

Literackość żywotów filozofów w prozie polskiej XX wieku (na wybranych przykładach)

Abstract

The Literariness of Philosophers' Lives in Twentieth-Century Polish Prose

The article offers an outline of the history of literary biography, in particular the lives of philosophers, to identify a corresponding tradition in twentieth-century Polish prose. The most important category of analysis is the literariness of texts that border on literature and philosophy. This accounts for the key significance of the problem of genre.

Keywords: Philosophy, Polish contemporary literature, prose, lives of philosophers, essay, dialogue, short story, novel

Słowa kluczowe: filozofia, polska literatura współczesna, proza, żywoty filozofów, esej, dialog, opowiadanie, powieść

Żywiopisarstwo definiowane jako gałąź historiografii uprawiane jest nieprzerwanie od starożytności po współczesność. Do najwcześniejszych form tego gatunku piśmiennictwa należą żywoty wybitnych działaczy politycznych, wodzów, cesarów, świętych czy filozofów. Wraz z epoką odrodzenia pojawiają się także biografie artystów (autorstwa choćby Giorgia Vasariego¹), kobiet pochodzących z arystokratycznych rodów i związanych z dworem (Pierre'a Brantome'a²), a nawet żywoty kurtyzan (Pietra Aretina³). W tym ostatnim wypadku mamy do czynienia raczej z fikcją literacką, zawierającą surową ocenę szesnastowiecznej obyczajowości, choć niewątpliwie wspartą solidną obserwacją tej szczególnej warstwy społecznej.

Obok historycznej doniosłości, którą niesie ze sobą ten rodzaj piśmiennictwa (jest on często jedynym lub głównym źródłem wiedzy dla historii rozumianej jako nauka), cechuje się on nierzadko walorami literackimi. Ta literackość, przez długi czas rozproszona i efemeryczna, w wieku XX coraz częściej staje się nieodłącznym komponentem żywotów filozofów. Oprócz ujęć podręcznikowych czy monograficznych lub, szerzej, naukowych pojawiają się bowiem zróżnicowane gatunkowo prozatorskie realizacje artystyczne.

¹ Zob. G. Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, wybór, tłum. i wstęp K. Estreicher, Warszawa 1980.

² P. Brantome, *Żywoty pań swawalnych*, tłum. T. Boy-Zeleński, Gdańsk 2000.

³ Zob. P. Aretino, *Żywoty kurtyzan*, tłum. E. Boyé, Warszawa 1958.

Jednym z pierwszych, najistotniejszych i zachowanych do dziś źródeł dla historii filozofii starożytnej są *Żywoty i poglądy sławnych filozofów Diogenesa Laertiosa*⁴, datowane na III wiek n.e. Już w tym wczesnym „podręczniku” obok procedur typowych dla warsztatu historyka, takich jak prezentowanie bogatego materiału faktograficznego i doksograficznego, tworzenie indeksów z tytułami dzieł poszczególnych myślicieli, obecne są chwytliwy literackie. Diogenes inkorporuje w tekst swojego dzieła własne epigramaty ku czci omawianych filozofów, przytacza apoftegmaty, peany, bajki ezopowe, fragmenty pieśni, cytuje *Iliadę* czy poezję Kallimacha, prezentuje sentencje i „celne odpowiedzi”, kształtuje wreszcie swój tekst, posługując się niekiedy środkami ekspresji poetyckiej, między innymi stosuje gry słów. Zwraca też uwagę na styl, jakim myśliciele piszą swoje dzieła.

W literaturze polskojęzycznej pierwszym bodaj dziełem o podobnym charakterze są wydane w 1535 roku *Żywoty filozofów, to jest mędrców nauk przyrodzonych, i też inszych mężów cnotami ozdobionych ku obyczajnemu nauczaniu człowieka każdego krótko wybrane* Marcina Bielskiego⁵ – historyka, a także, co nie jest bez znaczenia, poety i dramaturga. „Książka Bielskiego jest adaptacją czternastowiecznego łacińskiego tekstu *De Vita et moribus philosophorum*, niezwykle popularnego w całej Europie późnego średniowiecza i początku epoki nowożytnej”⁶. Dziełko to, jako stosunkowo późne, pozbawione jest większej wartości historycznej, świadczy jednak o recepcji myśli filozoficznej w tym okresie. Tłumacza i kompilatora interesują raczej anegdoty niż informacje encyklopedyczne. Jakkolwiek powołuje się na wcześniejszych autorów: Laertiosa, Senekę, Waleriusza Maksymusa; to skupia się na sensacyjnych wydarzeniach z życia opisywanych bohaterów. Istotniejsze od rysu awanturniczego są jednak funkcje moralna i dydaktyczna zaznaczone już w tytule tekstu. Ów tekst poprzedzony jest dedykacją, przedmową i wierszem, co wynika z dawnych zwyczajów wydawniczych, prób uatrakcyjnienia dzieła, ale wskazuje też na związek filozofii z literaturą. Jeszcze silniej o tym związku świadczy to, że formą podawczą nie jest tu syntetyczne referowanie poglądów „mędrców nauk przyrodzonych”. Są nią sentencje i aforyzmy przypisywane owym mędrcom.

