „Prace Kulturoznawcze” 17, 2015, s. 259–265.
- Czerwiński I., *Rys Dzieiow Kultury i Oświecenia Narodu Polskiego od Wieku X do konca Wieku XVII w dwóch Częściach*, Przemysł 1816.
- Czerwiński I., *Uwagi rozumu i ludzkości Nad fałszem i ciemnotą zabobonów gusłów i t. d.*, Przemysł 1817.
- Davidson N., *How Revolutionary Were the Bourgeois Revolutions?*, Chicago 2017.
- Dawson Ch., *Postęp i religia. Studium historyczne*, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1959.
- Deszczyńska M., „*Historia sacra*” i dzieje narodowe. Refleksja historyczna lat 1795–1830 nad rolą religii i Kościoła w przeszłości Polski, Warszawa 2003.
- Deszczyńska M., *Ignacy Lubicz Czerwiński. Zagadkowy czytelnik, zapomniany autor*, „Bibliotekarz” 2022, nr 5, s. 11–17.
- Dmitruk K., *Oświecenie — konteksty zmiany kulturowej*, „Wiek Oświecenia” 17, 2001, s. 47–65.
- Działożyński B., *Cywilizacja. Szkice z dziejów pojęcia w XVIII i XIX wieku*, Warszawa 2018.
- Elias N., *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.
- Ellingson T.J., *The Myth of the Noble Savage*, Berkley 2001.
- Górczyński W., *Ignacego Lubicz-Czerwińskiego „Rys dziejów kultury i oświecenia narodu polskiego od wieku X do końca XVII. Próba integralnego prezentowania dziejów ojczystych*, [w:] *Historia. Społeczeństwo. Wychowanie*, red. J. Maternicki, M. Hoszowska, P. Sierzęga, Rzeszów 2003, s. 93–103.
- Grześkowiak-Krwawicz A., *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*, Gdańsk 2006.
- Hoszowska M., *Ignacego Lubicz-Czerwińskiego traktat o stosunkach polsko-niemieckich*, [w:] *Wielokulturowe środowisko historyczne Lwowa w XIX i XX w.*, t. 1, red. J. Maternicki, Rzeszów 2004, s. 165–177.
- Israel J., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1750*, Oxford 2006.
- Israel J., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford 2001.
- Jedlicki J., *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa 2002.
- Kant I., *Co to jest Oświecenie?*, przeł. A. Landman, [w:] I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne*, przeł. M. Żelazny, I. Krońska, A. Landman, Toruń 1995, s. 53–60.
- Köhnke K.Ch., *Begriff und Theorie der Moderne. Vorlesungen zur Einführung in die Kulturphilosophie 1996–2002*, Freiburg 2019.
- Kosowska E., *Ks. Benedykt Chmielowski — pionier polskiego kulturoznawstwa*, „Prace Kulturoznawcze” 2021, nr 4, s. 15–26.
- Kostkiewiczowa T., *Co to jest oświecenie? — wprowadzenie do dyskusji*, „Wiek Oświecenia” 17, 2001, s. 9–31.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2005.
- Lelewel J., *Początkowe prawodawstwo polskie cywilne i kryminalne do czasów jagiellońskich*, Warszawa 1828.
- Lelewel J., *Rozbiory dzieł obejmujących albo dzieje albo rzeczy polskie różnymi czasy przez Juliana Lelewela ogłoszone w jedną księgę zebrane*, Poznań 1844.

- Lutyński J., *Ewolucjonizm w etnologii anglosaskiej a etnografia radziecka*, Łódź-Wrocław 1956.
- MacMahon D.M., *What are Enlightenments?*, „Modern Intellectual History” 4, 2007, nr 3, s. 601–616.
- Markwart A., *Teoria czterech stadiów rozwoju społeczeństw w myśli Adama Smitha*, [w:] *Rozum, człowiek, historia*, red. J. Szczepański, Kraków 2018, s. 203–220.
- Meek R.L., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge 2011.
- Mendelssohn M., *W kwestii: Co znaczy oświecać?*, przeł. T. Małysek, R. Kuliniak, „Principia” 43–44, 2005–2006, s. 227–230.
- Moszyński K., *Człowiek. Wstęp do etnografii powszechnej i etnologii*, Wrocław 1958.
- Opalek K., *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1953.
- Rell J., *Problematyka kultury w dawnych podręcznikach historii Polski 1795–1830*, „Przegląd Humanistyczny” 1978, nr 1, s. 43–57.
- Rossi P., *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, przeł. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998.
- Rygielska M., *Monografia Ignacego Lubicz Czerwińskiego „Okolica Za-dniestrską”. Studium kulturoznawcze*, Wrocław 2019.
- Rygielska M., *Pedemptim progrediens. Lukrecjusz i Morgan*, „Laboratorium Kultury” 3, 2014, s. 17–55.
- Sartori A., *The Resonance of „Culture”: Framing a problem in global concept-history*, „Comparative Studies in Society and History” 47, 2005, nr 4, s. 676–699.
- Serejski M.H., *Początki i dzieje słów „cywilizacja” i „kultura” w Polsce*, [w:] M.H. Serejski, *Przeszłość a teraźniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław 1965, s. 237–249.
- Słowikowski T., *Joachim Lelewel krytyk i autor podręczników historii*, Warszawa 1974.
- Starodawne prawa polskiego pomniki. Z ksiąg rękopiśmiennych dotąd nieużytych główniejsz z ksiąg dawnych sądowych ziemskich i grodzkich Ziemi Krakowskiej*, wyciągnął i wyd. A.Z. Helcel, Kraków 1856
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2004.

\* \* \*

Małgorzata Rygielska — doktor habilitowana nauk humanistycznych, profesor Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się historią i teorią kultury, w szczególności historią kultury polskiej XVIII i XIX wieku oraz powiązanymi z nią dziejami myśli teoretycznokulturowej. Autorka między innymi książki *Monografia Ignacego Lubicz Czerwińskiego „Okolica Za-dniestrską”. Studium kulturoznawcze* (2019).

Kamila Gęsikowska

ORCID: 0000-0003-3807-6564

Uniwersytet Śląski w Katowicach

## Projekt nauki o człowieku w teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie projektu nauki o człowieku sformułowanego przez Jędrzeja Śniadeckiego (1768–1838) w teorii jestestw organicznych. Uczony znany jest przede wszystkim jako wybitny chemik, lekarz i fizjolog, a także pedagog. Jednym z najważniejszych jego dzieł, wielokrotnie wznawianym i tłumaczonym na inne języki jest *Teoria jestestw organicznych*, która ukazała się w latach 1804 (t. 1) i 1811 (t. 2). To w nim Śniadecki wyłożył założenia projektu nauki o człowieku. Jak pisał, to, co biologicznie, wyróżnia człowieka na tle innych zwierząt, ale jednocześnie łączy go z nimi. Postulował w związku z tym traktowanie człowieka jako tworu należącego do królestwa przyrody ożywionej, zakładając jednocześnie, że powinien on być badany zarówno w odniesieniu do pozostałych bytów ożywionych, jak i do „jestestw jemu podobnych” — innych ludzi w „stosunkach towarzyskich”, co stanowi podstawę rozwoju cywilizacji. Autorka skupia się na przedstawieniu zarysowanej przez Śniadeckiego relacji między tym, co w człowieku biologiczne, a tym, co należy do sfery cywilizacji.

Słowa-kлючe: Jędrzej Śniadecki, teoria jestestw organicznych, nauka okresu oświecenia, cywilizacja, natura

### Uwagi wstępne o teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego

Jędrzej Śniadecki (1768–1838) jest znany przede wszystkim jako wybitny chemik, lekarz i fizjolog, a także pedagog. Biografowie wskazując na zasługi Śniadeckiego dla nauki podkreślają nie tylko wartość jego prac, ale także osiągnięcia w zakresie kształcenia uniwersyteckiego. Jednym z najważniejszych dzieł uczonego, wielokrotnie wznawianym i tłumaczonym na inne języki, jest *Teoria jestestw organicznych*, która ukazała się w latach 1804 (t. 1) i 1811 (t. 2)<sup>1</sup>. Dzieje jej odbioru

<sup>1</sup> Badacz planował wydanie trzeciego tomu, wieńczącego całość dzieła, ale ostatecznie go nie napisał. Zob. A. Wrzosek, *Jędrzej Śniadecki*, t. 2, *Rozbiór pism*, Kraków 1910, s. 66.

były skomplikowane. Tuż po opublikowaniu nie była to praca, jak pisał Adam Wrzosek, zbyt popularna na ziemiach polskich, zyskała natomiast uznanie poza granicami kraju<sup>2</sup>. Rodacy zaczęli doceniać pracę Śniadeckiego dopiero pół wieku później — była wielokrotnie komentowana przez kolejne pokolenia badaczy<sup>3</sup> i jest do dziś uważana za jedno z ważniejszych dzieł polskiej nauki początków XIX wieku. Teoria jestestw organicznych Śniadeckiego była też wiele razy analizowana i interpretowana w kontekście nauk przyrodniczych, trudno jednak odnaleźć jej obszerniejsze opracowania na gruncie nauk o kulturze. Przedstawienie całości poglądów Śniadeckiego zawartych w jego projekcie nauki o człowieku znacznie przekracza ramy tego artykułu, zostaną w nim zatem zarysowane jedynie pewne koncepcje uczonego, przede wszystkim związane z cywilizacją i jej rolą w kształtowaniu jednostek (i grup) ludzkich.

## Źródła naukowych inspiracji

Jędrzej Śniadecki ukończył studia medyczne na Akademii Krakowskiej (1787–1791)<sup>4</sup>. *Teoryja jestestw organicznych* ukazała się po okresie intensywnych podróży zagranicznych i studiów, które odbywał w latach 1791–1796. W tym czasie przebywał dłużej we Włoszech, gdzie na uniwersytecie w Pawii miał okazję zapoznać się z eksperymentami między innymi Luigi Galvaniego czy Alessandra Volty, a w Mediolanie z teorią medycyny Johna Browna<sup>5</sup>. Później podróżował po Anglii i Szkocji, w Edynburgu pracował w laboratorium Josepha Blacka, odkrywcy dwutlenku węgla<sup>6</sup>, gdzie, jak sam podał, napisał po łacinie krótką pracę *Myśli Fizyologiczne*<sup>7</sup>, która nigdy nie ukazała się drukiem, ale stała się podstawą dla

<sup>2</sup> Najszerzej teorię jestestw organicznych komentowano w Niemczech, zob. A. Wrzosek, *Jędrzej Śniadecki*, t. 2, s. 64–71.

<sup>3</sup> Idee Śniadeckiego stały się ponownie nośne szczególnie w czasie, gdy na ziemiach polskich zaczęto szerzej dyskutować teorie ewolucyjne. Kwestie te zostały wyczerpująco omówione w następujących pracach: Z. Kramsztyk, *Teoryja jestestw organicznych wobec dzisiejszych pojęć o życiu*, Warszawa [1873]; H. Struve, *O teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego*, „Wiek. Gazeta polityczna, literacka i społeczna” 1873, nr 142, s. 3; nr 143, s. 3; nr 144, s. 2–3; T. Żuliński, *Zasady teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego ocenione ze stanowiska dzisiejszych pojęć fizjologicznych*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 1874, t. 8, s. 122–247; B. Rejchman, *Jędrzej Śniadecki i Darwin. Przyczynek do dziejów piśmiennictwa naukowego polskiego*, Warszawa 1874.

<sup>4</sup> Zob. A. Wrzosek, *Jędrzej Śniadecki*, t. 1, *Życiorys i zbiór pism*, Kraków 1910, s. 23–24.

<sup>5</sup> Twórca systemu medycyny, który choroby przedstawiał jako efekt nadmiaru lub niedomiaru stymulacji.

<sup>6</sup> Zob. A. Wrzosek, *Jędrzej Śniadecki*, t. 1, s. 24–30.

<sup>7</sup> Tytułu łacińskiego Śniadecki nie podaje: „pierwszy ten rys pracy moiej ułożyłem w ięzyku Łacińskim, w szczupłym bardzo piśmie, któremu tytuł *myśli Fizyologicznych* nadałem. Lecz wkrótce nastąpił mój do kraiu powrót, dla, którego wstrzymać musiałem przedsięwzięty już druk tego



teorii jestestw organicznych<sup>8</sup>. Pierwszy tom *Teoryi...* opublikował już jako profesor chemii Szkoły Głównej Litewskiej w Wilnie (objął stanowisko w 1797 roku) oraz praktykujący lekarz. Podczas studiów miał możliwość zetknięcia się z myślą wybitnych osobistości ówczesnego świata nauki i filozofii, co nie pozostało bez wpływu na jego własne rozważania. W przeciwieństwie do brata, Jana, fascynował się filozofią Immanuela Kanta (w szczególności *Krytyką czystego rozumu*), ale ten wpływ nie trwał długo i w *Teoryi jestestw organicznych* Śniadecki odchodził już od wcześniejszych zainteresowań<sup>9</sup>. W niej też przeprowadził krytykę koncepcji Browna<sup>10</sup>. Jak zauważył Zygmunt Fedorowicz, teoria Śniadeckiego zawiera także szereg błędnych koncepcji, które w tym czasie były już zastąpione nowszymi:

Opiera się on na autorach dawniejszych, często trzyma się poglądów błędnych, już za jego czasów obalonych. Nie uznaje np. podziału mięśni na „dowolne i poniewolne”, jakbyśmy dziś powiedzieli, poprzecznie prążkowane i gładkie, uważa krew za płyn jednostajny, chociaż już dawno znane były czerwone ciała krwi; wygłasza zupełnie mylne sądy o procesie oddychania<sup>11</sup>.

Jednocześnie jednak odwoływał się także do koncepcji najnowszych, poznanych podczas podróży. Jego *Teorya...* nie ma przy tym formuły czysto podręcznikowej i praktycznej. Autor tłumaczył to w następujący sposób:

Żadna część moiego pisma nie będzie zupełnym i porządnym traktatem o iakiś części sztuki lekarskiej: bo rzucając tylko tu i owdzie myśli i rozumowania w przedmiotach obemyślających tę umiejętność, niechciałem nigdzie być niewolnikiem szkolności, i podług zwyczajnego ię trybu, więcej się zatrudniać słowami i dydaktycznym porządkiem, aniżeli rzeczą<sup>12</sup>.

Forma rozumowania i prezentacji, którą przyjął Śniadecki, momentami wydaje się bliższa rozważaniom filozoficznym dotyczącym człowieka, opartym jednak na empirii. Choć nazwa „teoria jestestw organicznych” sugeruje bardzo szeroki zakres, Śniadecki zajmował się przede wszystkim człowiekiem, a przedstawiony przez niego projekt w istocie zmierzał do stworzenia szeroko rozumianej nauki o człowieku.

---

dzielka. Zaięty potem innym całkiem przedmiotem i ciąglą w usłudze publicznej pracą, straciłem nawet pamięć tego niedoyrzałego płodu, który zagrzebany w rękopismach moich leżał, dopóki, lat temu dwa blisko, znowu moiej nasiebie nie ściągnął uwagi” (*Teorya jestestw organicznych*, t. 1, s. 4).

<sup>8</sup> Zob. J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 1, s. 3–4. A. Wrzosek (*Jędrzej Śniadecki*, t. 1, s. 33) uważał, że idea tej teorii musiała narodzić się wcześniej, jeszcze podczas studiów we Włoszech. W Szkocji bowiem Śniadecki zajmował się przede wszystkim aspektem praktycznym medycyny.

<sup>9</sup> Badacze podkreślają, że pierwsza praca naukowa Śniadeckiego, *Mowa o niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych* z 1799 roku, najpełniej oddaje jego zainteresowanie Kantem. Zob. H. Struve, *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofii*, Warszawa 1896, s. 331–333; Z. Fedorowicz, *Ewolucjonizm na Uniwersytecie Wileńskim przed Darwinem*, Wrocław-Warszawa 1960, s. 49.

<sup>10</sup> Zob. J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 1, s. 248–264.

<sup>11</sup> Z. Fedorowicz, *Ewolucjonizm...*, s. 50.

<sup>12</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, Wilno 1811, s. 4–5. Tu i we wszystkich innych miejscach sięgam do pierwszych wydań *Teoryi...*, zachowuję zatem pisownię oryginalną.

## Miejsce człowieka w „łańcuchu iestestw organicznych”

Odwołując się do powszechnej wówczas koncepcji wielkiego łańcucha bytów (*scala naturæ*)<sup>13</sup>, polski badacz wyobrażał sobie człowieka na jego początku: „Cała powszechność iestestw organicznych dzieli się na rośliny i zwierzęta, a człowiek położony iest na czele ostatniego oddziału”<sup>14</sup>. Propozycja Śniadeckiego mieściła się w kategoriach, które proponował wówczas Karol Linneusz w *Systema naturæ* (wyróżnił trzy królestwa: minerały, rośliny i zwierzęta)<sup>15</sup>. Śniadecki umieszczał człowieka w centrum swojego zainteresowania i choć uznawał go za byt organiczny należący do świata zwierząt, uważał, że różni się on od innych zwierząt, jest bowiem „towarzyskim wykształcony związkim”<sup>16</sup>. Człowiek żyje w społeczności i jest jednocześnie przez nią kształtowany<sup>17</sup>. Uczony nie widział możliwości stworzenia nauki o człowieku bez odwołania się do tej idei. Sam projekt owej nauki charakteryzuje w następujący sposób:

bez względu nawet na miejsce, które człowiek w łańcuchu iestestw organicznych zajmuie, w wielu ieszcze widokach uważany bydź może. Nauka zaś poświęcająca się iego uwadze, powinna obeymować wszystkie podobne względy; powinna zaiąć wszystko, co tylko wiedziec można o iego składzie i wykształceni; o siłach w nim, na niego, i przez niego działających; o iego stosunkach do reszty otaczającego go przyrodzenia; o początku, wzroście, postępku i schyłku iego życia; o czynności i mocy tak całej iego maszyny iako i pojedynczych narzędzi; nakoniec o stosunkach iego towarzyskich, czyli do iestestw iemu podobnych<sup>18</sup>.

Jest to niezwykle obszerna i złożona propozycja. Człowieka należy traktować jako twór<sup>19</sup> należący do królestwa przyrody ożywionej, a zatem powinno się badać sam ludzki organizm, siły, które nim władają oraz wpływają na niego z zewnątrz; należy to odnieść nie tylko do stanu, w jakim znajduje się w pełni ukształtowany organizm ludzki, ale także do samego procesu jego rozwoju (początku, wzrostu, postępu, a w końcu schyłku życia). Śniadecki stosuje przy tym siedemnastowieczną metaforę — mówi o człowieku jako maszynie, którą trzeba rozważyć jako mechanizm całościowy, mając jednak na uwadze także działanie poszczególnych

<sup>13</sup> Zob. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybylski, Gdańsk 2009.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>15</sup> Zob. C. Linnæus, *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, t. 1, Holmiæ 1758; t. 2, Holmiæ 1759. Do poglądów Linneusza polski badacz odwołuje się stosunkowo często.

<sup>16</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 35.

<sup>17</sup> Idea ta była wielokrotnie powtarzana przez oświeceniowych myślicieli, m.in. Johanna Gottfrieda Herdera, Adama Fergusona czy Nicolasa de Condorceta.

<sup>18</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 35.

<sup>19</sup> Według teorii Śniadeckiego istnieje pewien rodzaj „siły twórczej”, która organizuje składniki materii w żywe ciała. Zob. Z. Fedorowicz, *Ewolucjonizm...*, s. 57–58.

jego elementów<sup>20</sup>. Wreszcie, postuluje badanie człowieka zarówno w odniesieniu do innych bytów ożywionych, jak i do „jestestw jemu podobnych”, czyli innych ludzi, a także orientację w jego „stosunkach towarzyskich”. Choć najważniejszym celem badania pozostaje poznanie działania ludzkiego organizmu, uczony nie widział możliwości wykluczenia któregoś z zakreślonych obszarów: „Nauka o człowieku nie będzie zupełna, jeżeli go nie będzie uważać we wszystkich tych stosunkach i we wszystkich widokach”<sup>21</sup>. Z przyjętej perspektywy najciekawszy wydaje się ostatni z zakreślonych przez Śniadeckiego obszarów, dotyczący człowieka w relacjach do innych ludzi.

### „Historia i nauka postępów umysłu ludzkiego”

Choć słowo „człowiek” traktuje Śniadecki atrybutywnie, myśląc o tym, co wyróżnia człowieka jako istotę żywą (zachowuje tę perspektywę, gdy mówi o relacjach człowieka i innych zwierząt), to rozważając byty podobne do człowieka, pozostające z nim w relacjach „towarzyskich”, zarysowuje odmienną perspektywę. Człowiek staje się reprezentantem pewnego stanu rozwoju ludzkości (dzikości, barbarzyństwa, cywilizacji), ale może także być przedstawicielem określonego plemienia lub narodu. Jest istotą, która może stać się cywilizowaną<sup>22</sup>. Dzikość była dla Śniadeckiego najbliższa stanowi natury. Człowiek dopiero w efekcie rozwoju i doskonalenia siebie doszedł do stanu cywilizacji: „człowiek taki, iakiego dzisiay w wypolerowaném towarzystwie widzimy, odrodził się od pierwszych swoich rodziców, i wyniósł, że tak rzekę, nad samego siebie”<sup>23</sup>. Człowiek u początku swoich dziejów istnieje „w stanie dzikim, a zatem takiemu, iakim wyszedł z łona samego przyrodzenia, ieszcze żadnym towarzyskim niezmienionemu związkim, ieszcze, iak mowić zwykliśmy, niewypolerowanemu”<sup>24</sup>. Człowiek „dziki” nie zna żadnych więzi o charakterze „towarzyskim”, czyli takich, które miałyby charak-

<sup>20</sup> Zob. na przykład R. Descartes, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2019.

<sup>21</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 36.

<sup>22</sup> Szerzej na temat koncepcji cywilizacji na przełomie wieków XVIII i XIX zob. na przykład klasyczne studia: N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socio- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011; L. Febvre, *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, [w:] L. Febvre, É. Tonnelat, M. Mauss et al., *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris 1930, s. 10–59; A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, MA 1952, s. 9–37.

<sup>23</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 41.

<sup>24</sup> *Ibidem*. Szerzej na temat początków słowa cywilizacja na ziemiach polskich zob. M.H. Se-rejski, *Przeszłość a terażniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław 1965, s. 235–249.

ter społeczny<sup>25</sup>. Śniadecki zastanawia się nad tym, co właściwie wyróżnia istotę ludzką spośród innych zwierząt:

czemże go potrafimy rozróżnić od otaczających nas zwierząt? — Oto chyba zewnętrznymi znakami. Ten człowiek tak, że tego użycie wyrazu, surowy, bardzo iest podobny do zwierząt i bliski rodzajowi małp bezogonnych: iego władze umysłowe są całkiem nieznaczne, iego dusza uśpiona, którą dopiero związki towarzyskie i wychowanie z letargu tego obudzić i we właściwym świetle postawić mają<sup>26</sup>.

Człowiek ten jest bliższy zwierzętom, a w szczególności „małpom bezogonnym”<sup>27</sup>, nie jest jednak z nimi tożsamy — ma władze umysłowe (nierozwinięte) i duszę (nieaktywną). Pozwala mu to jednak na doskonalenie ich, gdy pojawią się relacje o charakterze społecznym, a wraz z nimi wychowanie pozwalające na „oświecenie” tych władz przyrodzonych. Śniadecki, wymagając wnikliwszego poznania tego procesu, sugerował, że może być on przedmiotem badań „obszerny i nader ważny nauki, któraby była historią i nauką postępów umysłu ludzkiego”<sup>28</sup>. Swego rodzaju „pierwotna” dzikość wydaje się, co ciekawe, stanowić odmienny rodzaj od tej, którą obserwuje Śniadecki u współczesnych mu ludów, określonych mianem „dzikich”: „Podobnym sposobem ieden tylko człowiek poymuie bytność Naywyższyć Istności i cześć iéy oddaie: naydziksze albowiem dotąd poznane narody, mają swoię religią”<sup>29</sup>. Pisząc o „dzikich narodach”, przyznaje im stworzenie pewnych form społecznych (mają strukturę społeczną) i zdolność do abstrakcyjnego myślenia (istnienie religii). Wywód Śniadeckiego obfituje w rozważania o dwóch przeciwległych stanach, jakimi są dzikość i cywilizacja. Rzadziej wspomina o barbarzyństwie, przeważnie łącząc je wprost ze stanem dzikości<sup>30</sup>.

Idea połączenia wiedzy o człowieku jako istocie biologicznej z tą, którą nazwalibyśmy dzisiaj kulturową, jest widoczna także w przypadku dyskusji dotyczącej dzikości i cywilizacji. Śniadecki zakładał, że „człowiek ma w przyrodzonych swoich władzach i wszystkie środki rozmnożenia się i wydoskonalenia, i razem

<sup>25</sup> Zob. A.N. Condorcet, *Szkie obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, [Warszawa] 1957. Miejsce wydania podaję za katalogiem NUKAT.

<sup>26</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 41.

<sup>27</sup> Chodzi najprawdopodobniej o małpy, które współcześnie określa się mianem czelkokoształtnych (*Hominoidea*); nazwa taksonomiczna nadana została przez brytyjskiego zoologa Johna Edwarða Graya w 1825 roku, a zatem nie istniała jeszcze, gdy Śniadecki formułował swoją teorię.

<sup>28</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 42.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 289.

<sup>30</sup> Choć Śniadecki często używa tych pojęć jako synonimów (zob. *Teorya...*, t. 2, s. 50–51, 317–318), to należałoby prawdopodobnie poczynić rozróżnienie między swego rodzaju „pierwotną” dzikością, a stanem dzikim bliskim naturze. Według badacza, człowiek w początkach swoich dziejów jest dziki, ponieważ ma jedynie (zapisany w jego biologii) potencjał pozwalający na dalszy rozwój odróżniający go od innych zwierząt. Ale już pojawienie się religii czy sformalizowanych relacji międzyludzkich można uznać za kulturowe. Dlatego też ten rodzaj dzikości można przyrównać do barbarzyństwa.

wszystkie sposoby własnego zepsucia, zniszczenia i zdziczenia na powrót”<sup>31</sup>. Owe „przyrodzone władze” związane są z działaniem ludzkiego ciała, umożliwiającego ekspansję w sensie fizycznym (na przykład przez wykorzystanie siły mięśni), choć szczególne miejsce według Śniadeckiego zajmował mózg jako siedlisko umysłu: „Jakoż, iak skoro władze umysłu nayistotniéy rozróżniała człowieka od innych zwierząt: a mózg iest właśnie tym szlachetnym organém, któremu takowe władze winniśmy; więc w nim musi bydź położona nayważniejsza przyczyna naszej wyższości i doskonałości”<sup>32</sup>. To w człowieku tkwił potencjał budowania cywilizacji (przez „wydoskonalenie”), ale także niszczenia jej, co mogło doprowadzić nawet do ponownego „zdziczenia” danego ludu, a więc niejako, „cofnięcia się”. Funkcję regulującą w tym zakresie przydawał zatem Śniadecki samemu człowiekowi<sup>33</sup>, zaś naturalne „wyposażenie”, którym istoty ludzkie dysponują (w szczególności system nerwowy oraz układ mięśniowy), stanowiły podstawę obu tendencji.

## Mięśnie to dzikość, nerwy to cywilizacja

Jak pisałam, Śniadecki zauważał wpływ i oddziaływanie środowiska zewnętrznego na człowieka. Takie czynniki jak klimat<sup>34</sup> czy dieta<sup>35</sup>, miały według niego

<sup>31</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 50.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 46.

<sup>33</sup> Ideę tę, jak również tę dotyczącą „upadku” po osiągnięciu stanu rozwinięcia, można odnaleźć w rozważaniach Adama Fergusona. Por. A. Ferguson, *On the Decline of Nations*, [w:] A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh-London 1768. Śniadecki przydaje człowiekowi rolę aktywną uznając, że to działania ludzi prowadzą do rozwoju cywilizacji, ale także do jej upadku — wcześniej często uważano, że funkcję regulującą w tym zakresie ma natura. Zob. W. Lепенies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996. Za naprowadzenie mnie na ten trop dziękuję prof. Małgorzacie Rygielskiej.

<sup>34</sup> Śniadecki postulował podział na ludy Północy i ludy Południa, uważając, że najszcześniejszą do zamieszkania strefą klimatyczną jest strefa umiarkowana (zarówno nadmiar zimna, jak nadmiar gorąca był według niego szkodliwy). Zob. *Teorya...*, t. 2, s. 355–364. Podział ten znany był już z dzieła Monteskiusza *De l'esprit des loix ou du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, &c.*, t. 1–2, Genève 1748. Śniadecki posłużył się także kryterium „rodzajów ludzi” — opisał podziały związane z ich wyglądem fizycznym i budową oraz łączeniem tych czynników z obyczajami, „charakterem” ludu, organizacją społeczną itp. (zob. J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 365), a więc opisał to, co późniejsza antropologia określiła mianem rasy. Kwestią nomenklatury związanej z rasą w polskiej myśli przełomu XVIII i XIX w. zajęła się J. Nowak w artykule „Rasa czyli plemię”. *Problemy z nomenklaturą u początku polskiej antropologii*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 2021, t. 56, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/sfpps/article/view/sfpps.2040> (dostęp: 15.12.2022).

<sup>35</sup> Śniadecki zauważa znaczenie spożywanych pokarmów (dieta obfita w mięso w porównaniu do diety opartej na produktach roślinnych) i ich wpływ na „charakter” ludów oraz konstytucję fizyczną, na przykład większą agresję lub bardziej umiarkowany temperament (J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 116–155). Co ciekawe, analizuje wpływ zdolności cywilizacyjnych na obróbkę pokarmów; badacz omawia kwestię rozmaitych technik i sposobów przygotowywania pokarmów

istotny wpływ na wykształcenie zarówno fizycznej, jak umysłowej konstytucji narodów i ludów. Odwołanie do teorii mięśni i nerwów z perspektywy rozważań nad kształtowaniem cywilizacji jest jednym z istotniejszych elementów jego teorii:

Stan człowieka surowy i dziki, prowadzi do wywyższenia i buyności mięs i sekrecyj: stan wypolerowany, kunsztu i nauki, prowadzą przeciwnie do wybuiania systematu nerwowego, do zbytnej czułości i miękkości. Obadwa te stany są naganne: pierwszy albowiem iest stanem barbarzyństwa, drugi zniewieściałości<sup>36</sup>.

Mięśnie wykształcają się nadmiernie w przypadku życia agresywnego i wojennego<sup>37</sup>, a przy niedostatecznym rozwoju systemu nerwowego:

Dla tego atleci, rycerze, myśliwi, pracownicy rolnicy, rzemieślnicy mechaniczni, mają najsilniejszą i nabybuniesze mięsa; wszystkie wyrobienia doskonałe; trawienie i przyswoienie należyte; nerwy zaś nieczule, nieczynne, i do poruszenia trudne; umysł tępy i władze duszy nikczemne lub żadne<sup>38</sup>.

Z kolei niedostateczne wykształcenie siły mięśni, a nadmierne wykształcenie systemu nerwowego — osłabia<sup>39</sup>.

Poniżej przytoczę poglądy Śniadeckiego związane z teorią nerwów, jako powiązaną z fizykalnym rozwojem mózgu, i wykazę związek, który badacz dostrzegał między rozwojem fizykalnym a rozwojem cywilizacyjnym.

