



PROJEKT: EGZYSTENCJA I LITERATURA

AGNIESZKA KAŁOWSKA

WITKACY ETYKA

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO

WITKACY ETYKA



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

PROJEKT: EGZYSTENCJA I LITERATURA

AGNIESZKA KAŁOWSKA

WITKACY ETYKA

WYDAWNICTWO UNIwersYTETU ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2016

Redakcja serii „PROJEKT: EGZYSTENCJA I LITERATURA”
Marzena Woźniak-Łabieniec, Przemysław Dakowicz, Arkadiusz Morawiec

RECENZENT

Anna Krajewska

REDAKTOR INICJUJĄCY

Urszula Dzieciatkowska

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Dorota Stępień

SKŁAD I ŁAMANIE

Munda – Maciej Torz

PROJEKT OKŁADKI I LAYOUT

Katarzyna Turkowska

Na okładce wykorzystano zdjęcie Stanisława Ignacego Witkiewicza autorstwa
Józefa Głogowskiego ze zbiorów Biblioteki i Archiwum Naukowego
Muzeum Tatrzańskiego

© Copyright by Agnieszka Kałowska, Łódź 2016

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2016

Publikacja jest udostępniona na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie
niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 (CC BY-NC-ND)

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.07341.16.0.M

Ark. wyd. 11,5; ark. druk. 18,25

ISBN 978-83-8088-201-0

e-ISBN 978-83-8088-202-7

<https://doi.org/10.18778/8088-201-0>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

9	WYKAZ SKRÓTÓW
13	WSTĘP
23	ROZDZIAŁ I ETYKA ROZMOWY. „OGÓLNA WALKA WSZYSTKICH ZE WSZYSTKIMI”
23	POPZEDNICY. ETYCZNY WYMIAR ROZMOWY
28	KATALOG ETYCZNYCH ZASAD
39	DYSKUSYJNE <i>PRAXIS</i>
55	„WALKA, TO JEST DYSKUSJA”, CZYLI WITKACOWSKIE METAFORY
67	WOBEC FILOZOFII DIALOGU

77	ROZDZIAŁ II WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA. DIALOG I HEREZJA
77	ŹRÓDŁA RELIGII
86	POZA ETYKĄ I MORALNOŚCIĄ
99	LITERACKIE „DRAMATY DYSKUSJI”
99	„NOWY CZŁOWIEK, ZWYKŁE BYDŁĘ”
101	„CAŁOWAĆ PAPIEŻA W PANTOFEL”
103	„PRAWDZIWA RELIGIJNA FIKCJA”
107	ZBAWIENIE „ŚMIERDZĄCEJ ŻYDÓWKI”
110	RELIGIA „PROSTACZKÓW”
115	MODERNIZM I NARODOWE MITY
115	„LETNIA WODA”?
122	„BIZANTYJSKIE CHRAMY”
126	A-ATEISTA
133	ROZDZIAŁ III WOBEC ETYKI BUDDYJSKIEJ. „NA MAHATMĘ ARTYSTĄ ZOSTAĆ NIE MOGĘ”
133	CEJLON
138	„WZRUSZONY NASZYM POBOŻNYM ZACHOWANIEM SIĘ KAPŁAN...”
146	NIEDZIAŁANIE <i>VERSUS</i> TWÓRCZOŚĆ
149	MIĘDZYWOJNIE
152	NIE NIRWANA, LECZ SZTUKA
158	„CAŁUJĘ CIĘ W PEPEK”
160	WOBEC ETYKI SCHOPENHAUERA
163	CIERPIENIE, WSPÓŁCZUCIE... „MDŁA DOBROĆ”

181 ROZDZIAŁ IV

POSTKOLONIALIZM. SYNGALEZI I GÓRALE

- 181 „Z PODRÓŻY DO TROPIKÓW”
186 „KRAJ DZIKI”
192 „TWARZE I STROJE CUDOWNE”
199 „MIĘSO” I „CZEKOLADA”
204 KARA W TROPIKACH
205 OSTATNIE ZDJĘCIE KOLONIALISTY
206 TEKSTUALNE POWROTY
210 (NIE)ZOBIEKTYWIZOWANY OBRAZEK
213 ZAKOPANE NA NOWEJ GWINEI
215 TATRZAŃSKIE EGZOTYKI
220 EPILOG

223 ROZDZIAŁ V

EKOLOGIA. MUCHA NA ŁAŃCUCHU

- 223 „ŻYJ W ZGODZIE Z NATURĄ!”
224 POGŁĄDY EKOLOGICZNE STANISŁAWA
WITKIEWICZA
228 PRZYRODNICZA EDUKACJA STASIA
235 *662 UPADKI BUNGA...*, CZYLI „CUDOWNA
GÓRSKA JESIEŃ”
243 „Z GÓRAMI NIC PORÓWNAĆ SIĘ NIE DA”
250 „ZAKOPANE STAJE SIĘ NIEMOŻLIWE”
255 „ROBIĆ TYLKO TO, CO KONIECZNE”

269 BIBLIOGRAFIA

WYKAZ SKRÓTÓW

- BK – *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*, zebrał i oprac. J. Degler, Warszawa 1976.
- BU – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 1: *622 upadki Bunga, czyli demoniczna kobieta*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1922.
- DI – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 5: *Dramaty I*, oprac. J. Degler, Warszawa 1996.
- DII – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Dramaty II*, oprac. J. Degler, Warszawa 1998.
- DIII – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 7: *Dramaty III*, oprac. J. Degler, Warszawa 2004.
- HC1 – *Listy St. I. Witkiewicza do Hansa Corneliusa*, tł. H. Opoczyńska, oprac. S. Morawski, „*Twórczość*” 1978, nr 11.
- HC2 – S. I. Witkiewicz, *Listy do Hansa Corneliusa*, podał do druku H. Kunstmann, przeł. J. Danecki, W. Klemm, „*Przegląd Humanistyczny*” 1979, nr 6.