Wskazane na dwóch powyższych przykładach posługiwanie się apoftegmatem, sentencją, aforyzmem lub maksymą (czyli związłymi formami, w których starożytni filozofowie chętnie ujmowali swoje obserwacje świata, niekiedy nawet całe systemy myślowe), a także anegdotą, co więcej, osadzenie postaci myśliciela w mniej lub bardziej precyzyjnie nakreślonych realiach historycznych, jest inwariantne dla każdej pojedynczej realizacji takiego żywota w literaturze. Teksty zarówno Diogenesa Laertiosa, jak i Marcina Bielskiego są wypowiedziami historyczno-filozoficznymi z literackimi wstawkami. W dalszej części artykułu chciałbym jednak skupić się na artystycznych tekstach prozatorskich, których pierwszoplanowymi bohaterami są filozofowie będący jednocześnie postaciami historycznymi. W utworach tych ich poglądy, informacje biograficzne na ich temat,

⁴ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski; oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1984.

⁵ Zob. M. Bielski, *Żywoty filozofów*, oprac. J. Krocak i J. Sokolski, „Bibliotheca Curiosa”, pod red. J. Sokolskiego, t. 29, Wrocław 2015.

⁶ Zob. J. Sokolski, Wstęp [w:] M. Bielski, op. cit., s. 8.

refleksja i dociekania rozkładają się w różnych proporcjach. Mieszczą się one w ramach tekstów nadorganizowanych literacko i zróżnicowanych pod względem gatunkowym, takich jak esej Bolesława Micińskiego *Portret Kanta*⁷ (1941), fabularyzowany, nieukończony szkic Józefa Wittlina *Święty Franciszek z Asyżu*⁸ (1927–1932), opowiadanie z elementami eseju Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Głęboki cień*⁹ (1994), dialogi Jana Parandowskiego *Spotkanie wśród gwiazd*¹⁰ (1949) oraz *Rozmowa poprzez wieki*¹¹ (1963) Zygmunta Kubiaka, wreszcie powieść profesorska Aleksandra Krawczuka *Pan i jego filozof. Rzecz o Platonie*¹² (1970). Wspomniane teksty zostały, jak dotąd, opracowane w różnym stopniu. Niewątpliwie największym zainteresowaniem badaczy cieszą się utwory Bolesława Micińskiego¹³, Józefa Wittlina¹⁴ i Gustawa Herlinga-Grudzińskiego¹⁵. Istnieją opracowania na temat dzieł Parandowskiego¹⁶ i Kubiaka¹⁷, lecz nie dotyczą dialogów, którymi będę się dalej zajmował. O twórczości literackiej Aleksandra Krawczuka nie powstał w dyskursie naukowym jeszcze żaden tekst¹⁸.

Specyficzne dla tej pracy jest spojrzenie na wymienione utwory jako na prozę kontynuującą tradycję żywotów filozofów. W dalszej części artykułu będę starał się wykazać ciągłość tej formy piśmiennictwa, skupiając się głównie na jej przynależności do różnych gatunków i funkcji, jakie niesie ze sobą określona forma genologiczna. Traktuję przy tym gatunek jako kolejną kategorię literacką, która wpisuje współczesne „żywoty filozofów” w dyskurs artystyczny, nie zaś naukowy.

Dialog, jako gatunek wyrastający na styku literatury z filozofią, sprzyja konfrontacji lub krystalizacji treści ontologicznych, epistemologicznych i etycznych. Wykorzystuje przy tym takie chwytły literackie, jak poetyzacja języka czy fabularyzacja treści.

⁷ Zob. B. Miciński, *Portret Kanta* [w:] idem, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, wybór i oprac. A. Micińska, Kraków 1970, s. 97–129.

⁸ Zob. J. Wittlin, *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 1993.

⁹ Zob. G. Herling-Grudziński, *Głęboki cień* [w:] idem, *Gorący oddech pustyni*, Warszawa 1997, s. 138–166.

¹⁰ Zob. J. Parandowski, *Spotkanie wśród gwiazd* [w:] idem, *Godzina śródziemnomorska*, Warszawa 1956.

¹¹ Zob. Z. Kubiak, *Rozmowa poprzez wieki* [w:] idem, *Półmrok Ludzkiego świata*, wstęp H. Malewska, Kraków 2001, s. 129–133.

¹² Zob. A. Krawczuk, *Pan i jego filozof. Rzecz o Platonie*, Poznań 1894.

¹³ Zob. K. Kozłowski, *Podróże do piekieł. O eseistyce Bolesława Micińskiego*, Poznań 1996.

¹⁴ O franciszkanizmie w twórczości Wittlina traktuje tekst B. Olech *Franciszkańskie fascynacje Józefa Wittlina* [w:] *Dzieło świętego Franciszka z Asyżu: projekcja w kulturze i duchowości polskiej XIX i XX wieku*, pod red. D. Kielak, Warszawa 2004, s. 109–126, na temat rozważanego przeze mnie tekstu jest tam jednak niewielka tylko wzmianka. Więcej o utworze mówi postowie Pawła Kądzieli do „Świętego Franciszka...”, Zob. P. Kądziela, *Postowie* [w:] J. Wittlin, op. cit., s. 81–86.

¹⁵ O opowiadaniach Herlinga-Grudzińskiego pisał między innymi Zdzisław Kudelski w poświęconej pisarzowi książce *Studia o Herlingu-Grudzińskim. Twórczość, recepcja, biografia*, Lublin 1998. Analizowanemu przeze mnie tekstowi nie poświęca jednak uwagi. Bezpośrednio *Głębokiego cienia* dotyczy natomiast artykuł M. Grigorowa, A. Nowosad, Bruno i Caravaggio. *Filozof heretyk i malarz heretyk w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historico-literaria”, 2016, t. 16, s. 61–79. Badacze skupiają się na innych aspektach opowiadania.

¹⁶ O oryginalnej prozie Jana Parandowskiego pisał między innymi J. Prokop *W poszukiwaniu utraconego czasu. Jan Parandowski* [w:] *Prozaicy dwudziestolecia międzywojennego. Sylwetki*, pod red. B. Farona, Warszawa 1972, s. 475–491, w rozdziale tym nie ma jednak wzmianki o analizowanym przeze mnie dialogu.