Mózg uważał za „wspólny śródek wszystkich wrażeń i uczuć [...], a nerwy mogą w tym względzie być uważane za prawdziwe przewodniki wszystkich wrażeń”<sup>40</sup>. Mózg, jako *sensorii communis*, jest zatem głównym ośrodkiem, z którym powiązane są wszystkie nerwy istniejące w ciele ludzkim, jest „organem umysłowym”<sup>41</sup>. W swoim rozumieniu sposobu działania nerwów Śniadecki był

---

jako umiejętność o charakterze kulturowym: „skąd pochodzi, iż nie wprzód organiczne iestestwa obracamy na pokarm, aż po odebraniu im życia, i po zepsuciu nawet ich organizacyi; skąd urodził się przemysł, iż pomiędzy nami nie tylko w prawdziwy zamieniony kunszt, ale i w prawdziwą umiejętność, wydobywania z ożywionych iestestw samych organicznych kombinacyi; i tych nawet takiego wyboru, przerabiania i przygotowania, ażeby w nich nie tylko wszelką organiczną czynność osłabić lub zniszczyć, ale nawet i organiczne związki i kombinacye nadwerężyć i całkiem przeistoczyć” (*ibidem*, s. 119–120).

<sup>36</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 317–318.

<sup>37</sup> Charakterystykę „wojennego” trybu życia ludów „dzikich” przedstawił Ferguson, *An Essay...*, s. 123–146.

<sup>38</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 317.

<sup>39</sup> Śniadecki zajmował się tym problemem w pracy *O fizycznym wychowaniu dzieci*, [w:] *Dzieła Jędrzeja Śniadeckiego*, t. 1, red. M. Baliński, Warszawa-Wrocław 1840, s. 89–285.

<sup>40</sup> J. Śniadecki, *Teorya...*, t. 2, s. 256.

<sup>41</sup> *Ibidem*. Mózg i nerwy uważał za elementy systemu związanego z czuciem, zaś właściwością mięśni była drażliwość. Podążał w tym rozróżnieniu za rozważaniami Albrechta von Hallera (1708–1777), szwajcarskiego lekarza, fizjologa i botanika, który w 1752 roku w dziele *De partibus corporis humani sensilibus et irritabilibus* opisał dwie fundamentalne właściwości tkanek, drażliwość (*irritabilitas*) i czułość (*sensibilitas*). Pierwsza z nich była przypisana mięśniom i mogła być obserwowana w postaci ich drgań (występujących także po śmierci), druga zaś odnosiła się do

jednak bliższy poglądom dotyczącym przebiegania przez nie impulsów elektrycznych (odwoływał się w tej kwestii między innymi do eksperymentów Galvaniego) niż starszej teorii Albrechta von Hallera, głoszącej istnienie w nerwach płynu stanowiącego o zdolności czucia. Śniadecki uważał, że mózgu nie można uznać za siedlisko wszystkich wyobrażeń i czuć (to jest tego, co związane z poznaniem), ale raczej za ośrodek, w którym wrażenia te się skupiają. Za sposób ich „wyrabiania”, czyli kształcenia, uznawał powolną powtarzalność pewnych procesów i czynności. Do „systematu” nerwowego zaliczył takie władze, jak imaginacja (wyobrażenia), pamięć, osąd, rozum, wola. Władze umysłowe, podobnie jak umysł, były dla Śniadeckiego w pełni skorelowane z fizykalnością mózgu i systemu nerwowego. Jednocześnie dostrzegął, że formowanie się własności umysłowych w równym stopniu co kształtowanie się innych władz poznawczych jest uzależnione od relacji, w jakich organizm pozostaje ze światem zewnętrznym (zarówno w sensie środowiska biologicznego, jak kulturowego).

W ten sposób rozumiane władze umysłowe pomagały formować to, co odróżnia człowieka od innych zwierząt i co daje mu potencjał rozwoju cywilizacyjnego. Dlatego też człowiek ma zdolność abstrakcyjnego myślenia oraz uczenia się, jak też możliwość kierowania rozwojem zarówno jednostki, jak i zbiorowości. Zarówno pamięć mięśni, jak i pamięć umysłu, ćwiczone są według niego przez powtarzanie pewnych czynności, czego świadome wykorzystanie powinno być podstawą wychowania<sup>42</sup>.

## O „związkach towarzyskich” — rozwój społeczny jako podstawa cywilizacji

Organizm człowieka, obdarzony pewnym potencjałem, ma także określone potrzeby:

Potrzeby, i wynikająca z nich konieczność, a mianowicie wygoda wzajemnej pomocy, łączyły ludzi w towarzystwo. Te pierwiastkowe i istotne potrzeby, są: potrzeba nieuchronna materii odżywczej i zapewnienie jej użycia; ochrona od szkodliwych i nieprzyjemnych odmian atmosfery, i potrzeba rodzajowa zapewnienia sobie płci drugiej. Pierwsza, zrodziła własność, poprowadziła do ustanowienia rządów i praw; druga, zrodziła także gatunek własności przemysłowej, to jest budynków i odzienia; trzecia, dała pochop do pewnego rodzaju ustaw porządkowych: a wszystkie razem poprowadziły do cywilizacji, kunsztów i nauk<sup>43</sup>.

Wyróżnić można zatem trzy podstawowe potrzeby, które prowadzą do rozwoju określonych sposobów ich zaspokajania. Potrzeba zapewnienia pożywienia

nerwów i mogła być ograniczona przez sztuczną ingerencję (ustępowała po śmierci). Zob. M. Cobb, *The Idea of the Brain: A History*, London 2020, s. 48.

<sup>42</sup> J. Śniadecki, *Teoria...*, t. 2, s. 320–326.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 443–444.

i jego „użycia” jest fundamentem systemu władzy i powstania praw (związanych także z systemem dystrybucji). Potrzeba ochrony przed niekorzystnymi wpływami środowiska przyrodniczego jest podstawą powstania materialnej własności. Wynikiem trzeciej potrzeby, poszukiwania partnera płci odmiennej (w celach prokreacyjnych), było powstanie prawa regulującego stosunki międzyludzkie na poziomie, który określilibyśmy mianem kulturowego. Wspólnym fundamentem wszystkich trzech potrzeb jest konieczność łączenia się ludzi w relacje i świadczenie wzajemnej pomocy<sup>44</sup>. Te potrzeby i sposoby ich zaspokajania prowadzą ostatecznie do powstania cywilizacji. Wymienione relacje Śniadecki dzieli na dwa typy: wynikające z relacji człowieka ze światem zewnętrznym określa mianem stosunków fizycznych, natomiast relacje z innymi ludźmi nazywa stosunkami moralnymi. Przez „związki towarzyskie” należy zatem rozumieć wszelkie relacje międzyludzkie, które zmierzają do gromadzenia własności oraz jej zabezpieczenia, zapewnienia sobie „materii odżywczej”, czyli zdobycia, utrzymania i pomnożenia dóbr związanych z wytwarzaniem pokarmów. Związki te budowane są w oparciu o określone „stosunki” (można wnosić, że chodzi tu nie tylko o wszelkie zasady i normy, ale także te prawa, na bazie których budowane są relacje międzyludzkie na wszystkich szczeblach ich skomplikowania).

## Wnioski

Interpretacja dziejów człowieka przez Jędrzeja Śniadeckiego jest fragmentem szerszego projektu dotyczącego nauki o człowieku zawartego w teorii jestestw organicznych. Autor kwestie „stosunków towarzyskich”, związanych z „polerowaniem” i „cywilizowaniem” człowieka, wymienia na samym końcu krótkiego prospektu nauki o człowieku. Dowodząc związków między człowiekiem jako istotą biologiczną a człowiekiem jako twórcą i uczestnikiem kultury, Śniadecki wykazywał niemożliwość badania tych obszarów oddzielnie. Występował przeciwko fragmentacji wiedzy, jego propozycja badawcza miała charakter całościowy. Dzieje człowieka w jego ujęciu to nie tylko proces przechodzenia przez kolejne stopnie rozwoju (od dzikości do cywilizacji). To, co biologicznie jest dla Śniadeckiego podstawą wyróżnienia człowieka na tle innych zwierząt (mózg i system nerwowy), jednocześnie łączy go z nimi (rola mięśni). Interakcje, w które człowiek wchodzi ze środowiskiem na poziomie biologicznym, mają przełożenie na poszukiwanie rozwiązań o charakterze kulturotwórczym (potrzeby i sposoby ich zaspokajania). Cywilizacja jawi się w tym kontekście jako siła normatywna, porządkująca, twórcza, ale jednocześnie nie jest arbitralną granicą, która wyznacza człowiekowi kres jego możliwości (ani nie chroni przed upadkiem). Zarysowując się w myśli Śniadeckiego perspektywę badawczą można określić jako problem relacji natury

<sup>44</sup> Idea ta pojawia się w rozważaniach Condorceta.



i cywilizacji oraz ich roli w dziejach człowieka. Może być ona uznana za propozycję bardzo interesującą i wymagającą dalszego opracowania w kontekście dziejów polskiej myśli teoretycznokulturowej.

## The project of science of man in Jędrzej Śniadecki's theory of organic beings: A reconnaissance

### Abstract

This article presents the project of science of man introduced by Jędrzej Śniadecki in his theory of organic beings. Śniadecki (1768–1838) is known primarily as a remarkable chemist, physician and physiologist, as well as a teacher. One of the author's most important works, reissued many times and translated into other languages, is *The Theory of Organic Beings*, published in 1804 (vol. 1) and 1811 (vol. 2). It was in that work where Śniadecki laid out the considerations regarding the creation of "the science of man." As he wrote, what biologically distinguishes man from other animals at the same time connects him with them. Therefore, he postulated treating man as a creature belonging to the kingdom of animate nature, simultaneously assuming that man should be studied both in relation to other animate beings and to "beings similar to him"—other people in "social relations," which are the cornerstone of the development of civilisation. The author focuses on presenting the relation outlined by Śniadecki between what is biological in man and what belongs to the sphere of civilisation.

Keywords: Jędrzej Śniadecki, theory of organic beings, science of the Enlightenment period, civilisation, nature

### Bibliografia

- Cobb M., *The Idea of the Brain: A History*, London 2020.
- Condorcet A.N., *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, przeł. E. Hartleb, J. Strzelecki, [Warszawa] 1957.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2019.
- Elias N., *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski, K. Markiewicz, Warszawa 2011.
- Febvre L., *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, [w:] L. Febvre, É. Tonnelat, M. Mauss et al., *Civilisation. Le mot et l'idée*, Paris 1930, s. 10–59.
- Fedorowicz Z., *Ewolucjonizm na Uniwersytecie Wileńskim przed Darwinem*, Wrocław–Warszawa 1960.
- Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh-London 1768.
- Kramsztyk Z., *Teoryja jestestw organicznych wobec dzisiejszych pojęć o życiu*, Warszawa [1873].
- Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge MA 1952.
- Lepeniec W., *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, przeł. Anna Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996.

- Linnæus C., *Systema naturæ per regna tria naturæ, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis*, vol. 1, Holmiæ 1758; vol 2, Holmiæ 1759.
- Lovejoy A. O., *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, Gdańsk 2009.
- Montesquieu, *De l'esprit des loix ou du rapport que les loix doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, &c.*, t. 1–2, Genève 1748.
- Nowak J., „Rasa czyli plemię”. *Problemy z nomenklaturą u początku polskiej antropologii*, „Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej” 56, 2021, <https://ispan.waw.pl/journals/index.php/sfps/article/view/sfps.2040>.
- Rejchman B., *Jędrzej Śniadecki i Darwin. Przyczynek do dziejów piśmiennictwa naukowego polskiego*, Warszawa 1874.
- Serejski M.H., *Przeszłość a terażniejszość. Studia i szkice historiograficzne*, Wrocław 1965.
- Struve H., *O teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego*, „Wiek. Gazeta polityczna, literacka i społeczna” 1873, nr 142–144.
- Struve H., *Wstęp krytyczny do filozofii czyli rozbiór zasadniczych o filozofii*, Warszawa 1896.
- Śniadecki J., *O fizycznym wychowaniu dzieci*, [w:] *Dzieła Jędrzeja Śniadeckiego*, t. 1, red. M. Bałiński, Warszawa-Wrocław 1840,.
- Śniadecki J., *Teoria jestestw organicznych*, t. 1, Warszawa 1804; t. 2, Wilno 1811.
- Wrzosek A., *Jędrzej Śniadecki*, t. 1, *Życiorys i rozbiór pism*; t. 2, *Rozbiór pism*, Kraków 1910.
- Żuliński T., *Zasady teorii jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckiego ocenione ze stanowiska dzisiejszych pojęć fizjologicznych*, „Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego” 8, 1874, s. 122–247.

\* \* \*

Kamila Gęsikowska — kulturoznawczyni, adiunkt w Instytucie Nauk o Kulturze Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zajmuje się teorią i historią kultury, między innymi badaniem historii myśli teoretycznokulturowej, dziewiętnastowiecznych i dwudziestowiecznych instytucji kulturowych oraz antropologiczną analizą hebrajskich tekstów biblijnych. Autorka monografii naukowych oraz artykułów w monografiach i czasopismach naukowych.

Konrad Kopel

ORCID: 0000-0002-7382-8015

Uniwersytet Warszawski

## Importowanie kosmologii. Analiza *O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc.* Jana Krzysztofa Kluka jako nośnika nowoczesnego świata

Abstrakt: W artykule dokonana zostaje analiza drugiego tomu podręcznika gospodarczego autorstwa Jana Krzysztofa Kluka pt. *Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobiście krajowych albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie* poświęconego leśnictwu. Autor stara się określić specyfikę tegoż podręcznika jako nośnika nie tylko nowoczesnego lasu, lecz także nowoczesnej kosmologii. Analiza prowadzi do scharakteryzowania nowoczesnego świata w pracy Kluka — specyfiki natury i kultury, ich problemów, potencji, separacji oraz projektowanych połączeń — i opisywanych (importowanych) rozwiązań w kontekście świata, który mają regulować. Artykuł dookreśla więc, jaki świat (jaka jest jego natura, jakie są jego problemy oraz jakie daje on możliwości) był importowany przez jednego z polskich działaczy i myślicieli oświeceniowych, którzy przeszczepiali do Polski poszczególne zachodnie rozwiązania i instytucje.

Słowa-kлючe: oświecenie, Jan Krzysztof Kluk, las, leśnictwo, kosmologia, nowoczesny świat, nowoczesność, natura–kultura

W refleksji nad oświeceniem najtrudniejsze wydaje się rozpoznanie swoistej historyczności oraz lokalności pojęć i założeń tworzących teoretyczne, kosmologiczne zaplecze badań. Założenia dzisiaj postrzegane jako neutralne, fenomeny traktowane jako naturalne czy świat uznawany za uniwersalny są w sporej części wytworem właśnie osiemnastowiecznym lub w tymże czasie zostały rozpowszechnione. Podkreślam „świat”, cała trudność polega bowiem nie tylko na dostrzeżeniu historyczności, na przykład koncepcji uniwersalnego człowieka<sup>1</sup> czy danych elementów kultury, gdyż umyka wówczas, że pozostajemy w do cna oświeceniowej optyce izolującej człowieka (lub to, co w nim historyczne) od niezmiennej

---

<sup>1</sup> Zob. m.in. klasyczną już pracę M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005.

natury<sup>2</sup>. Założenia te są fundamentem nowoczesności, a szerzej nowoczesnego świata, w którego ramach jeden, homogeniczny świat, dający się zredukować do przestrzeni absolutnej<sup>3</sup>, posiadał niezmiennie prawa<sup>4</sup>, w warunkach naturalnych, w czasie absolutnym dążące do zabezpieczenia wpisanych w niego podziałów kategoryalnych (zwierzęta, ludzie, rośliny, ożywione, nieożywione itp.) i gatunkowych. Kosmologia nowoczesnego świata (re)produkuje się też w stwierdzeniach (zazwyczaj postmodernistycznych) całkowitej niedostępności świata (ponownie jednego i homogenicznego), który trwa na swój sposób, ale jako ludzie oddzieleni jesteśmy od niego z powodu historyczności naszych kultur, ustanawiających jedynie wewnątrz siebie „falszywe” zewnątrz<sup>5</sup>. Tymczasem nowoczesny świat, na który składa się przecież nie tylko kosmologia, lecz także materialne infrastruktury<sup>6</sup> (re)produkujące kosmologię i pracujące w świecie (re)produkowanym przez kosmologię), jest — jak wykazują między innymi współczesne antropolożki<sup>7</sup> — jednym ze światów w splątaniu różnoświatów (*pluriversum*). W związku z tym jego trwanie nie jest konieczne ani oczywiste, lecz możliwe jest jedynie dzięki pracy włożonej w jego zabezpieczenie przed osunięciem się w to, co w nowoczesnej perspektywie postrzegane jest jako wielość<sup>8</sup>, chaos czy motloch<sup>9</sup>.

Rzecz nie w tym, by zbyt prędko odrzucić uniwersalizujące pojęcia — to bowiem prowadzi często do zmiany jedynie terminów. Zamiast tego proponuję rozpoznanie dyfuzji nowoczesności oraz nowoczesnego świata, które importowane były na tereny Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Postawienie pytania o kosmologię wpływowych polskich prac i projektów oświeceniowych umożliwia tym samym rozpoznanie światotwórczej ramy, w której formułowane były konkretne (często krytyczne względem siebie) analizy i rozwiązania. Przyjmowanie danych twierdzeń ontologicznych, antropologicznych, politycznych, ekonomicznych itp. lub ich krytyka pociągała bowiem za sobą nieme przyjęcie pewnego pojmowania samej natury świata. Ta odnośnie do nowoczesnego świata opiera się na wyraźnym

<sup>2</sup> Więcej o różnicach badań skupionych na historii kultur oraz historii światów zob. m.in. M. Blaser, *Political ontology*, „Cultural Studies” 23, 2009, nr 5–6, s. 873–896; C.B. Jensen, *Practical ontologies redux*, „Berliner Blätter” 84, 2021.

<sup>3</sup> Zob. Y. Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Falmouth 2016, s. 1–53.

<sup>4</sup> M. Woszczek, *Potencjalność, fizyka i odkrycie surreality natury*, Warszawa 2021.

<sup>5</sup> P. Descola, *The Ecology of Others*, Chicago 2013; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.

<sup>6</sup> *Feral Atlas as a verb: Beyond hope and terror*, [w:] *Feral Atlas*, red. A. Tsing et al., Stanford 2021.

<sup>7</sup> Zob. m.in. M. de la Cadena, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham 2015; A. Pisarek, *Sen Narcyza. O pluralizacji stylów myślenia w „Antropologii translacji”*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2020, nr 3, s. 213–229.

<sup>8</sup> A. Badiou, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, przeł. M. Karaś, Warszawa 2018.

<sup>9</sup> Ł. Moll, M. Pospiszyl, *Stawanie się motlochom. Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością*, „Praktyka Teoretyczna” 37, 2020, nr 3, s. 18–37.

rozgraniczeniu wolnego, sprawczego podmiotu (człowieka) i całości zdeterminowanych rzeczy, czyli natury. Wydzielenie człowieka może być motywowane między innymi rozumem (odebrany wszystkim innym istotom, zredukowanym do natury), uczuciami, wyobraźnią itp.<sup>10</sup> Bez względu na to, co jakościowo wyróżnia człowieka ze świata, sytuowany jest on w opozycji do pasywnej, zdeterminowanej, uniwersalnej i ahistorycznej natury. W nowoczesnym świecie na poziomie dyskursywnym<sup>11</sup> stała się ona tłem, ofiarą, zakładniczką ludzi i ich kultur. Sprowadzona została do roli „bezmysłnego, uległego ciała”<sup>12</sup>, penetrowanego przez naukę, pracującego w kontekstach „udomowienia, granic i ekspansji, odkrywania, podbijania i wykorzystywania [...] dla różnorodnych celów produkcji, konsumpcji, sportu i ekspozycji”<sup>13</sup>. Zredukowana do „spichlerza energii”<sup>14</sup>, zasobu materiałów lub pracy<sup>15</sup> jest na łasce człowieka, którego historyczne działania prowadzić mogą do jej eksploatacji albo konserwacji. Z nowoczesnej kosmologii wyłoniły się imperialne praktyki zdominowania i wycisku natury<sup>16</sup>, jednak to ona wydała także „filozofię troski i szacunku dla ziemi i jej stworzeń, określanych różnie jako »arkadyjskie« lub »kobiece«”<sup>17</sup>.

Ta skrótowa charakterystyka<sup>18</sup> fundacyjnej dla nowoczesnej kosmologii natury, będącej opozycją zróżnicowanych kultur, jest jedynie wstępem do analizy jednego z oświeceniowych nośników nowoczesnej kosmologii, czyli wydanego w 1778 roku drugiego tomu podręcznika gospodarczego autorstwa Jana Krzysztofa Kluka *O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc.* Urodzony w 1739 roku Kluk był księdzem, który odebrał wykształcenie w między innymi szkole misjonarzy, ośrodkiem jezuitów w Warszawie i kolegium pijarów w Łukowie, osiadł na plebanii

<sup>10</sup> O pracy wydzielenia zob. G. Agamben, *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15, s. 124–128.

<sup>11</sup> Infrastruktury i praktyki współkonstytutywne z tekstami projektowane były w celu podporządkowania sobie wielości ludzkich i nie-ludzkich istot zwanych naturą (J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London 2015), jednak redukcja tej wielości do bezwolnej, podporządkowanej natury nigdy nie skończyła się całkowitym sukcesem.

<sup>12</sup> C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York 1989, s. 190.

<sup>13</sup> G. Palsson, *Human-environmental relations: Orientalism, paternalism and communalism*, [w:] *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, red. P. Descola, G. Palsson, New York 1996, s. 68.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Warszawa 2002, s. 23.

<sup>15</sup> J.W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*; C.N. Daggett, *The Birth of Energy: Fossil Fuels, Thermodynamics and the Politics of Work*, Durham 2019.

<sup>16</sup> D. Worster, *Nature's Economy: The Roots of Ecology*, San Francisco 1977, s. 26–57.

<sup>17</sup> S. Ravi Rajan, *Modernizing Nature: Forestry and Imperial Eco-Development 1800–1950*, Oxford 2006, s. 22.

<sup>18</sup> Szczegółowo o nowoczesnej kosmologii zob. m.in. P. Descola, *Beyond Nature and Culture*, Chicago 2013; C.J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkley-Los Angeles 1967, s. 655–706; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowocześni*.

w Ciechanowcu i tam studiował najnowsze zagraniczne opracowania przyrodoznawcze, założył ogród oraz prowadził obserwacje przyrodnicze. Pisane przez niego książki zdobyły mu prestiż w oświeceniowym środowisku magnaterii oraz umożliwiły podjęcie współpracy z Komisją Edukacji Narodowej<sup>19</sup>. Pierwszą pracą, która przyniosła Klukowi największą sławę, był właśnie trzynomowy podręcznik gospodarczy pt. *Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobliwie krajowych albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie*. Pierwszy tom autor poświęcił uprawom ogrodów i sadów, w drugim (zwanym pierwszym polskim podręcznikiem leśnictwa) wprowadził projekt nowoczesnego leśnictwa<sup>20</sup>, to jest rozwiązań umożliwiających długotrwałą intensyfikację produkcji masy drzewnej, w trzecim zajął się tematem uprawy roli. W każdym z tomów po uprzednim, jak podkreślał, dostosowaniu do warunków krajowych wprowadzone zostały rozwiązania z zachodnich opracowań.

Drugi tom, w przeciwieństwie do pozostałych, ma służyć przekształceniu natury mniej zagospodarowanej (niż ogrody czy pola) przez człowieka w źródło dochodu i użyteczności. Ujawnia się więc w nim, jakie założenia o świecie zewnętrznym względem tego, co społeczne, kulturowe — zarówno ogród, jak i pola są naturą już niejako zagospodarowaną, w przeciwieństwie do lasu — przyjmuje Kluk (za opracowaniami zachodnimi), by móc wprowadzić konkretne rozwiązania służące objęciu natury projektem kulturowym, jednocześnie nie naruszając jej zakładanej (oraz wymaganej do osiągnięcia sukcesu projektu) uniwersalności i ahistoryczności. Co więcej, stosowanie rozwiązań zawartych w podręczniku<sup>21</sup> do lasów, będących elementem środowiska „naturalnego”, materializowało kosmologiczne założenia tychże podręczników<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> O biografii Kluka oraz jego pracy naukowej zob. Z. Wójcik, *Krzysztof Kluk życie i działalność*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. J. Babicz, W. Grębecka, S. Ingłot, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976; G. Brzęk, *Krzysztof Kluk*, Lublin 1977, s. 9–45; B. Zielińska, *Przyczynek do poznania warsztatu pracy Krzysztofa Kluka*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*; Z. Wójcik, *Książdz Jan Krzysztof Kluk — pisarz i uczonec*, Ciechanowiec 2012.

<sup>20</sup> O kształtowaniu się nowoczesnego leśnictwa zob. J.C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven 1998; S. Pincetl, *Some origins of French environmentalism: An exploration*, „Forest & Conservation History” 37, 1993, nr 2, s. 80–89; R.P. Harrison, *Forests: The Shadow of Civilization*, Chicago 1993; S. Ravi Rajan, *Modernizing Nature*; B.E. Fernow, *A Brief History of Forestry: In Europe, the United States and Other Countries*, Toronto 1907.

<sup>21</sup> Rozwiązania proponowane przez Kluka zalecane były przez szlacheckich właścicieli ziemskich do zastosowania w ich dobrach (zob. m.in. *Polskie instruktarze ekonomiczne z końca XVII i XVIII wieku*, red. S. Pawlik, Kraków 1915. Również Anna Jabłonowska, pisząc *Ustawy Powszechne*, wprost odwoływała się do prac Kluka; A. Jabłonowska, *Ustawy Powszechne Dla Dobr Moich Rządzców. Podług Exemplarza drukowanego tego roku w Siemiatyczach za rozkazem J. O. Xiężny Jabłonowskiej, Woiewodziny Braclawskiej*, t. 1–8, Warszawa 1787). Co więcej *O drzewach...* zostało włączone jako podręcznik do szkół Komisji Edukacji Narodowej.

<sup>22</sup> O procesie materializowania kosmologii zob. J. Law, M. Lien, *Denaturalizing nature*, [w:] *Worlds of Many Worlds*, red. M. de la Cadena, M. Blaser, Durham-London 2018.

Proponuję analizę drugiego tomu *Roslin...* jako narzędzia służącego nie tylko ustanowieniu nowoczesnego lasu (wydzielenia obszaru, na którym dzięki wprowadzonemu systemowi zarządzania cyklicznie wycinane będą drzewa o przewidywalnej wartości), lecz jednocześnie wytworzeniu jego światowego kontekstu działania. Poszczególne zachodnie rozwiązania, mające zapewnić stabilny przychód z (re)produkcji masy drzewnej, przybyły bowiem — parafrazując Donnę Haraway — wraz ze swoim światem<sup>23</sup>, który umożliwił ich pomyślenie, ustanowienie oraz trwanie. Stwierdzenie to jest o tyle istotne, ponieważ — tak jak wykazywałem w artykule poświęconym pierwszemu polskiemu podręcznikowi ekonomicznemu autorstwa Hieronima Stroynowskiego<sup>24</sup> — wzmożona działalność reformatorów oświeceniowych nie była nastawiona tylko na wprowadzenie poszczególnych zachodnich racjonalnych rozwiązań ekonomicznych czy politycznych, lecz na wprowadzeniu racjonalności jako takiej, czyli swoiście nowoczesnego sposobu światowania. Dziejąca się na dużą skalę w XVIII wieku dyfuzja nowoczesnego świata, dokonująca się przez pisma, tworzenie infrastruktury oraz instytucji (takich jak na przykład KEN), zdaje się więc w perspektywie historii kultury polskiej bardzo istotna, bo niejako ustanowiła świat, w którym wyodrębnialny jest jej przedmiot badań, to jest kultura<sup>25</sup>.

Analiza świata zawartego w podręczniku gospodarczym umożliwi rozpoznanie kosmologicznych fundamentów leśnego projektu Kluka oraz tego, jak ramy kosmologiczne warunkują proponowane przez niego ontologiczne, antropologiczne i polityczne rozwiązania. Jednocześnie będzie prowadziło do ukazania kosmologii umożliwiającej zaistnienie samego podręcznika gospodarczego jako odpowiedzi na zdiagnozowane przez Kluka problemy. Świat ten był współdzielony również z innymi polskimi importerami oświecenia, w związku z tym jego analiza daje również wgląd w specyfikę rozwiązań projektowanych w jego ramach. Tym samym poczynione rozpoznania pozwolą w zakończeniu na scharakteryzowanie, ku jakim problemom i sposobom radzenia sobie z nimi popychał importowany nowoczesny świat i człowiek nie tylko w pracy botanika z Ciechanowca.

W tle projektu nowoczesnego lasu w *O drzewach* Kluk ustanawia świat sprzed wprowadzenia opisywanych rozwiązań w życie. Służy on przyrodnikowi z Cie-

<sup>23</sup> D. Haraway, *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*, New York 1997, s. 137.

<sup>24</sup> K. Kopel, *Nauka jako wehikuł nowoczesności i narzędzie adaptacji*, [w druku].

<sup>25</sup> O pracach innych oświeceniowych działaczy i myślicieli w kontekście przyjmowanych przez nich założeń co do natury zob. m.in. T. Sznajderski, *Koncepcja natury w filozofii Stanisława Staszica*, „Przegląd Filozoficzny” 98, 2016, nr 2, s. 287–297; J. Dębowski, *Przyroda w programach Komisji Edukacji Narodowej i poglądach uczonych na Podlasiu w XVIII i XIX wieku*, Olsztyn 2000.

chanowca za punkt wyjścia do wyłożenia zasadności wdrożenia w życie opisywanych porad — jest ramą wszelkich proponowanych zmian oraz warunkuje ich specyfikę. Kluk, pisząc podręcznik, żył w okresie dopiero rozpoczynających się na dużą skalę procesów wytwarzania nowoczesnego świata, a więc i hegemonicznego podporządkowania różnoświatów nowoczesnemu uniwersum, w związku z tym czynione opisy „świata, jakim jest”, są w wielu miejscach projektowaniem świata, jakim powinien być — nawet jeśli jest to przedstawienie negatywne, projektuje ono konkretne problemy jako uniwersalne. Świat przedstawiany w *O drzewach* jako neutralny jest (re)produkowanym w tekście światem, który pozwala na zaistnienie, jest otwarty czy wręcz wymaga nowoczesnego leśnictwa. Dokładne przyjrzenie się mającej tu miejsce syntezy dysjunktywnej<sup>26</sup> — jednoczesne powoływanie świata sprzed pojawiania się lasu oraz „wtórnego” względem niego lasu, czyli niejako rozwiązań jednocześnie konstytuujących problemy — pozwoli na rozpoznanie, jaki świat i jakiego człowieka musi importować Kluk, by umożliwić trwanie nie tylko nowoczesnego lasu, lecz także podręcznika gospodarczego jako specyficznego narzędzia maksymalizacji produktywności świata.