- JW – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane t. 4: Jedyne wyjście*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993.
- Kon – B. Mamoń, *Listy Witkacego do K. L. Konińskiego*, „Miesięcznik Literacki” 1973, nr 1.
- KP – Stanisław Ignacy Witkiewicz. *Człowiek i twórca. Księga pamiątkowa*, red. T. Kotarbiński, J. E. Płomiński, Warszawa 1957.
- LI – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 19: Listy do żony (1923–1927)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2008.
- LII – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 20: Listy do żony (1928–1931)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2007.
- LIII – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 21: Listy do żony (1932–1935)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2010.
- LIV – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 22: Listy do żony (1936–1939)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2012.
- LBM – *Listy do Bronisława Malinowskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2000, nr 1/4.
- LIng – S. I. Witkiewicz, R. Ingarden, *Korespondencja filozoficzna*, z rękopisu wydał, wstępem i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 2002.
- LP1 – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 17: Listy (I)*, oprac. T. Pawlak, Warszawa 2013.
- LS – S. Witkiewicz, *Listy do syna*, oprac. B. Danek-Wojnowska, A. Micińska, Warszawa 1969.
- N – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 3: Nienasycenie*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 1992.
- ND – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 12: Narkotyki. Nieumyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993.
- NF – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane, t. 8: Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 2002.

- NLF – *Nieznany list filozoficzny Stanisława Ignacego Witkiewicza*, oprac. J. Leszczyński, „Pamiętnik Literacki” 1985, z. 4.
- PiT – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 13: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2002.
- PJ – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 2: *Pożegnanie jesieni*, oprac. A. Micińska, Warszawa 2001.
- Str – *Listy do Marii i Edmunda Strążyskich*, oprac. T. Pawlak, „Zeszyty Literackie” 2011, nr 3(115).
- T – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 9: *„Teatr” i inne pisma o teatrze*, oprac. J. Degler, Warszawa 1995.
- ZPF – S. I. Witkiewicz, *Dzieła zebrane*, t. 14: *Zagadnienia psychofizyczne*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2003.

WSTĘP

Rekonstrukcja poglądów etycznych, czyli systemu wartości Stanisława Ignacego Witkiewicza wobec niezwykle ważnych dla epoki, choć niepoddawanych refleksji teoretycznej tematów – oto cel tej książki. Interesują mnie poglądy artysty prezentowane w korespondencji, publicystyce, pracach filozoficznych, przedmowach (czyli tzw. paratekstach), ale przede wszystkim w tekstach artystycznych – powieściach i dramatach.

Stawiam tezę, że swoje etyczne przekonania autor *Nienasycenia* najlepiej przedstawił w utworach literackich, zaś jego postawę nazwać można dialogiczną. Dialog Witkiewicza z poglądami i postawami współczesnych rozgrywał się na wielu płaszczyznach: autor *Pożegnania jesieni* posługiwał się przecież zarówno medium języka, jak i sztuk plastycznych – niejednokrotnie rysunki, obrazy czy fotografie stanowią ważną głoskę do etycznych sporów. Odwoływał się do różnych językowych rejestrów: filozoficznego, artystycznego, publicystycznego (liczne polemiki często przenoszone do świata powieści – *casus*

William Jamesa czy Bronisława Malinowskiego), stworzył swoisty idiom (a właściwie: idiomy) korespondencji prywatnej (np. do żony, Hansa Corneliusa). Wreszcie na kartach powieści nie tylko kreuje sceny filozoficznych debat, lecz także na poziomie narracji dialogizuje głosy: własny – autorski, narratora, wreszcie – bohaterów.

Sądzę również, że można dostrzec – w przestrzeni, gdzie sztuka i teoria wiążą się bezpośrednio z życiem – jeszcze jeden wymiar: narodzonej po końcu „Starego Świata, jakim była I wojna światowa i jej konsekwencje”, tradycji filozofii dialogu. Witkacowskie dialogi, wpisujące się w najistotniejsze etyczne spory epoki, rozgrywają się bowiem w obliczu pytań zasadniczych², które artysta zamyka w użytym po raz pierwszy w *Nowych formach w malarstwie... pojęciu Tajemnicy Istnienia*.

Posługuję się tzw. dyskursami etycznymi³. Pod tym pojęciem rozumiem te ponowoczesne literaturoznawcze metodo-

- 1 J. Filek, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?*, „Mêlée. Kwartalnik Filozoficzno-Kulturalny” 2011, nr 1(6) – numer monograficzny *Dialog II*.
- 2 Nie bez przyczyny złamanie reguł etycznych nazywa Witkacy „świętstwami zasadniczymi”.
- 3 Zob. też: M. P. Markowski, *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000, nr 1; D. Ulicka, „Zwrot” etyczny w badaniach literackich, [w:] *Polonistyka w przebudowie: literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, t. 2, red. M. Czermińska, Kraków 2005; A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, [w:] *taż, Anty-teoria literatury*, Kraków 2006; *taż, Krajobraz po dekonstrukcji (cz. I)*, „Ruch Literacki” 1995, z. 1; *taż, Krajobraz po dekonstrukcji (cz. II)*, „Ruch Literacki” 1995, z. 2; M. Dąbrowski, *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005; J. Gutorow, *Inny Derrida? Kilka refleksji nad tzw. etyką dekonstrukcji*, „Odra” 1999, nr 10; A. Skrendo, *Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3; D. Ulicka, *Poetyka – etyka – dogmatyka. O tzw. paradygmacie etycznym w literaturoznawstwie lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Dialog – komparatystyka – literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czaplewiczowi w czterdziestelecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002.