¹⁷ Zob. A. Skąła, *Sztuka i wartości: o eseistyce Zygmunta Kubiaka*, Lublin 2004.

¹⁸ Na artystyczną prozę Krawczuka żywo reagowała natomiast krytyka literacka.

Posiada także bogatą tradycję filozoficzną, dialog uprawiali bowiem Platon, Lukian z Samosat, św. Augustyn, Erazm z Rotterdamu, David Hume czy George Berkeley. Na wczesnym etapie myślenia filozoficznego dialog był ważną formą wypowiedzi filozoficznej również dla Stanisława Brzozowskiego. Parandowski w *Spotkaniu wśród gwiazd* decyduje się na aktualizację jego odmiany gatunkowej, jaką jest wywiedziona od Lukiana z Samosat rozmowa zmarłych, gdyż bohaterami swego dialogu czyni unoszące się pośród galaktyk dusze Cycerona i Juliusza Cezara. Ta charakterystyczna przestrzeń jest doprecyzowaniem zawartego już w tytule tekstu odniesienia do najbardziej bodaj rozpoznawalnego dzieła rzymskiego mówcy *Snu Scypiona*, czyli zakończenia *O Rzeczypospolitej*¹⁹. Odwołanie to sięga głębiej, ponieważ bohaterowie znaleźli się w przestrzeni kosmicznej – jak możemy się domyślać – jako dwaj „najwięksi ludzie swojego czasu”²⁰, patrioci dbający dzięki mnogości swych talentów o dobro republiki. Przestrzeń ta nie jest wszelako tą przedstawioną w *Śnie Scypiona*, którą Cyceron zaczerpnął – jak sam wyznaje na kartach *Spotkania...* – od Posejdoniosa, ale kosmosem opisywanym przez współczesną naukę.

Spotkawszy się po wiekach, rozmówcy dyskutują o dorobku własnym, spuściznie swoich czasów i całego starożytnego Rzymu. Cezar występuje z pozycji oskarżyciela i rewizjonisty, Cyceron przyjmuje zaś rolę obrońcy, którą odgrywał także za życia:

„Nikt nas nie przewyższył w poczuciu prawa, nikt nie nakreślił śmieiej i wyraźniej granicy między dobrem a złem. (...) Nie ma wspanialszej drogi dla człowieka jak ta, którą wskazaliśmy: droga obowiązku, cnoty, sprawiedliwości”²¹.

W słowach obrony dochodzą więc do głosu ideały moralne filozofa. Usprawiedliwiając agresję Cezara na plemiona Galów, Cyceron wypowiada słowa wyrażające zwięźle stoickie przekonanie o determinizmie i hierarchii sił w naturze: „Takie było przeznaczenie. Byłeś mu postuszny – nic więcej. Niższy los musi ustąpić wyższym losom”²². Uzasadniając z kolei brak poparcia dla stronnictwa Cezara, przybliża swe zapatrywania na kwestie polityki:

„I ja sądzę, że żyć można tylko za republiki. (...) Tak, i chciałem widzieć, gdy wyjdę na mównicę, wolnych obywateli, których myśli pozyskam dla swoich myśli, którzy, niczym nieskrępowani, oddadzą mi swój głos, których zaufanie będzie mi najwyższą nagrodą, a niechęć wskazówką, że obrałem złą drogę”²³.

Ten okres retoryczny, oprócz prezentowania rzeczywistych aspiracji i zapatrywań rzymskiego mówcy, *implicite* informuje czytelnika o jego stylu i krasomówczych zdolnościach. W kilku miejscach ujawnia się też erudycja historyczna Cycerona, o którym wiadomo, że cenił wykształcenie tego typu.

Literackość niniejszego dialogu pozwala na przemykanie istotnych treści właśnie *implicite* lub w sposób aluzyjny. *Passus*, który ujawnia finezję, z jaką Parandowski przybliża

¹⁹ Zob. Cyceron, *O państwie, o prawach*, tłum. I. Żółtowska, Kęty 1999.

²⁰ J. Parandowski, op. cit., s. 149.

²¹ Ibidem, s. 138.

²² Ibidem, s. 141.

²³ Ibidem, s. 145

myślowe dokonania filozofa, to wyrzuty Cezara skarżącego się, że podczas wypraw wojennych brakowało mu głosu sumienia, jakim mógłby być Cynceron: „Jakże niejedno mogło się stać inaczej, gdyby w tej dzikiej walce była ze mną twoja dobroć, twoja pogoda i twoja ludzkość”²⁴. Należy przypomnieć, że właśnie ten rzymski orator uchodzi za twórcę pojęcia *humanitas* tłumaczonego jako *ludzkość* czy, częściej, *człowieczeństwo*. W innym ustępie zauważalna jest aluzja do anegdoty mówiącej o stosunku Cyncerona do kalendarza juliańskiego: „Był to prawdziwy grudzień według mojego kalendarza, z którego się tak wysławiałeś”²⁵. Obok ekspozycji twierdzeń i opinii filozofa dialog daje także okazję do zrelacjonowania istotniejszych wydarzeń z jego życia. Nie padają wprawdzie konkretne daty, ale z rozmowy bezpośrednio wynika, że żywot Cyncerona przypada na czasy Juliusza Cezara. Mówi także o jego przynależności do obozu Pompejusza. Bohaterowie kreślą sytuację polityczną, która doprowadziła do wygnania mówcy, przybliżają ponadto okoliczności jego śmierci z rąk siepaczy Antoniusza. Nie pomijają nawet charakterystycznego dla Cyncerona – opisanego przez Plutarcha – gestu ujęcia brody lewą dłonią. Wreszcie aluzyjnie napomykają o pośmiertnym rozczłonkowaniu ciała filozofa i przybiciu jego prawej dłoni do mównicy na Forum Romanum, z której często przemawiał.