W podręcznikach Kluka rośliny krajowe są pierwotnym stanem przyrody w danym miejscu. Mianem krajowych określa on wszelkiego rodzaju florę dziko rosnącą, mogącą rozmnażać się i żyć bez udziału człowieka, bez względu na powszechność jej występowania<sup>27</sup>. Podobnie w wypadku lasu — te, w których „ludzka noga nie postaneła”, określa „dzikimi knieiami” (s. 68)<sup>28</sup>. Pierwotnym stanem natury — w tym ujęciu — jest więc stan dzikości realizujący się przez jej samodzielny wzrost i rozwój. Więcej nawet, ponieważ dzika płodność jest nieokiełznana. Przyrodozenie nie tylko „samo wprawdzie hojne iest” (s. 75), ale wręcz nadproduktywne. Ciągłe rozradzanie objawia się tym, że „ziemia chwastem, wrzosem, mchem, liśćmi przykryta iest” (s. 126), gąszcze drzew „starzeią się, leżą stosi, kiy na kiiu gniei” (s. 130). W ujęciu Kluka przyroda nieustannie zagęszcza się i kumuluje. Ten życiodajny naddatek prowadzi do potwornienia gatunków i jednostek — tracą one swoje kształty, autonomię, stają się splątaniem. Tak jak nieopamiętany w swym wroście „krzywacz” (krzywe drzewo), który „zawadza drugim [drzewom — dop. K.K.], któreby daleko pożyteczniej rosły: rośnie ów rostruchaniec, który ramionami swemi opieraiąc się o ziemię, ledwie wilkowi przeyscie zostawi” (s. 130). Nie bacząc na formy i kanony, „Rośnie ów cały szpital drzew niedołącznych, wrzodowatych, trędowatych, ze skóry obłażących, podziu-

<sup>26</sup> O syntezy dysjunktywnej zob. G. Deleuze, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2011, s. 15–19; G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017, s. 5–12.

<sup>27</sup> Z. Kosiet, L. Hayto, *Botanika gospodarcza w dziełach Kluka*, [w:] Krzysztof Kluk. *Przyrodnik i pisarz rolniczy*, s. 76.

<sup>28</sup> Numery stron podane w nawiasie odnoszą się do wydania J.K. Kluk, *Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobliwie krajowych albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie*, t. 2, Warszawa 1788.



rawionych, przypadkami skałeczonych” (s. 131). Dla Kluka natura bez ingerencji człowieka jest więc bez reszty nieograniczonym wzrostem, w czym objawiają się ciągłość z klasycznymi greckimi ujęciami roślinnego życia, którego „podstawową pozytywną funkcją czy istotą roślinnej *psukhe* [...] jest sam wzrost”<sup>29</sup>. Jej dzikość polega nie tylko na jej pierwotności, ale również na nieograniczoności prowadzącej do potwornienia, brzydoty. To jednoczesne ustanowienie kanonu piękna przyrody, która bez ludzkiej ręki i regulacji wytwarza naturalną brzydotę. Wreszcie dziki wzrost narusza boski porządek świata przez zmniejszanie użyteczności natury.

Jednym z istotowych atrybutów natury w ujęciu Kluka jest jej użyteczność. Tkwi ona jako potencja w każdym z elementów świata i może być aktywowana przez istoty mające status działających — zarówno ludzi, jak i zwierząt. W rekonstrukcji koncepcji zoologicznych Kluka autorstwa Gabriela Brzęka uwidacznia się, że przyrodnik z Ciechanowca podkreślał całościową zależność życia wszystkich gatunków zwierząt<sup>30</sup>. W tym ujęciu nawet gatunki wydające się człowiekowi niepozorne i mało znaczące są potrzebne innym zwierzętom. Innymi słowy między zwierzętami występuje gęsta sieć relacji opartych na pożytkowaniu, w związku z tym każdy gatunek jest również użyteczny.

Pożytkowanie z natury, a także jej użyteczność są w *Roślin...* hierarchiczne. O ile bowiem życie roślin sprowadza się do rośnięcia, a więc są one użyteczne i nie użytkują, zwierzęta są zarówno użyteczne, jak i względnie egalitarnie użytkują z siebie nawzajem, o tyle człowiek zdaje się nieużyteczny i jedynie pożytkuje. Relacje zawiązywane przez człowieka są tym samym jednostronne, co jest skutkiem jego jakościowego odróżnienia od reszty istot i świata. Kluk podkreśla, że „[n]ie masz żadnej stworzonej rzeczy na ziemi, któraby najszlachetniejszemu na teyże ziemi stworzeniu człowiekowi iakimkolwiek sposobem pożyteczną nie była” (s. 204)<sup>31</sup>. Tym samym człowiek w podręczniku Kluka jest wyróżnionym

<sup>29</sup> J.T. Nealon, *Plant Theory: Biopower and Vegetable Life*, Redwood City 2016, s. 31.

<sup>30</sup> G. Brzęk, *Zoologiczne poglądy Krzysztofa Kluka*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, s. 93.

<sup>31</sup> Między innymi w tym miejscu można zauważyć odwołanie do Biblii: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28). W kontekście Biblii wymagane jest jednak zachowanie ostrożności, ta nie implikujębowiem zaistnienia konkretnego świata oraz kosmologii. W innym wypadku początek nowoczesności musiałby być wiązany z początkiem chrześcijaństwa, co nie jest prawdą chociażby z tego względu, że odczytania Biblii (podobnie jak samo chrześcijaństwo) się zmieniały, a na formowanie się nowoczesności miało wpływ zdecydowanie więcej czynników. W związku z tym błędem jest stawianie znaku równości między na przykład średniowiecznym współmyśleniem z Biblią (jako narzędziem światowania) francuskich uczonych oraz współmyślenie z biblią nowoczesnych, którzy rozpatrują kwestię religijności jako napięcie między podmiotem a transcendencją nieingerującą bezpośrednio w świat materialny (zewnętrzny także względem podmiotu). W tej kwestii zob. M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni*; J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, przeł. R. Stiller, Kraków 2016.

stworzeniem użytkującym, a co więcej świat (i wszystko, co w jego ramach) został stworzony jako podporządkowany jego użytkowaniu. Istotowy atrybut natury, jakim jest użyteczność dla człowieka, jest elementem boskiej konstrukcji świata. Tym samym jest on nie tylko naturalny, lecz także dobry. Ten kosmologiczny fundament (świat mający być przez człowieka użytkowanym), fundacyjny dla licznych, zróżnicowanych nowoczesnych pism, instytucji oraz infrastruktur w opracowaniach scharakteryzowano jako hegemoniczny, imperialny, prowadzący do wyzysku i wyniszczenia<sup>32</sup>. Pociąga on za sobą również dwie inne kwestie, kluczowe w kontekście samej architektury *Roślin...* Po pierwsze, zmniejszenie użyteczności świata jest jednocześnie jego degradacją — Bóg tworzy bowiem świat jako dobry, użyteczny. Po drugie, czynność użytkowania dookreśla specyfikę człowieka oraz miejsce w świecie.

Skoro w perspektywie Kluka jedną z uniwersalnych cech natury jest jej pożyteczność względem człowieka, to i dla człowieka — będącego spoza porządku natury — użytkowanie jest jedną z głównych definiujących go czynności. To ona jest pomostem między kulturą a naturą. Wszelkie relacje zawiązywane z przyrodą, a więc i ze światem, są przede wszystkim oparte na użytkowaniu i w kontekście użytkowania oceniane. W przywoływanego przez Kluka człowieka wpisany jest popęd używania, pierwotnie panuje on nad człowiekiem i popycha go do nawiązywania relacji z naturą. Kluk doprecyzowuje, że popęd ten skłania człowieka do używania w krótkim czasie, nastawiony jest na szybki zysk — „nie wchodzimy w pożytki, bo na poczekaniu zawisłe” (s. 76). Co więcej, jest to popęd rozpoznawany przez przyrodnika z Ciechanowca jako pierwotnie nieokiełznany, bezgraniczny, który w dłuższym czasie prowadzi do całkowitego wyjałowienia natury. Przyrodnik alarmująco przypomina, że nawet teraz „w wielu miejscach [lasy — dop. K.K.] stają się już pustkami, gdzie ludzka ręka bez potrzebnego rządu i uwagi na przyszłość, hojnie wszystko wyprowadziła” (s. 68).

Ten istotowy popęd użytkowania, gdy nie jest okiełznany, staje się marnotrawstwem, którego skutki, jak podkreśla Kluk, widoczne są już teraz. Polega ono na nieorganizowanym użytkowaniu, które prowadzi do wyeksploatowania natury, a więc i końca użytkowania. To jedna z dwóch postaw znajdujących w *O drzewach* odnośnie do użytkowania, które prowadzą do wyniszczenia świata oraz pogarszania się jakości życia człowieka. Drugą jest skąpstwo. O ile marnotrawstwo jest nieograniczonym i nierozumnym użytkowaniem, niewpływającym na wzrost pożytkowania z natury, lecz grożącym całkowitym pożytkowaniem końcem, o tyle skąpstwo jest nierozumnym nieużytkowaniem. W ujęciu Kluka całkowite nieużytkowanie natury jest równie szkodliwe (a może nawet bardziej), bo podobnie prowadzi do wyniszczenia lasu, a co więcej — godzi w boży porządek świata, w ramach którego natura stworzona jest, by człowiek z niej korzystał. Negatywny

<sup>32</sup> Zob. m.in. D. Worster, *Nature's Economy*, s. 26–57; C. Merchant, *The Death of Nature*, s. 164–253.

wpływ skąpstwa na naturę, poczynając od lasów, wynika również z braku rządu w lesie. Brak rządu objawia się także zmniejszeniem użyteczności lasu, gdy ten, potworniejac, zmienia się w przytoczony wcześniej szpital drzew niedołączonych, krzywych, przekraczających gatunkowe ramy, a jego splątana gęstwina tworzy „wysmienit[ą] dla łotrów fortec[ę]!” (s. 126). Marnotrawstwo i skąpstwo nie są więc przeciwnościami, lecz tak samo szkodliwymi oraz estetycznie i moralnie szkodliwymi<sup>33</sup> postawami, które godzą w porządek świata i zagrażają samemu światu.

||

Opisano tu kosmologię i antropologię, której nośnikiem jest *O drzewach*, składają się one ze standardowych nowoczesnych założeń, *implicite* zawartych w pracy Kluka i służących mu do wprowadzenia twierdzeń, diagnoz i rozwiązań. Jako tło rzeczywistej treści pracy są raczej niekompletne i skrótowe — nie wymagają dokładnego opisywania, czytelnik ma je raczej przyjąć i zinternalizować, niż werbalizować, by poddawać w dyskusję. *Roslin...* jest bowiem nośnikiem o sprecyzowanej funkcji podręcznika gospodarczego, a więc tekstem mającym umożliwić lepsze zarządzanie światem i sobą jako gospodarzem. Naturalizuje on daną wizję świata, a jednocześnie jest narzędziem mającym ten świat regulować, prowadząc do jego (re)produkcji.

Kluk rozpoczyna *O drzewach* od wprowadzenia organizacji podręcznika, by nieporządek wywodu „nie był Czytelnikowi przyczyną błąkania się w tym dziele iak po puszczy” (s. 1). Tekst ma być uporządkowany, aby skutecznie i łatwo z niego korzystać, ale to też wprowadzenie przez przyrodnika czynności porządkowania, która zarówno przenika całość wywodu, jak i planowo ma wykroczyć poza tekst. Działanie to polega na przeniesieniu do tekstu rzeczywistego nieokreślonego lasu<sup>34</sup> jako centralnego problemu. W toku wywodu wprowadzane są kategorie porządkujące las w jego stanie naturalnym, odnoszące się do jego przyrodzonych właściwości i specyfiki, tak by czytelnik został wyposażony w pierwsze potrzebne narzędzia umożliwiające wydzielenie istnienia, jakim jest las, i włączenia go w sferę ludzkiego działania. Tak by widząc dany bór lub puszcę, myślał o nich jako terenie pokrytym pojedynczymi drzewami, a nie na przykład pustyni, habitacie

<sup>33</sup> W kontekście marnotrawstwa Kluk wskazuje na nieopanowanie żądz użytkowania, a w odniesieniu do skąpstwa wprost podkreśla: „Szkaradna rzecz iest, mieć dobro, a nie umieć go sobie na dobre obrocić, i nie umieć go zażyć w czasie nayprzywoitszym” (s. 131).

<sup>34</sup> Znamienne, że Kluk w kontekście błędzenia odwołuje się do pojęcia puszczy, która w *Słowniku staropolskim* zdefiniowana jest jako „pustkowie, kraina pusta, niezamieszkała” (<https://spjs.ijp.pan.pl/haslo/index/13747/27844>), a w *Słowniku języka polskiego* jako „pustynia, dzikie miejsce” (S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1811, s. 1281). W obu przypadkach puszcza znajduje się więc poza światem człowieka, nawet jeśli człowiek znajduje się w niej, to mimo jej gęstości ze względu na swoją obcość jest ona miejscem pustym, miejscem nie dla ludzi.

jeleni, zbójeckiej gęstwinie spoza prawa czy nie-ludzkim świadku trwania rodu. Następnie Kluk opisuje złożone mechanizmy, które człowiek musi wprowadzić w celu wydobywania, wzmocnienia i intensyfikacji naturalnego porządku, będącego potencjałem lasu.

Botanik rozpoczyna od wydzielenia tego, co może się składać na las — drzew i krzewów. Ta stosunkowo prosta decyzja ujawnia, że las wyłaniający się w *Roslin...* definiowany jest w kontekście drzew, a nie w kontekście na przykład życia jako takiego czy skarbu rodowego. Kluk podkreśla, że podział ten nie jest jedyny — możliwe jest porządkowanie lasów na inne sposoby — jednak decyzja o przyjęciu akurat tego podyktowana jest użytecznością. W tym wypadku oznacza to kompatybilność podziału z już rozpowszechnionymi wzorami porządkowania świata wśród szlachty. Botanik zauważa bowiem, że choć „[r]oślinopisarze lubo drzewnych roślin troiaki czynią podział, zamykając [to — dop. K.K.] my iednak w względzie pożytków z Drzewa [...] podzielimy tylko na Drzewa i Krzewy” (s. 2). Podobnie w pozostałych częściach Kluk, odnosząc się i częściowo korzystając z różnych klasyfikacji (między innymi Karola Linneusza), wskazywał na ich zbyt dużą szczegółowość i skomplikowanie<sup>35</sup>. W związku z tym jako nieintuicyjne dla projektowanego czytelnika mogłyby negatywnie wpłynąć zarówno na przystępność podręcznika, jak i prowadzić do błędów w jego odczytaniu. Kluk tym samym modyfikuje, upraszcza, przycina oraz kleci z różnych naukowych systemów opisujących i wyjaśniających działanie natury przystępne dla szlachty narzędzia segmentacji i wydobywania jej porządku. Ta „dowolność”<sup>36</sup> wykorzystania narzędzi teoretycznych i metodologicznych różnych przyrodznawców ponownie uwidacznia, że podręcznik gospodarczy podporządkowany jest wydobywaniu porządku natury z natury. W związku z tym nie można traktować treści podręcznika jako reprezentacji porządku świata ani nośnika uniwersalnej prawdy (choć, jak podkreślam w przypisie, z prawdy i prawdziwości nie rezygnuje), jest ona raczej nośnikiem uniwersalnej użyteczności — ma umożliwić wydobywanie/ustanawianie porządku bez względu na czas i miejsce. Decyzja o wybraniu danej terminologii lub taksonomii może więc być podyktowana specyfiką projektowanego czytelnika, a nie opisywanego przedmiotu.

Po rozdzieleniu leśnego splątania na drzewa i krzewy następuje wydzielenie poszczególnych drzew jako jednostek. Kluk wprowadza podział każdego drzewa na części: korzeń, pień, gałęzie, co wskazuje, że postrzega każde drzewo w analo-

<sup>35</sup> Z. Kosiet, L. Hayto, *Botanika gospodarcza w dziełach Kluka*, s. 72–74.

<sup>36</sup> Używam cudzysłowu, ponieważ mimo że Kluk opiera podręczniki gospodarcze na źródłach teoretycznych podporządkowanych kryterium użyteczności, nie zaś prawdy, to liczne zabiegi (odwołania do prac naukowych, konfrontowanie różnych stanowisk naukowych, przytaczanie danych empirycznych, deprecjonowanie ustaleń poczynionych w toku nienaukowego wywodu) sprawiają, że jego praca wpisuje się w ówczesny dyskurs naukowy, a tym samym jej treść wyłania się w „prawdziwości” (M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002, s. 16–26), czyli rozpatrywana jest w odniesieniu do wiedzy naukowej.

giczny sposób do tego, jak w nowoczesnej optyce postrzegani są ludzie. Podobnie więc jak nowoczesny człowiek jest szczelną jednostką<sup>37</sup>, fizycznie oddzieloną od reszty takich samych jednostek, tak o jednostkowości drzew świadczą przestrzennie odseparowane pnie. To nieme dowartościowanie separowalności pnia sprawia, że drzewa jawią się jako sterczące jednostki, między którymi pozostaje pusta przestrzeń. Gdyby jednak, korzystając nawet z podziału Kluka, wyjść od korzeni, okazałoby się, że jednostkowość w wielu przypadkach jest niemożliwa do wydzielenia, jest złudzeniem (na przykład liczne pojedyncze drzewa często bywają powierzchniowym objawem jednej sieci korzeni). Po częściach drzewa Kluk wydziela elementy (kora, drewno, rdzeń, pączki/oczka, liście, owoce i kwiaty), które można rozumieć jako organy — każde ma osobną funkcję, a jakość ich pracy wpływa na zdrowie jednostki. Rola każdego organu zostaje odniesiona do pozostałych oraz całości organizmu. To segmentacja drzewa oraz wyznaczenie jego porządku (poprawnego złożenia organów) potrzebne do wprowadzenia biopolitycznego systemu doglądania drzew i oceniania ich żywotności, lecz nie tylko. To także ciąg dalszy wytwarzania drzewa jako podstawowej jednostki lasu, a więc i wszelkich mechanizmów odpowiedzialnych za jego (re)produkcję. Podporządkowanie żywotności i zdrowia drzewa sprawności jego organów skutkuje uszczelnieniem tejże jednostki — kwestia zdrowia zostaje przeniesiona do wnętrza zamkniętego organizmu. W późniejszych rozdziałach część rozwiązań jest wprost nastawiona na zabezpieczenie drzewnych organizmów przed deregulującymi jego pracę spotkaniami (nadzór nad populacją) oraz przywracanie właściwej pracy poszczególnych organów (nadzór nad jednostką). Tym samym zdrowie oddzielonych drzew od tej chwili jest zależne od stanu szczelnie zamkniętych w organizmie organów.

Po wydzieleniu lasu i wskazaniu na przyrodzone porządki objawiające się w świecie (drzewa odróżnialne od krzewów, poszczególne drzewa odseparowane od siebie, składające się z części i organów) Kluk poświęca większość *O drzewach* na opisanie, dlaczego i jak czytelnik powinien wprowadzić w lesie rząd, czyli szczególnie porządek utrzymywany przez władzę ludzi. Celem wprowadzenia rządu jest wzrost użyteczności, a jego ustanowienie ponownie polega na zaprowadzeniu porządku i ochędóstwa. Opisywana wcześniej nieustanna i nieokiełznana generatywność natury prowadziła do powstawania więcej nawet niż nieporządku, bo gęstego splątania roślin bliższego nawet chaosowi. Kluk w odniesieniu do niej wskazuje, że po pierwsze, las bez „rządu”, a więc generatywność natury pozostawiona samej sobie, w wielu przypadkach jest całkowicie nieużyteczny, a nawet jeśli ktoś z niego pożytkuje, to zazwyczaj ze słabym skutkiem. Wzrost drzew zakłócają między innymi chwasty, „leśne śmieci”, żerujące zwierzęta, wysoka wilgotność, okorowujący drzewa chłopi. Prowadzi to często korzystających z lasów bez rządu do niewłaściwego szacowania przychodu z inwestycji leśnych, a przecież „co in-

<sup>37</sup> R. Esposito, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przekł. zbior., Kraków 2015, s. 17–37, 81–95.

nego jest las dziko rosnący, a co innego, któremu ludzki przemysł pomaga” (s. 78). Po drugie, nawet jeśli las pozostawiony sam sobie wydaje drzewa, są to drzewa krzywe, karłowate, ułomne, chore, przegniłe, objedzone przez szkodniki — innymi słowy jest to „szpital drzew” nieużytecznych. Nie można ich wykorzystać w celach budowlanych ani sprzedać. Pozostają jedynie użytki drugorzędne, takie jak wykorzystanie drewna na opał. Po trzecie, natura bez rządu sprzyja wszelkim grupom zwalczającym władzę szlachty.

Remedium na te problemy stanowi wprowadzenie rządu, czyli biopolitycznej władzy stabilizującej (re)produkcję lasu jako populacji szczelnych drzew-jednostek, których kształt oraz „czystość” regulowane są przez panoptyczny system kontroli. Dokładna analiza architektury biopolitycznego rządu projektowanego przez Kluka<sup>38</sup> nie jest przedmiotem tego artykułu, tu ważne jest jednak rozpoznanie jego charakteru. Skoro wszelka dzikość i brak rządu tworzą bałagan oraz chaos, skutkujące zmniejszeniem użyteczności (a więc godzą także w boski porządek świata), to rząd polega na wprowadzeniu i zagwarantowaniu porządku. Innymi słowy, porządek jest skutkiem wprowadzenia rządu oraz stanem, w którym można efektywnie użytkować naturę i sprawować władzę. Lasy uporządkowane („czysto utrzymywane”) prezentują się następująco: „gęstwiny w nich umiarkowane, błota wysuszone, i drogi wygodne poczynione być mogą” (s. 126). Sam proces porządkowania jest nie tylko usunięciem śmieci, odpadków, „ułomnych” drzew itp., ale jednoczesnym znalezieniem dla nich odpowiedniego wykorzystania — popioły po spalonych śmieciach mogą posłużyć jako nawóz, chwastami nakarmić można trzodę. Tym samym wytwarzanie (porządkowanie i regulowanie kłębowiska natury) lasu (re)produkującego piękne, zdrowe drzewa idealne do budownictwa oraz na eksport jest nie tylko działaniem mającym umożliwić maksymalizację użytkowania w długim okresie, ale samo jest użytkowaniem.

Wytworzenie uporządkowanego lasu musi postępować jednocześnie z wprowadzaniem porządku w człowieku i jego sposobach użytkowania natury. Jak wykazywałem, w ujęciu Kluka tkwiący w człowieku popęd użytkowania jest podstawą, ponieważ warunkuje relacje z naturą — dlatego postawa skąpca (nieużytkującego) jest nie tyle błędna, ile moralnie zła. Jednak postawa marnotrawcy, który użytkuje bez ograniczeń, jest tak samo zła. Obydwie prowadzą do degeneracji/śmierci natury i końca użytkowania. Jako właściwą postawę Kluk wprowadza człowieka rozumnego, który użytkuje w taki sposób, by maksymalizować zysk i zabezpieczyć samo użytkowanie. W jego przypadku popęd użytkowania zostaje uregulowany w celu maksymalizacji wygody: „nie żałujcie łożyć na to, co mu jego kapitał wiecznie ubezpiecza [bo — dop. K.K.] jeszcze sobie przyczynia wygody” (s. 76). Zrozumienie zasad użytkowania i wagi jego ciągłości w służbie podnoszenia wygody życia to — w ujęciu Kluka — główne cechy człowieka rozumnego.

<sup>38</sup> Większość rozwiązań opisywanych przez botanika zaczerpniętych jest z podręczników naukowego leśnictwa głównie z Prus i Francji.

To one pozwalają mu — po pierwsze — zdecydować się na podjęcie wysiłku i wydatków potrzebnych do wprowadzenia rządów w lesie, a więc sprawiają, że jest on podmiotem porządkującym świat. Po drugie, ich przyjęcie i podążanie za rzeczywistą zasadą maksymalizacji zysku zmusza człowieka rozumnego do zaplanowania nad popędem użytkowania, czyli wprowadzenia wewnętrznego porządku. Człowiek rozumny wycina drzewa tylko wtedy, gdy jest na to odpowiedni czas, „woli pożytkować mniej, a co rok, i zawsze, niżeli iednego roku pięć razy więcej, a potem przez lat dwadzieścia, trzydzieści, lub daley, nic” (s. 70) i nieustannie łoży na mechanizmy mające zapewniać (re)produkcję lasu. Upraszczając, tym, co człowiek rozumny rozumie, jest to, że od chwilowego pożytkowania i wiecznego magazynowania sensowniejsze jest ciągłe, acz umiarkowane użytkowanie cyklicznie odnawianego zasobu.

Na koniec powrócę do celów sformułowanych przez Kluka na początku *O drzewach*: „abym na tych mieyscach, gdzie skąpość lasów niedostatkiem drzewa uciska, podał rękę sposobem innych Narodow zapomożenia się w lasy: gdzie zaś obszerne ieszcze lasy niedostatku czuć nie daią, utworzył oczy sposobem gospodarnych, i utrzymywania ich bez niebezpieczeństwa wyniszczenia kiedyś” (s. 2). Celem jest więc promocja i zabezpieczenie pożytkowania z lasów przez, jak wykazywałem, wprowadzenie odpowiednich rozwiązań organizacyjnych oraz przyjęcie postawy człowieka rozumnego. Podręcznik gospodarczy *O drzewach* okazuje się tym samym narzędziem wprowadzania porządku władzy, który współgra z porządkiem kosmicznym (świat jest użyteczny dla człowieka) oraz moralnym (człowiek powinien korzystać z natury). Porządek najpierw wprowadzany w tekście pozwala na odkrycie organizacji świata (las składa się z drzew i krzewów, te pierwsze składają się z części i organów itp.), zrozumienie i przyjęcie najbardziej efektywnego sposobu użytkowania (stanie się człowiekiem rozumnym) oraz wprowadzenie rządu (porządku organizowanego przez człowieka, zgodnego z boską architekturą kosmosu) zapewniającego nieskończony zysk. Tym samym ów podręcznik porządkuje zarówno świat, jak i podmiot, po to by uchronić i ten pierwszy, i tego drugiego przed sprawczością podmiotu oraz pierwotną generatywnością natury. Możliwość pracy narzędzia, jakim jest *O drzewach*, wymaga jednak zaistnienia pierwotnego dążenia natury do potworności i chaosu, świata podporządkowanego aksjologii użyteczności oraz człowieka, w którym tkwi nieokiełznany popęd użytkowania. Podręcznik jest tym samym nośnikiem zarówno „problemów”, jak i „rozwiązań”.

|||

Reasumując, dokonana analiza umożliwiła ukazanie kosmologii przyswojonej przez jednego z polskich oświeceniowych myślicieli i działaczy. W jej ramach ujawniło się szersze zjawisko, jakim jest współdzielona przez polskich nowoczes-

nych czasu oświecenia kosmologia oraz związane z nią próby ustanowienia nowoczesnego świata. Przyjęta perspektywa umożliwiła rozpoznanie, że podręcznik gospodarczy Kluka był nie tyle kolejnym krokiem w kierunku harmonijnej relacji człowieka i zewnętrznego względem niego świata, ile narzędziem ustanawiania świata, w którym człowiek i świat są względem siebie zewnętrznymi oraz bez rządu dążą do potworności. To zaś pozwoliło na rozpoznanie światowej (kosmologicznej) roli władzy nad naturą i wydzielonym z niej człowiekiem. Ogólna teza, że nowoczesny świat konstytuowany jest przez opozycję biernej natury i historycznej kultury, mogła zostać doprecyzowana. Projekt Kluka ujawnił bowiem, że jest on narzędziem służącym do ustanawiania pasywnej natury — współmyśląc z nim, czytelnik zaczyna rozpoznawać naturę (ujednoliczony świat nie-ludzki) oraz człowieka jako trapiących brakiem rządu/władzy. „Pierwotna” natura pozbawiona władzy i oddzielony od niej człowiek popychany „pierwotnymi” popędami do nieokiełznanego użytkowania, ustanawiane są bowiem wtórnie względem władzy mającej zadbać o stałość (cykliczność) natury oraz ludzkiego z niej użytkowania. Zarówno w człowieka, jak i w naturę wpisane są bowiem potencje dobra (zgodnego z porządkiem bożym) i zepsucia — zepsucie wchodzi w akt w procesie życia lub trwania, a dobro musi zostać wydobyte i zabezpieczone za pomocą rządu (władzy). Tym samym widać, że podstawą podręcznika gospodarczego Kluka jest kosmologia, w ramach której dążący do użytkowania człowiek i potworniejąca nieużytkowana natura potrzebują narzuconej władzy, która dba nie tylko o relację (użytkowania) między nimi, lecz także ich istotę. Nowoczesny świat wytwarzany wraz z wprowadzaniem projektów takich jak między innymi projekt nowoczesnego leśnictwa usytuowany jest tym samym w kontrze do „groźby” różnoświatów, a jednocześnie cechuje się potrzebą władzy, która ma umożliwić realizację podstawowego dla świata imperatywu eksploatacji natury. Innymi słowy analiza nośnika nowoczesnego świata ukazuje, że postulowana przez niego uniwersalność natury jest lokalnym historycznym projektem służącym wytwarzaniu zysku. Projektem wymagającym nieustannie sprawowanej władzy, ponieważ istoty zarówno ludzkie, jak i nie-ludzkie dążą do jego rozsądzenia. W ramach tejże władzy, jak wykazywałem w kontekście ekonomicznego podręcznika Stroynowskiego<sup>39</sup>, sfera kultury zostaje podporządkowana „prawom natury”, a wydzielona natura musi zostać podporządkowana władzy eksploatacji i zabezpieczenia ustanawianym przez historycznego człowieka.

<sup>39</sup> K. Kopel, *Nauka jako wehikul nowoczesności...*



## Importing a cosmology: An analysis of Jan Krzysztof Kluk's *O drzewach i ziołach dzikich, lasach etc.* as a medium of the modern world

### Abstract

In the article an analysis is made of the second volume of the economic manual written by J.K. Kluk entitled *Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobliwie krajowych albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie* devoted to forestry. The author tries to define the specifics of Kluk's textbook as a vehicle not only for modern forestry, but also for modern cosmology. The analysis leads to a characterization of the modern world in Kluk's work—the specifics of nature and culture, their problems, potencies, separations and projected connections—and the proposed (imported) solutions, in the context of the world they are meant to regulate. Thus, the article details what kind of world (what is its nature, what are its problems and what are its opportunities) was imported by one of the activists and thinkers of the Polish Enlightenment who transplanted particular Western solutions and institutions to Poland.

Keywords: Enlightenment, J.K. Kluk, forest, forestry, cosmology, modern world, modernity, nature-culture

### Bibliografia

- Agamben G., *Otwarte (fragmenty)*, przeł. P. Mościcki, „Krytyka Polityczna” 2008, nr 15.
- Badiou A., *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, przeł. M. Karaś, Warszawa 2018.
- Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003.
- Blackbourn D., *The Conquest of Nature: Water, Landscape and the Making of Modern Germany*, New York-London 2006.
- Blaser M., *Political ontology*, „Cultural Studies” 23, 2009, nr 5–6.
- Brzęk G., *Krzysztof Kluk*, Lublin 1977.
- Brzęk G., *Zoologiczne poglądy Krzysztofa Kluka*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. J. Babicz, W. Grębecka, S. Inglot, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976.
- Cadena M. de la, *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham 2015.
- Dagett C.N., *The Birth of Energy: Fossil Fuels, Thermodynamics, and the Politics of Work*, Durham 2019.
- Deleuze G., *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, Warszawa 2011.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, przeł. T. Kaszubski, Warszawa 2017.
- Descola P., *Beyond Nature and Culture*, Chicago 2013.
- Descola P., *The Ecology of Others*, Chicago 2013.
- Dębowski J., *Przyroda w programach Komisji Edukacji Narodowej i poglądach uczonych na Podlasiu w XVIII i XIX wieku*, Olsztyn 2000.
- Esposito R., *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, przekł. zbior., Kraków 2015.
- Feral Atlas as a verb: Beyond hope and terror*, [w:] *Feral Atlas*, red. A. Tsing et. al., Stanford 2021.
- Fernow B.E., *A Brief History of Forestry: In Europe, the United States and Other Countries*, Toronto 1907.
- Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, Warszawa 2012.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.