logie, które podważają przekonanie o esencjalności i autonomii dzieła literackiego; ukazują tekst jako miejsce przecinania się dyskursów władzy, uchylają prymat jednego głosu⁴. Dzięki temu możliwe jest po pierwsze opisanie obecnych w utworach dialogujących, a zarazem konkurujących, dążących do hegemonii postaw. Ponadto metodologie te – poniekąd zapowiadane przez autora – pozwalają dostrzec pomijane, marginalizowane tematy – takie jak dialog, kolonializm, natura, wielokulturowość – a także wydobyć szczeliny między poglądami przez niego deklarowanymi a wynikającymi *implicite* z tekstu, zwłaszcza zawartymi w jego niejawnych strukturach. Umożliwiają również wskazanie tych typowych dla epoki (lub intelektualnych mistrzów) przekonań, które artysta dziedziczył nieświadomie, a które stawały się podstawą prezentowanych w powieściach i dramatach sądów.

Należy jednak pamiętać, że źródło owych dyskursów tkwi w polityce, co najjaskrawiej jest widoczne na przykładzie postkolonializmu czy feminizmu – badania podejmowane w duchu tych metodologii pierwotnie miały służyć sprawom represjonowanych mniejszości. Z tego aspektu rezygnuję – zajmuje mnie nie polityka, a dzieło Witkacego. Odrzucam emancypacyjny potencjał owych dyskursów, ale również staram się wykraczać poza wpisane w nie binarne opozycje, np. kolonialista–ofiara, zwolennik antropocentryzmu–zwolennik ekocentryzmu. Próba wpisania Witkiewicza w tak pojęty ponowoczesny kontekst nie byłaby, jak sądzę, niczym innym tylko gestem interpretacyjnej przemocy.

Owe dyskursy, powstałe w świecie, którego autor *Jedynego wyjścia* nie poznał – myślę o zsekularyzowanym świecie

4 Por. *Wprowadzenie*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.

po Holocauście, po upadku kolonialnego świata, w obliczu ekologicznej katastrofy, pomagają opisać świat, którego zmierzch Witkacy obserwował. Pozwalają również zauważyć, jak artysta, przekonany o istnieniu metafizycznego porządku, nie zawsze świadomie podważał europocentryzm, antropocentryzm, wykraczał poza chrześcijaństwo, lecz zawsze do owych porządków wracał.

W kolejnych rozdziałach odwołuję się m.in. do dyskursu wielokulturowego opisującego zderzenie dwóch formacji kulturowych – chrześcijaństwa i buddyźmu, do badań postkolonialnych (elementów etnocentryzmu i dyskursu kolonialnego oraz ich przekroczeń w narracji: stereotypów i klisz kulturowej wyższości/nizszości), krytyki ekologicznej oraz nowoczesnego dyskursu antropologicznego (zmiany granicy między ludzkim a nieludzkim). Etyka pozostaje centralnym zagadnieniem wymienionych dyskursów badawczych, jednak żadnej z wymienionych metodologii nie traktuję dogmatycznie, starając się dostrzegać ich źródła i ograniczenia, unikać mechanicznej aplikacji pojęć.

Przyglądam się Witkacemu, który chce wychować swoich współczesnych za pomocą uczciwej rozmowy i w dialogu własnie odnajduje źródło metafizyki (rozdział I). Artyście, który próbuje dotrzeć do istoty *sacrum*, poddaje więc próbie drogę proponowaną zarówno przez chrześcijaństwo (rozdział II), jak i buddyźm, czyli formę duchowości, która na przełomie XIX i XX w. miała odnowić Europę (rozdział III). Dostrzegam w Witkiewiczu Europejczyka stającego wobec Innego, którego kultura Zachodu – czerpiąca siły rozpędu z kolonializmu – uczynić chce przedmiotem (rozdział IV). Wreszcie zajmuje mnie stosunek autora *Nienasycenia* do świata natury. Przyroda Tatr była przecież jednym z pierwszych świadomie oglądanych przez niego krajobrazów, przez resztę życia zaś – jednym z wielu, które tak bardzo pragnął widzieć i doświadczać. Wielo-

krotnie zadawał niepokojące pytanie o granice między ludzkim i tym, co nieludzkie (rozdział V). Starając się pamiętać nie tylko o odrębności każdego z badanych problemów/systemów, lecz także o specyfice spotkań autora *Nienasyceńia* z nimi, w każdym z rozdziałów wprowadzam nieco inny tok narracji, choć najczęściej moją opowieść porządkuje biografia artysty.

Tu właśnie, w tym „stawaniu wobec”, dostrzegam najistotniejszy moment refleksji autora *Nienasyceńia*, tu właśnie rodzą się pytania, na które próbuje odpowiedzieć za pomocą języka artystycznego; tu również otwiera się przestrzeń dialogu. Jedyne sztuka pozwala wybrzmieć innym głosom i Witkacy skwapliwie korzysta z tej możliwości.

Witkacy, niejednokrotnie deklarujący prymat dyskursu filozoficznego, dążył do stworzenia języka formalnego, ścisłego, w duchu neopozytywizmu. Na temat etyki teoretyzował nadzwyczaj rzadko. W wydanym w latach 30. tzw. „główniaku”, czyli tomie *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia*, odnajdujemy zaledwie krótki, składający się z trzech akapitów (!) artykuł pt. *Problem etyki*. Autor wyraża tu przekonanie, które powtarzał niejednokrotnie zarówno w powieściach, jak i dramatach:

Z powodu względności etyki wszelkie próby „umetafizycznienia” problemu etyki muszą być beznadziejne, a chęć nadania wyższych sankcji danym etycznym stanowiskom – przechodzącym zakres stosunku indywiduum do gatunku, a dalej do społeczeństwa – musi prowadzić do koncepcji sztucznych, mogących mieć wartość tylko tymczasową – wychowawczą, ale nie mogących rościć sobie pretensji do rangi Prawdy Absolutnej (PiT 338–339).