Formę dialogu modyfikuje nieco Kubiak w *Rozmowie poprzez wieki*. Wchodzi on w polemikę z lapidarnymi wyimkami z Diogenesa z Ojnoandy²⁶ i filozofią epikurejską, którą on reprezentował:

„Diogenesie z Kapadocji, stary epikurejczyku, chciałbym rozmawiać i spierać się z tobą, człowiekiem sprzed dwóch tysiącleci. (...) Nie wiem, jak wyglądałeś, (...). To ty pierwszy przemówiłeś do mnie. Żyłeś w mieście Ojnoanda, w którymś z wczesnych wieków naszej ery. (...) Tyle wiem o twoim życiu. I na ścianie dużego portyku (...) wryłeś swoje słowa (...), aby je mogli czytać wszyscy przechodnie”²⁷.

Mimo że wypowiedź przyjmuje postać monologu, posiada znamiona dialogowości realizowanej na kilku poziomach. Jedną z jej cech jest zmienna sytuacja nadawczo-odbiorcza: ja-nadawca kontra ty-Diogenes; ja-nadawca kontra wy-Diogenes i epikurejczy; my-nadawca i cała ludzkość kontra odbiorca-Diogenes; my-nadawca i Diogenes kontra ludzkość; ja-nadawca jako część ludzkości kontra ty-Diogenes. Drugą jej cechą jest przytaczanie wypowiedzi filozofa zarówno w mowie zależnej, niezależnej, jak i pozornie zależnej. Kubiak trzyma się blisko słów epikurejczyka, relacjonuje je, komentuje i spiera się z nimi. Monolog ten nie jest więc beznamiętnym streszczeniem poglądów Diogenesa z Ojnoandy, nie traktuje też tych poglądów jako pretekstu do luźno z nimi związanej refleksji o charakterze ogólnym, pozostaje natomiast w stałym napięciu dialektycznym budowanym przez przesunięcia znaczeń (różne jest na przykład pojmowanie bóstwa), nieprzezroczyście komentarze (czasowniki wprowadzające mowę zależną są nacechowane i oceniające), ironię (znamienne jest postugiwanie się autorskimi epitetami

²⁴ Ibidem, s. 148.

²⁵ Ibidem, s. 146.

²⁶ Na temat Diogenesa z Ojnoandy Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 84–89.

²⁷ Z. Kubiak, op. cit., s. 129.

Diogenesa dla uwypuklenia protekcyjnego tonu) i retorykę sprzeciwu. Jest nieustanną konfrontacją dwóch wizji świata i ich etycznych konsekwencji.

Już na samym początku swego monologu, w zacytowanym wyżej fragmencie, Kubiak zawiera wyczerpujące – bo w zasadzie jedyne – informacje biograficzne dotyczące starożytnego filozofa. Kunsztowność tych pierwszych zdań polega na tym, że właśnie skąpość wiedzy o Diogenesie z Ojnoandy przeczy jego słowom o możliwości dojścia do prawdy i poznawalności świata w jego fizycznym wymiarze. Z kolei samo określenie „stary” – z uwagi na to, że jest to tekst literacki o potencjalnej mnogości odczytań – może oznaczać stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy (filozof w momencie spisywania swych poglądów rzeczywiście był w podeszłym wieku) lub obelżywy epitet; określenie to może też być użyte jako synonim słowa „niereformowalny”, „niepoprawny”. Kubiak nie godzi się na ideały Diogenesa: „Byłeś miłośnikiem spokoju i umiaru”²⁸, gdyż w spokoju i umiarze, wynikającym z przekonania o bezcelowości istnienia, widzi niedopuszczalne z przyczyn aksjologicznych znieczulenie się na grozę rzeczywistości i nihilizm. Powierzchowne ideały epikurejskie prowadzą – według mówiącego w tekście – do moralnego otępienia i obojętności wobec subtelniejszych kwestii metafizycznych. Mimo dezaprobaty wobec pouczenia Diogenesa z Ojnoandy monologujący bohater wskrzesza jego myśl; wykazując, że nigdy nie była aktualna, obnaża jej słabe strony. Przy tym wszystkim wydobywa filozofię Diogenesa, czyni ją znaną nie tylko wąskiemu gronu historyków starożytności.

Innym gatunkiem o filozoficznym rodowodzie jest esej²⁹. Na jego nowożytną formę wpływ wywarły *Essais* Michela de Montaigne’a i *Essays* Francisca Bacona. Oryginalny rys nadaje swej twórczości eseistycznej Bolesław Miciński. Jerzy Świąch stwierdza wręcz, że w literaturze polskiej Miciński stworzył tę odmianę gatunku, jaką jest esej filozoficzny³⁰. Ambicją jego szkicu jest „transpozycja pojęć na wyobrażenia”³¹ i możliwość odczytania naświetlonej kwestii „w jednym spojrzeniu”³², jak to ma miejsce w koncepcji sztuk przestrzennych Lessinga. Ambicjom tym służy malarskość tekstu zasygnalizowana już w tytule, a osiągnana przez „zwięzłość, nawroty przewodnich motywów, persewerację tematów, grę światła i cieniów”³³, a także dzięki fabularyzacji, wprowadzeniu epizodów, w których jednoczesność zdarzeń oddana jest w języku za pomocą czasu teraźniejszego lub form czasowników w aspekcie niedokonanym³⁴. Oryginalność stylu i formy osiąga Miciński również za pośrednictwem indywidualizacji i poetyzacji języka. Charakterystyczne dla tego utworu jest występowanie rozbudowanych porównań, metafor, onomatopei

²⁸ Ibidem, s. 130.