- Foucault M., *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. 1, przeł. T. Komendant, Gdańsk 2005.
- Glacken C.J., *Traces on the Rhodian Shore*, Berkley-Los Angeles 1967.
- Haraway D., *Modest Witness@Second Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouseTM: Feminism and Technoscience*, New York 1997.
- Harrison R.P., *Forests: The Shadow of Civilization*, Chicago 1993.
- Heidegger M., *Pytanie o technikę*, przeł. J. Mizera, [w:] M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, Warszawa 2002.
- Hui Y., *Cosmotechnics as cosmopolitics*, „e-flux” 2017, <https://www.e-flux.com/journal/86/161887/cosmotechnics-as-cosmopolitics/>.
- Hui Y., *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*, Falmouth 2016.
- Huizinga J., *Jesień średniowiecza*, przeł. R. Stiller, Kraków 2016.
- Jabłonowska A., *Ustawy Powszechne Dla Dobr Moich Rządzców. Podług Exemplarza drukowanego tego roku w Siemiatyczach za rozkazem J. O. Xiężny Jabłonowskiej, Woiewodziny Braclawskiej*, t. 1–8, Warszawa 1787.
- Jensen C.B., *Practical ontologies redux*, „Berliner Blätter” 84, 2021.
- Kluk J.K., *Roślin potrzebnych, pożytecznych, wygodnych, osobliwie krajowych albo które w kraju użyteczne być mogą, utrzymanie, rozmnożenie i zażycie*, t. 2, Warszawa 1788.
- Kopel K., *Nauka jako hehikul nowoczesności i narzędzie adaptacji* [w druku].
- Kosiet Z., Hayto L., *Botanika gospodarcza w dziełach Kluka*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. J. Babicz, W. Grębecka, S. Ingot, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011.
- Law J., Lien M., *Denaturalizing nature*, [w:] *Worlds of Many Worlds*, red. M. de la Cadena, M. Blaser, Durham-London 2018.
- Linde S.B., *Słownik języka polskiego*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1811, s. 1281.
- Merchant C., *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, New York 1989.
- Moll Ł., Pospiszyl M., *Stawanie się motłochem. Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością*, „Praktyka Teoretyczna” 37, 2020 nr 3.
- Moore J.W., *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London 2015.
- Nealon J.T., *Plant Theory: Biopower and Vegetable Life*, Redwood City 2016.
- Palsson G., *Human-environmental relations: Orientalism, paternalism and communalism*, [w:] *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, red. P. Descola, G. Palsson, New York 1996.
- Pincetl S., *Some origins of French environmentalism: An exploration*, „Forest & Conservation History” 1993, nr 2.
- Pisarek A., *Sen Narcyza. O pluralizacji stylów myślenia w „Antropologii translacji”*, „Przegląd Kulturoznawczy” 2020, nr 3.
- Polskie instruktarze ekonomiczne z końca XVII i XVIII wieku*, red. S. Pawlik, Kraków 1915.
- Ravi Rajan S., *Modernizing Nature: Forestry and Imperial Eco-Development 1800–1950*, Oxford 2006.
- Scott J.C., *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven 1998.
- Sznajderski T., *Koncepcja natury w filozofii Stanisława Staszica*, „Przegląd Filozoficzny” 98, 2016, nr 2.
- Worster D., *Nature's Economy: The Roots of Ecology*, San Francisco 1977.
- Woszczek M., *Potencjalność, fizyka i odkrycie surreality natury*, Warszawa 2021.
- Wójcik Z., *Krzysztof Kluk życie i działalność*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. J. Babicz, W. Grębecka, S. Ingot, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976.
- Wójcik Z., *Książd Jan Krzysztof Kluk — pisarz i uczony*, Ciechanowiec 2012.

Zielińska B., *Przyczynek do poznania warsztatu pracy Krzysztofa Kluka*, [w:] *Krzysztof Kluk. Przyrodnik i pisarz rolniczy*, red. J. Babicz, W. Grębecka, S. Inglot, Wrocław-Warszawa-Kraków 1976.

\* \* \*

Konrad Kopel — doktorant nauk o kulturze i religii oraz historii w Międzydziedzinowej Szkole Doktorskiej Uniwersytetu Warszawskiego, działa w stowarzyszeniu Przestrzeń Otwarcia. Publikował między innymi w „Pracach Kulturoznawczych”, „Świecie i Słowie” i „Perspektywach Kultury”. Jego zainteresowania dotyczą dyfuzji nowoczesności, humanistyki środowiskowej i współczesnych teorii z pola antropologii kultury.



Jacek Abramowicz

ORCID: 0000-0003-3932-219X

# Struktura ontyczna świata poetyckiego w *Balladach i romansach* Adama Mickiewicza

Część pierwsza

Abstrakt: Kolejny fragment analizy rozprawy Adama Mickiewicza *O poezji romantycznej* rozwija tezę, że przedstawiona w tej rozprawie teoria światów poetyckich i rodzajów poezji jest literaturoznawczym zastosowaniem teorii ogólniejszej — ontologicznej teorii ludzkiego uniwersum. Analiza świata ducha przeprowadzona przez poetę w *Hymnie na dzień Zwiastowania N.P. Maryi* jest pierwszym wykładem tej teorii.

Słowa-kлючe: antynomia, ludzkie uniwersum, obiektywizacja poetycka, struktura ontyczna, świat ducha, wartości autoteliczne, współczynnik przedmiotowy, żywiły chęci

Już z wstępnych założeń rozprawy Adama Mickiewicza *O poezji romantycznej*<sup>1</sup>, przedmowy do *Ballad i romansów*, można było wnioskować<sup>2</sup>, że przedstawiona w niej teoria światów poetyckich i rodzajów poezji jest umocowana w teorii ogólniejszej, w niewyłożonej wprost, ale możliwej do odczytania ontologicznej teorii ludzkiego uniwersum. Można było zauważyć, że bez takiego umocowania, bez założeń ontologicznych obejmujących całość ludzkiego bytu, cel rozprawy byłby nieosiągalny, a postawione w niej tezy i uzyskane wyniki nieweryfikowalne, a nawet niepojęte. Jeśli w *Przemowie do Ballad i romansów* autor rzeczywiście

<sup>1</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. 5. *Pisma prozą*, cz. 1, Warszawa 1952.

<sup>2</sup> J. Abramowicz, *Romantyczność ukryta wśród założeń*, „Prace Kulturoznawcze” 23, 2019, nr 4, s. 15–25. Analizowałem tu tezę wstępną rozprawy: *Należy poszukiwać zwyczajnej zawisłości i następstwa zdarzeń, jak za odmianą uczuć, charakteru, opinii narodowych zachodzi odmiana w samej poezji, która najpewniejszym bywa znamieniem wiekowego usposobienia ludów*. Główne wnioski z tej analizy streściłem w tekście niniejszym i mam nadzieję, że stanowi on całość względnie autonomiczną.

przedstawił obiektywną rację wyboru „przedmiotu dla sztuki swojej”<sup>3</sup>, jeśli rzeczywiście wskazał obiektywną rację istnienia tego przedmiotu — romantyczności, to nie bez udziału takich ogólnych założeń ontologicznych.

Potwierdzeniem obiektywności tych racji jest budowana w przebiegu rozprawy i możliwa do odczytania w trybie dedukcji ontologicznej teoria światów poetyckich — teoria takich osobliwych postaci ludzkiego uniwersum, które zarazem tworzą, które znamionują i w których istnieją określone rodzaje poezji. Wszakże już założenie wyjściowe tej teorii, twierdzenie, iż poezja „najpewniejszym bywa znamieniem”<sup>4</sup> czasów, w których powstaje, wyprowadza postępowanie wyjaśniające poza horyzont celu bezpośredniego:

Tym sposobem zamiar opisanie samej poezji romantycznej wciąga mimowolnie do uwag nad innymi jej rodzajami; albo raczej zniewala przebiegać historią powszechną poezji, przynajmniej ile rzecz przedsięwzięta wymaga<sup>5</sup>.

Bez względu na to, czy przytoczone zdanie wyraża konstatację czy kontuicję, zapowiedziana procedura badawcza została w nim ściśle powiązana z założeniem wyjściowym i nie może być uznana jedynie za trybut złożony ówczesnej modzie<sup>6</sup>. Przeciwnie, stwierdzenie już na etapie formułowania celu rozprawy, że nie da się opisać „samej” poezji romantycznej bez wyjaśnienia, na czym polega specyficzność innych, a może i wszelkich innych rodzajów poezji, jest oryginalnym odkryciem Mickiewicza, kierującym postępowanie wyjaśniające poza to wszystko, „co było naówczas świeżego w świecie z dziedziny estetyki”<sup>7</sup>. Na tym odkryciu opiera się bowiem Mickiewiczowski, nieznanym wcześniej sposób identyfikowania rodzajów poezji.

Już na podstawie tezy wstępnej można było wnioskować, że obiektywnym czynnikiem różnicującym twórczość poetycką pod względem rodzaju jest czynnik przedmiotowy<sup>8</sup>. Wedle najogólniejszej definicji świata poetyckiego czynnik ten jest komponentem struktury ontycznej każdej ze sfer rzeczywistości, które w całość współzależnych czynników łączy teza o związku poezji z epoką. I w takim określeniu, jako abstrakcyjne pojęcie ontologiczne, stanowi on główną niewiadomą w planie badawczym rozprawy. Procedura Mickiewiczowskiego „historyzmu” skierowana jest na rozpoznawanie specyficznych wartości owej niewiadomej w rzeczywistości określonych epok literackich oraz na wykazanie ich obiektywności jako współczynników kreacji poetyckiej. Celowość i skuteczność procedury staną się wszakże widoczne dopiero w świetle ostatecznego rezultatu rozprawy, w świetle konstatacji, że opisane w *Przemowie* światy poetyckie i rodzaje

<sup>3</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w. 10.

<sup>4</sup> *Ibidem*, w. 30–31.

<sup>5</sup> *Ibidem*, w. 32–35.

<sup>6</sup> S. Sawicki, *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce*, Warszawa 1969, s. 252.

<sup>7</sup> P. Chmielowski, *Estetyka Mickiewicza*, Lwów 1898, s. 92–93.

<sup>8</sup> J. Abramowicz, *Romantyczność ukryta wśród założeń*, s. 21–22.

poezji układają się w całość; że dokonane przez autora rozróżnienia są nie tylko rozłączne, lecz także wyczerpujące, adekwatne, obejmujące wszystkie możliwości. Perspektywa „całości”, jeśli to ona „wciąga mimowolnie; albo raczej zniewala”, jest perspektywą teoretyczną skierowaną na cele poznawcze. Owa „całość” nie jest zatem dla autora tylko metaforą; nie jest parafrazą, alegorią, nową mitologią, a zwłaszcza niemożliwym do zrealizowania projektem<sup>9</sup>. Jest rozpoznaną rzeczywistością ludzkiego uniwersum, a w szczególności, w perspektywie celu tej rozprawy — strukturą ontyczną, z której wywodzą się i którą zarazem ustanawiają poszukiwane współczynniki przedmiotowe różnicujące twórczość poetycką. To z tej obiektywnej rzeczywistości, antynomicznej z perspektywy realnego świata, wyprowadza Mickiewicz definicję i rację poezji romantycznej. Oto na czym polega tak ścisły związek celu rozprawy z jej trybem i procedurą. Oto dlaczego ów cel — wskazanie racji obiektywnej — byłby nie tylko nieosiągalny, lecz nawet niemożliwy do sformułowania bez mocnych, ontologicznych podstaw w ogólnej teorii świata człowieka.

\* \* \*

Rozprawa *O poezji romantycznej* zawiera trzy przynajmniej teorie o trzech różnych zakresach przedmiotowych: literaturoznawczą teorię rodzajów poezji, ogólnohumanistyczną teorię świata człowieka oraz historycznoliteracką teorię światów poetyckich, która jest niezbędnym łącznikiem między pierwszą z nich a drugą. Nierozzerwalny związek tych teorii prześledzić najlepiej za pomocą pojęcia „współczynnika przedmiotowego”, choć w rozprawie Mickiewicza nie występuje on wprost jako kategoria. Kategorię tę można wszakże wyprowadzić dedukcyjnie — właśnie jako główną niewiadomą — z formuły tezy wyjściowej.

Z dotychczasowego rozpoznania wynika, że istnienie współczynnika przedmiotowego jest niezbędnym postulatem każdej z wymienionych teorii, ale w każdej z nich współczynnik ten przyjmuje, zachowując status obiektywnej zmiennej, całkowicie odmienną postać.

W teorii literaturoznawczej współczynnik przedmiotowy jest konstytutywną wartością określonego rodzaju poezji. Właśnie tego rodzaju wartość, wartość określającą rodzaj, nazywa Mickiewicz „znamieniem”. Romantyczność na przykład to uchwytne w doświadczeniu „najpewniejsze znamię” poezji romantycznej — a w refleksji teoretycznej jej wartość i przedmiot. Jako zmienna obiektywna romantyczność nie jest wytworem człowieka. Dlatego zapewne „powstać przeciwko romantyczności nie jest to powstać przeciwko poetom”<sup>10</sup>.

Współczynnik przedmiotowy jest, po drugie, konstytutywną wartością relacji wewnętrznych świata poetyckiego, określających specyficzny sposób istnienia

<sup>9</sup> M. Kuziak, *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006, s. 333–337.

<sup>10</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w. 504–505.

i współlistnienia tworzących ten świat czynników, a w szczególności specyficzny sposób uczestniczenia człowieka w świecie. Posiłkując się wzorem równania w naukach ścisłych, nazwałem ten rodzaj relacji „stosunkiem równoważności i wzajemnej inkluzji”<sup>11</sup>. To, co poezję czyni „znamienną”, mentalność „usposobioną”, a świat poetycki „nieskończenie różnym”, to właśnie odmienny w różnych czasach i miejscach współczynnik przedmiotowy poezji, mentalności i świata, na swój sposób równoważny w każdej z tych trzech sfer świata poetyckiego. (W równaniach nauk ścisłych takim współczynnikiem jest wartość liczbowa). Już ze wstępnej tezy rozprawy można na przykład wnioskować, że użyte w niej pojęcie usposobienia oraz wszystkie inne określenia całości lub części sfery mentalnej danego czasu i miejsca byłyby niedefiniowalne i nie poddawałyby się eksplikacji bez rozpoznania i uwzględnienia specyfikujących sferę mentalną relacji z jej przedmiotem, bez wyjaśnienia, czym jest i czym różni się od innych współczynnik przedmiotowy tych relacji. Jako zmienna obiektywna współczynnik przedmiotowy w historycznoliterackiej postaci specyficznej relacji, konstytutywnej i zarazem „nieskończenie różnej” w różnych światach poetyckich, stanowi dla każdego z tych światów jego własne kryterium tożsamości.

Po trzecie, każdy współczynnik przedmiotowy jest jednym z pięciu komponentów współtworzących ludzkie uniwersum. O ile dwie pierwsze postaci tego współczynnika dadzą się przedstawić już jako postulaty tezy wstępnej, o tyle trzecia jest wnioskiem wyprowadzonym z całości rozprawy, podjętym jednak w przekonaniu, że cel rozprawy został osiągnięty, że została w niej „pokazana dowodnie” racja obiektywna poezji romantycznej. W takim wnioskowaniu mamy wszelako do dyspozycji kilka mocnych przesłanek.

1. W rozprawie *O poezji romantycznej* Adam Mickiewicz nie tylko „podał spółziomkom swoim w jasnej formie to, co było naówczas świeżego w świecie z dziedziny estetyki”<sup>12</sup>. Podał to zarazem w wątpliwość. Świat zajmował się w tym czasie przeciwstawianiem poezji nowoczesnej klasycyzmowi. Wzorem teoretyków niemieckich, zwłaszcza A.W. Schległa (bo już nie F. Schillera), dychotomiczne dzielenie poezji na klasyczną i romantyczną rozprzestrzeniło się na całą Europę<sup>13</sup>. Ale Mickiewicz, wbrew temu, co napisał o nim René Wellek<sup>14</sup>, w przedmowie do *Ballad i romansów* nie powtarza Schległowskiej dychotomii. Wprowadza znacznie bogatszą systematykę rodzajów. Rozpoznaje w historii poezji europejskiej aż pięć „udzielnych, w sobie skończonych”<sup>15</sup> rodzajów poezji i pięć „nieskończenie różnych”<sup>16</sup> światów poetyckich. Nie mam podstaw, by przyjąć, że ta wyjątkowa

<sup>11</sup> J. Abramowicz, *Romantyczność ukryta wśród założeń*, s. 23.

<sup>12</sup> P. Chmielowski, *Estetyka Mickiewicza*, s. 92–93.

<sup>13</sup> R. Wellek, *Pojęcie romantyzmu w historii literatury*, przeł. P. Sieradzki, [w:] R. Wellek, *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, Warszawa 1979, s. 222–232.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 229.

<sup>15</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w. 24–25.

<sup>16</sup> *Ibidem*, w. 280.



naówczas synteza historycznoliteracka nie ma związku z powziętym zamierzeniem badawczym autora i że nie jest umocowana w jego własnej teorii „z dziedziny estetyki”. Przeciwnie, jeśli w rozprawie *O poezji romantycznej* autor rzeczywiście przedstawił obiektywną rację istnienia „przedmiotu dla sztuki swojej”, to właśnie w trybie dokonanej syntezy.

2. Jako forma dowodu w sprawie syntezy Mickiewicza nie może być jedynie zestawieniem rodzajów poezji, które kiedyś „powstały, doskonalily się i na udzielne, w sobie skończone ukształciły się nareszcie”<sup>17</sup>. Nie może być też jedynie, jak dychotomia Schlegla, ich światopoglądową konfrontacją<sup>18</sup>. Będąc rzeczywistą syntezą historycznoliteracką, jest natomiast, czy być może, szczególną postacią ogólnej teorii humanistycznej, jej literaturoznawczym zastosowaniem, i zawiera lub może zawierać wyjaśnienie istoty rozróżnień, które teorię tę ilustrują.

3. Przedstawiona synteza byłaby skuteczną realizacją celu rozprawy, gdyby dało się wykazać, że te same czynniki, które różnicują poezję rodzajowo i stanowią podstawę systematyzacji, są zarazem stałymi komponentami obiektywnej rzeczywistości ludzkiego bytu, że stanowią w świecie człowieka zespół inwariantów, który tworzy strukturę ontyczną tego świata niezależnie od historycznych okoliczności, ludzkiej kreacji, mentalnych usposobień.

Przedstawione domniemania pozwalają dostrzec spójność rozprawy, a w szczególności wyjaśnić związek jej założeń z przyjętą procedurą, postawionego celu z uzyskanymi wynikami, a metody badań z jej przedmiotem. Wszakże są to jednak tylko domniemania, ich przedmiot, a zatem i możliwy sens Mickiewiczowskiego wykładu, nie został bowiem nazwany i wyłożony wprost. Autor nie mówi wprost, że przedmiotem rozprawy, a przynajmniej jej odniesieniem i umocowaniem jest teoria struktury ontycznej ludzkiego uniwersum. A przecież ją przedstawia.

\* \* \*

Dwieście lat po jej opublikowaniu nie można nie próbować wyjaśniać, dlaczego *Przemowa do Ballad i romansów* ciągle jeszcze nie została rozpoznana w tym, czym jest istotnie — rozstrzygnięciem w sprawie, której jest poświęcona. Pozostając przy niej samej, w niej samej szukając wyjaśnienia, trzeba zauważyć, że ona sama daje niejaki podstawy do dwojakiego odczytania; że prezentuje zarazem dwie zasadniczo odmienne koncepcje badań historycznoliterackich, „dwie koncepcje historycznych uogólnień”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*, w. 24–25.

<sup>18</sup> A.W. von Schlegel, *Wykłady o literaturze pięknej i sztuce*, przeł. M. Kurkowska, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, red. T. Namowicz, Wrocław 2000, s. 223–282.

<sup>19</sup> S. Ossowski, *Dwie koncepcje historycznych uogólnień*, [w:] S. Ossowski, *Dziela*, t. 4. *O nauce*, Warszawa 1967, s. 319–328.

W pierwszym z możliwych odczytań przedstawia swój przedmiot w zindywidu- alizowanej postaci fenomenalnej jako uogólnienie dostępnych doświadczeniu zja- wisk, zdarzeń i okoliczności; jako syntezę objawów. Sugeruje to poniekąd formuła tezy wstępnej, oparta na takich indywidualizujących określeniach, jak „znamie”, „usposobienie”, „odmiana”, „charakter”, „uczucie”, „opinia”:

Należy poszukiwać zwyczajnej zawisłości i następstwa zdarzeń, jak za odmianą uczuć, cha- rakteru, opinii narodowych zachodzi odmiana w samej poezji, która najpewniejszym bywa znamieniem wiekowego usposobienia ludów<sup>20</sup>.

Wszakże teza o związku poezji z epoką nie jest tylko historycznym uogólnie- niem orzeczeń jednostkowych. Autor nie odnosi jej jedynie do zjawisk stwierdza- nych w „wyłącznych okolicznościach”<sup>21</sup> danego czasu i miejsca. Twierdzenie, iż poezja „najpewniejszym bywa znamieniem wiekowego usposobienia”, jest hipote- zą; jest tezą ogólną niebędącą generalizacją danych empirycznych i niepoddającą się empirycznej weryfikacji, odnoszącą się bowiem do wszelkiej poezji, tej zatem również, która dopiero powstanie.

W tej drugiej, pełniejszej interpretacji teza o związku poezji z epoką jest zatem jednym i drugim — i generalizacją, i hipotezą. Tak interpretowana ma wszakże za swój przedmiot niezupełnie tę samą rzeczywistość, jaką miałyby historyczna generalizacja. Osobliwa pod względem ontycznym okazuje się przede wszystkim sama „znamienność” jako wymagające wyjaśnienia świadectwo świadomościowe związku poezji z epoką. Będąc własnością poezji określonego czasu i miejsca, ale i własnością wszelkiej poezji, jest znamienność cechą specyfikującą i cechą zarazem konstytutywną; wyjątkową i ogólną; indywidualną i uniwersalną. W rela- cjonalnym pojęciu znamienności jako doświadczenia natrafiamy na nieempiryczną sprzeczność, *contradictio in adiecto*.

W świetle takiej interpretacji tezy wstępnej należałoby przyjąć, że zawarte w niej zalecenie, by w badaniu związków poezji z epoką „poszukiwać zwyczajnej zawisłości i następstwa zdarzeń”, nie jest postulatem „zwyczajnych” badań empi- rycznych. Na podstawie jakich badań stwierdza zatem Mickiewicz na przykład, że w dawnej poezji romantycznej „przebijają się cechy sposobu myślenia i czucia ludów w wiekach średnich”?<sup>22</sup>

W rozprawie *Goethe i Bajron*, pisanej kilka lat po *Przemowie*, Mickiewicz tak oto wyjaśnia, na czym polega metoda twórcza poety historycznego:

Podług dawnego podania Homer, największy poeta przeszłości, mając opiewać Achillesa, udał się na jego mogiłę i wywoływał duch bohatera. Ukazał się Achilles, a Homer, oślepiiony blaskiem jego zbroi, stracił wzrok i w tym stanie ułożył *Iliadę*. [...] Poeta historyczny, udając się między pomniki zeszłych narodów, [kiedy] otacza się i dziejami, i podaniami i stara się wywołać z nich

<sup>20</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w. 28–31.

<sup>21</sup> *Ibidem*, w. 25–26.

<sup>22</sup> *Ibidem*, w. 503–504.

ducha przeszłości, powinien zamknąć oczy, być ślepy na wszystko, co go otacza, i w samotności układać swe dzieło<sup>23</sup>.

W tak usymbolizowanej i tak opisanej metodzie rozpoznajemy dzisiaj udział „introspekcji”. Wszakże z tej perspektywy widzimy ponadto, że udział introspekcji jest wszechobecnym postulatem również w odbiorze dzieł literackich Mickiewicza. Choćby właśnie w *Romantyczności*: „miej serce i patrzaj w serce”. Choćby w wzwaniach Chóru z *Dziadów*: „Bo słuchajmy i zważmy u siebie...”. W jaki sposób z metodą introspekcji wiążą się historycznoliterackie badania przeprowadzone w rozprawie o rodzajach poezji?

Odpowiedzią może być tylko prezentacja głównej części rozprawy, która pokazuje, na czym polega przyjęta przez autora metoda. Wstępnie i najogólniej rzecz ujmując, jest to analiza porównawcza zmiennych historycznie struktur, w jakich istnieją stałe składniki ludzkiego świata — struktur zobiektywizowanych w światach poetyckich i pochodzących z nich przedmiotach, we wzorach osobowych i etosach, „sposobach myślenia i czucia”, w przedmiotach poezji i w poezji samej. W znanych mi omówieniach<sup>24</sup> *Przemowy do Ballad i romansów* nie znalazłem świadectw pełnej rekonstrukcji Mickiewiczowskiej metody.

## Systemat świata romantycznego

Rozprawa *O poezji romantycznej* nie jest jedynym źródłem wiedzy o Mickiewiczowskiej teorii i nie jest jedynym całościowym jej przedstawieniem. Takim źródłem i przedstawieniem jest, czy być może, także twórczość literacka Mickiewicza. Niektóre jego utwory całą swą konstrukcją artystyczną i artystycznym tworzywem potwierdzają, że są świadomym przetworzeniem w wersję literacką teorii ludzkiego uniwersum — jakby autor na oczach czytelnika poddawał swą teorię literackiej próbie i literackiej weryfikacji. Jakby chciał „pokazać dowodnie”, z czego się bierze znamienność poezji, gdy ta „z ukrycia wyjdzie na publiczne oczy”<sup>25</sup>.

Analizując *Grażynę*, przedstawiłem ją<sup>26</sup> jako przykład takiego utworu. Teraz z wyinterpretowanym z *Grażyny* obrazem struktury ontycznej świata człowieka wiązę plan odczytania teorii ukrytej w *Przemowie do Ballad i romansów*, plan rekonstrukcji Mickiewiczowskiego „systematu”.

<sup>23</sup> A. Mickiewicz, *Goethe i Bajron*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 5, cz. 1, w. 80–84, 90–94.

<sup>24</sup> Wymieniam je w bibliografii.

<sup>25</sup> A. Mickiewicz, *Grażyna. Powieść litewska*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 2. *Powieści poetyckie*, Warszawa 1948, *Epilog Wydawcy*, w. 17.

<sup>26</sup> J. Abramowicz, *Litewka*, „Prace Kulturoznawcze” 21, 2017, nr 4, s. 13–42.

W czasie pisania *Przemowy* Mickiewicz nie uważał jeszcze słowa „systemat” za określenie pejoratywne jak później, zwłaszcza gdy systematem bądź systemem nazywał indywidualny wytwór myślenia:

Dopóki pajak dmie się trzymając się belki,  
Jest to dogmatyk, który tworzy system wielki,  
Lecz gdy schodząc po nici chwieje się z wietrzykiem,  
Natenczas z dogmatyka staje się sceptykiem<sup>27</sup>.

Słowo „systemat” użyte dwukrotnie w rozprawie *O poezji romantycznej* ma inne znaczenie. Określa sposób ujęcia w całość, a zarazem rzeczywistą postać istnienia — świata; nie myśli o nim:

Wyobrażenia mityczne (ludów północnych) nie złożyły foremnej, pięknej i harmonijnej jedności, czyli systematu świata mitycznego: zawsze tam przebijała się nieforemność, potworność, brak porządku, związku i całości<sup>28</sup>.

„Świat mityczny”, jako systemat, jest zatem tym, czym jest świat: rzeczywistością ludzkiego bytu.

Jaki sens wiązał Mickiewicz ze słowem „systemat”, gdy nazywał tak własną teorię, można domniemywać na podstawie jednego tylko zarejestrowanego przykładu. Znajdujemy go w korespondencji z okresu poprzedzającego publikację analizowanej rozprawy, w kontekście świadczącym w każdym razie o wadze, jaką do swej teorii przywiązywał autor:

Czytam teraz Drevesa *Resultaten*<sup>29</sup>, niezmiernie ciekawe i ważne. W entuzjazm mnie wprawiły wyciągi kilkuwierszowe z pierwszej części Helwecjusza *De l'esprit*<sup>30</sup>, gdyż sam długo myślałem, co stamtąd do estetyki wyciągnąć by można; teraz poznałem metod, jak się nad tym zastanawiać. Teraz obaczyłem w czystym świetle cały mój systemat, rozpoczęty w pierwszej *Rozmowie o piękności*, i poznałem, z jakiego punktu rzecz była uważana i skąd poszły błędy rozumowania, tudzież niektóre prawdy do czego należą<sup>31</sup>.

To nie jest tylko, jak sądził adresat tego listu Józef Jeżowski, przypadkowa fascynacja myślą Helwecjusza<sup>32</sup>. „Myślałem — poznałem — obaczyłem” to opis procesu myślowego, to także wyraz olśnienia własnym odkryciem. Czy można wszakże, opierając się na kilku enigmatycznych wskazówkach wyjętych z cudzej korespondencji, dostrzec choćby podstawy, choćby zarys tej „wielkiej całości”, jaką w czystym świetle *De l'esprit* zobaczył Mickiewicz? Postąpię w tej próbie podob-

<sup>27</sup> A. Mickiewicz, *[Ze Zdań i uwag]*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 1. *Wiersze*, Warszawa 1948, w. 85–88.

<sup>28</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w. 175–178.

<sup>29</sup> Zob. G. Dreves, *Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabenen*, Leipzig 1798.

<sup>30</sup> [C.-A. Helvétius], *De l'Esprit*, Paris 1758.

<sup>31</sup> A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 14. *Listy*, cz. 1, Warszawa 1953, s. 110–111 (list z 10.09.1820).

<sup>32</sup> *Listy do Adama Mickiewicza*, red. E. Jaworska, M. Prussak, t. 2, Warszawa 2014, s. 663 (list z 3.10.1820).

nie jak kiedyś Józef Tretiak, który, rozważając, „co Mickiewicz mógł znaleźć dla siebie o Helwecjuszu u Drevesa”, przeanalizował pisane w tamtym okresie wiersze poety: *Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*, *Odę do młodości*, *Żeglarza*<sup>33</sup>.

O tym, jakich zmian w swej teorii estetycznej dokonał poeta pod wpływem książki Drevesa, nie dowiemy się wprost, ponieważ *Rozmowa o piękności*, zaprezentowana na zebraniu naukowym filomatów w 1818 roku, się nie zachowała. O jej przedmiocie można jedynie domniemywać z odnalezionego po latach fragmentu streszczenia<sup>34</sup>, sporządzonego zresztą właśnie przez Jeżowskiego. Ale i na tej podstawie można wskazać powód zainteresowania Mickiewicza Helwecjuszem.