Fragmentowi temu należy przeciwstawić inny, zaczerpnięty z tekstu publicystycznego z 1932 r.:

Dawniej dana filozofia implikowała koniecznie pewien określony stosunek do spraw etyki i moralnego wartościowania, jak również do estetyki, czyli zagadnienia artystycznego piękna. Dziś i od tego są specjaliści, a nowocześni filozofowie zajmują się jako tacy wyłącznie samą kwestią poznania – poglądy na etykę i estetykę, mimo że mogą być w związku nie tyle z daną filozofią, ile z poglądem ogólnym na świat, wyemancypowały się na tle ograniczenia się filozofii do kwestii z życiem nie mających nic wspólnego. Można dziś być materialistą i jednocześnie chrześcijaninem w życiu, tak samo jak można być idealistą filozoficznym, wierząc w przyszłość nietzscheańskiego nadczłowieka [...] (BK 71).

Etyka i estetyka wyemancypowały się z filozofii, czyli systemy wartości nie mają już, dla współczesnych autorowi, metafizycznego ugruntowania, zaś przekroczenie norm – ostatecznych sankcji. W innym artykule autor *Jedynego wyjścia* mówi o własnej bezsilności, niemożności obrony przekonania o absolutnym wymiarze sztuki. Sąd ten nie podlega prawom logiki, nie daje się udowodnić, posługuje się więc Witkiewicz słownikiem religijnym:

Nie chcę się upierać obecnie przy wierze, którą dotąd miałem, że sztuka jest jednak jedną z najcenniejszych sfer twórczości ludzkiej – wartość jej jest względna (nawet tej dokonanej, a nie tylko tworzącej się) – zależy od epoki – widocznie nasza, a tym bardziej nadchodząca, nie jest i nie będzie pewno godną istnienia sztuki (BK 233).

O relatywizowaniu wartości mówił również bohater *Kurki wodnej*:

[EDGAR] Cóż ci pomoże, że chcesz, jeśli na dnie jest w tobie zło. A zresztą muszę przyznać się, że dziś wyszedłem poza te kategorie. Etyka jest tylko wynikiem wielości indywidualów jednego gatunku. Człowiek na bezludnej wyspie nie znalazłby tego pojęcia (DIII 328).

Edgar rezygnuje z usankcjonowanej metafizycznie etyki, Witkiewicz relacjonuje przebieg tego procesu z dystansu. To autor, nie bohater, dostrzega tragiczne konsekwencje tego, że sztuka i etyka, pozbawione ugruntowania w Absolutcie, giną. Z rozmiaru tragedii na kartach dramatów zdaje sobie sprawę jedynie bohater *Matki*: „[Leon] Wstydzę się, że jestem człowiekiem, ale w naszych czasach nastąpiła dysocjacja idei danego człowieka od jego wartości etycznej”.

Kim jesteśmy bez Dobra, Prawdy i Piękna? Atanazym Bazakbalem, Genezypem Kapenem, Izydorem Smogdziejewiczem-Wędziejewskim, „gówniarzem z Zakopanego”... Wielokrotnie pojawiające się w tekstach Witkiewicza przekonanie o względności etyki i estetyki odczytywać należy nie jako światopoglądową deklarację autora, lecz raczej jako przestrożę przed wielką stratą, jaką ludzkość może ponieść.

Autor *Szewców* przywołuje kilkakrotnie, właśnie w kontekście ogólnych rozważań o etyce, postać Barucha Spinozy i jego dzieło *Ethica ordine geometrio demonstrata*, w którym filozof prezentuje etykę ukonstytuowaną w doczesnym życiu ludzkim, nie odwołuje się do autorytetu państwa czy religii. Niderlandzkiego autora czyta bohater *Pożegnania jesieni*, Łohoyski:

[Zosia] często teraz mówiła z Łohoyskim o problemie etyki absolutnej, którego znieść nie mógł Atanazy, wierząc w swoją teorię względności implikującą tylko pojęcie stosunku indywidualum do gatunku i społeczeństwa. Jędrę pod wpływem zerwania z kokainą stał się powoli bardziej zrównoważonym

i zaczął pracować nad sobą: czytał Biblię i etykę Spinozy na przemian z średniowiecznymi mistykami i *Krytyką praktycznego rozumu* Kanta, co nie przeszkadzało mu szukać wyższych form przyjaźni między zdegenerowanymi autochtonami tego zaczarowanego zaiste kraju (PJ 274).

zaś jako ideał traktuje bohater ostatniej powieści:

Trzeba było skończyć z tym bałaganem i zamienić splot poszarpanych myśli w zrozumiałe dla każdego logiczny ciąg zażeń jednych pojęć i twierdzeń o drugie, coś w rodzaju *Etyki* Spinozy czy systemu tego gówniarza z Zakopanego, Witkacego z Krupowej Równi (JW 18).

Warto przytoczyć wspomnienie Haliny Micińskiej-Kenarowej, która przywołuje wypowiedź artysty dotyczącą właśnie postaci siedemnastowiecznego filozofa: „rozводił się nad tym, jak to poglądy filozoficzne nie zawsze chodzą w parze z praktyką życiową filozofującego, *vide* chociażby Spinoza, autor znakomitej *Etyki*, który z lubością obserwował pająka pożerającego muchy, a nawet mu je dostarczał...⁵. Podobne spostrzeżenie, choć w odniesieniu do innej postaci, zanotował Karol Estreicher:

Witkacego irytowały rzekomo nieszczerze uwagi Chwistka na temat krzywd proletariatu, których rozwiązania żądał Chwistek od filozofii. Wielokrotnie – nie raz, nie jeden! – Witkacy wyrzucał Chwistkowi nieszczerość, twierdząc, że nie może być głoszenia hasel bez wcielenia ich w życie⁶.