²⁹ Na temat poetyki i filozoficzności eseju pisali między innymi: W. Głowala, *Próba teorii eseju literackiego*, „Acta Universitatis Vratislaviensis”, Wrocław 1965; T. Wroczyński, *Esej – zarys teorii gatunku*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, z. 5/6; A.S Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej 1945–1977*. Vincenz – Stempowski – Miłosz, *Eterna*, Warszawa, 1990.

³⁰ J. Świąch, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 2005, s. 476.

³¹ B. Miciński, op. cit., s. 122.

³² Ibidem.

³³ Ibidem, s. 123.

³⁴ Malarskość eseju Micińskiego jest zagadnieniem nieporównanie szerszym, tu jedynie zasygnalizowanym, gdyż rozległość tematu przekraczałaby ramy niniejszego artykułu.

i cytatów z *Króla Leara* czy *Dziadów*; ponadto w funkcji motto zamieszczone są dwa wiersze: Jarostawa Iwaszkiewicza i Henriego Frédérica Amiela.

Miciński obficie cytuje notatki uczonego z Królewca i wspomnienia mu współczesnych, rezygnuje przy tym z zaprezentowania Kantowskiego systemu, czy choćby najistotniejszych pojęć z nim związanych. Ukazuje Kanta w „maniakalnej obrzędowości codziennego życia, dziwactwach i niezłomnych nawykach”³⁵, by wykazać, że filozof stworzył swój maksymalistyczny system pojęć celem uporania się z dramatyczną przypadłością, którą Miciński nazywa osłabieniem poczucia rzeczywistości i zanikiem świadomości zasad, na których się ona wspiera³⁶. Dobór zapisków filozofa i anegdot, których jest on głównym bohaterem, eksponuje jego neurotyczność i potrzebę zapanowania zarówno nad rzeczywistością dookólną, jak i nad sferą psychiczną. Wybór eseju jako formy wypowiedzi filozoficznej daje zatem Micińskiemu znacznie większą swobodę twórczą niż rozprawa naukowa, stwarza szansę na penetrację obszarów rzadko poruszanych przez biografów Kanta lub badaczy i popularyzatorów jego koncepcji.

Eseizacją posługuje się również Herling Grudziński w opowiadaniu *Głęboki cień*, jest ona jednakże tylko jednym z wielu chwytów kompozycyjnych tekstu, a dochodzi do głosu w snuciu historycznych analogii, powoływaniu się na wcześniejszych biografów filozofa. Pisarz posiłkuje się poza tym popularnym wśród gmin chrześcijańskich w pierwszych wiekach n.e. gatunkiem *acta martyrum*, co jest zaszyfrowane wpleceniem w narrację leksyki prawniczej i akt sądowych dotyczących Giordana Bruna. Na ekлекtyczność dzieła składają się ponadto elementy apologii, działu piśmiennictwa, do którego sięgnęli Platon i Ksenofont w swych obronach Sokratesa, szczególnie wszak rozpowszechnione go i chętnie uprawianego w okresie antycznej literatury chrześcijańskiej przez autorów takich, jak Arystydes z Aten, Justyn Męczennik, Tacjan, Tertulian, Ireneusz, Orygenes i Lactancjusz. Uciekanie się do tych poniechanych od dawna gatunków ma uwypuklić nieskrępowane dogmatyką żarliwość wiary i suwerenność duchową Giordana Bruna. Chwyt zdumiewający o tyle, o ile służy obronie prawowierności włoskiego humanisty, uznanego w swoim czasie za heretyka i apostatę, niezrehabilitowanego zresztą do dziś. Heterogeniczną rozpiętość opowiadania rozszerzają partie zdyskursywizowane traktujące o kosmologii i teologii Nolańczyka.

W obronie Bruna narrator posługuje się argumentami odwołującymi się wprost do doktryny chrześcijańskiej, by wykazać, że nawet w jej świetle w wielu punktach filozof był niewinny. Dzieje się tak choćby we fragmencie, w którym dba o właściwe stosowanie pojęć: „(...) dyplom doktorancki napełnił go pewnością siebie (lecz nie pychą) (...)”³⁷, gdyż właśnie pycha – zgodnie z katolicką nauką – jest największym spośród siedmiu grzechów głównych. Inna strategia obrony to ukazanie sfery emocji humanisty przez eksplorację stanów skrajnych: rozpacz, apatii, lęku, pewności siebie, zapalczywości, pokory. Temu też służy przedstawianie go w momentach doznawania cierpień fizycznych

³⁵ Ibidem, s. 123.

³⁶ Ibidem, s. 124.

³⁷ G. Herling-Grudziński, op. cit., s. 141.

i psychicznych; wreszcie osadzenie go w cielesności, tak aby czytelnik, przez wspólnotę doświadczania, mógł z nim sympatyzować. Niepoślednią dla obrony rolę odgrywa również docenienie zasług podsądnego: „(...) w obu dziedzinach [magii i mnemotechnice – P.K.] Giordano Bruno cieszył się zasłużoną sławą”³⁸. Nawet jeśli zainteresowanie magią nie było w dobie renesansu powodem do zaszczytów, narrator demaskuje hipokryzję Giovanniego Mocenigo, adepta obu dziedzin zgłębianych przez Bruna, który zaprosił włoskiego humanistę do Wenecji, by uczyć się od niego, po czym doniósł nań inkwizycji. Drugim świadkiem obciążającym Bruna był Celestyn z Werony, który „w przystępie obłędu”³⁹ złożył donos także na siebie samego. W swym opowiadaniu Herling-Grudziński przyjmuje określoną postawę etyczną i w jej ramach stara się oddać sprawiedliwość Nolańczykowi. Data powstania tekstu – styczeń 1994 – pozwala na wpisanie go w dyskurs przywracania do łask osób potępionych przez Kościół rzymskokatolicki, który to proces zapoczątkowany został przez Sobór Watykański II.