Antropologiczną podstawą etyki niezależnej oraz niezależnej nauki o moralności, będących przedmiotem rozpraw Helwecjusza, jest teoria ludzkiego umysłu wyprowadzona z oryginalnej autorskiej definicji wrażliwości zmysłowej.

Antropologiczne podstawy teorii estetycznej Mickiewicza odczytane według rozbioru Józefa Jeżowskiego mogły być podobne. Przyjawszy, że „piękność oceniana jest przez uczucie”<sup>35</sup>, autor *Rozmowy o piękności* mógł potrzebować teorii wyjaśniającej, na czym polega, skąd bierze się stwierdzana w doświadczeniu odpowiedniość między odczuwaniem a postrzeganiem, między usposobieniem umysłu a wrażliwością zmysłową człowieka.

Przypuszczam, że w „kilkuwierszowych wyciągach z *De l'esprit*” mógł dostarczyć Mickiewicz potwierdzenie własnego przeświadczenia: że zarówno wartości etyczne, jak i wartości estetyczne, „Cnota i Piękność, niebieskie siostrzyce”<sup>36</sup>, a zresztą wszelkie wartości, mają jakąś uniwersalną miarę, a zarazem indywidualne źródło, jakąś antynomiczną, umysłowo-zmysłową „iskrę zapału”<sup>37</sup> w *sensibilité physique*<sup>38</sup> każdego ludzkiego podmiotu.

W każdym razie taka możliwość istnieje. Stwarza ją właśnie pojęcie ludzkiej wrażliwości, które już na podstawie wyciągów Drevesa da się rozpoznać jako główne pojęcie teorii Helwecjusza. O tym, że może ono stanowić antropologiczną podstawę teorii etyki, teorii estetyki, a nawet teorii wartości w ogóle, decyduje szczególnie interpretacja ontologiczna, jaką wiązał z nim Helwecjusz. Twierdził on mianowicie, że wrażenia zmysłowe, będące przyczyną sprawczą naszego myślenia i wszelkich naszych idei, a także pamięć, czyli zdolność zachowywania wrażeń,

<sup>33</sup> J. Tretiak, *Adam Mickiewicz w świetle nowych źródeł, 1815–1821*, Kraków 1917, s. 188–245.

<sup>34</sup> Odnalezione w 1940 r. nie mogło być źródłem J. Tretiaka w cytowanej książce. Zob. A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 6. *Pisma filomackie. Pisma polityczne z lat 1832–1834*, Warszawa 2000, *Uwagi o tekstach*, s. 366.

<sup>35</sup> A. Mickiewicz, *Przechadzki wiejskie. Przechadzka pierwsza: O piękności, według rozbioru Józefa Jeżowskiego*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 5, cz. 1, w. 7.

<sup>36</sup> A. Mickiewicz, *Żeglarz*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 1, w. 7.

<sup>37</sup> A. Mickiewicz, *Konrad Wallenrod. Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 2. *Uczta*, w. 223.

<sup>38</sup> [C.-A. Helvétius], *De l'Esprit*, s. 2.

są, czy być mogą, „odmianami substancji” zarówno duchowej jak materialnej<sup>39</sup>, że zatem — można wnioskować — *sensibilité* to szczególna, osobliwa pod względem ontycznym, niewytłumaczalna w kategoriach psychofizycznych zdolność człowieka do łączenia w jedno sfery duchowej i sfery materialnej ludzkiego bytu (*spirituelle & matérielle*<sup>40</sup>); ducha z ciałem.

Czy kreacja poetycka nie polega właśnie na poetyckiej obiektywizacji tak rozumianych wrażeń?<sup>41</sup>

Argumentu w tej kwestii dostarcza Mickiewicz, pisząc wkrótce po lekturze Drevesa *Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*<sup>42</sup>, utwór, który akt kreacji poetyckiej — jego źródła, tworzywo, przebieg, jego wewnętrzną strukturę i jego możliwy rezultat — stawia i przedstawia jako problem ontologiczny. Podejmując próbę takiej jego interpretacji, trzeba przede wszystkim zauważyć, że *Hymn* jest nie tylko „liryką apelatywną”<sup>43</sup> i nie jest tylko prezentacją jakichś uczuć, opinii czy wyobrażeń poety; że ma dramaturgię, którą warto prześledzić jako proces i jako zdarzenie; spróbować wyjaśnić, co się w tym utworze dzieje i co się z nim staje.

\* \* \*

Kim jest N.P. Maryja w nim wyobrażona, jeśli jest przedstawieniem zindywidualizowanym, a nie tworem abstrakcyjnym lub synkretycznym? Odwołując się w tej kwestii do bogatej tradycji kultu maryjnego — ikonograficznej, literackiej, teologicznej<sup>44</sup>, modlitewnej<sup>45</sup> — warto wyróżnić tam jako najbardziej prawdopodobną postać Mickiewiczowi najbliższą. Zobaczmy może wówczas, że ikonycznym źródłem metaforyki i tworzywem sensu całego utworu jest wyobrażenie Maryi z obrazu „Panny Świętej, co w Ostrej świeci Bramie”. Odniesieniem do niego jest nie tylko „wieniec płonący gwiazdami” (w. 3). Obraz ostrobramski to przecież wyobrażenie Panny Świętej w momencie Zwiastowania; złożone na piersi dłonie, sposób pochylenia głowy i „anielskie wejrzenie” (w. 13) wyrażają *fiat* Maryi.

Inną przesłanką do takiej identyfikacji bohaterki *Hymnu* jest czas jego powstania. Pokazał go Mickiewicz przyjaciółom jako swój najnowszy utwór na początku

<sup>39</sup> C.-A. Helvétius, *O umyśle*, przeł. J. Cierniak, Warszawa 1959, t. 1, s. 9–11.

<sup>40</sup> [C.-A. Helvétius], *De l'Esprit*, s. 4.

<sup>41</sup> Być może stajemy tu wobec podstawowej kwestii humanistyki: „jak to się dzieje, że wytwory jednostki, w których wyrażają się i obiektywizują jej intymne przeżycia, należą zarazem do kultury zbiorowej?” (Z. Kuderowicz, *Dilthey*, Warszawa 1987, s. 56).

<sup>42</sup> A. Mickiewicz, *Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła. Wydanie Narodowe*, t. 1, s. 83–84.

<sup>43</sup> Zob. K. Kremser, *Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi Adama Mickiewicza*, „Roczniki Humanistyczne” 19, 1971, z. 1, s. 71–79.

<sup>44</sup> A. Mazurska, *O postaci Przechyłej Rodzicy z Hymnu na Dzień Zwiastowania*, „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Litteraria Polonica” 11, 2008, s. 13–36.

<sup>45</sup> J. Warszawski, *Katolickość dzieł Mickiewicza*, cz. 1. *Kowieńsko-wileńska*, Rzym 1956.

grudnia 1820 roku. Dzień Zwiastowania NMP w kalendarzu świąt kościoła katolickiego przypada 25 marca. Ale w listopadzie obchodzone jest w Wilnie pod Ostrą Bramą — od 1735 roku do dzisiaj — święto Opieki Matki Najświętszej jako jedna z najbardziej uroczystych form kultu Ostrobramskiej Madonny<sup>46</sup>. Czy metaforyka pierwszej apostrofy *Hymnu* (w. 1–7) nie mogłaby nawiązywać do tych uroczystości?

Obraz ostrobramski obecny jest w całym utworze, także w tej jego części, gdzie dopełnia się sens całości. Mając go w oczach pamięci, nie można nie skojarzyć metafory o „białej gołąbce, która pierzem srebrzystej tęczy wieńczy skronie Niebianki” (w. 33–36) z białą chustą w srebrnej sukience okalającą twarz Maryi Ostrobramskiej.

Wnosząc ze wstępnego rozpoznania, że źródłem metaforyki *Hymnu* i tworzywem jego sensu jest obraz z Ostrej Bramy, nie można wykluczyć zarazem, że treścią intelektualną utworu — zważywszy na okoliczności jego powstania — jest budowana przez autora teoria. Nie można nie sprawdzić narzucającego się przypuszczenia, że utwór o Zwiastowaniu i Wcieleniu Pańskim jest poetyckim wykładem estetyki. Nie można wykluczyć, że — widząc już cały swój systemat w czystym świetle — Mickiewicz w tym utworze wyłożył i poddał literackiej próbie swą teorię poezji w jej najtrudniejszym do wyjaśnienia punkcie — pokazał, jak w utwór poetycki „wciela się” wartość. Stworzył dzieło, które jest tym, o czym opowiada, do czego odnosi i co zarazem odtwórczo przedstawia: ucieleśnieniem transcendencji.

Czego zatem brakuje, by tak właśnie odczytać ten utwór?

\* \* \*

W *Odzie do młodości*, którą z *Hymnem* łączy i czas powstania, i ten sam program poetycki — by „bryłę świata pchnąć nowymi torami”<sup>47</sup>, czynniki sprawcze w świecie człowieka nazywa Mickiewicz „żywiołami chęci” i wyróżnia wśród nich zapał, miłość, przyjaźń i kreatywność młodości. Choć nie tak nazwane, tak pojęte żywioły obecne są również w *Hymnie*. I to one współtworzą jego dramaturgię.

Na podstawie analizy *Hymnu* i przy wsparciu *Ody do młodości* można całkiem dokładnie określić ich status ontyczny. Byłoby to pierwsze przypisanie określonych sensów abstrakcyjnym kategoriom teorii Mickiewicza, wyłonionym dedukcyjnie ze wstępnych założeń rozprawy *O poezji romantycznej*.

Z tego, co w *Odzie* wyłożone wprost, wiemy, że żywioły chęci działają w „krajach ludzkości”, w świecie człowieka, w „strukturach ontycznych ludzkiego uni-

<sup>46</sup> Zob. M. Krzemińska, *Bramna Madonna*, „Tygodnik Powszechny” 1984, nr 6, s. 1, 4.

<sup>47</sup> Zob. zwłaszcza S. Skwarczyńska, „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”. (*Próba nowego odczytania utworu*), [w:] S. Skwarczyńska, *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*, Warszawa 1957, s. 195–224.

wersum”, i że są czynnikami sprawczymi o innym statusie niż te, które z „Bożej mocy” „szumią, cieką i rozjaśniają błękit” w „świecie rzeczy”. Nazwane „żywiołami”, są w świecie człowieka, tak jak żywioły w przyrodzie, siłami potężnymi i obiektywnymi, niezależnymi od ludzkiej woli. Jako żywioły „chęci”, czyli, prawdopodobnie, tak nazwane ludzkie potrzeby, mogą dotyczyć i dotyczyć każdego ludzkiego podmiotu, każdej ludzkiej wspólnoty, a nawet całej ludzkości. To zatem, co specyfikuje je w ich pierwiastkowej różnorodności, musi mieć — jak można wnioskować — podstawy przedmiotowe, a nie podmiotowe.

*Słownik języka Adama Mickiewicza* nie wyróżnia takiej kategorii żywiołów. Wyrażenie „żywioły chęci” z *Ody do młodości* jest w nim uznane za przenośne użycie słowa, normalnie oznaczającego „elementarny składnik lub siłę przyrody”<sup>48</sup>. Do tej samej kategorii *Słownik* zalicza nawet przypadek, w którym nieprzyrodnicze znaczenie słowa jest przez poetę precyzyjnie zdefiniowane:

Z martwej, przejdźmy w krainę żyjącej natury.  
Kędy ludzkość jest światem, żywiołami duchy<sup>49</sup>.

A przecież to właśnie *Słownik języka Adama Mickiewicza*, rejestrując wszystkie sytuacje użycia słowa „żywiol”, dowodnie poświadcza, że pojęcie żywiołów w tym specjalnym znaczeniu było bardzo ważną kategorią ontologiczną w Mickiewiczowskim systemacie. Piękną metaforę struktury ontycznej ludzkiego uniwersum z udziałem tej kategorii znajdujemy w *Arcy-Mistrzu*:

Jest mistrz, co wszystkie duchy wziął do chóru  
I wszystkie serca nastroił do wtóru,  
Wszystkie żywioły naciągnął jak struny:  
A wodząc po nich wichry i pioruny,  
Jedną pieśń śpiewa i gra od początku:  
A świat dotychczas nie pojął jej wątku<sup>50</sup>.

W *Hymnie* chodzi przynajmniej o cztery żywioły odpowiadające takiemu statusowi: o wiarę, kreację, piękno i miłość. To one tworzą dramaturgię utworu. I nie da się ich nie uwzględnić w jego badaniu, choćby tylko jako „aspektów” tematycznych, określających cechy gatunkowe wiersza — czego dowodzą omówienia jego dotychczasowych interpretacji<sup>51</sup>. To siłę tych żywiołów *Hymn* zawdzięcza opinii, że jest „niczem innym, jak wyrazem poczucia wezbranej mocy poetyckiej i uwielbienia dla Maryli”<sup>52</sup>, że jest „utworem na wskroś i wyłącznie religijnym”<sup>53</sup>, że „nie religię

<sup>48</sup> *Słownik języka Adama Mickiewicza*, t. 11, red. K. Górski, Wrocław 1983, s. 276–277.

<sup>49</sup> A. Mickiewicz, *Do Joachima Lelewela*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Narodowe, t. 1, w. 52–53.

<sup>50</sup> A. Mickiewicz, *Arcy-Mistrz*, [w:] *ibidem*, w. 1–6.

<sup>51</sup> Zob. S. Skwarczyńska, „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”, s. 197–201; także J. Ławski, *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz — Malczewski — Krasiński*, Białystok 2003, s. 74.

<sup>52</sup> J. Tretiak, *Adam Mickiewicz w świetle nowych źródeł, 1815–1821*, s. 222.

<sup>53</sup> J. Warszawski, *Katolickość dzieł Mickiewicza*, s. 172.



wiary mieści, lecz religię piękna, lecz moc ziemskiej miłości”<sup>54</sup>, że jest „wyrazem samowiedzy poetyckiej”<sup>55</sup>, „wizyjną ewokacją [...] przemiany świata”<sup>56</sup>, a także i taką, że „wszystkie dotychczasowe interpretacje są niesprzeczne”<sup>57</sup>. Wszelako śledzenie, jak w *Hymnie* prezentowany jest proces wcielania się w utwór poetycki transcendentnej wartości, nie jest możliwe bez uwzględnienia Mickiewiczowskiej koncepcji statusu ontycznego żywiołów-potrzeb.

\* \* \*

Pokłon Przczystej Rodzicy!  
Nad niebiosa Twoje skronie,  
Gwiazdami Twój wieniec płonie  
Jehowie na prawicy.

Ninie, dzień Tobie uświęcamy wierni,  
Śród Twego błysnij kościoła!  
Oto na ziemię złożone czoła,

Modlitwa do Przczystej Rodzicy i czoła złożone na ziemię w pokłonie, niemal cytata z rzeczywistego obrzędu, może nawet reminiscencja z listopadowego święta pod Ostrą Bramą, ewokują, poświęcają i wyobrażają — podobnie jak późniejszego Mickiewiczowskiego obrzęd „działów” — siłę i autentyczność żywiołu wiary. Jako potężny czynnik sprawczy w świecie człowieka wiara ludu będzie „prawdą żywą”, współtworzącą dramaturgię *Hymnu*.

Choć można w niej widzieć motywy z konkretnych uroczystości religijnych, pierwsza apostrofa *Hymnu* nie przedstawia ani osób, ani zdarzeń. Zawierając „przedstawienia konkretne”, nie zawiera „przedstawień zdarzeniowych”<sup>58</sup>. Nie da się w niej wskazać podmiotu lirycznego, osobowego narratora, a nawet *dramatis personarum*. Pierwsza apostrofa *Hymnu* jest figurą literacką uosabiającą wiarę rytualną; jest „odtwórczym przedstawieniem” żywiołu wiary zobjektywizowanego i usposobionego w rytuale — jego głosem, ewokacją i obrazem<sup>59</sup>. I w tej podwójnie zobjektywizowanej postaci — jako poetyckie uosobienie „uosobienia” rytualnego — żywioł wiary współtworzy dramaturgię dzieła.

Specjalną rolę w budowaniu sensu całości mają w tym obrazie ostatnie słowa modlitwy: „śród Twego błysnij kościoła”, na co wskazuje ich dosłowne powtórze-

<sup>54</sup> J. Kleiner, *Mickiewicz*, t. 1. *Dzieje Gustawa*, Lublin 1995, s. 223.

<sup>55</sup> W. Kubacki, *Hymn na dzień Zwiastowania N.M.P.*, [w:] W. Kubacki, *Pierwiosnki polskiego romantyzmu*, Kraków 1949, s. 128.

<sup>56</sup> S. Skwarczyńska, „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”, s. 216.

<sup>57</sup> J. Ławski, *Marie romantyków*, s. 75.

<sup>58</sup> Zob. S. Skwarczyńska, „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”, s. 205.

<sup>59</sup> Tak jak chór w teatrze greckim jest figurą teatralną, personifikacją greckiego sumienia, greckiego porządku moralnego — „jestestwem idealnym” zobjektywizowanym w greckiej tragedii; zob. J. Abramowicz, *Litewka*, s. 21, 22.

nie w następnej części utworu — w zdystansowanym wobec rytuału wystąpieniu proroka. Oto bowiem zestawienie dwóch jednakowo brzmiących, ale osobnych apeli stwarza napięcie dramaturgiczne — i domaga się wyjaśnienia.

Jeżeli w ostatnich słowach modlitwy została wyrażona intencja całego rytuału, możemy ją odczytać z niego samego, rozpoznać w zobiektywizowanej w nim strukturze mentalnej. Konstatujemy, że w przedstawionym przez poetę obrzędzie uczestniczą wszystkie władze umysłowe człowieka. Rozumność realizuje się i spełnia, przyjmując dogmat o „Przezystej Rodzicy”. Wyobraźnię wypełnia wyśpiewany w modlitwie kanon wizerunku Panny Świętej. Uczuciowość spełnia się w rytualnych czynnościach. Ostatnie słowa modlitwy apelują zatem o to, czego w tej strukturze brakuje i co pozostaje z nią w relacji intencjonalnej: o zmysłowe, cielesne, realne dopełnienie rytualnej obiektywizacji transcendentnego przedmiotu wiary — obiektywizacji będącej istotą i celem przedstawionego w *Hymnie* obrzędu.

Wśród polskich modlitw maryjnych jest to modlitwa wyjątkowa. Nie dlatego, że nie ma w niej próśb o orędownictwo, pocieszenie, modlitwę, ochronę i obronę, bo intencją i takich apeli jest realna obiektywizacja przedmiotu wiary. Apel: „śród Twego błysnij kościoła” wyraża jaśniej niż inne poznawczy aspekt rytuału, wszakże jego wyjątkowość będzie można ocenić dopiero z perspektywy całości dzieła.

Oto śród niemej bojaźnią czerni  
Powstaje prorok i woła:  
Uderzam organ Twej chwale,  
Lecz z bóstwa idzie godne bóstwa pienie,  
Śród Twego błysnij kościoła!  
I spuść anielskie wejrzenie!  
Duchy me bóstwem zapalę,  
Głosu mi otwórz strumienie!

A zagrzmie piersią, jaką Cheruby  
Zagrzmie światu na skonanie,  
Gdy proch, zapadły w wieków otchłanie,  
Ze snu nicości wybiją:  
Takim grzmotem Twoje chluby,  
Gdzie piekło, gdzie gwiazdy świecą,  
Nieskończoność niech oblecą,  
Wieczność przeżyją!

Prośba proroka o natchnienie nie jest modlitwą. Skierowane do Panny Świętej wołanie to inwokacja, w której nie tyle wyraża się, ile wręcz eksploduje żywioł tworzenia; inwokacja, która zapowiada specjalny rodzaj twórczości poetyckiej i przywołuje jej przedmiot; „uderza organ” swej sztuki.

Za wyjaśnienie, kim jest w tym wierszu prorok, wystarczy konstatacja, że także i on, podobnie jak wierni z pierwszej apostrofy, jest uosobieniem. Prorok z *Hymnu* to figura poetycka dwóch potrzeb: żywiołu wiary i żywiołu tworzenia.

Konstatując, że żywioły chęci, czynniki sprawcze ludzkiego świata, spotykają się oto nie w jakimś świecie realnym i nie w przedstawieniu odtwórczym takiego

świata, lecz w rzeczywistości literackiej, w „dziedzinie ułudy”, w świecie metafor, oddalamy pytania o realny czas i realne miejsce tego, co przedstawione<sup>60</sup>. To, co przedstawione, dzieje się tu i teraz i jest związane z czasem i miejscem wspólnym sposobem istnienia. Prorok „powstaje” w umyśle poety, uosabia w jego poezji, zobiektywizuje w świecie poetyckim. Jako personifikacja obiektywnych sił sprawczych ludzkiego świata, jako poetyckie uosobienie żywiołów-potrzeb nie jest on nie tylko odtwórczym przedstawieniem jakiejś postaci historycznej, na przykład proroka Izajasza, jak interpretuje Stefania Skwarczyńska<sup>61</sup>. Nie jest również przedstawieniem „autora” — „w pewnym sensie sobowtórem poety”, jak twierdzi Waław Kubacki<sup>62</sup>, lub „rzekomym twórcą *Hymnu*” — jak to ujmuje Czesław Zgorzelski<sup>63</sup>. Albo jest, właśnie „w pewnym sensie”, mianowicie w wypadku realistycznego myślenia o nim, tym wszystkim jednocześnie!

„Powstając” wśród żywiołu wiary, Mickiewiczowski kreator jest istotnie zdystansowany wobec wiary rytualnej. Świadczą o tym nie tylko słowa bezosobowego, obiektywnego jak didaskalia narratora o „niemej bojaźni czerni”, ale i cała inwokacja, w której obiektywizuje się indywidualna, odmienna od rytualnej struktura mentalna wiary; odmienne usposobienie umysłowe; swoisty sposób zaangażowania w żywioły chęci poszczególnych władz umysłowych.

Udział władzy rozumu nie polega tu na przyjęciu dogmatu. Zdanie: „lecz z bóstwa idzie godne bóstwa pienie” brzmi jak wnioskowanie. Jak wyprowadzone z założenia o transcendentnym, niebiańskim statusie przedmiotu wiary oraz z własnej oceny tego, co widać i słycać, przekonanie, że sposób objawiania się „chwały” Panny Świętej, czyli zarazem „organ” wrażliwości ludzkiej, w którym się ona objawia, jest i być powinien godny swego przedmiotu.

Apel: „śród Twego błęsnij kościoła”, mimo że dosłownie powtórzony za modlitwą wiernych, ma teraz sens zupełnie inny. Transcendentny przedmiot wiary przedstawia się prorokowi w metaforze „anielskiego wejrzenia”, w wyobrażeniu duchowości Panny Świętej, a nie jej majestatu. To, czego oczekuje prorok dla siebie i „swego kościoła” w relacji z transcendencją, to dar „idącego z bóstwa” szczególnego rodzaju wrażliwości; to dostrzeżony w postaci Maryi wsłuchanej w głos anioła objawień dar wejrzenia w siebie i świat w perspektywie transcendencji; szczególny rodzaj relacji intencjonalnej. Wyobrażająca go metafora to niemal dowód, że źródłem obrazowania, a nawet tworzywem sensu omawianego utworu jest ikona znad Ostrej Bramy: cudowny obraz anielskiego wejrzenia.

<sup>60</sup> Próby takich ustaleń podejmowano. Zob. S. Skwarczyńska, „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”, s. 209–212; A. Mazurska, *O postaci Przczystej Rodzicy z Hymnu na Dzień Zwiastowania*, s. 16, 18.

<sup>61</sup> S. Skwarczyńska, „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”, s. 209–212.

<sup>62</sup> W. Kubacki, *Hymn na dzień Zwiastowania N.M.P.*, s. 126.

<sup>63</sup> C. Zgorzelski, *Matka Boska w poezji Adama Mickiewicza*, [w:] *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, red. B. Pylak, C. Krakowiak, Lublin 1988, s. 159.

Jeśli *invocatio* proroka jest prośbą o natchnienie, jej intencję wyraża wejrzenie znad Ostrej Bramy: *fiat* Maryi to wiara w możliwość uczłowieczenia tego, co niebiańskie; to gotowość i zdolność realizacji transcendentnych wartości.

Zdanie: „duchy me bóstwem zapalę” już po części wyjaśnia, na czym polega i skąd bierze się cudotwórcza moc poezji — moc „wcielania” wartości. Wyjaśnia, że „zapala” ją poetyckie uobecnienie i „wprzęgnięcie” w proces twórczy obiektywnych czynników sprawczych kreowanej rzeczywistości. Dramaturgia pierwszej części utworu jest ewokacją i świadectwem mocy sprawczej żywiołu wiary i żywiołu tworzenia. Składają się na nie:

— poetycka analiza sprawczości rytualnej żywiołu wiary w odtwórczym przedstawieniu maryjnego obrzędu;

— przywołanie *fiat* Maryi jako świadectwa mocy sprawczej wiary kreatywnej;

— przedstawienie duchowości Maryi jako siły inspirującej kreację poetycką.

Sens pierwszej części utworu odczytujemy nie tylko z jej układu dramaturgicznego. Odnajdujemy go najpierw w metaforach i obrazach poetyckich, w których znajduje się źródło i układu, i sensu. U źródła zaś nie sposób nie zauważyć, że wiersz o Zwiastowaniu jest zwiastunem nowej poezji; pierwszą prezentacją „przedmiotu dla sztuki swojej”. „Anielskie wejrzenie” i „duchy zapalone bóstwem” to dwie metafory, które już do tej poezji należą, już składają się na jej przedmiot. Przedmiot ów tkwi bowiem źródłowo w relacji przez te metafory wyrażonej: w antynomicznym połączeniu tego, co umysłowe („duchy”, „wejrzenie”), z tym, co „niebiańskie” (anielskość, bóstwo). Właśnie to cudowne połączenie, „zapalenie” umysłu perspektywą transcendencji, żywiołem wiary i kreacji, jest sensem każdej z tych metafor — metafory wyobrazającej usposobienie umysłu oraz metafory zamierzenia twórczego. Właśnie to połączenie, ta relacja, jest „wzajemną inkluzją” i „najpewniejszym znamieniem” — i usposobienia, i poezji. Ale to, co jest na razie tylko sensem metafor, stanie się przedmiotem poezji za sprawą całości.

Poezję pierwszej apostrofy *Hymnu* tworzą metafory znacząco inne, nawet gdy ich tworzywem czyni poeta to samo zdanie („śród Twego błysnij kościoła”) i ten sam ostrobramski obraz. To poezja alegorii i atrybutu; konwencji, kanonu i dogmatu; transcendentna zmysłowa, a nie transcendentna umysłowa.

Tak oto, śledząc tok wywodu proroka i wyjaśniając metaforykę pierwszej części *Hymnu*, stajemy się świadkami owej „zwyczajnej zawisłości i następstwa zdarzeń, jak za odmianą uczuć, charakteru, opinii narodowych zachodzi odmiana w samej poezji...”.

Pierwsza część *Hymnu* prezentuje w dwóch wypowiedziach apelatywnych — w modlitwie wiernych i w inwokacji proroka — dwa rodzaje stosunku człowieka do transcendencji i uczestniczenia w transcendencji; dwie postaci żywiołu wiary — rytualną i kreatywną. I modlitwa, i inwokacja wyrażają potrzebę epifanii — zmysłowego bądź umysłowego objawienia się transcendencji. W wizji proroka ów cud spełnienia się antynomii dokona się mocą kreacji poetyckiej i będzie porównany z cudem zmartwychwstania, z „wybiciem świata ze snu nicości”.

Dokona się on wszakże nie w świecie realnym, lecz w dziedzinie bytu, w której spełniają się wszelkie antynomie, gdzie czas może być przeżyty, nawet gdy jest wieczny, a przestrzeń, nawet nieskończona — pokonana. W dziedzinie, w której „zapał tworzy cudy”; w świecie poezji.

Wacław Kubacki, który widział w *Hymnie* „świadcstwo przyswojenia sobie przez młodego Mickiewicza nowej ideologii poetyckiej, nowej koncepcji poezji i poety”, mianowicie „inspiracyjnej teorii twórczości”<sup>64</sup>, nie dostrzegł chyba jednak w tym wierszu własnej Mickiewiczowskiej koncepcji poezji, a zatem i owoców własnej metody twórczej poety. *Hymn* nie jest w każdym razie wyrazem przekonania, że moc poezji opiera się na „cudotwórczej mocy słowa — logosu”<sup>65</sup>. Przeciwnie, utwór Mickiewicza całym sobą — i sensem swej dramaturgii, i sensem metafor — takiemu przekonaniu programowo zaprzecza. Moc sprawcza poezji, cudotwórcza moc wcielania wartości, bierze się — jak to wynika już z inwokacji — z mocy sprawczej „żywiółów chęci”, potrzeb ludzkich uobecnionych w utworze i zaangażowanych przez poetę w tworzenie. Kreacja poetycka to nie jest „wywoływanie świata z nicości przy pomocy słowa”<sup>66</sup> — boska kreacja *ex nihilo*. W utworze Mickiewicza twórczość poety przedstawiona jest jako bezsprzecznie ludzka kreacja *ex universo*.

W inwokacji proroka uobecniają się i łączą dwa żywioły, dwa czynniki sprawcze tego, co miałyby nastąpić — już wzajemnie ukierunkowane i usposobione, już związane wzajemną inkluzją: żywioł wiary i żywioł tworzenia. Wszakże, kończące inwokację wyobrażenie dziedziny bytu, w której spełniają się antynomie, nie jest jeszcze epifanią i nie jest jeszcze objawieniem się mocy tworzenia — ani Panny Świętej, ani poezji. Jest ich zwiastunem, prorocstwem, zapowiedzią.

Mickiewiczowski prorok jest twórcą idei i wyrazicielem potrzeby. I w tym zakresie jest on, podobnie jak prorok Izajasz, współtwórcą cudu inkarnacji. Jest wszakże współtwórcą w tej tylko dziedzinie bytu, w której sam istnieje i którą uosabia: w dziedzinie żywiołów chęci wyobrażonych i uobecnionych w metaforach prorocstwa; w metaforach myśli o nich i słów o nich — w sferze poetycko zobiektywizowanej ludzkiej umysłowości. Jeszcze nie w dziedzinie ich spełniania się.

– A któż to wschodzi? Wschodzi na Syjon dziewica.

Jak ranek z morskiej kąpieli  
I jutrznia – Maryi lica;  
Śnieży się obłok, słońce z ukosa  
Smugiem złota po nim strzeli;  
Taka na śniegu, co szaty bieli  
Powiewnego jasność włosa.

<sup>64</sup> W. Kubacki, *Hymn na dzień Zwiastowania N.M.P.*, s. 128–129.

<sup>65</sup> *Ibidem*, s. 130.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

Zestawienie blasku wschodzącej jutrzeńki z urodą Maryi to nie jest — jak interpretowano — abstrakcyjne porównanie, zastosowane przez autora „dla uogólnienia i odrealnienia przedstawień”<sup>67</sup>. Przeciwnie, wyjaśniane jako kolejny akt w dramaturgii utworu, jest to właśnie „uzmysłowienie” i ucieleśnienie alegorycznego wizerunku niebiańskiego majestatu z pierwszej apostrofy *Hymnu*, a zarazem uzmysłowienie złożoności ontycznej przedmiotu przedstawienia.