5 H. Micińska-Kenarowa, *Długi wdzięczności*, wstęp Cz. Miłosz, Warszawa 2003, s. 209.

6 K. Estreicher, *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1944)*, Kraków 1971, s. 329.

Witkacy cenił misterną konstrukcję Spinozjańskiej *Etyki*, ale nie mógł pogodzić się z brakiem metafizycznego ugruntowania prezentowanych poglądów. Rezygnacja z absolutnego wymiaru etyki świadczy co najwyżej o ograniczeniach ludzkiego umysłu, natomiast konsekwencją takiego kroku jest nieusuwalne pęknięcie między dziełem a życiowym *praxis*.

Przywołuje Witkiewicz Spinozę, lecz jakże adekwatny wydaje się przykład wielokrotnie wspomnianego przez Nietzschego błędu popełnionego przez Schopenhauera. Przytoczmy znany fragment *Zmierzchu bożyszcz*:

[...] bezużyteczność, pozorność, kłamliwość takiego rokoszu [przeciw wartości] [...]. By mózdz wogóle podjąć zagadnienie wartości życia, trzebaby stać poza życiem, a znać je przy tem tak dobrze, jak ktoś, jak wielu, jak wszyscy, którzy je przeżyli: dość powodów, aby zrozumieć, że problemat ten niedostępnym jest dla nas problematem. Mówiąc o wartościach, mówimy pod wpływem natchnienia, pod wpływem optyki życiowej [...].⁷

Witkacy, wbrew przekonaniu o niemożności innego niż negatywne pojęciowego ujęcia absolutnej Prawdy-Tajemnicy, nie tylko nie rezygnował z budowania filozoficznego systemu, lecz także nie chciał poprzestawać na teoretyzowaniu. Pragnął świadomie, twórczo przekształcać życie aż do przekroczenia (nie: pogodzenia) sprzeczności i cierpienia, doświadczenia pełni. Mówiąc językiem artysty – Dziwności Istnienia: „życie sztuką, a sztuka życiem! Toż to mamy to, wicie, tu na naszej małej szwskiej scenie [...]”.

⁷ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1910, s. 36. Ortografia oryginalna.

Choć od śmierci artysty minęło już kilka dekad, problemy, z którymi się mierzył, trudno uznać za historyczne czy przebrzmiałe. Przeciwnie, pozostają boleśnie aktualne. Być może właśnie na początku obecnego stulecia – w obliczu zagrożeń wynikających z religijnych fundamentalizmów, rozwoju technologicznego itd. dają o sobie znać ze zwielokrotnioną siłą. Witkacy wytrwale stawiał pytania, poszukiwał, podważał odpowiedzi zbyt proste. Rozwiązania owych nierozwiązywalnych dylematów nie znalazł, ale pokazywał, że w ich obliczu do dyspozycji mamy tylko jedno „narzędzie”: dialog. Narzędzie skuteczne na tyle, na ile zaangażowani, uczciwi i gotowi przełamać własne uprzedzenia są rozmówcy.

W żadnym z witkacowskich dialogów nie pada ostatnie słowo – pozostają otwarte, domagają się twórczej, zaangażowanej kontynuacji. Dlatego i ja moich pięciu opowieści nie zamykam listą ostatecznych wniosków. To właśnie tu zaczyna się rola postaci, którą artysta projektował, lecz której kwestii napisać przecież nie mógł: gotowego podjąć dyskusję czytelnika.

Niniejsza książka stanowi zmienioną wersję rozprawy doktorskiej przygotowanej w Katedrze Literatury Polskiej XX i XXI w. Uniwersytetu Łódzkiego pod kierunkiem prof. UŁ dra hab. Tomusza Bocheńskiego i obronionej w 2013 r.

Chciałabym serdecznie podziękować Promotorowi za wsparcie i niezwykle inspirującą współpracę. Natomiast za bardzo cenne krytyczne uwagi składam wyrazy wdzięczności Recenzentkom doktoratu, prof. Annie Krajewskiej i prof. UŁ dr hab. Krystynie Pietrych.

ROZDZIAŁ I

ETYKA ROZMOWY

„OGÓLNA WALKA WSZYSTKICH ZE WSZYSTKIMI”

CZEMU SIĘ PISZE I WALCZY O PEWNE IDEE. EGOISTYCZNE STWARZANIE PODŁOŻA UMYSŁOWEGO (A POŚREDNIO I MATERIALNEGO) ŚRODOWISKA, W KTÓRYM W OGÓLE MOŻNA ŻYĆ SPOŁĘCZNIE, A NIE SIEDZIEĆ W ZAMKNIĘTYM POKOJU PRZY BIURKU. ALE JEŚLI TO OSTATNIE TYLKO STAJE SIĘ CELEM, NASTĘPUJE UPADEK!

POPZEDNICY. ETYCZNY WYMIAR ROZMOWY

Witkacy jako twórca wszechstronny, realizujący się w wielu dziedzinach – w malarstwie, fotografii, literaturze, filozofii, krytyce, epistolografii – to jeden z najczęściej powielanych opisów artysty¹. Warto jednak zauważyć, że wśród słusznie przypisywanych autorowi *Nienasyceńia* ról brakuje jednej, moim zdaniem, najważniejszej: rozmówcy, a zarazem – teoretyka rozmowy.