Zgoła odmienna jest taktyka Józefa Wittlina zastosowana w szkicu o świętym Franciszku: „Niegodnymi rękami zdejmując płonącą aureolę z głowy człowieka, którego Kościół katolicki zaliczył w poczet świętych”⁴⁰. Ten wymownie symboliczny gest ma uczynić świętego na powrót Franciszkiem Bernardone, potomkiem rodziny kupieckiej. Daje to możliwość wejrzenia w czysto ludzkie motywy działania odkrywcy nowej duchowości, który dla Wittlina jest reformatorem społecznym i natchnionym poetą⁴¹. Opis hagiograficzny zastąpiony został tu przez fikcję literacką w funkcji apokryfu. Wittlin szkicuje panoramę historii politycznej, społecznej, języków, kultury i idei, by na jej tle umieścić życie Franciszka. Odwołania do legend rycerskich, które synowi opowiada Pietro Bernardone, nie są wyłącznie częścią średniowiecznego sztafażu. Legendy te budują bowiem tożsamość Franciszka w okresie dzieciństwa. Motywują też wplecenie w fabułę anegdoty o uderzeniu kijem chłopca, towarzysza zabaw „za Chrystusa”, na wzór rycerzy, którzy też w imię Chrystusa walczyli. Poza licznymi nawiązaniem do literatury, która ma istotny wkład w postrzeganie świata przez dorastającego Franciszka, występują obficie odwołania do architektury, malarstwa i rzeźby.

Innym elementem średniowiecznego sztafażu, który głębiej opisuje doświadczenia Franciszka, jest znany wprawdzie przynajmniej od Wergiliusza, ale spopularyzowany w wiekach średnich przez Dantego i pisma apokryficzne motyw zejścia w zaświaty skonceptualizowany jako samotne przebywanie Bernardonego w grocie: „Tam go osaczyły potęgi niewidzialne: jasne i ciemne. Przygniotły go do wilgotnego muru i przez długie tygodnie walczyły ze sobą o to, co było duszą Franciszka”⁴². Jest to zarazem przeszczerzenie w niezmienionej postaci formuły moralitetu na grunt dwudziestowiecznego szkicu, czy – jak nazwał to sam Wittlin – monografii literackiej. Ten średniowieczny

³⁸ Ibidem, s. 143.

³⁹ Ibidem, s. 139.

⁴⁰ J. Wittlin, op. cit., s. 5.

⁴¹ Ibidem, s. 9.

⁴² Ibidem, s. 67.

gatunek pojawia się również w przeformułowanej postaci w krzysie duchowym rzutu-
cym na skrajne osłabienie fizyczne:

„Dwie postacie niewieście ustawicznie czuwają u jego łoża. Jedna siedzi u nóg, druga naprze-
ciw, u węgłowia. Obie nie spuszczają oka z nieprzytomnego Franciszka: Pani Pika i śmierć. Mocują
się z sobą oczami, przez długie miesiące wydzierają sobie to ciało. Zwyciężyła matka (...)”⁴³.

Wittlin sięga też do popularnej w epoce Bernardonego formy doświadczenia religij-
nego, jaką jest *compassio*. To właśnie kontemplacja męki Chrystusa bezpośrednio po-
przedza ostateczne duchowe przeistoczenie. Często jest też posługiwanie się alegoriami
i personifikacjami pojęć abstrakcyjnych.

Podobnie jak sztuka i religijność średniowiecza wyzyskiwane są w eseju Wittlina,
by dopomóc w pojęciu specyficznego doświadczenia człowieka tej epoki, historia wojen
i podbojów poprzedza opowieść o batalistycznym epizodzie w życiu Franciszka. Gęszcz
dat i imion dowódców, królów i papieży rozproszony jest przez dosadne słownictwo. Prób
urealnienia opisów wydarzeń za pomocą zabiegów językowych jest więcej. Ustęp, w któ-
rym Franciszek uczy się łaciny, zdominowany został przez łaciński szyk zdania: podmiot
– dopełnienie – orzeczenie. Stwierdzenie o nieradzeniu sobie z rachowaniem w zawodzie
kupca prowadzi do gry słownej: „W innych rzeczach też nie znał wyrachowania”⁴⁴. Wittlin
ciągnie swój arytmetyczny koncept: „Jeśli jednak coś niecoś przyłgnęło doń z matematy-
ki, to raczej odejmowanie (sobie) i dzielenie (wszystkiego, co posiadał)”⁴⁵. Humor, jaki
niesie ze sobą ta gra słów, wpływa na osłabienie patosu, czyniąc asyżanina bardziej
ludzkim, a przez to łatwiejszym do naśladowania, co było zresztą celem Wittlina. Twierdzi
on, że „Franciszek naśladował Chrystusa jota w jotę”, a zatem naśladowanie Franciszka
byłoby tym samym naśladowaniem Chrystusa.