Cały ten fragment jest opisem cudu epifanii i odnosi się wprost do części apelatywnej *Hymnu*. W przebiegu dramaturgicznym utworu opisane zdarzenie jest odpowiedzią na modlitwę wiernych i prośbę proroka: oto jakby gdzie indziej, w dziedzinie bytu nazwanej Syjonem Maryja objawia się błyskiem. Ten błysk epifanii w opisie zdarzenia podobny jest do błysku jutrzeńki w świecie jakości obserwowalnych — do blasku tej krótkiej chwili poranka, gdy „słońce z ukosa smugiem złota” łączy na moment ziemię i niebo.

Opowieść rozwija się w poetyce relacji bezpośredniej, czyli tak, jakby objawienie się Panny Świętej przebiegało tu i teraz, na oczach czytelnika, a jego opis był bezpośrednią rejestracją postrzeżeń. Maryja pojawia się oto — zniecka i skądinąd, jakby spoza wiersza — tak jak ranek i jutrzeńka wschodzące na widnokręgu całkowicie niezależnie od woli poety. Opis jutrzeńki sprowadza się zaś do wyjaśnienia, na czym polega zjawisko fizyczne obserwowane na niebie na chwilę przed wschodem słońca. Przedstawiona w ten sposób scena poświadcza, że cud epifanii może dokonać się mocą kreacji poetyckiej już nie tylko w dziedzinie ułudy, w świecie metafor, lecz w świecie rzeczywistym. Mianowicie — można dodać na podstawie wcześniejszej analizy Mickiewiczowskiego systematu — w świecie poetyckim.

Zestawienie wschodzącej jutrzeńki z objawieniem się Panny Świętej nie jest metaforą. Nie jest ani porównaniem rzeczy pięknych, ani przeniesieniem jakości obserwowalnych z jednej z nich na drugą. Potwierdzają to z całą mocą ci wszyscy interpretatorzy tego obrazu, którzy, biorąc za kryterium podobieństwo wyglądu, a sam obraz za porównanie, widzieli w nim i Afrodytę<sup>68</sup>, i Marylę Wereszczakównę<sup>69</sup>, i „posąg kobiety”<sup>70</sup>. Dodam, że ten sam „śnieżący się obłok”, w który „słońce z ukosa strzela smugiem złota”, obserwowany kiedyś ze wzgórz wybrzeża Tesalii, wyglądał jak złote runo, jak daleki, zamorski skarb.

Jeśli Maryi lica i wschodząca jutrzeńka mają jakieś obserwowalne umysłowo cechy wspólne (uchwytnie oczami pamięci, duszy bądź wyobraźni), nie są to cechy abstrakcyjne, uniwersalne, „jako takie”, lecz cechy znamienne usposobione, zindywidualizowane w tym właśnie zestawieniu i żadnym innym. W lekturze

<sup>67</sup> A. Paluchowski, *Matka Boska w poezji czasów stanisławowskich i okresu romantyzmu*, [w:] *Matka Boska w poezji polskiej*, red. M. Jasińska et al., t. 1, Lublin 1959, s. 104. „Uogólnienie niemal abstrakcyjne” widzi tu także C. Zgorzelski, *Matka Boska w poezji Adama Mickiewicza*, s. 160.

<sup>68</sup> J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 223.

<sup>69</sup> J. Tretiak, *Adam Mickiewicz w świetle nowych źródeł, 1815–1821*, s. 222, 224.

<sup>70</sup> A. Paluchowski, *Matka Boska w poezji czasów stanisławowskich i okresu romantyzmu*, s. 104.

usposobionej „anielskim wejrzeniem”, w perspektywie transcendencji, zestawienie blasku jutrzeńki z urodą Maryi tworzy relację wzajemnej inkluzji, a tym, co się w członach tej relacji wzajemnie zawiera, jest struktura równoważności między tym, czym jest, i tym, jak wygląda każdy z członów tego zestawienia. Tu i teraz, w tym oto utworze, jutrzeńka objawia transcendentny sens swego blasku, a Maryja umysłowy blask swego transcendentnego statusu. Taki rodzaj równoważności godzi się chyba nazwać symbolicznym.

W scenie, która przedstawia dziedzinę jakości obserwowalnych, w stworzonej z tych jakości strukturze równoważności transcendentnej — umysłowej pojawia się kolejny czynnik sprawczy kreowanej rzeczywistości. Oto bowiem oczekiwane przez wiernych „błyśnięcie” Przczystej Rodzicy okazuje się w utworze poetyckim epifanią piękną. W „godnym bóstwa pienu” objawia się wartość estetyczna. Scena epifanii, przedstawiając cudowne wydarzenie w przebiegu historii Wcielenia Pańskiego, prezentuje zarazem cudowny efekt kreacji poetyckiej. Objawienie się piękna jest centralnym wydarzeniem w procesie „ucieleśniania się” w utworze transcendentnych wartości i staje się centralnym argumentem w ontologicznym rozbiórce obu tych cudownych urzeczywistnień.

W obu ciągach dramaturgicznych — w przebiegu opowieści i w przebiegu procesu twórczego — pojawienie się piękna przedstawia się nie tylko jako cudowne, ale także jako zaskakujące. W pierwszym, bo jest wydarzeniem nieoczekiwanym przez wiernych i niezapowiadany przez proroka. Ale i w drugim — jako efekt tworzenia — bo zaangażowane przez poetę w scenę epifanii Maryi zjawisko jutrzeńki nie ma waloru estetycznego samo z siebie — co poświadcza przykład złotego runa.

Piękno — można wnioskować — pojawia się w jakiejś specjalnej strukturze aksjotycznej. Scena epifanii widziana w kontekście całego utworu taką właśnie strukturę przedstawia. Analizując ją, zauważamy — po pierwsze — że piękno objawione dzieli z innymi żywiołami zaangażowanymi w tę scenę ten sam status ontyczny. Jeśli bowiem jest piękno — tak jak przedmiot żywiołu wiary i przedmiot żywiołu tworzenia — transcendentne, jeśli jest — w języku poezji Mickiewicza — „niebieskie”, to jego objawienie się w obserwowalnych umysłowo jakościach jest spełnieniem się relacji transcendentnej — umysłowej. Konstytuuje je taki sam rodzaj relacji jak każdego z zaangażowanych w tę scenę żywiołów.

Przypisanie pięknemu statusu potrzeby, zaliczenie go do „żywiołów chęci” uzasadnia — po drugie — jego rola wobec innych żywiołów zaangażowanych w dramaturgię *Hymnu*. Piękno pojawia się mianowicie jako postać i jako czynnik ich spełnienia. Epifania piękna jest spełnieniem wyrażonej w modlitwie potrzeby objawienia się przedmiotu wiary. Epifanią piękną spełnia się też prośba o natchnienie; spełnia się potrzeba kreacji. Objawienie się piękna w strukturze potrzeb to — jak można wnioskować — „dopełnienie się” tej struktury do jakiejś „pełni”, wypełnienie braku, dopełnienie się systematu aksjotycznego, który stanowi źródło i przedmiot potrzeb. Tak by można wyjaśniać „nieoczekiwane” objawienie się

piękna w uposażeniu aksjotycznym utworu i tak zdaje się je przedstawiać scena epifanii. Można ją uznać za „dowodne” potwierdzenie tezy wydedukowanej przy definiowaniu Mickiewiczowskich „żywiółw chęci”, że potrzeby ludzkie są niezależne od ludzkiej woli i że są — nawet dla poety, dla tego, kto je „spełnia” — cudownie zaskakujące.

Analizując strukturę ontyczną tej sceny, odróżnimy — po trzecie — status ontyczny piękna od sposobu jego istnienia. Jak każdy żywiół chęci wyobrażony w tym utworze piękno jest uosobione. Jak żywiół wiary w grupie rytualnej, jak żywiół wiary i żywiół tworzenia w figurze proroka, tak i ono — wraz z dwoma tamtymi — w postaci Maryi. I ma to oczywiście uzasadnienie ontologiczne: żywióły chęci, potrzeby ludzkie nie istnieją gdzie indziej jak tylko w człowieku.

Na tym etapie opowieści żywióły chęci, transcendentne ludzkie potrzeby zaangażowane w historię Wcielenia Pańskiego dopełniają się i spełniają epifanią Maryi.

W tej kolejnej odśłonie struktury ontycznej ludzkiego uniwersum transcendentne ludzkie potrzeby zaangażowane w proces obiektywizacji wartości dopełniają się i spełniają epifanią piękną.

Obie epifanie są równie tajemnicze, a może równie cudowne. (Do nazwania i opisu epifanii piękna estetyka stworzyła kiedyś specjalną kategorię poznawczą i specjalną teorię — „je-ne-sais-quoi”<sup>71</sup>). Mickiewicz podejmuje próbę uchylenia tajemnicy, odsłaniając w metaforach, obrazach i scenach wspólną strukturę ich obu — strukturę, w której objawia się i bóstwo, i piękno.

W scenie epifanii postać Maryi nie jest, jak inne postaci *Hymnu*, metaforą, figurą literacką uosabiającą potrzeby ludzkie. Jest wizerunkiem osoby, która uosabia ich spełnienie w ich komplementarnej zgodności.

Pojrzał Jehowah i w Niej upodobał sobie.

„Zdarzenie”, o którym mówi to zdanie, jest racją i kulminantą Mickiewiczowskiej opowieści o Wcieleniu Pańskim. Wszakże „pojrzenie Jehowy” jest przecież również spojrzeniem na świat człowieka z perspektywy transcendencji, w „upodobaniu Jehowy” zaś rozpoznać można istotny czynnik sprawczy w obszarze tego świata.

Zauważamy, że w tym zdarzeniu nie uczestniczą, nie mogą uczestniczyć, potrzeby ludzkie i ludzkie żywióły, bo sfera, w której zdarzenie się rozgrywa, to sfera transcendencji. To, co „w perspektywie” transcendencji było potrzebą, żywiółem, czynnikiem sprawczym, „z perspektywy” transcendencji jest tamtych przedmiotem, jest ich celem i umocowaniem — transcendentną wartością. To samo piękno, które w scenie epifanii objawiło się jako jej czynnik sprawczy, z perspektywy transcendencji jest jednym z komplementarnych składników objawienia, jest komponentem uposażenia aksjotycznego — i Maryi, i utworu. Jeśli w perspektywie transcendencji — w oczach czytelnika — epifania Maryi była wizerunkiem

<sup>71</sup> S. Pietraszko, *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966, s. 136–138.



osoby uosabiającej spełnienie się ludzkich potrzeb, z perspektywy transcendencji — w „pojrzeniu Jehowy” — stanowi ona ucieleśnioną postać ich przedmiotu: jest objawieniem dobra, prawdy i piękna. Piękno jest „chlubą” wizerunku, prawda — „chlubą” istnienia, a dobro — duchowości. Z perspektywy transcendencji epifania Maryi to komplementarny związek wartości-cnót, „systemat aksjotyczny” ucieleśniony w niepowtarzalnej, osobowej strukturze.

Te dwie różne perspektywy łączy w jedną „upodobanie Jehowy”. Jako najważniejszy akt w opowieści o Wcieleniu Pańskim ma ono ważny udział w procesie obiektywizacji wartości i w kolejnej odsłonie struktury ontycznej ludzkiego uniwersum. Współtworzy mianowicie tę wspólną własność potrzeb i wartości, która czyni wartości przedmiotami potrzeb, ich celem i umocowaniem.

Jeśli Jehowah pojrzał na wszystkie nawet „chluby” Maryi, to jednak „w Niej”, a nie w nich sobie upodobał. Upodobał właśnie w Niej i żadnej innej; w tym właśnie „anielskim wejrzeniu” i w takiej właśnie „jasności powiewnego włosa”. Identyfikujemy oto kolejny czynnik sprawczy tego, co ma nastąpić w opowieści o Wcieleniu Pańskim. Wiemy bowiem, „zważywszy u siebie”<sup>72</sup>, że „upodobanie Jehowy” godzi się nazwać miłością.

*Hymn* to pierwsza odsłona Mickiewiczowskiej teorii miłości, wyjaśniająca, czym jest, z czego wynika i na czym polega moc sprawcza miłości, a zatem wyjaśniająca również — już w tym pierwszym prawdziwie własnym wierszu — z czego wynika tak ważna rola tego czynnika w programie poetyckim autora.

Już w tej pierwszej odsłonie miłość przedstawiona została jako transcendentna wartość: obdarza nią i ją uosabia sam Jehowah. „Upodobanie Jehowy”, stając się kulminantą Mickiewiczowskiej opowieści o Wcieleniu, określa zarazem nowy charakter relacji między człowiekiem i transcendencją: zdecydowanie inny niż ten, który obrazowała pierwsza apostrofa *Hymnu*. (Poznamy wkrótce miłość w podobnej roli w *Odzie do młodości*, tam będzie zwiastunem i czynnikiem wielkiej przemiany — „wyjścia z zamętu świata ducha”. A nieco później skonstatujemy, że bez uznania jej transcendentnego statusu nie można wyjaśnić, co właściwie wydarzyło się w balladzie *Romantyczność*. W *Dziadach, części IV*, która jest rodzajem poetyckiej rozprawy o miłości i udratyzowanym przedstawieniem jej mocy sprawczej, umieszcza poeta jej źródło u samych podstaw struktury ludzkiego bytu<sup>73</sup>).

W „upodobaniu Jehowy” rozpoznajemy miłość prawdopodobnie dlatego, że dostrzegamy w nim autoteliczną — szczególnie rodzaj sprawstwa powszechnie znany właśnie dzięki miłości.

Jako wartość autoteliczna odgrywa miłość szczególną rolę wobec zaangażowanego w proces twórczy systematu aksjotycznego. Nie jest ona mianowicie ani

<sup>72</sup> A. Mickiewicz, *Dziady, część IV*, [w:] A. Mickiewicz, *Dzieła*. Wydanie Narodowe, t. 3. *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1948, w. 1278.

<sup>73</sup> *Ibidem*, w. 254–259.

jego częścią, ani dopełnieniem — tak jak to, co się nań składa. Rodzi się bowiem w „pojrzeniu” na całość i tę całość swoiście obiektywizuje w jej niepodzielnej indywidualności.

Do wyjaśnienia, na czym ta obiektywizacja polega, niezbędne i rozstrzygające jest zatem pojęcie autoteliczności. Wartość autoteliczna nie jest, jak potrzeba, relacją. Nie jest intencjonalną relacją transcendentno-umysłową. Nie jest też, jak równoważność symboliczna, transcendentną — umysłową relacyjnością. Jest relacją transcendentną i umysłową: zarazem i nierozzerwalnie. Jednością antynomii zobiektywizowaną w relacji. Relacjonalnością. Tak jak miłość, która jest zarazem i nierozzerwalnie miłością i przedmiotem miłości („Ten sam Bóg stworzył miłość, który stworzył wdzięki”<sup>74</sup>). Akt obdarzenia miłością tworzy relację wzajemnej inkluzji między autoteliczną wartością a systematem potrzeb-cnót, obiektywizując w niej jego niepowtarzalną osobową strukturę, a w nim jej autoteliczność. Tak być może powstaje i na tym polega „umocowanie” żywiołów chęci, potrzeb ludzkich w sferze transcendencji — ich autoteliczność.

Kończąc analizę tego fragmentu *Hymnu*, zachowujemy wątpliwość, co właściwie było tu analizowane: czy relacjonalna transcendencja, czy transcendentna relacjonalność?

Stajemy teraz w obliczu obrazu poetyckiego, którego nie można zrozumieć bez pomocy oferowanego przez *Hymn* instrumentarium — tak choćby jak wyżej usposobionego.

Pękły niebios zwierciadła,  
Biała gołąbka spadła,  
I nad Syjonem w równi trzyma skrzydła obie,  
I srebrzystej pierzem tęczy  
Niebianki skronie uwieńczy.

Obraz ten zamyka opowieść o Wcieleniu Pańskim i jest ostatnim aktem w prezentowanym procesie kreacji — scala wszystko, co się w tym utworze i z tym utworem stało: i to, czym on jest, i to, o czym opowiada. Odczytany w obu swych aspektach — ze względu na swój sens i ze względu na swój status — obraz powyższy jest symbolem. To tym symbolem poświadcza *Hymn* ostatecznie swą moc ucieleśniania wartości.

Całą jego strukturę symboliczną organizuje i wyraża „biała gołąbka” — nowa postać w opowieści i nowy czynnik tworzenia. (Głównie ze względu na postać gołębiczy kojarzono<sup>75</sup> ten fragment *Hymnu* ze sceną chrztu Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: „A gdy się modlił, otworzyło się niebo i Duch Święty zstąpił na Niego w postaci cielesnej niby gołębicą, a z nieba odezwał się głos: ‘Tyś jest mój

<sup>74</sup> *Ibidem*, w. 254.

<sup>75</sup> J. Tretiak, *Adam Mickiewicz w świetle nowych źródeł, 1815–1821*, s. 225; J. Kleiner, *Mickiewicz*, s. 223; C. Zgorzelski, *Matka Boska w poezji Adama Mickiewicza*, s. 161; A. Mazurska, *O postaci Przemysław Rodzicy z Hymnu na Dzień Zwiastowania*, s. 15–16.

Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie” [Łk 3, 21–22]. Można wszakże badać symbolikę Mickiewiczowskiego obrazu bez tego odwołania, a nawet pokazać, jakie jego sensory uciekają interpretacji przy takim skojarzeniu).

„Pękły niebios zwierciadła”. Zdanie to, zinterpretowane jako myśl autora *Hymnu*, a nie jedynie „artystycznie wykończona forma słowna”, powtarzająca „zapożyczony u ewangelisty” sens słów o „otworzeniu się nieba”<sup>76</sup>, rekapitułuje dramaturgię utworu, przeciwstawiając pierwszej apostrofie to wszystko, co zdarzyło się po wystąpieniu proroka. Wyrażenie „zwierciadła niebios” oznacza bowiem lub może oznaczać zobiektywizowane odbicia. Odbicia — jak w zwierciadłach i od zwierciadeł — ludzkich wyobrażeń o niebiosach. Tych, które właśnie pękły. A równocześnie „zwierciadła niebios” to rodzaj metafory „wcielenia”, oksymoron, a może symbol: złączenie nierozzerwalnym sensem figury retorycznej tego, co antynomiczne; tego, co się widzi, odczuwa lub wie, z tym, co transcendentne, niedostępne ani zmysłowo, ani rozumowo, ani emocjonalnie. W sugerowanym kontekście historycznym może to być też metafora określonego rodzaju wrażeń; poetycka definicja takich wrażeń i poetycka obiektywizacja ich sensu — możliwy owoc kontemplacji ostrobramskiego obrazu w dzień ostrobramskich uroczystości.

„Skrzydła obie” gołąbki trzymane nad Syjonem nie inaczej jak właśnie „w równi” ustanawiają i symbolizują szczególną pod względem ontycznym „scalającą” relację równoważności: tworzą jedność antynomii — jedność tego, co niebiańskie, z tym, co ziemskie; tego, co transcendentne, z tym, co cielesne.

Jeśli gołąbka symbolizuje tworzenie tego rodzaju relacyjnej jedności, w odczytywaniu obrazu nie będzie rozstrzygające, czy postać ta wzięta jest z Ewangelii. U samego Mickiewicza zaś znajdziemy inne jeszcze wyobrażenie, które potwierdzi *à rebours*, że „skrzydła obie” to ucieleśniona relacja, symbol złączenia w ontyczną jedność. W *Dziadów części IV* stan rozerwania takiej jak ta jedności wyobraża drapieżny orlik „jakby [...] do nieba przybity za skrzydło” i „strzałą oka”<sup>77</sup> zabijający to, co zostało „ręką złych ludzi”<sup>78</sup> z tej ontycznej jedności wyrwane.

Jeszcze jedno wyobrażenie, które w analizowanym obrazie symbolizuje strukturę wewnętrzną złożonej jedności, to „skronie niebianki uwieńczone srebrzystą tęczą”. W wyobrażeniu tym odnajdziemy aksjologiczny sens tej struktury, jeśli odniesiemy je do dwóch innych struktur wcześniej analizowanych: struktury potrzeb ukrytych w „ziemskiej” epifanii Maryi, i struktury systematu aksjotycznego, będącego przedmiotem tych potrzeb, objawionego w epifanii „niebieskiej”. Zjawisko tęczy, efekt właściwej światłu białemu rozszczepialności na składowe, doskonale wyobraża wspólną własność strukturalną obu epifanii — konstytutywną dla nich relację wzajemnej inkluzji wiążącą ich komponenty: zawieranie się wielości w jedności i jedności w wielości. W świetle epifanii poddanych analizie

<sup>76</sup> J. Warszawski, *Katolickość dzieł Mickiewicza*, s. 154, 155.

<sup>77</sup> A. Mickiewicz, *Dziady, część IV*, w. 604–610.

<sup>78</sup> *Ibidem*, w. 260.

aksjologicznej srebrzysta tęcza na skroniach niebianki okazuje się symbolem jakiejś wewnętrznie złożonej całości, objawiającej swą treść aksjotyczną w swych trzech składowych postaciach: prawdy, dobra i piękna.

Co zatem jest tą relacjonalną całością? Jeśli wymieniony dwukrotnie w *Hymnie* „Syjon” jest nazwą rzeczywistego miejsca, sposób istnienia tego miejsca został w *Hymnie* opisany i jest ono identyfikowalne. Nic w utworze nie wskazuje w każdym razie, by miało to być miejsce realne: wzgórze Jeruzolimy z świątynią Salomona czy sama świątynia, ale także, by nazwa „Syjon” symbolizowała niebo<sup>79</sup> albo by była użyta przez Mickiewicza „w znaczeniu figuralnym i przenośnym [...] jako nazwa miejsca i stanu, w którym Bóg nawiedza duszę wybraną”<sup>80</sup>. Syjon w wierszu Mickiewicza nie jest ani miejscem realnym, ani metaforą nieba lub stanu duszy. W znaczeniu własnym tekstu Syjon to rzeczywisty „świat ducha”, ten sam, o którym mówi i który zapowiada pisana prawie jednocześnie z *Hymnem* *Oda do młodości*. Znamienność jego istnienia i jego strukturę ontyczną wyobrazają „skrzydła obie” gołąbki, łączące srebrzystą tęczę treść aksjologiczną utworu.

Biała gołąbka, tęcza i cały ten obraz poetycki jako symbol, a nawet cały utwór Adama Mickiewicza nie stanowią i nie stwarzają rzeczywistego świata ducha; nie dokonuje się w nich także, samo z siebie, rzeczywiste wcielenie transcendencji — ani Boga, ani wartości. A przecież to tym symbolem poświadcza *Hymn* ostatecznie, właśnie sam z siebie, swą moc ucieleśniania transcendencji.

Grom, błyskawica!  
 Stań się, stało;  
 Matką dziewica,  
 Bóg ciało!

Uznano, że „cud słowa bożego na Najświętszej Pannie spełnia się”<sup>81</sup> w ostatniej zwrotce *Hymnu*, a „dwa końcowe, króciutkie wersy mieszczą w sobie całą tajemnicę Wcielenia”<sup>82</sup>. Zauważono wszakże również, że „supereliptyczność” wypowiedzi [...] nie pozwala jednoznacznie odczytać [...] jej funkcji kompozycyjnej w utworze”<sup>83</sup>, a nawet ustalić, „komu przypisać autorstwo tych słów?”<sup>84</sup>. Czy jest to „wypowiedź odautorska”, czy „zobrazowanie ‘słowa przedwiecznego’ [...], jego wcielenie”<sup>85</sup>.

W rozważaniach tych nie wzięto pod uwagę możliwości niemal oczywistej — że ostatnia zwrotka *Hymnu* wyobrazą reakcję czytelnika, odbiorcy utworu; że jest poetyckim poświadczeniem „obaczenia cudu”<sup>86</sup>; dowodnym świadectwem, że to

<sup>79</sup> *Objaśnienia wydawcy*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Narodowe, t. 1, s. 449.

<sup>80</sup> J. Warszawski, *Katolickość dzieł Mickiewicza*, s. 157.

<sup>81</sup> W. Kubacki, *Hymn na dzień Zwiastowania N.M.P.*, s. 131.

<sup>82</sup> A. Mazurska, *O postaci Przczystejszej Rodzicy z Hymnu na Dzień Zwiastowania*, s. 24.

<sup>83</sup> K. Kremser, *Hymn na dzień Zwiastowania N. P. Maryi Adama Mickiewicza*, s. 77.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>86</sup> A. Mickiewicz, *Romantyczność*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*. Wydanie Narodowe, t. 1, w. 68.

w odbiorze i w odbiorcy tego dzieła dokonuje się cud ucieleśnienia transcendencji; tu i teraz; mocą poetyckiej kreacji.

Tworząc takiego odbiorcę, poeta kreuje kolejną sferę rzeczywistości i prezentuje jeszcze jeden czynnik sprawczy w dramaturgii opowieści o Wcieleniu i w przebiegu procesu obiektywizacji. To, co jest teraz przedmiotem kreacji, to nie jest już rzeczywistość literacka, dziedzina ułudy, objawienie lub symbol świata ducha. To sfera istnienia rzeczywistego i rzeczywiste istnienie utworu poetyckiego, gdy ten „z ukrycia wyjdzie na publiczne oczy”<sup>87</sup>. Jego odbiorca nie jest abstrakcyjny, ale nie jest to także odbiorca „realny”. Swym odbiorem — „obaczeniem cudu” — poświadczają on uczestnictwo w świecie ducha.

Jeśli „grom” to niezwykle silne wrażenie zmysłowe, a „błyskawica” — olśnienie umysłu, mamy tu „supereliptyczną” definicję Mickiewiczowskiej umysłowo-zmysłowej „iskry zapału”, a może także Helwecjańskiej *sensibilité physique* — osobliwej pod względem ontycznym zdolności człowieka do łączenia w jedno sfery duchowej i sfery materialnej ludzkiego bytu, ducha z ciałem. Wszakże „iskra zapału”, *sensibilité* to zdolność paradoksalna — głęboko indywidualna i zarazem ukształtowana w szczególnych okolicznościach, które Helwecjusz nazywa „wychowaniem”, a Mickiewicz „wiekowym usposobieniem”.

Jeśli w zakończeniu *Hymnu* przedstawiony został kolejny, ostatni etap w przebiegu poetyckiej obiektywizacji żywiołów chęci, a grom i błyskawica wyobrażają reakcję czytelnika, możemy zinterpretować tę reakcję jako poświadczenie mocy kształtującej poezji; mocy usposabiania ludzkiej wrażliwości, ludzkiego zapału i ludzkich potrzeb. Hymn jest nie tylko opowieścią o przemianie świata ducha z rytualnego w poetycki. Jest rzeczywistą przemianą tego świata.

\* \* \*

Analizując strukturę świata ducha w kolejno prezentowanych w *Hymnie* poetyckich obiektywizacjach żywiołów chęci — w sferze rytuału, sferze idei, sferze jakości systematu aksjotycznego, sferze autotelicznych wartości, sferze symboli i sferze rzeczywistego istnienia — można było zidentyfikować wspólną własność wszystkich tych obiektywizacji w kilku jej postaciach. Jest nią konstytutywna dla nich, współtworząca je relacja transcendentna umysłowa. To taka właśnie relacja jest jedną z tych, które w rekonstrukcji założeń Mickiewiczowskiej teorii światów poetyckich i rodzajów poezji nazwałem współczynnikami przedmiotowymi. Jako konstytutywne własności struktury ontycznej światów poetyckich stanowią one dla każdego z nich jego własne kryterium tożsamości, określają specyficzną postać tworzących ten świat czynników i specyficzny sposób uczestniczenia w nim człowieka. Relacja transcendentna umysłowa konstytuuje stworzony przez poetę świat poetycki jako świat ducha.

<sup>87</sup> A. Mickiewicz, *Grażyna, Epilog* Wydawcy, w. 17.

Analizując strukturę ontyczną świata ducha w kolejno prezentowanych w *Hymnie* poetyckich obiektywizacjach żywiołów chęci, można było rozpoznać odrębne pod względem ontycznym dziedziny ludzkiego bytu, w których przebiegał proces kreacji i w których rozgrywała się opowieść o Wcieleniu Pańskim. Rozpoznanie struktury ontycznej świata ducha, jak też każdego innego świata poetyckiego, wymaga potwierdzenia, że zaangażowane w proces kreacji dziedziny tworzą całość. Kryterium całości wynika zarówno z definicji świata, jeśli zdefiniować świat jako obiektywną rzeczywistość ludzkiego bytu, jak i z definicji kreacji poetyckiej, jeśli zdefiniować ją jako *creatio ex universo*. Wyniki analizy świata ducha, przeprowadzonej przez poetę w *Hymnie na dzień Zwiastowania N.P. Maryi* — wyniki pierwszego poetyckiego rozpoznania świata romantycznego — domagały się potwierdzenia w szerszej perspektywie:

Zamiar opisanie samej poezji romantycznej wciąga mimowolnie do uwag nad innymi jej rodzajami; albo raczej zniewała przebiegać historią powszechną poezji<sup>88</sup>.

## The ontic structure of the poetic world in Adam Mickiewicz's *Ballady i romanse*. Part 1

### Abstract

This paper continues the analysis of Adam Mickiewicz's dissertation *On Romantic Poetry* and expands the thesis that the presented theory of poetic worlds and types of poetry is a literary application of a more general, ontological theory of the human universe. The investigation into the spiritual world conducted by the poet in "Hymn for the Day of the Annunciation of the Blessed Virgin Mary" serves as the initial exposition in favor of this theory.

Keywords: antinomy, human universe, poetic objectification, ontic structure, spiritual world, autotelic values, objective coefficient, elements of desire

### Bibliografia

#### Źródła

- Listy do Adama Mickiewicza*, red. E. Jaworska, M. Prussak, t. 2, Warszawa 2014.  
Mickiewicz A., *Arcy-Mistrz; Do Joachima Lelewela; Hymn na dzień Zwiastowania N. P. Maryi; Oda do młodości; Romantyczność; [Ze Zdań i uwag]; Żeglarz*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 1. *Wiersze*, Warszawa 1948.  
Mickiewicz A., *Dziady, część IV*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 3. *Utwory dramatyczne*, Warszawa 1948.

<sup>88</sup> A. Mickiewicz, *O poezji romantycznej*, w. 32–34.

- Mickiewicz A., *Goethe i Bajron*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 5. *Pisma prozą*, cz. 1, Warszawa 1952.
- Mickiewicz A., *Grażyna. Powieść litewska*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 2. *Powieści poetyckie*, Warszawa 1948.
- Mickiewicz A., *Konrad Wallenrod. Powieść historyczna z dziejów litewskich i pruskich*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 2. *Powieści poetyckie*, Warszawa 1948.
- Mickiewicz A., *Listy*, [w:] Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 14, cz. 1, Warszawa 1953.
- Mickiewicz A., *O poezji romantycznej*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 5. *Pisma prozą*, cz. 1, Warszawa 1952.
- Mickiewicz A., *Przechadzki wiejskie. Przechadzka pierwsza: O piękności, według rozbioru Józefa Jeżowskiego*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 5. *Pisma prozą*, cz. 1, Warszawa 1952.