Zamiłowanie artysty do prowadzenia „rozmów istotnych” stało się częścią jego legendy. Dyskusje z Witkacym wspomina Roman Ingarden:

- 1 Notatka na odwrocie jednego z listów do żony (LIII 240).
- 2 W ostatnich latach pisał w ten sposób o Witkacym Janusz Degler, przywołując w tytule swojej książki *Portret wielokrotny artysty z 1916 r.* Por. J. Degler, *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918–1939)*, Warszawa 2009. Zob. też: B. Michalski, *Rozmowy istotne Witkacego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2000, nr 1/4.

Z trzech różnych form myślowego obcowania z Witkiewiczem rozmowa była stosunkowo najbardziej instruktywna. On sam też wydawał się w tych »rozmowach istotnych« bardziej skoncentrowany i bardziej dociekliwie docierający do kwestii niż przy pisaniu [...]. Umiał być bezinteresowny w rozmowie ściśle naukowej. [...] umiał zapominać o sobie i różnych ludzkich względach i oddawał się całkiem toczącej się kwestii teoretycznej [...] (KP 173).

Autor *Nienasyenia* przez całe życie chciał prowadzić mądre, uczciwe dialogi o tym, co najistotniejsze – o sztuce i filozofii. Rozmowy te miały prowadzić do Prawdy. Niejednokrotnie nieusatysfakcjonowany jakością publicznej dyskusji kreślił jej idealny obraz lub wskazywał popełniane przez uczestników, często kardynalne, błędy. Pognębiony brakiem poważnych rozmówców – prowokował, imiennie wskazywał tych, którzy unikali dyskusyjnego starcia.

Prowadzone przez niego rozmowy przybierały różne formy: nie tylko bezpośredniej wymiany poglądów, lecz także krytyk, filozoficznych i prywatno-filozoficznych listów (powstał nawet filozoficzny dwugłos – z Janem Leszczyńskim), tzw. krytyk marginesowych. W *Przedmowie* do *Nienasyenia* uznał „idee i ich walkę” za zasadniczy element struktury powieści. W powieściach i dramatach niejednokrotnie odnosił się do poglądów niefikcyjnych twórców. Wykreował również sceny wielkich filozoficznych dysput na kartach *Pożegnania jesieni* i *Nienasyenia*. Witkacy odpowiadał komentującym jego dokonania na łamach prasy. Konsekwencjami takich działań były niekiedy inspirujące starcia, częściej zaś sytuacje, przed którymi przestrzegał kilkadziesiąt lat wcześniej Schopenhauer: „Nie dyskutować z pierwszym lepszym, lecz tylko z takimi, których znamy i o których wiemy, że mają dość rozumu, by

nie prawić takich absurdów, których sami się muszą potem wstydzic”³.

Autor *Szewców* dążył do rozmowy zarówno ze znanymi postaciami polskiej kultury, filozoficznymi autorytetami (również tymi, na odpowiedź których liczyć nie mógł), jak i – wbrew schopenhauerowskiej elitarystycznej formule („Jednakże obaj dyskutanci muszą być mniej więcej równi sobie pod względem erudycji i inteligencji”⁴) – deklarował chęć wymiany poglądów z amatorami. To z myślą o nich przygotowywał popularne wersje własnych prac. Podobnie jak niemiecki filozof, nie czynił Witkacy – przynajmniej w deklaracjach – różnicy między rozmową prywatną a publiczną dyskusją. Walczył z własną czarną legendą wyjątkowo trudnego rozmówcy:

[...] Irzykowski gdzieś (niestety nie pamiętam gdzie) napisał potem, że ze mną nawet ustnie porozumieć się nie można [...]. Aleksander Węgierko po pierwszej „konferencji” ze mną [...] powiedział ze zdumieniem: „Ale z panem można zupełnie dobrze rozmawiać” (T 349).

Niejednokrotnie autor *Mątwy* wypowiadał się o rozmowie z poziomu meta: określał warunki, które powinny zostać spełnione, by dyskusja była owocna. Teoretyczne uwagi odnaleźć można w większości jego publicystycznych, prywatnych i artystycznych wypowiedzi. Dążył do stworzenia i rozpowszechnienia katalogu uniwersalnych zasad, powtarzał: „Tak powinni według mnie postępować wszyscy”.

3 A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i Ł. Kornsorcy, przedmowa T. Kotarbiński, Warszawa 1993, s. 110–111.

4 Tamże, s. 112.

Podejmując temat jakości publicznej dyskusji, autor *Szewców* przywoływał postać swojego ojca, Stanisława Witkiewicza – autora m.in. krytyk i tekstów poświęconych krytyce malarzkiej – jako twórcy, który był o krok od stworzenia pojęciowych podwalin omawianej dziedziny. Konstatując brak jakichkolwiek pozytywnych zmian od czasów, gdy powstawały artystyczne monografie autorstwa twórcy stylu zakopiańskiego, Witkacy podejmuje się zadania, którego nie zrealizował jego ojciec.

Innym znanym artyście i cenionym przez niego twórcą, który rozważał zagadnienie sposobu prowadzenia rozmowy, był Artur Schopenhauer. Autor *Pożegnania jesieni* nigdy też *Erystyki* nie przywoływał. Przyczyną tego była, jak sądzę, zasadnicza odmienność celów: praca niemieckiego filozofa została poświęcona sposobom osiągnięcia zwycięstwa w sporze, pozornej prawdy. Z chęci pokonania przeciwnika, nie zaś dotarcia do *meritum* zagadnienia, Witkiewicz niejednokrotnie czynił swoim „wrogom” zarzut. Obrazy rozmów przedstawionych w głównej części *Erystyki* Schopenhauer oceniał jako dalekie od etycznego ideału, nadając im jedynie rangę skutecznych metod zdobywania przewagi. Niektóre ze wskazanych przez filozofa chwytów opisuje również Witkacy, zmieniając kierunek wektora – przedstawia je jako niedopuszczalne. Program pozytywny autor *Świata jako woli*. . . nakreślił w ostatnich akapitach tekstu, odwołując się do Arystotelesowskich *Topik*. Przytoczmy wybrane tezy:

[1] Należy dyskutować za pomocą argumentów, nie zaś za pomocą apodyktycznych wypowiedzi, należy argumentów tych wysłuchiwać i w nie wnikać. [2] Należy wreszcie dyskutować z ludźmi, którzy cenią prawdę, lubią słyszeć słuszne argumenty także z ust przeciwnika i są dość sprawiedliwi, aby móc znieść świadomość, że nie mają racji, jeżeli prawda jest po dru-

giej stronie. [3] Wynika stąd, że wśród setki ludzi znajdzie się może jeden, z którym warto podyskutować. [...] [4] W istocie rzeczy, dyskusja jako gimnastyka myśli daje często obopólną korzyść, służąc sprawdzeniu własnego rozumowania, a także powstawania nowych poglądów⁵.

Wyprzedzając tok rozważań, zauważmy, że o ile pierwsze zdanie zakwalifikować możemy jako zgodne z poglądami Witkiewicza, o tyle drugie – gdyby czasownik „należy” zamienić np. na „można” – mogłoby się znaleźć w jednym z jego opisów rozmowy idealnej. Zdaniu trzeciemu – wbrew licznym doznawanym rozczarowaniom – starał się artysta zaprzeczać, wciąż dążąc do poszerzenia grona rozmówców. Natomiast metafora dyskusji jako gimnastyki z całą pewnością nie mieściła się w jego słowniku, wielokrotnie posłużył się inną – walki.

Dyskusji przypisywał autor *Nowych form w malarstwie...* nie tylko wartości poznawcze i interpersonalne, lecz także etyczne. Rozmowa pozwalała po pierwsze ocalić wartość najwyższą w witkacowskiej hierarchii – Prawdę, po drugie – stwarzała szansę głębokiej przemiany rozmówców. Etyczny wymiar rozmowy artysta akcentował wielokrotnie. W *Pożegnaniu jesieni* czytamy: „Rozmowa jest najistotniejszym sposobem przeżywania się”. W liście do żony z 1923 r. o tomie zatytułowanym *Teatr* pisał: „Moja książka powinna być bombą i musi mieć znaczenie etyczne (jako przykład) w świecie krytyki artystycznej”. Podobne sformułowania odnaleźć można również w wielu jego artykułach, m.in. z r. 1927: „Nikt nie chciał walczyć ze mną na tym etycznym poziomie (pomijam różnice

5 Tamże, s. 111–112.

intelektualne, kwestie: wyższości i wykształcenia w danych sferach), na którym walkę chciałem postawić, a nawet nikt nie chciał w ogóle”.

KATALOG ETYCZNYCH ZASAD

Już pierwsze akapity *Przedmowy do Nowych form w malarstwie...* mówią, że prezentacja własnych poglądów w pierwszej wydanej po wojnie teoretycznej pracy Witkiewicza podporządkowana była innemu celowi: poprawie jakości publicznej dyskusji o sztuce. Jak pisał autor, wypracowany przez niego system pojęć miał umożliwić „porozumienie się między artystami a krytykami z jednej strony, a krytykami i publicznością z drugiej, na czym oczywiście mogliby skorzystać i artyści i publiczność” (NF 7).

To właśnie w tej pracy po raz pierwszy sformułował etyczne zasady dyskusji. W późniejszych wypowiedziach katalog ten rozwijał, m.in. odwołując się do innych dziedzin kultury – teatru, literatury, filozofii, egzemplifikując i uzupełniając. Sformułowane w *Nowych formach w malarstwie...* reguły pozostały aktualne aż do ostatnich wypowiedzi autora.

Określiwszy cel wyводу, artysta dokonał pobieżnej diagnozy zastanej sytuacji. Toczące się ówczesnie rozmowy o sztuce określił mianem „męczącego chaosu”. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywał w specyfice przedmiotu dyskusji („Nieokreśloności istoty sztuki w ogóle”) oraz braku pojęciowego instrumentarium.

W dalszej części pracy wskazywał nie tylko na przyczyny obiektywne, lecz także błędy i zaniechania samych autorów recenzji, nie podając – na razie – nazwisk. Pierwszy zarzut, który w wydanej tuż po wojnie pracy uczynił Witkacy krytykom, to celowe unikanie trudnych, teoretycznych, a przy tym – najistotniejszych zagadnień:

Dlaczego dane dzieło sztuki jest jednością, a inne nią nie jest, z wielkim trudem da się określić pojęciowo i jest to zadanie krytyka, o ile by chciał się tym zająć. On jednak woli przeważnie mówić o różnych demonizmach, czarnych czy czerwonych pończochach lub religijnych nastrojach (NF 44).

Postępowanie takie – któremu Schopenhauer nadał miano *dywersji* – oznaczać miało dobrowolną rezygnację z podstawowego celu, jaki według autora *Jedyne go wyjścia* realizować powinna dyskusja – dążenia do Prawdy. Zauważmy jednak, że taki stan rzeczy był wynikiem nie tylko niechęci piszących do podejmowania trudnych zagadnień, lecz także praw podaży i popytu.

Przytoczony fragment odczytać możemy również jako pierwszy punkt sformułowanego przez autora *Szewców* katalogu etycznych zasad krytyki, której funkcję określał, odwołując się do najwyższych w kulturze europejskiej moralnych instancji: religii i świeckiego wymiaru sprawiedliwości – jako „dalszy ciąg sumienia artystów” (!). Twierdził, że powinna być „tym w sferze sztuki, czym cały aparat prawny w życiu społecznym”. Warto odnotować, że metaforyce tej pozostał wierny – w tekście powstałym już w latach 30., *Niemytych duszach*, o niezależnej krytyce napisał „tak dobra instytucja jak sąd” i „dar »nieba« wprost bezcenny”, zaś w innych wypowiedziach – krytykując łamanie zasad – wspominał o apokaliptycznych „wrotach otchłani”, blasfemii, „czynności wprost zbrodniczej”.