Wszystkie analizowane dotąd „żywooty” są objętościowo niewielkie, niektóre wręcz
miniaturowe, inaczej niż powieść Krawczuka. Życie i poglądy Platona czytelnik poznaje
za pośrednictwem Apulejusza, postaci historycznej, poety i autora traktatu o ateńskim
filozofie. Daje to sposobność do nakreślenia recepcji myśli platońskiej przez pięć wieków
starożytności dzielących mistrza od ucznia. Tekst Krawczuka wpisuje się w definicję *Profes-
sorenroman* – ma wątplą akcję, ale zawiera za to obszernie fragmenty z kilku różnych dzieł
Platona, epatuje suchymi opisami realiów historycznych, często bez większego znaczenia
dla fabuły czy nawet zrozumienia myśli greckiego idealisty. Jego rozważania – podobnie
jak on sam – są na kartach książki nieustannie wywoływane, cytowane, komentowane,
wychwalane, stają się przedmiotem refleksji lub krytyki. Nieobcy Krawczukowi jest żywioł
popularyzatorski, który kłóci się z dążeniem do obiektywizmu i rzetelności, widocznym
zwłaszcza w długości cytatów zaczerpniętych z dzieł Platona, w rozległym i szczegółowym
oddaniu realiów historycznych, wreszcie w zachowawczości komentarzy i ocen, które są
przejawem dbałości o niezniekształcanie Platońskiej nauki.

⁴³ Ibidem, s. 57.

⁴⁴ Ibidem, s. 23.

⁴⁵ Ibidem.

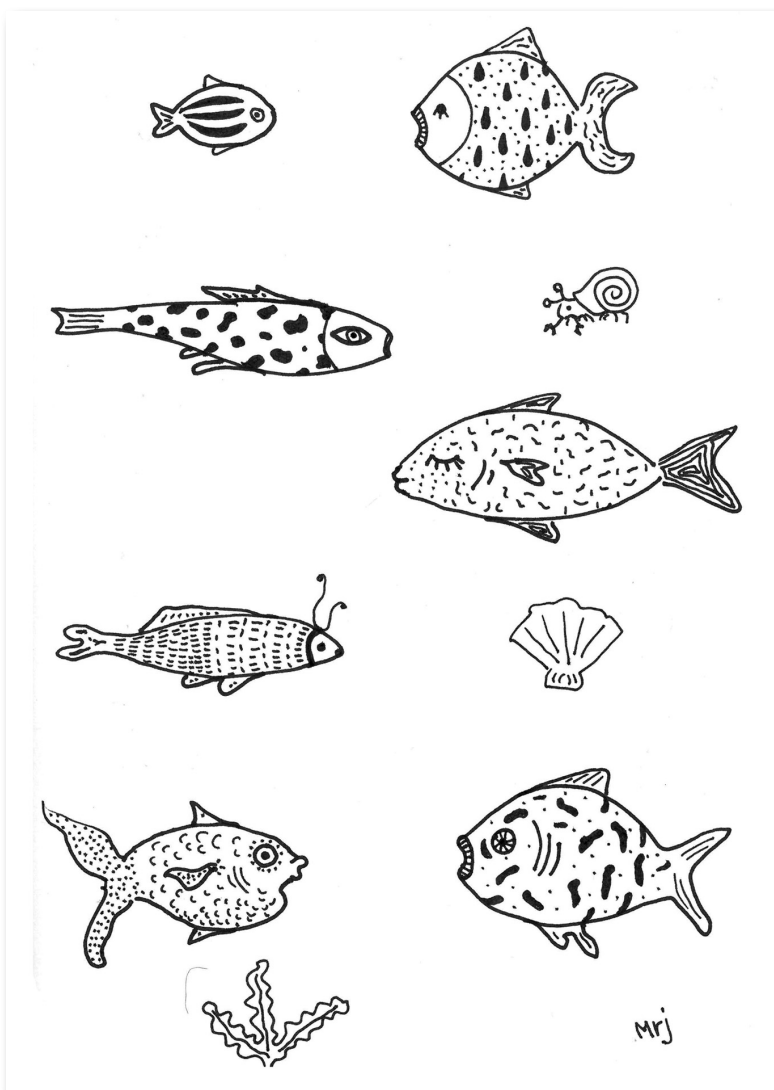
Nauka ta jest w powieści wszechobecna nie tylko jako przedmiot studiów wychowanka ateńskiej Akademii. Staje się sposobem objaśniania rzeczywistości, z którą główny bohater sobie nie radzi, a równie często go do niej przywołuje, zwłaszcza w sytuacjach gdy hasła nauki platońskiej przypominają o aktualnych wydarzeniach i problemach. Miewa też chwile *quasi-sprawcze*, jak podczas pierwszej wizyty protagonisty u przyszłej żony, Prudentilli, gdy miłosne epigramaty przypisywane filozofowi zjednują Apulejuszowi jej przychyłność.

Krawczuk nie poprzestaje jednak na mówieniu o Platonie wprost. Imituje jego literacki warsztat, stosując obrazowe parabole dla objaśnienia zawitych zagadnień, jak choćby w wątku, w którym Apulejusz zamawia u stolarza drewniany model Kosmosu wyobrażający wizję wszechświata z *Państwa* i *Timajosa* Platona. Charakterystyczne są też dialogi, które bohater prowadzi z rzemieślnikiem czy Prudentillą, czyli prostymi ludźmi nieznanymi greckiego filozofa, i w których objaśnia im jego nauki.