## Opracowania

- Abramowicz J., *Litewka*, „Prace Kulturoznawcze” 21, 2017, nr 4.
- Abramowicz J., *Romantyczność ukryta wśród założeń*, „Prace Kulturoznawcze” 23, 2019, nr 4.
- Chmielowski P., *Estetyka Mickiewicza*, Lwów 1898.
- Dopart B., *Mickiewiczowski romantyzm przedlistopadowy*, Kraków 1992.
- Dreves G., *Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabenen*, Leipzig 1798.
- [Helvétius C.-A.], *De l'Esprit*, Paris 1758.
- Helvétius C.-A., *O umyśle*, przeł. J. Cierniak, Warszawa 1959.
- Idee programowe romantyków polskich. Antologia*, oprac. A. Kowalczykova, Wrocław 2000.
- Kleiner J., *Mickiewicz*, t. 1. *Dzieje Gustawa*, Lublin 1995.
- Kremser K., *Hymn na dzień Zwiastowania N. P. Maryi Adama Mickiewicza*, „Roczniki Humanistyczne” 19, 1971, z. 1.
- Krzemińska M., *Bramna Madonna*, „Tygodnik Powszechny” 6, 1984.
- Kubacki W., *Hymn na dzień Zwiastowania N.M.P.*, [w:] W. Kubacki, *Pierwiosnki polskiego romantyzmu*, Kraków 1949.
- Kuderowicz Z., *Dilthey*, Warszawa 1987.
- Kuziak M., *Wielka całość. Dyskursy kulturowe Mickiewicza*, Słupsk 2006.
- Ławski J., *Marie romantyków. Metafizyczne wizje kobiecości. Mickiewicz — Malczewski — Krasiński*, Białystok 2003.
- Mazurska A., *O postaci Przczystej Rodzicy z Hymnu na Dzień Zwiastowania*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 11, 2008.
- Objaśnienia wydawcy*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela. Wydanie Narodowe*, t. 1, *Wiersze*, Warszawa 1948.
- Ossowski S., *Dwie koncepcje historycznych uogólnień*, [w:] S. Ossowski, *Dziela*, t. 4. *O nauce*, Warszawa 1967.
- Paluchowski A., *Matka Boska w poezji czasów stanisławowskich i okresu romantyzmu*, [w:] *Matka Boska w poezji polskiej*, red. M. Jasińska et al., t. 1, Lublin 1959.
- Pietraszko S., *Doktryna literacka polskiego klasycyzmu*, Wrocław 1966.
- Przybylski R., *Spór romantyków z klasykami*, [w:] A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 1997.
- Rogowski L.S., *O przedmowie do „Ballad i romansów”*, „Pamiętnik Literacki” 1951, z. 3–4.
- Sawicki S., *Początki syntezy historycznoliterackiej w Polsce*, Warszawa 1969.
- Schlegel A.W. von, *Wykłady o literaturze pięknej i sztuce*, przeł. M. Kurkowska, [w:] *Pisma teoretyczne niemieckich romantyków*, red. T. Namowicz, Wrocław 2000.

- Skwarczyńska S., „*Hymn na dzień Zwiastowania N.P. Maryi*”. (*Próba nowego odczytania utworu*), [w:] S. Skwarczyńska, *Mickiewiczowskie „powinowactwa z wyboru”*, Warszawa 1957.
- Słownik języka Adama Mickiewicza*, red. K. Górski, t. 11, Wrocław 1983.
- Stanisz M., *Przedmowy romantyków. Kreacje autorskie, idee programowe, gry z czytelnikiem*, Kraków 2007.
- Stanisz M., *Wczesnoromantyczne spory o poezję*, Kraków 1998.
- Strzyżewski M., *Twórczość krytycznoliteracka Mickiewicza na tle przemian polskiej krytyki literackiej do roku 1830*, [w:] *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993.
- Treściak J., *Adam Mickiewicz w świetle nowych źródeł, 1815–1821*, Kraków 1917.
- Uwagi o tekstach*, [w:] A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 6. *Pisma filomackie. Pisma polityczne z lat 1832–1834*, Warszawa 2000.
- Walka romantyków z klasykami*, oprac. S. Kawyn, Wrocław 1960.
- Warszawski J., *Katolickość dzieł Mickiewicza*, cz. 1. *Kowieńsko-wileńska*, Rzym 1956.
- Wellek R., *Pojęcie romantyzmu w historii literatury*, przeł. I. Sieradzki, [w:] R. Wellek, *Pojęcia i problemy nauki o literaturze*, red. H. Markiewicz, Warszawa 1979.
- Zgorzelski C., *Matka Boska w poezji Adama Mickiewicza*, [w:] *Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku*, red. B. Pylak, C. Krakowiak, Lublin 1988.
- Życzyński H., *Z estetyki Mickiewicza*, Cieszyn 1923.

\* \* \*

Jacek Abramowicz — emerytowany kustosz biblioteki Instytutu Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor artykułów z zakresu teorii kultury i aksjologii, publikowanych w „Pracach Kulturoznawczych”.



Artykuł dyskusyjny



Tomasz Majewski

ORCID: 0000-0003-0048-022X

Uniwersytet Jagielloński

## Wiedza kulturowa i wiedza kulturoznawcza. Zarys problematyki

Abstrakt: Wiedza kulturowa to wiedza umiejscowiona, to rozumienie „od wewnątrz” wartości, zwyczajów, zasad i praktyk, które są wspólne dla danego społeczeństwa lub grupy. W jej ramach istnieją wspólne, podzielane przez wszystkich reguły interpretacyjne, konstrukcje rzeczywistości i światopoglądy. Wiedza kulturowa jest ściśle powiązana z wiedzą ukrytą, której nie da się w pełni wyartykułować ani wyjaśnić, w przeciwieństwie do wiedzy jawnej. W odwrotnym kierunku wydaje się zmierzać teoria kulturowa i wiedza propozycjonalna na temat kultury, które pozorują uniwersalne „spojrzenie znikąd”. Autor artykułu zastanawia się nad relacją typów idealnych „wiedzy kulturowej” i „wiedzy kulturoznawczej” w ramach projektowanej „ekologii form wiedzy”. Pyta, jak ta relacja była modelowana u początków instytucjonalizacji kulturoznawstwa jako dyscypliny naukowej w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Wymiar poznawczy spotyka się tutaj z wymiarem praktycznym. Rodzi się zatem pytanie, czy możliwe jest takie modelowanie tej relacji, aby kulturoznawstwo odnalazło się współcześnie w roli dyscypliny badawczej oferującej wglądy we własną „partykularną wiedzę kulturową” jako wiedzę poznawczo wartościową i jako dyskurs terapeutyczny dla patologii, dysfunkcji i nadużyć ideologicznych związanych z „kulturowym światem pojęć własnych”.

Słowa-kлючe: wiedza kulturoznawcza, wiedza kulturowa, modernizacja, transmisja kulturowa, ekologia form wiedzy

Przyjmijmy, że istnieje różnica między dwoma sposobami odnoszenia się do pewnego *datum*. Jeden z nich można określić jako *pojmowanie*, drugi to *poznawanie*. Otóż wydaje się, że poznawanie musi się kierować ku czemuś ontycznie gęstszemu niż sama materia pojęć (patrząc od strony doświadczenia podmiotu podejmującego starania poznawcze). Poznawanie może być cząstkowe, niepełne — określenia te wskazują na borykanie się z czymś stawiającym opór. Poznawanie jest zwykle uwikłane w przygodne doświadczenie, dzięki temu nie może być jednak całkowicie puste, bo nie byłoby wówczas poznaniem, ale iluzją. Inaczej wydaje się być z *pojmowaniem*, tutaj chodzi raczej o zapanowanie umysłu

nad czymś, o operację o większym dystansie poznawczym (związaną z momentem rozjaśnienia, podmiotowego scalenia, ustrukturyzowania rzeczy uprzednio poznanych jedynie cząstkowo), a także o przesunięcia granic możliwej wiedzy jako przejawu tworzenia umysłowej kartografii tego, co jest pojmowalne.

Przyjmijmy, że dystynkcja ta pojawiła się dawniej — w okresie rozkwitu niemieckiego idealizmu, w filozofii późnego Schellinga<sup>1</sup> — by posłużyć myśli spekulatywnej w walce o inne wykreślanie granic prawomocnej wiedzy, niż wynikało to z zasad przyjmowanych w ramach filozofii francuskiego i szkockiego oświecenia, a następnie w filozofii krytycznej I. Kanta. Nie będę przechodził tej samej drogi, nie zależy mi również na utwierdzeniu rangi epistemicznej pojmowania, ani na spekulatywnym przekroczeniu tak określonej opozycji. Ciekawsze wydaje mi się dostrzeżenie, że to porewolucyjna i pooświeceniowa sytuacja, w jakiej wyłoniła się owa opozycja w krajach niemieckich, wiązała się z koniecznością przeciwstawienia paradygmatowi wiedzy uniwersalnej — „innej wiedzy”, związanej ściślej z partykularną optyką własnej kultury. Co więcej — ruch ten nie zmierzał wcale do demontażu wszelkich roszczeń wiedzy uniwersalnej, jaką postulowała część filozofów i poetów niemieckich uprawiających (po raz pierwszy w dziejach) coś w rodzaju polityki różnicy. Jak wiemy, wyłoniła się wówczas także nowa wizja wielość kultur, w opisie których u J.G. Herdera *in nuce* zarysowana została teza relatywizmu kulturowego (spożytkowana na większą skalę dużo później przez F. Boasa i jego amerykańskich uczniów). Niemniej, jak pisałem, obok dążenia do likwidacji uroszczeń wiedzy uniwersalnej, można w tamtej epoce dostrzec ścieżkę refleksji zmierzającą w innym kierunku, w stronę możliwości prezentowania własnej partykularnej wiedzy jako komplementarnej — w strukturalnym powiązaniu z wiedzą uniwersalną. Była to tendencja do obrony swoistości wiedzy kulturowej nie ze względu na dodatnio waloryzowaną przez romantyków i cenną estetycznie „inność”, „dawność”, „unikalność” i „swoistość”, ale jako odrębnej, prawomocnej epistemicznie formy poznania.

Przełożmy relację tych dwóch modalności na kwestie bardziej współczesne i nurtujące nas obecnie pytania. Proponuję cząstkowe poznawczo poznawanie powiązać z wiedzą kulturową, a pojmowanie, czyli pojęciowe (projektujące, postspekulatywne) przesunięcia granic na terytorium możliwej wiedzy wpisać w ogólnoteoretyczną orientację wiedzy kulturoznawczej. Wiedza drugiego rodzaju jest zarazem wiedzą drugiego stopnia, kształtowaną w oparciu o przesłankę, że materia kulturowa (wiedza partykularno-kulturowa) wymaga uporządkowania, wyjaśnienia w kategoriach innej domeny, wymaga — aby stać się wiedzą pełnoprawną epistemicznie — dyskursywnego przyswojenia, głębszego strukturalnego przekształcenia. Można powiedzieć, że w tej optyce kultury partykularne, ich wstępnie ustrukturyzowane treści i transmisje, nie są pełnoprawnym

<sup>1</sup> Zob. P. Dehnel, *O stosunku Schellinga do „Teorii wiedzy” Fichtego*, „Principia” 13–14, 1995, s. 165–187.

obszarem artykulacji wiedzy, albo jest to domena idei jeszcze nazbyt mglistych, zmażonych i niewyraźnych<sup>2</sup>.

Gdy przejdziemy dalej, do *curriculum* kulturoznawczego kształcenia, wówczas wskazana opozycja przekładać się będzie na charakterystyczne przesunięcie podmiotowego usytuowania kulturoznawczego adepta: zmieni się gruntownie dla uspołecznionego umysłu jego otoczenie noetyczne, odtąd bowiem uczy się o kulturze, ale już nie uczy się od kultury. Proces edukacyjny, formujący dalszy namysł nad kulturą, przyzwyczajają nas do postawy dystansu i względnej niezależności od wiedzy kulturowej jako społecznej wiedzy uwspólnionej. Perspektywa refleksyjno-krytyczna jest tutaj podstawowym generatorem kulturoznawczej subkultury umysłowej o własnych, odrębnych regulacjach, czego nie waloryzuję negatywnie, zwracam jedynie uwagę, że dokonuje się to za cenę nieciągłości czy zerwania transmisji na poziomie partykularnej wiedzy kulturowej i jej „atrofii”.

Jeżeli uznajemy, że każda kultura partykularna jest w najszerszym sensie tego słowa wiedzą, to partycypacja w niej, udział w procesach transmisji będzie dla nas akceptowalną podstawą naszej własnej dalszej kognicji. Akceptacja dla idei wiedzy uniwersalnej (jako regulatywu) idzie wtedy w parze z wiedzą z wnętrza historycznie formowanej kultury, przekształcającej przygodne warunki początkowe oraz etapy dalsze własnych modyfikacji w ogólniejsze rozpoznania, wzory i normy, które nie są epistemicznie nieobowiązujące, to znaczy, że nie da się ich dowolnie uchylić.

W porządku dominującego współcześnie modelu wiedzy kulturoznawczej taki układ wiedzy kulturowo umiejscowionej postrzegany może być jako uwarunkowanie kulturowe (czyli negatywnie waloryzowane ograniczenie poznawcze). Cząstkowość wiedzy kulturowej ma być jednak efektywnie przekraczana przez pojmowanie wyabstrahowujące badaczkę/badacza z materii własnego kulturowego doświadczenia, opierające się na międzykulturowej komparatystyce (procedurze relatywizacji partykularyzmu kultur) i modelowaniu pojęciowym oferowanym przez *Grand Theory*<sup>3</sup>. Nie chodzi mi o zanegowanie całej struktury tak ujętej wiedzy kulturoznawczej (w ramach odwrócenia gestu podważającego lokalną wiedzę kulturową). Nie chcę powtarzać tej samooczywistej strategii, ale pragnę ponownie zwrócić uwagę na sam zabieg konstytuujący wiedzę kulturoznawczą i jego implikacje.

Za jedną z takich konsekwencji uznaję dewaloryzację wiedzy kulturowej jako wiedzy, suponowanie dokonującego się w badaniach przekraczania jej niepełnego epistemicznego statusu, a następnie jej rekonstrukcję, przemontowanie już w ter-

<sup>2</sup> Pozostawiam na inną okazję ekwiwokację kryjącą się w samym pojęciu „wiedzy”, z jej semantyką wywodzoną z praindoeuropejskich źródeł *uvedi* (co także stało się przedmiotem rozważań niemieckiego językoznawstwa mniej więcej w tym samym okresie, kiedy wygasał tam idealizm filozoficzny).

<sup>3</sup> Zob. A. Kłosowska, [Rec:] C.S. Mills, *The Sociological Imaginations*, „Przegląd Socjologiczny” 15, 1961, nr 1, s. 151–153.

minach kulturoznawczych. W każdym razie retoryczny gest, który wpisany jest w wiele tekstów kulturoznawczych, polega na demonstrowaniu naszej jako badaczy sprawności w wymykaniu się warunkującym strukturom „ideologicznie obciążonej” i „partykularnej” rodzimej wiedzy kulturowej (w procesie dystansującego tematyzowania i brania w nawias). Strategią w równym stopniu przewidywalną jest wydobywanie negatywnej strony warunkowania kulturowego, choć istnieją także propozycje dowartościowania natywnej wiedzy kulturowej kosztem tematyzujących ją dyskursów teoretycznych (w studiach postkolonialnych, antypsychiatrii, ekologii itp.). Wątku tego nie chcę rozwijać, a jedynie podkreślić wzajemną strukturalną współzależność między ukrytą funkcją wiedzy kulturoznawczej — którą jest odejście badacza i adeptów od własnej wiedzy kulturowej, immunizacja na jej aspekty wiedzowe i konfiguracje aksjologiczne — a atrakcyjnością dla współczesnych kulturoznawców dyskursów teoretycznych częściowo kompensujących tę właśnie sytuację (na przykład historie ludowe, studia postkolonialne).

Mam świadomość pewnej kontrowersyjności kolejnych tez, dlatego z góry proszę czytelników i czytelniczki o wyrozumiałość. Otóż kulturoznawcze wykorzenianie z uprzedniej partykularnej wiedzy kulturowej, nie tylko w mojej opinii tworzyło korzystne warunki dla kreowania się od podstaw, a później utwierdzenia naukowo legitymizowanego korpusu wiedzy kulturoznawczej. Wzmacniało ono również rozmaite, wykraczające poza jej własną domenę, praktyki projektowania nowej kultury. To, czy instytucjonalizacja akademicka kulturoznawstwa akurat w latach siedemdziesiątych XX wieku, w okresie słabnięcia marksizmu jako światopoglądu legitymizującego oficjalny projekt modernizacji społecznej w PRL, odcisnęła w sposób pośredni ślad na strukturalnych (metodologicznych, dyskursowych, instytucjonalnych) wyznacznikach kulturoznawstwa jako dyscypliny i edukowania w jego zakresie, jest sprawą do głębszego przemyślenia.

Nie przesądzając w tej chwili wyniku takich rozważań, można stwierdzić jedno: na bardziej generalnym poziomie to raczej współkształtowanie nowych praktyk kulturowych, projektowanie przyszłego, możliwego stanu kultury było na kursie współbieżnym z tworzącym się korpusem wiedzy kulturoznawczej, niż równie możliwe w sensie logicznym, choć nie zawsze osiągalne w danym okresie historycznym, projektowanie polegające na świadomym odtwarzaniu zasobów kultury partykularnej (jej orientacji aksjologicznych, wzorów postaw, dominant przestrzeni doświadczenia itp.), co wymagałoby dodatniej waloryzacji własnej wiedzy kulturowej i większej uwagi skierowanej na procesy zaburzonej, zdeformowanej przez peerelowską modernizację, ciągłości transmisji polskiej wiedzy kulturowej. Mam mocne przeświadczenie, oparte na razie na wielu bardzo różnorodnych lekturach z lat siedemdziesiątych–dziewięćdziesiątych XX wieku, że w dłuższej perspektywie takie ustawienie zwrotnicy badań i edukacji czyniło kulturę własną mniej uchwytną poznawczo dla kulturoznawców od kultur natywnych z innych regionów świata i kultur industrialnych (których problemowe tematyzacje były częścią kla-

sycznych zachodnich teorii antropologicznych i socjologicznych przyswajanych w Polsce).

Zaryzykujemy eksperyment polegający na wyobrażeniu sobie sytuacji będącej modyfikacją tego porządku. Jeżeli uznamy, że własna partykularna kultura jest wiedzą (w szerokim niespecyficznym sensie tego słowa), to otwartość na tę poprzedzającą nas wiedzę, partycypacja, udział w procesach jej transmisji mogą być zasadnie uznane za nieusuwalną podstawę naszej własnej — jako badaczy — urefleksyjnionej wiedzy krytycznej. Realnie istniejąca kultura przekształca w wybranych domenach własne historyczno-partykularne warunki w „konkretne uniwersalia”, w sensy ogólne (może się to dokonywać w paradygmatycznych tekstach literackich, w praktykowanych ceremoniach). W konsekwencji to wychodzenie od rysów swoistych, odbiegających od charakterystyk dookreślonych teoretycznie, jest (w procesie przechodzącym przez paradygmatyczne reprezentacje kulturowe) właściwym horyzontem, w którym lokuje się aposteriorycznie także wiedza kulturoznawcza jako podsegment kultury własnej. Wówczas wiedza kulturoznawcza byłaby funkcjonalnie związana z zadaniem pojęciowego rozwijania i analizowania różnych potencjałów partykularnej wiedzy kulturowej pod kątem tego, które z nich dają się pojęciowo zuniwersalizować zachowując prawomocnie roszczenie do bycia potwierdzoną wiedzą.

Oczywiście w pewnym zakresie oznacza to powrót do dylematu, który dostrzegliśmy u romantyków niemieckich, i do rozwiązania, które nie tyle zanurza naukę oświeceniową z jej uniwersalistycznymi roszczeniami w domenę wiedzy kulturowej, ile poszukuje sposobu na przemodelowanie ich wzajemnej relacji — z zachowaniem dwojakiego rodzaju roszczeń poznawczych.

||

Czy możliwa do pomyślenia jest inna relacja, inne powiązanie wiedzy kulturowej i kulturoznawczej niż to, z którym mamy na ogół do czynienia współcześnie? Jest to — w domyśle — nie tylko pytanie o to, co daje się literalnie pomyśleć i pojęciowo sformułować, ale również o aktualną sytuację, naszą ontologię teraźniejszości, a następnie o to, jakie zmiany mają potencjał do urzeczywistnienia w dzisiejszej sytuacji. Odnosząc się do tego zagadnienia wyłącznie w kategoriach właściwych dla przenoszenia i stawiania kamieni granicznych możliwego pola wiedzy, łatwo będzie udzielić odpowiedzi pozytywnej. Odpowiedź „na tak” nie będzie już jednak tak prosta, kiedy samo to podejście uznamy za przejaw redukcjonizmu epistemologicznego, który objawia się w dążności do wyabstrahowania wskazanej kwestii z szerszej rzeczywistości społecznej (mówiąc skrótowo: problemu, co jest dla nas partykularną, ale uwspólnioną wiedzą kulturową, a co pretendującą do jej statusu ideologią).

Trudność z sytuowaniem kulturoznawstwa (pozbawionego formalno-prawnego statusu samodzielnej dyscypliny naukowej, spychanego w ramach walk kulturowych przez wojujący neotradycjonalizm w sferę nieobowiązującego quasi-światopoglądu) polega na działaniu w warunkach narzuconych przez zmanipulowaną samowiedzę kulturową. Uważam, że zadekretowany po 2015 roku program zmiany kultury spod znaku neotradycjonalizmu i rewolucji konserwatywnej jest najpoważniejszą przeszkodą dla krytycznego przemyślenia powiązań wiedzy kulturoznawczej i wiedzy kulturowej w terminach *stricte* teoretycznych. Neotradycjonalizm delegitymizuje dyskursy związane z projektowaniem nowego stanu kultury (włączając dyskursy akademickie spod znaku nowych metodologii humanistycznych), o ile nie budują one uzasadnień według retorycznego wzorca ochrony i rozwijania zasobów własnej tradycji i jej moralnych pewników (jako konkretnych uniwersaliów). W ten sposób nurt neotradycjonalistyczny przyczynia się do ideologizacji tego złożonego zagadnienia<sup>4</sup>. Ze wspomnianą sytuacją wiąże się zarówno jednostronne i arbitralne utożsamienie całego obszaru polskich badań kulturoznawczych z anglo-amerykańską tradycją studiów kulturowych (co obecne jest także w autoidentyfikacji wielu badaczek i badaczy), jak również napastliwe wpychanie polskiego kulturoznawstwa do szuflady z etykietą „tendencja neomarksistowska w humanistyce” oraz odmawianiem mu poważniejszych walorów poznawczych<sup>5</sup>.

Niewygoda takiego pozycjonowania kulturoznawstwa wiąże się także z niezamierzoną przez stronę atakująca ironią sytuacyjną: neotradycjonalizm czerpie wzorce argumentacyjne nie tyle z dawniejszej tradycji rodzimej humanistyki (i rodzimego uniwersyteckiego obyczaju), a raczej z publicystyki amerykańskiego *alt-rightu* (demonstrując tym samym silne wykorzenienie z własnej kultury, wbrew swoim donośnym deklaracjom). Można też powiedzieć, że administracyjny i polityczny neotradycjonalizm kwestionuje wiedzę kulturoznawczą odwracając o 180 stopni zastosowanie technik dystansacyjnych kulturoznawstwa wobec rodzimej wiedzy kulturowej.

<sup>4</sup> Częściowym wyjątkiem w ramach formacji neotradycjonalistycznej wydaje się Andrzej Zybertowicz, który wysuwa argumenty za „wiedzą kulturową”, za jej epistemicznym statusem (rozpoznaje to niezależnie od mojej oceny trafności i mocy obowiązywania wysuwanych przez niego argumentów). Innymi słowy, Zybertowicz argumentuje oświeceniowo: z wnętrza oświecenia optuje za partykularną kulturą jako wiedzą. Nie podąża natomiast skrajną drogą romantyczno-reakcyjnej argumentacji dezawuującej rozum oświeceniowy i poznawczy charakter nauki. Wiąże się to z faktem, że Zybertowicz nadal przyznaje się do długu wobec społeczno-regulacyjnej teorii kultury Jerzego Kmity. Czyni to chętnie zwłaszcza wtedy, kiedy jej funkcjonalistyczne treści udaje się mu zintegrować z krytyką projektu zaawansowanej modernizacji kulturowej. Jak jednak pokazują dalej, ta sama struktura argumentacji społeczno-regulacyjnej nie chroni już przed ześlizgiwaniem się w funkcjonalizm stosowany w myśleniu o tradycyjnych komponentach wiedzy kulturowej.

<sup>5</sup> Przykładem silnie zideologizowanej publikacji tego nurtu mogą być książki Dariusza Rozwadowskiego, *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018 i Krzysztofa Karonia, *Historia antykultury 1.0*, Warszawa 2019.



Kolejna trudność polega na demonstrowaniu stosunku do wiedzy kulturowej w taki sposób, że ujmuje się jej walory w duchu neofunkcjonalizmu, ze względu na instrumentalnie rozpatrywany efekt w postaci pożądanego stabilizowania struktury społecznej i odtwarzania narodowej „konfiguracji aksjologicznej”. Można to zaobserwować chociażby w ustępie książki znanego socjologa (i jego interlokutora), który łączy naukowy opis mechanizmów kultury z projektowaniem oraz jawnym wsparciem konkretnego programu politycznego. Badacz ten tworzy dyskursywno-ontologiczną hybrydę, w obrębie której zacierają się różnice między eksplikowaną tradycyjną wiedzą kulturową, jej dodatnio waloryzowanymi z dzisiejszej perspektywy efektami, a realizowaną (postulowaną) inżynierią społeczną, która polega na selektywnym odwoływaniu się do elementów kulturowej wiedzy w celu wzmocnienia pożądanej tendencji. Jak możemy przeczytać:

Stabilna kultura daje stabilność psychiki i odwrotnie. To podtrzymywanie bezpieczeństwa symbolicznego objawiało się nie tylko w tym, że ktoś na przykład przychodził do rabina czy mnicha buddyjskiego po radę, ale także to, że z pokolenia na pokolenie przekazywano pewien ład pojęciowy. Ten ład oczywiście był z czasem korygowany, rozbudowywany, ale pewne rzeczy pozostawały niezmiennie, np. opieczętowane znakiem tabu. [...] Owszem, jest to może głęboko osadzone w naszym mózgowym hardware, ale ktoś musi tabu wyartykułować i usankcjonować za pomocą narracji. Dlatego heretycy bywali tak okrutnie traktowani, bo swoimi innowacjami symbolicznymi naruszali nie tylko podstawy ładu społecznego, ale też podstawy tożsamości jednostek<sup>6</sup>.

Pomijając wszystko inne — nie jest to jedynie teoretyczno-kulturowa konstatacja, ale również polityczny performatyw polegający na pośrednim dostarczeniu uzasadnienia dla eliminowania z newralgicznego obszaru publicznego twórców i propagatorów radykalnych innowacji symbolicznych, którzy działają na rzecz konkurencyjnych wobec neotradycjonalizmu programów kulturowych. Ten rys myślenia — z którym nie umiem sympatyzować — sam ujawnia powinowactwo z głębokimi źródłami klasycznej socjologii, których należałoby szukać chyba bezpośrednio w ideologii kontrrewolucjonistów działających po Rewolucji Francuskiej (de Bonald, Donoso Cortez), których protofunkcjonalistyczne ujęcia niezbędności religii oraz tradycji jako instytucji wytwarzających spójność i solidarność społeczną wpłynęły bezpośrednio na socjologię A. Comte’a i E. Durkheima<sup>7</sup>, a następnie stały się wiedzą uwspólnioną nauk społecznych, bez jasnej świadomości tego legatu.

<sup>6</sup> J. Piekutowski, A. Zybertowicz, *Cyber kontra Real. Cywilizacja w technopolapce*, Warszawa 2022, s. 143.

<sup>7</sup> Zob. R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geistes der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München 1959, s. 46–70.

Najogólniejszych wniosek, jaki można z tego wyciągnąć, jest taki, że neotradycjonalizm w swoich strategiach prowadzi do wzmocnienia procesu dekompozycji wiedzy kulturowej, przyczynia się do nieciągłości jej ukrytych, wciąż trwających transmisji, niezależnie od własnych intencji. Co więcej, produkuje jej erzace ideologiczne, które skutecznie fragmentaryzują kulturową samowiedzę i równocześnie zacierają świadomość zachodzenia tego procesu (ta świadomość jest bowiem zdecydowanie większa w społecznościach poddanych jawnej presji modernizacyjnej niż w społeczeństwie *de nomine* restauracji, powracającym do dawnych wzorców w duchu neotradycjonalnym).

Z tego punktu widzenia jeszcze pilniejsza wydaje mi się reorientacja kulturoznawstwa i przemodelowanie relacji między wiedzą kulturową i kulturoznawczą. Pierwszym krokiem, który mogę zaproponować, byłoby skierowanie baczniejszej uwagi na piśmiennictwo przedteoretyczne i pozaakademickie podejmujące refleksję o szerszych implikacjach kulturowych. Mam na myśli między innymi publicystykę polityczną, piśmiennictwo religijne, krytykę artystyczną itp., które w kulturze własnej tematyzują praktyki i dyskursy danej kultury lub odnoszą się do artefaktów traktowanych w komunikacji społecznej jako deponujących samowiedzę; równolegle mam na uwadze te pola dyskursu jako obszary, gdzie walka toczy się zarówno o zachowywanie, jak i przekształcanie kultury i gdzie formułowane są eksplicitnie programy kulturowe tym celom przyporządkowane.

Drugim krokiem może być potraktowanie tego zespołu tekstów i innych nośników wiedzy kulturowej jako zasobu pozwalającego na przegląd siatek pojęciowych od dawna znaturalizowanych w tekstach kulturoznawców (jako szeroko, za M. Foucaultem, rozumianej formacji dyskursywnej) pod kątem wyselekcjonowania tych, które zniekształcają lub w znaczącym stopniu zacierają konstelację pojęć własnych, związanych z transmisją własnej wiedzy kulturowej.

Krokiem trzecim byłoby badanie skupiające się na powracających w historii kultur Europy Środkowo-Wschodniej przypadkach gwałtownego przerwania ciągłości transmisji kulturowej, relatywnej deprywacji związanej z utratą dostępu do własnej wiedzy kulturowej, wielorakich dysfunkcji opartych na zaburzonej kognicji jako problemach z zakresu przyszłej kulturoznawczej ekologii form wiedzy. Następnie ową dysfunkcyjność i patologie wiedzy kulturowej powiązać można z wytwarzaniem jej zamienników w postaci narracji ideologicznych (obserwujemy to we współczesnym neotradycjonalizmie), jak również w „legitymizujących modernizację” jednostronnych narracjach niektórych historii ludowych.

Program badań związany z trzecim krokiem mógłby zostać wzmocniony przez odwołanie się do opracowanych w ramach refleksji nad epistemologiami Południa koncepcji *e p i s t e m o c y d u*, rozumianego jako niesamoistny (egzogenny) proces niszczenia wiedzy natywnej i interioryzacji przez uczestników danej kultury w pro-

cesie autokolonizacji nowych orientacji aksjologicznych, opisów i poznawczych perspektyw deprecjonujących własną wiedzę kulturową<sup>8</sup>.

Od postulowanych tutaj kroków do pełnoprawnego programu badawczego jest jeszcze daleka droga. Rzecz, od której należałoby zacząć, została przeze mnie określona na początku tego tekstu jako przemyślenie relacji obu podsystemów — wiedzy kulturowej i wiedzy kulturoznawczej — w ramach postulowanej kulturowej ekologii form wiedzy. Wymiar poznawczy spotyka się tutaj z wymiarem praktycznym, bo samo postawienie tego zagadnienia przybliży nas do pytania kolejnego: czy możliwe jest takie modelowanie tej relacji, aby kulturoznawstwo odnalazło się z czasem na zupełnie nowej pozycji — dyscypliny badawczej oferującej wgląd we własną wiedzę kulturową jako wiedzę wciąż prawomocną i poznawczo wartościową (podmiotom z niej wykorzenionym) i jako dyskurs oferujący pośrednio terapię dla patologii, dysfunkcji i nadużyć ideologicznych związanych z kulturowym „światem pojęć własnych”.

Nowa orientacja związana z wiedzą kulturową w modus nawiązanej z nią potwornie ciągłości oraz jej transformacji (w ramach wiedzy kulturoznawczej) — nie zaś zerwania i wyobcowywania — zasługiwałaby wreszcie na inną kategorię niż dwie poprzednio wprowadzone. Kulturoznawcze odniesienie do wiedzy kulturowej, w którym akcent nie padałby na transgresyjny dynamizm pojęciowego przekroczenia, nie byłoby już przypadkiem „pojmovania”. Sytuacja ta odpowiadałaby raczej budowaniu, po okresie nieciągłości, własnej kompetencji kulturowej, która nie wykluczałaby teoretycznego indagowania wiedzy kulturowej. Z tego powodu nietrafne wydaje mi się również miano „poznawania” w znaczeniu wcześniej proponowanym.

Dla tej nowej optyki proponuję termin *rozpoznanie* (łac. *recognosco, recognitum*), by podkreślić modyfikację, jaką jest refleksyjne „odzyskiwanie”<sup>9</sup> i odtwarzanie samowiedzy kulturowej. Kategoria ta może się słusznie kojarzyć z *anagnorisis* jako uchwyceniem charakterystyki tego, co wcześniej napotkaliśmy, wówczas jednak — za pierwszym razem — nasza źle skierowana uwaga nie pozwoliła nam tego rozpoznać, to znaczy „przekształcić w wiedzę”. Odzyskanie wiedzy kulturowej, tej pierwotnie przeoczonej, oznacza w tym przypadku uznanie istnienia luk i blokad w uprzednim systemie wiedzy kulturoznawczej. W ten sposób wiedza kulturowa może być rozpatrywana nie tylko jako odrębne pole epistemiczne — różne od wiedzy kulturoznawczej i usytuowane na zewnątrz — ale również jako suplementarna, wewnętrzna wobec wiedzy kulturoznawczej, jej korygująca retencja poznawcza<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> B. de Sousa Santos, *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, London-New York 2014, s. 296–316.

<sup>9</sup> Zob. E. Zerubavel, *Social memories: Step to a sociology of the past*, „Qualitative Sociology” 19, 1996, nr 3, s. 289–291.

<sup>10</sup> B. Stiegler, *Wstrząs. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykowski, Warszawa 2017, s. 374–376.

## The cultural knowledge vs. culturological meta-knowledge (derived from cultural theory)

### Abstract

Cultural knowledge is localized knowledge, understanding that exists and is conducted “inside” the values, customs, rules and practices that are common to a given society or group. It consists of common, shared rules of interpretation, constructions of reality and worldviews. Cultural knowledge is closely related to tacit knowledge, which cannot be fully articulated or explained in abstract notions, unlike explicit knowledge. The “culturologically” shaped theory of culture and propositional knowledge about culture seem to be heading in the opposite direction, in that it to be a universal “look out of nowhere.” The author reflects on the relationship between the Weberian ideal types of “cultural knowledge” and “culturological shaped knowledge” within the projected “ecology of knowledge forms.” He asks how this relationship was modeled at the beginning of the institutionalization of culturology and cultural studies as a scientific discipline in the 1970s. The cognitive dimension meets the practical dimension here, together with the question of whether it is possible to model this relationship in such a way that culturology finds its place today as a research discipline offering insights into its own “particular cultural knowledge” as “cognitively valuable knowledge” and as a therapy discourse for pathologies, and ideological abuses related to the “particular cultural universe of its own concepts.”

Keywords: culturological knowledge, cultural knowledge, tacit knowledge, modernization, cultural transmission, ecology of knowledge forms

### Bibliografia

- Dehnel P., *O stosunku Schellinga do „Teorii wiedzy” Fichtego*, „Principia” 13–14, 1995.
- Karóń K., *Historia antykultury 1.0*, Warszawa 2019
- Kłoskowska A., [Rec.] C.M. Mills, *The Sociological Imagination*, „Przegląd Socjologiczny” 15, 1961, nr 1.
- Piekutowski J., Zybortowicz A., *Cyber kontra Real. Cywilizacja w technopulapce*, Warszawa 2022.
- Rozwadowski D., *Marksizm kulturowy. 50 lat walki z cywilizacją Zachodu*, Warszawa 2018.
- Sousa Santos de B., *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*, London-New York 2014.
- Spaemann R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geistes der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München 1959.
- Stiegler B., *Wstrząs. Głupota i wiedza w XXI wieku*, przeł. M. Krzykawski, Warszawa 2017.
- Zerubavel E., *Social memories: Step to a sociology of the past*, „Qualitative Sociology” 9, 1996, nr 3.

\* \* \*

Tomasz Majewski — doktor habilitowany, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, pracownik Katedry Antropologii Literatury i Badań Kulturowych UJ. W latach 2017-2021 prezes Polskiego To-

warzystwa Kulturoznawczego, wybrany ponownie na kadencję 2022–2026, członek Prezydium Komitetu Nauk o Kulturze PAN, w latach 2016–2019 przewodniczący Rady Programowej ECI Łódź Miasto Kultury. Zajmuje się teorią kultury, problematyką pamięci kulturowej i uwarunkowań społecznych systemów przekonań, dyskursami nowoczesności, reprezentacjami Zagłady. Autor monografii: *Dialektyczne feerie. Szkoła frankfurcka i kultura popularna* (2012), *Siła kształtująca. Eseje o goście i świadectwie* (2018).



# Recenzje





Krzysztof Łukasiewicz

ORCID: 0000-0002-9657-3385

Uniwersytet Wrocławski

## Rousseau — myśliciel eksperymentujący\*

W dorobku Liona Feuchtwangera, pisarza nieco zapomnianego, głównie z uwagi na nieprzystający do aktualnych czytelniczych upodobań charakter jego powieści historycznych, znajduje się dzieło *Mądrość głupca albo śmierć i apoteoza Jana Jakuba Rousseau* (1952, polski przekład J. Frühling, 1959). Pomijając, że oto Rousseau — było nie było także literat — sam stał się bohaterem literackim, zwraca uwagę w owym tytule oksymoron. Zdaje się on świetnie oddawać niebezpieczną łatwość banalizowania słów i myśli francuskiego filozofa, których głęboki i skomplikowany sens trzeba umieć dostrzec i wydobyć. Rousseau nie ułatwiał tego już współczesnym sobie czytelnikom, a dzisiejszym, którym osiemnastowieczne konwencje pisarskie są już obce, lektura jego prac stawia jeszcze większe wymagania. Mimo to czytelników nigdy mu nie brakowało. Skądinąd przywołana powieść Feuchtwangera dotyczy głównie tego, co u Rousseau odnajdowano i do czego to prowokowało<sup>1</sup>.

Najnowsza książka Pawła Pieniązka to jedno z ambitniejszych ujęć dorobku Rousseau, mające szeroki intelektualny oddech<sup>2</sup>. Jej zapowiedzi i fragmenty ukazywały się już tu i ówdzie, ale w całości uzyskują pełniejszy sens. Trzeba o tym

---

\* Recenzja książki: P. Pieniązek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, Łódź 2022, 355 s.

<sup>1</sup> *Mądrość głupca* byłaby dobrym materiałem dla ćwiczeń z analizy dzieła literackiego jako wypowiedzi filozoficznej. Polecić warto także pochodzące z 1950 roku opowiadanie Feuchtwangera *Odyseusz i wieprze, czyli tarapaty z kulturą* (przeł. M. Wisłowska, Warszawa 1960). Można przypuszczać, że Feuchtwanger, mieszkający wtedy tak jak T.W. Adorno i M. Horkheimer w USA, znał pierwsze wydanie ich *Dialektyki oświecania* (1944), a zwłaszcza będącą jej częścią *Dygresję I: Odyseusz albo mit oświecenia*.

<sup>2</sup> Poza wznowieniem klasycznej książki B. Baczki z 1964 roku *Rousseau: samotność i wspólnota* (Warszawa) wskazać trzeba prace: S.E. Zawadzkiej *Jan Jakub Rousseau* (Warszawa 2009) i Z. Skowrona *Myśl muzyczna Jeana-Jacques'a Rousseau* (Warszawa 2010), która zawiera przekład co ważniejszych haseł wydanego w 1764 roku *Dictionnaire de musique* Rousseau. Zob także specjalny numer „Przeglądu Filozoficznego” (2012, nr 4), będący pokłosiem konferencji „Jean-Jacques Rousseau. Natura i kultura” (Warszawa 2012). Istotną rolę spełniają ponadto tłumaczenia jego

wspomnieć, bowiem łódzki badacz znany jest przede wszystkim z prac dotyczących filozofii Friedricha Nietzschego i jej francuskich poststrukturalistycznych interpretacji. Unikając zwodniczych domysłów, nasuwa się jednak pytanie o to, jak i gdzie „spotykają” się autor *Narodzin tragedii* i twórca *Nowej Heloizy*. Płaszczym porównawczej analizy ich dorobku i życia dałoby się wskazać kilka, ale dla omawianej tutaj książki najistotniejsza jest ta, którą wyznacza „perspektywa nowoczesności”. Nietzsche i Rousseau byłiby zatem myślicielami także w tym sensie nowoczesnymi, że problematyzującymi nowoczesność. Od razu odzwierciedla to — nadużywając kolokwializmu — kontrowersyjność ich poglądów i to, dlaczego bywały one bardzo surowo osądzone. Wspomnę jedynie o Jacques’u Maritainie, który w opublikowanej w 1925 roku książce *Trzej reformatorzy* uznał Rousseau za winnego powstania nowożytnego indywidualizmu, czego efektem stała się redukcja humanizmu do antropocentryzmu (pozostali „reformatorzy” to M. Luter i Kartezjusz), oraz o Leo Straussie, którego zdaniem francuski myśliciel był przedstawicielem drugiej „fali nowożytności”, charakteryzującej się rezygnacją z prawa pozytywnego oraz uznaniem woli powszechnej za dobrą i immanentną (Machiavelli został mianowany prekursorem pierwszej fali, a Nietzsche trzeciej).

Przedmiotem rozważań Pieniążka nie jednak recepcja idei autora *Umowy społecznej*, dlatego jedynie w odniesieniu do pewnej bardziej szczegółowo analizowanej kwestii przywołał stanowisko Straussa. Najbardziej interesują go bowiem u Rousseau zderzenia i zapętlenia oświecenia oraz emancypacji, a przy tym nie ukrywa, że stało się tak za sprawą „frankfurckiego ukąszenia”. Jakkolwiek praca *Dialektyka oświecenia* T.W. Adorno i M. Horkheimera powstała prawie osiemdziesiąt lat temu i dotyczy głównie idei oświecenia, to jednak rzutuje ona na historiograficzne opisy epoki, o ile oczywiście wspomnianej dziedziny wiedzy nie sprowadzać do faktografii. Pełnia napięcie oświeceniowych idei i epoki oświeceniowej ujawnia się zwłaszcza na polu historiozofii, której ukonstytuowanie się przypada na wiek XVIII. Dopiero jednak przed paroma laty ukazał się polski przekład podstawowej w tej materii książki wielkiego intelektualnego przeciwnika Rousseau, autora dzieła *Wiek Ludwika XIV*, czyli Woltera<sup>3</sup>.

W tytule książki Pieniążka mowa jest o historii, ale chodzi przede wszystkim o spojrzenie na nią w perspektywie filozoficznej, nie jedynie o przebieg dziejów, bardziej o ich sens. Przywołane wyżej programowe dzieło oświeceniowej historiografii nie zaliczało się do ulubionych lektur Rousseau. W obręb jego rozlicznych aktywności dziejopisarstwo się nie zaliczało, o jego moralnej i edukacyjnej wartości nie był najlepszego zdania. Cechował go wręcz antyhistoryzm, w czym dopatrzeć się można pewnego podobieństwa do Nietzschego, dla którego ramy historiografii zawsze były za wąskie, powstrzymywały bowiem rozmach jego myśli

---

dziel: *Szkicu o pochodzeniu języków* (przeł. B. Banasiak, Kraków 2001) oraz *Rousseau sędzią Jana Jakuba. Dialogi* (przeł. J. Margański, Warszawa 2022).

<sup>3</sup> Voltaire, *Filozofia historii*, przeł. M. Skrzypek, Warszawa 2018.

i dziejotwórcze intencje. Rousseau i Nietzschego różniły punkty wyjścia, które tak czy inaczej okazywały się także punktami dojścia, ale wspólna im niezgoda na to, jak jest, napędzała ich wolę przewartościowania wszystkiego. Tym bardziej, że dotychczasowe próby przeobrażania świata nie tylko nie rozwiązywały starych problemów, ale rodziły nowe. Twórca *Niewczesnych rozważań* zaczynał od rozliczenia się z pozytywizmem, autor *Listu do Woltera o Opatrzności* od wystawienia rachunku łatwemu optymizmowi i osłabiającemu wolę krytykanctwu oświecenia. Dlatego też Pieniążek połowę swej książki poświęcił problemowi teodycei, a drugą proponowanym przez Rousseau projektom emancypacji — politycznemu i pedagogicznemu. Pierwszy doczekał się olbrzymiej liczby komentarzy (na przykład cytowanego Straussa), drugi nie tyle ich mniejszej liczby, co bardziej powierzchownych. Jedynie na marginesie zauważając, że traktat *Emil* powinien doczekać się nowego, krytycznego przekładu, należy stwierdzić, iż dużą zaletą Pieniążka jest ukazanie pełnego zakresu i filozoficznej głębi tego dzieła. Wiązało się to oczywiście z włączeniem go w dialektykę i strukturę myślenia Rousseau, które — zdaniem Pieniążka — ogniskuje się wokół relacji historii i podmiotowości. Znany z badań nad spuścizną francuskiego filozofa dylemat, czy mimo wszystko przebija się przez nią pewna koncepcyjna całość czy jest wręcz odwrotnie, zyskał następujące rozwiązanie: „Osobliwość filozoficznego dzieła Rousseau polega [...] na tym, że [...] rodzącą się nowoczesną subiektywność pokazał w całej jej dwuznaczności, w jej autentyzmie [...], ale i zarazem w całym jej wyobcowaniu, autentyzm ten niszczącym i skutecznianym przez procesy cywilizacyjne oraz właściwe im mechanizmy panowania i represyjnego upodmiotowienia jednostki”<sup>4</sup>.

Jeszcze przed ukazaniem się recenzowana książka była w intelektualnym obiegu, czego poświadczeniem jest wstęp Jacka Migasińskiego do przekładu *Dialogów*, w którym pisze on, że dają one „wgląd w późne stany mentalne ludzkiego podmiotu, właściwe schyłkowej, kryzysowej fazie doświadczanego dzisiaj świata”<sup>5</sup>. Na podkreślenie w tym cytacie, który pozbawiony szerszego kontekstu skłania do psychologizowania, zasługuje podwojenie czasu końcowego. Lektura ostatnich dzieł Rousseau nastrocza jednak dużych trudności — trawestując Feuchtwangera — w wyłuskiwaniu „mądrości” u tego, kogo opinia publiczna uznała za „głupca”. Zdaniem Magdaleny Środy (*Indywidualizm i jego krytycy*, Warszawa 2003) Rousseau w *Przechadzkach samotnego marzyciela* zarysowywał jeden z wariantów „indywidualizmu różnicy”, co miało wymiar emancypacyjny w sensie politycznym i etycznym. Dwadzieścia lat później Peter Sloterdijk przełomowe znaczenie piątej *Przechadzki* wyraża w uzmysłowieniu, że „wolność uwidacznia się ekstatyczną nieprzydatnością do niczego. Wolny człowiek w sensie Rousseau odkrywa, że jest najmniej użytecznym człowiekiem świata — i uważa to za stan zupełnie

<sup>4</sup> P. Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau*, s. 327.

<sup>5</sup> J. Migasiński, *Rousseau — zwiastun późnej nowoczesności*, [w:] J.J. Rousseau, *Rousseau sędzią Jana Jakuba. Dialogi*, s. XLIII.

normalny”<sup>6</sup>. Inaczej mówiąc, dzieło osiemnastowiecznego francuskiego myśliciela pozwala zrozumieć źródła współczesnego stresu i sens ludzkiej wolności.

Przytoczyłem słowa Sloterdijka nie po to, by upomnieć się o ich uwzględnienie przez Pieniążka, ale dla zobrazowania, jak bliski może nam być autor *Umowy społecznej*. Recenzowana książka zaliczana będzie — i słusznie — do działu „historiografia filozofii”, ale jak każda znacząca tego typu praca przekracza jego granice, co najmniej w tym sensie, jak dokonywał tego na różnych polach jej główny bohater. Pieniążek nie pokusił się jednak o przygotowanie monografii kontekstowej, bogatej w faktografię i bibliografię, pełnej detali i źródeł oraz obejmującej wszystkie sfery aktywności Rousseau. Skupiając się na określonej jej części, dostarczył jednak podstaw oraz inspiracji dla rozumienia innych fragmentów, a nawet całości. Otwierająca *Wyznania* prowokująca fraza: „Imam się przedsięwzięcia, które dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy. Chcę pokazać moim bliźnim człowieka w całej prawdzie jego natury: a tym człowiekiem będę ja”<sup>7</sup>, nabrała charakteru kanonicznego. Autobiografia Rousseau była swoistym eksperymentem na sobie samym, eksperymentem, który wymagał odsłonięcia spraw wszelkich skomplikowania, by móc dotrzeć do prawdy o sobie. Do takiego spojrzenia na *Wyznania* skłania potraktowanie ich autora jako nieustannie eksperymentującego i formułującego coraz to inne hipotezy (podobnie jak Nietzsche). Dla Pieniążka bowiem „logika problematyzacji czyni z Rousseau-myśliciela racjonalnego czy konstruktywnego sceptyka, który, wychodząc od niepodlegającego wątpieniu, moralnego *cogito*, sumienia, przeciwstawia się negatywnemu sceptycyzmowi oświeceni”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> P. Sloterdijk, *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa 2018, s. 34–35.

<sup>7</sup> J.J. Rousseau, *Wyznania*, przeł. T. Żeleński (Boy), t. 1, Warszawa 1956, s. 65.

<sup>8</sup> P. Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau*, s. 324.

Kaja Kędziot

Uniwersytet Wrocławski

## Jest wprost nie do uwierzenia, jak się nad ludem pastwili\*

Andrzej Chwalba i Wojciech Harpula w trzeciej wspólnej książce *Cham i Pan. A nam, prostym, zewsząd nędza?* przeciwstawiając się ogólnej tendencji zwrotu ludowego, nie chcą, jak deklarują, opisywać historii wyłącznie przez pryzmat opresji i przemocy w sferach ekonomicznej, społecznej, prawnej i politycznej. Zamiast tego przybliżają czytelnikowi zróżnicowanie i bogactwo rzeczywistości warstwy podporządkowanej, odnosząc zmiany ustrojowe, historyczne i kulturalne zachodzące w Polsce (dotychczas opisywane przede wszystkim z perspektywy elit) do mikroświata ludu i skupiając się na szeroko ujmowanej działalności włościan przez wieki i na rozległym terytorium. Autorzy — deklarując syntetyczny charakter pracy — zdecydowali się na projekt wyjątkowo ambitny, opierający się na ukazaniu relacji tytułowego Chama i Pana od początku polskiej państwowości aż po PRL, nie pomijając zróżnicowania ich sytuacji w zależności od regionu. Wieloaspektowy materiał uporządkowali alfabetycznie w dwudziestu czterech hasłach (postaci, pojęcia, zjawiska).

Tak szerokie zakreślenie tematu wiązało się oczywiście z dużym ryzykiem, dlatego osiągnięcie podstawowego dla autorów celu, którym było zagłębienie się w problematykę „obejścia, wsi, spożywanych posiłków, relacji w rodzinie i gromadzie, sposobu myślenia, postrzegania rzeczywistości oraz stosunku do szlacheckiego dziedzictwa i pojęcia polskości”<sup>1</sup>, udało się jedynie częściowo. O ile w kwestiach prawnych, odnoszących się do systemu folwarcznego, sądownictwa, dostępu do edukacji czy wolności włościan, rzeczywiście trafnie ukazali zróżnicowanie sytuacji chłopów, o tyle zagadnienia obyczajowości i zwyczajów uległy zbyt mocnej homogenizacji, przez co nie przełożyły się na wieloaspektowy portret szeroko rozumianej kultury ludowej.

---

\* Recenzja książki: A. Chwalba, W. Harpula, *Cham i Pan. A nam, prostym, zewsząd nędza?*, Kraków 2022, s. 432. Tytuł recenzji za J. Słomka, *Pamiętniki włościanina. Od pańszczyzny do dni dzisiejszych*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/slomka-pamietniki-wloscianina-od-panszczyzny-do-dni-dzisiejszych.html> (dostęp: 15.02.2023).

<sup>1</sup> A. Chwalba, W. Harpula, *Cham i Pan. A nam, prostym, zewsząd nędza?*, Kraków 2022, s. 11.

Można wskazać dwa główne tego powody. Pierwszym jest wybór haseł, będących w znacznej większości pojęciami podstawowymi dla całej literatury zwrotu ludowego, przez co nierzadko są terminami odsyłającymi do ogromu materiałów, których opisanie razi często zbyt dużą wybiórczością. W efekcie nie przeczytamy w *Chamie i Panie* o wszystkich kwestiach, które autorzy obiecali poruszyć, a obraz chłopskiego życia został odtworzony jedynie częściowo. Poza tym, wbrew deklaracjom, Chwalba i Harpula opisują życie ludu przede wszystkim przez pryzmat różnych form opresji i dlatego nie udało się im uchronić przed zarzutem, który sami formułowali we *Wstępie* do książki wobec innych współczesnych rewizji chłopkości. Nie jest to wszakże jednoznacznie błąd — w rzeczywistości to sam temat narzuca przyjęcie takiej perspektywy, mówienie zaś o chłopach w oderwaniu od kontekstu przemocy i opresji byłoby trywializacją. Innym powodem niedosytu jest niewystarczająca liczba cytowanych w tekście głównym źródeł autorstwa chłopów (mimo ich licznej reprezentacji w bibliografii), przy wielu odniesieniach do kanonicznych dzieł literatury polskiej, które nie są zanalizowane krytycznie, a raczej pełnią funkcję uatrakcyjniającą lekturę. Najprawdopodobniej z tego powodu w publikacji nie zostało w pełni przedstawione zróżnicowanie sytuacji chłopów w Polsce. Chwalba i Harpula wskazują jak różne były możliwości ludu (głównie prawne) w zależności od terytorium i czasu, ignorują jednak inne czynniki wpływające na stopień wykluczenia czy dyskryminacji, wśród których najbardziej widoczna jest kwestia płci. Odmienność sytuacji kobiet i mężczyzn na wsi opisywana jest przez autorów w sposób niepogłębiony, odnoszący się w głównej mierze do różnic w stosowaniu kar cielesnych. Dyskryminacja kobiet, wynikająca nie tylko z ich przynależności klasowej, ale także z płci kulturowej<sup>2</sup>, nie została w monografii ukazana w pełni

Poczucie niedosytu może jednak zostać zneutralizowane przez zalety książki Chwalby i Harpuli. Na przykład przez kompleksowy opis rozwoju alkoholizmu wśród chłopów, co było dotychczas tematem raczej rzadko podejmowanym, podobnie jak (niestety w *Chamie i Panie* jedynie wspomniana) kwestia przemocy seksualnej wobec klasy podporządkowanej. Ważne jest uwzględnienie w pracy dużego zróżnicowania ekonomicznego szlachty i jego konsekwencji. Godne odnotowania jest ponadto zauważenie pozytywnych wyjątków, takich jak postać Augusty de Montleart, która pomagała chłopom zakładając szpital, fundując stypendia dla zdolnej młodzieży i pomagając finansowo ubogim rodzinom. Interesujący jest też potencjał krytyczny książki — publikacja ukazała się pod koniec 2022 roku, kiedy zwrot „ludowy” był już tematem analiz i autorzy niejednokrotnie czynili uwagi dotyczące nie tylko tendencji mówienia o ludzie, ale także tez przyjętych w litera-

<sup>2</sup> A.M. Tosiek, *Pamiętnikarki wsi: „niema chyba na świecie więcej zapomnianej i niedocenianej istoty jak wieśniaczka”*, „Czas Kultury” 2023, nr 2, <https://czaskultury.pl/artukul/pamietnikarki-wsi-niema-chyba-na-swiecie-wiecej-zapomnianej-i-niedocenianej-istoty-jak-wiesniaczka-1/> (dostęp: 15.02.2023).

turze fachowej. Zauważyli słusznie, że są one często oparte na prezentowaniu „zbyt daleko idących, łatwych, prostych i uogólniających wniosków oraz [...] przesadnych sformułowań uwodzących czytelników”<sup>3</sup>. Tego rzeczywiście Chwalby i Harpuli zarzucić nie można — nawet przy wspomnianym niewyczerpującym charakterze pracy — przedstawiane przez nich tezy są dobrze uargumentowane i układają się w spójną opowieść.

Mimo wskazanych zastrzeżeń, monografia *Cham i Pan. A nam, prostym, ze-wsząd nędza?* jest dobrym wprowadzeniem do współczesnych badań dziejów ludu w Polsce. W porównaniu z innymi książkami, w których opisywane są dzieje klasy podporządkowanej, publikacja Chwalby i Harpuli wyróżnia się syntetycznością. Sprawnie godzi ze sobą walory merytoryczne i atrakcyjność dla czytelnika — rezygnacja z porządku chronologicznego na rzecz systematycznego okazała się słuszna. Dwadzieścia cztery hasła, pomimo nieprzytłaczającej objętości książki, dostarczają wiele istotnych informacji dotyczących dziejów Polski z perspektywy chłopskiej. A właściwie fundamentów tych dziejów, ponieważ autorzy opisując pojęcia podstawowe — jak pańszczyzna, folwark, chłop czy pan — dokładnie wyjaśniają ich znaczenie. Pomimo deklarowanego braku zaangażowania w ideologiczne spory, książka podkreśla ogromny zakres opresji szlachty wobec chłopów oraz skłania do refleksji nad genezą problemów dzisiejszej Polski. Dobrym przykładem może być pytanie zadane przez autorów, czy „Cham i Pan wciąż żyją w polskiej duszy?”<sup>4</sup>, które wyprowadzają z obserwacji debaty publicznej, pełnej analiz wyborczych, które dzielą obywateli na „głupich, biednych, z małych ośrodków, głosujących na X” oraz „wykształconych, bogatych, z większych ośrodków, głosujących na Y”<sup>5</sup>.

Osoby zaznajomione z literaturą zwrotu ludowego, które czytały już o zamięłowaniu ludu do postaci Aleksandra II, znają poczynania Jakuba Szeli i drogę awansu Wojciecha Bartosa, wiedzą, czym były czworaki, na czym polegało zbiegostwo oraz jakie były różnice pomiędzy życiem chłopca pańszczyźnianego a czynszowego, bardzo wiele znajdują w recenzowanej książce wiedzy, którą już mają. Dla czytelników *Chamstwa* Kacpra Pobłockiego, *Upiora* Łukasza Kozaka czy *Ludowej Historii Polski* Adama Leszczyńskiego nawiązania w książce Chwalby i Harpuli do współczesności nie będą inspirującymi reinterpretacjami. Wydaje się jednak, że nie oni są tu grupą docelową, w końcu autorzy nie mieli „ambicji ani odwagi tworzenia wielkiej monografii, rekapitułującej dorobek polskiej historiografii i obecny stan badań nad dziejami warstwy chłopskiej”<sup>6</sup>. *Cham i Pan* okazuje się zatem swego rodzaju przewodnikiem po już ustalonych w dyskursie naukowym tezach. Owszem, w niektórych aspektach autorzy kreślą obraz nieco

<sup>3</sup> A. Chwalba, W. Harpula, *Cham i Pan*, s. 58.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 111.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 8.

bardziej szczegółowy niż wcześniejsze publikacje, jednak są to niuanse, które nie zmieniają wydzwięku całości.

*Cham i Pan* naświetla jednak inny, istotny we współczesnej historiografii, problem — po 1989 roku losy chłopów (i robotników), będących w przeszłości znaczną częścią społeczeństwa, były pomijane — narodową tożsamość budowano na bazie dziejów szlachty i inteligencji. Poczucie konieczności przywrócenia pamięci i opisanie historii ludowej objawiło się rzeczonym zwrotem. Co jednak zastanawiające, w przypadku jego najbardziej reprezentatywnych i poczytnych tytułów, mimo ich znacznego upolitycznienia i pragnienia stworzenia nowej narodowej narracji, trudno mówić o charakterze rzeczywiście emancypacyjnym. Figura chłopca jest w nich niejednokrotnie instrumentalnie wykorzystywana do tłumaczenia społecznych niesnasek przez budowanie dosyć prostych analogii (a nawet aluzji) i parabol pomiędzy Polską folwarczną a kapitalistyczną. Czasem są bardziej trafione — kiedy ilustrują mechanizm działania hegemonii i przemocy symbolicznej, innym razem mniej — gdy alegorią włościanina ma stać się przedstawiciel klasy średniej uwiązany kredytem. Losy, które miały być przypomniane, stają się nieistotne — ważniejsze jest postawienie atrakcyjnej tezy. W obrębie zwrotu ludowego są jednak także przykłady o charakterze emancypacyjnym. Szczególnie warto zwrócić uwagę na literaturoznawstwo — chociażby cykl o pamiętnikach chłopskich Antoniny Tosiek na łamach „Czasu Kultury” oraz tom *Chłopska (nie)pamięć. Dziedzictwo chłopskości w polskiej literaturze i kulturze* pod redakcją Grzegorza Grochowskiego, Doroty Krawczyńskiej i Grzegorza Wołowca. Niestety wydaje się, że przez swoją metodologiczną rzetelność są one relatywnie mało popularne. Na takie właśnie analizy, wychodzące od tekstu źródłowego, które odkrywają zapomniane lub pominięte fakty i próbują rozprawić się z dorobkiem naukowym czasów PRL, liczyłabym również w dziedzinie historii. Zgadzam się z Chwałbą i Harpułą, że bez podobnych badań niemożliwe będzie w pełni innowacyjne, rzetelne i dogłębne przedstawienie historii polskiego ludu. Dlatego na taką monografię, niestety, trzeba będzie jeszcze poczekać<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 9.







Wydawnictwo  
Uniwersytetu  
Wrocławskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

Plac Uniwersytecki 15  
50-137 Wrocław  
[wydawnictwo@uwr.edu.pl](mailto:wydawnictwo@uwr.edu.pl)

[wuw.edu](http://wuw.edu)  
[Facebook/wydawnictwouwr](https://www.facebook.com/wydawnictwouwr)