Jak starałem się wykazać, żywoty filozofów, będące gatunkiem o długiej tradycji i mające elementy stałe, są wciąż atrakcyjne dla twórców literatury pięknej. Dają to niekiedy zaskakujące efekty artystyczne i możliwości stylizacji na epokę, w której żył opisywany filozof. I tak na przykład w wypadku *Świętego Franciszka...* jest to oddanie emocji, uczuć, a ponadto duchowej przemiany, za pomocą średniowiecznych środków wyrazu. Służy to ukazaniu odmienności czasów uczucia, to znaczy okresu średniowiecza, od czasów rozumu, czyli czasów współczesnych Wittlinowi, zgodnie z jego autorską koncepcją wyłożoną w niniejszym tekście. Krawczuk platońskimi metodami mówienia o filozofii daje wykład doktryny założyciela Akademii. Miciński wybiera anegdoty, których nie funkcjonalizuje – dydaktycznie czy umoralniająco – jak to ma miejsce w historycznych żywotach filozofów – lecz tworzy z nich spójną logicznie i doskonałą artystycznie wizję Kanta. Sięganie do tak dawnej i okrzepłej formy piśmiennictwa przy posiłkowaniu się również wiekowymi gatunkami nie wyklucza jednak eksperymentów formalnych. Autorzy odnoszą się przy tym (inaczej niż ma to miejsce w opracowaniach historyczno-filozoficznych) do literatury: Herling-Grudziński do Dantego, gdy zastanawia się, czy Bruno mógł znać tercynę z *Boskiej komedii*, w której mowa jest o cieniu, pojęciu tak istotnym dla Nolańczyka; Wittlin do Dantego, legend arturiańskich, *Pieśni o Rolandzie*, poezji truverów i trubadurów, by uświadomić wpływ opowieści na rozwój osobowości Franciszka; Krawczuk do Homera czy Sofoklesa, żeby na ich tle ukazać styl i przełomowość Platona; Miciński do Shakespeare'a i Mickiewicza, gdyż odpowiednio dobrane cytaty obrazują stan Kanta; Kubiak do Lukrecjusza, aby wykazać, że nawet pisarz ze szkoły epikurejskiej, a więc tej, do której należał i Diogenes, nie zgodziłby się z kategorycznymi sądami filozofa z Ojnoandy; Parandowski do Posejdoniosa w celu wskazania na kosmologiczne inspiracje Cycerona. Równie częste są ekfrazy obrazów, rzeźb czy form architektonicznych. Najistotniejsze wydają się wszelako aktualizacja życia i poglądów tak przecież odległych w czasie myślicieli; odczytanie ich na nowo w artystycznym kodzie; przekazanie przy pomocy tych figur własnych wizji, zapatrywań i sposobów odczuwania.

Bibliografia

- Bielski M., *Żywoły filozofów*, oprac. J. Krocak i J. Sokolski, „Bibliotheca Curiosa” pod red. J. Sokolskiego, t. 29, Wrocław 2015.
- Głowala W., *Próba teorii eseju literackiego*, „Acta UniversitatisVratislaviensis”, Wrocław 1965.
- Grigorova M., Nowosad Andrzej, *Bruno i Caravaggio. Filozof heretyk i malarz heretyk w twórczości Gustawa Herlinga-Grudzińskiego*, „AnnalesUniversitatisPaedagogicaeCracoviensis. Studia Historicolitteraria”, 2016, t. 16, s. 61–79.
- Herling-Grudziński G., *Głęboki cień* [w:] idem, *Gorący oddech pustyni*, Warszawa 1997, s. 138–166.
- Hoffe Otfried, *Immanuel Kant*, tłum. Andrzej Kaniowski, Warszawa 2003.
- Kowalczyk A.S., *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej 1945–1977*. Vincenz – Stempowski – Miłosz, *Eterna*, Warszawa, 1990.
- Kozłowski K., *Podróże do piekieł. O eseistyce Bolesława Micińskiego*, „Poznańskie Studia Polonistyczne”, Poznań 1996.
- Krawczuk A., *Pan i jego filozof. Rzecz o Platonie*, Poznań 1984.
- Kubiak Z., *Rozmowa poprzez wieki* [w:] idem, *Półmrok ludzkiego świata*, wstęp H. Malewska, Kraków 2001, s. 129–133.
- Kudelski Z., *Studia o Herlingu-Grudzińskim. Twórczość, recepcja, biografia*, Lublin 1998.
- Kumaniecki K., *Cyceron i jego współcześni*, Czytelnik 1989.
- Laertios Diogenes, *Żywoły i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W.Olszewski; oprac. I. Krońska, wstęp K. Leśniak, Warszawa 1984.
- Miciński B., *Portret Kanta* [w:] idem, *Pisma. Eseje, Artykuły, listy, wybór i oprac.* A. Micińska, Kraków 1970, s. 97–129.
- Olech B., *Franciszkańskie fascynacje Józefa Wittlina* [w:] *Dzieło świętego Franciszka z Asyżu: projekcja w kulturze i duchowości polskiej XIX i XX wieku*, pod red. D. Kielak, Warszawa, s. 109–126.
- Parandowski J., *Spotkanie wśród gwiazd* [w:] idem, *Godzina śródziemnomorska*, Warszawa 1965.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV, *Szkoły epoki cesarstwa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 84–89.
- Sokolski J., *Wstęp*, [w:] Bielski Marcin, *Żywoły filozofów*, oprac. J. Krocak i J. Sokolski, „Bibliotheca Curiosa” pod red. J. Sokolskiego, t. 29, Wrocław 2015, s. 5–19.
- Święch J., *Literatura polska w latach II wojny światowej*, Warszawa 2005.
- Wittlin J., *Święty Franciszek z Asyżu*, Warszawa 1993.
- Wroczyński T., *Esej – zarys teorii gatunku*, „Przegląd Humanistyczny”, 1986, z. 5/6.



Maria Cielecka, Grafika