Witkiewicz pojmował krytykę jako dziedzinę odpowiedzialności – za sztukę i jej odbiorców, jedyną dostępną współczesnym drogę do Prawdy absolutnej: „Tylko fanatyzm Prawdy otwierał nowe horyzonty myśli, a nie jakies pluralistyczne relatywizmy” (BK 223). W artykule z 1923 r. konstatował nieustanne koncentrowanie się piszących o sztuce na mniej ważnych elementach: „Ale krytycy wołą »chlastać« z nieistotnych

punktów widzenia”, natomiast w innym tekście z tego samego roku, poświęconym niechlubnym, w opinii autora, metodom postępowania polskich futurystów (którym zarzucał m.in. pragmatystyczny, czyli nieodpowiedzialny stosunek do Prawdy w sztuce), Witkiewicz przewidywał konsekwencje takiego postępowania – niemożność rozpoznania wartości:

Przyjdzie czas, że nie będzie wiadomym, co jest Prawda, a co Fałsz, co jest wynikiem artystycznej konieczności, co przypadkiem czysto mechanicznym, lub co gorsza – świadomą błagą (BK 130).

Sytuację opisaną w przytoczonym fragmencie jako prawdopodobną, w tekstach artystycznych przedstawiał jako zaistniałą. Pisał o tym, posługując się kolokwializmami, w *Nienasyce*: „w tych czasach generalnego skiełbaszenia się pojęć, tej mizerery, przeciętny krytyk [...] nie był już zupełnie w stanie odróżnić prawdziwej mądrości od najdzikszego z baliwernów”, a także – przywołując ważną kategorię ze słownika buddyzmu – w *Matce*: „[Leon] To jest najgorsze, że nic nie wiadomo, co w tym wszystkim jest prawdą, a co jest błagą, podłą błagą. Jedna rzecz jest pewna na świecie, to cierpienie...”.

W rozdziale *Nowych form w malarstwie...* poświęconym *stricte* krytyce malarskiej autor *Pożegnania jesieni* wymienia drugi warunek etycznej rozmowy: uczciwość. Jego wagę podkreśla również w *Przedmowie* do drugiej powojennej powieści: „Nie chodzi o to, aby być chwalonym, tylko uczciwie zwalczanym – ale nawet o to jest u nas bardzo trudno”. W dyskusyjnej praktyce warunek ten oznacza konieczność precyzyjnego określenia własnego krytycznego stanowiska i indywidualnych, lecz stosowanych konsekwentnie, kryteriów oceny dzieła sztuki.

O tym, jak niezwykle istotną sprawą były dla autora *Mątwy* dopracowanie i właściwa prezentacja własnych poglądów, świadczy jeden z listów do żony, w którym o przygotowywanym przez siebie filozoficznym autoreferacie napisał: „Może to najbardziej odpowiedzialna praca z zakresu fil[ozofii], o ile chodzi o jej społeczny (że tak powiem oczywiście) ekwiwalent [...]”. Warto również przywołać *post scriptum* *Przedmowy* do pierwszej powojennej powieści, w którym to fragmencie autor nadał specjalną „rangę” łamiącym omawianą zasadę oponentom:

Za „przykrego wroga” uważam takiego, z którym nie można walczyć wskutek braku u niego określonego jednoznacznego systemu pojęć, i takiego, który nie jest szczery w stosunku do samego siebie – nie analizuje siebie dość starannie, przystępując do krytyki czy polemiki, no i nie rozumie idei przeciwnika (PJ 9).

Deklarowany przez współczesnych mu krytyków obiektywizm (zachowywanie światopoglądowej neutralności podczas oceny dzieła) uznaje Witkiewicz za postawę fałszywą, będącą najczęściej utajonym eklektyzmem. Nie wyklucza jednak możliwości obiektywnej oceny dzieła⁶. Przypisując walor niezmienności własnościom dzieła, wypowiedzi uważa za subiektywne. Przekracza w ten sposób wielokrotnie krytykowaną w międzywojniu alternatywę: subiektywna krytyka – obiektywna nauka.

Obiektywny osąd artefaktu – zgodnie z klasyczną koncepcją – uważa za możliwy, stawia jednak warunek precyzyjnego

6 M. Ossowska zauważa, że orzeczniki „subiektywny” i „obiektywny” mogą być przypisywane zarówno własnościom, jak i wypowiedziom. Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966, s. 71 i n.; T. Pawłowski, *Wartości estetyczne*, Warszawa 1987.

określenia wyjściowego stanowiska. Czytamy w jednym z dramatów: „Ale wybór jednego z punktów widzenia nie przeczy Prawdzie Absolutnej. [...] Fenomenologisci mogliby dojść do tego, ale nie mają odwagi”. Zarzut łamania omawianej zasady i apele o jej przestrzeganie – formułowane niekiedy za pomocą nieparlamentarnych określeń – powracały w wypowiedziach Witkiewicza wielokrotnie: „Niech jeżdżą na nas, jak na zborsuczonych sukach, ale niech wiemy za co, z istotnie artystycznego punktu widzenia” (BK 87).

Pisząc o zasadach, które obowiązywać powinny uczestników publicznej rozmowy o sztuce, podkreślał również autor *Jedynego wyjścia* znaczenie rzetelności, intelektualnego przygotowania. Apelował o posługiwanie się w pracy krytycznej rozległą, ugruntowaną wiedzą i zdefiniowanymi pojęciami: „nic nie rozumiejący i nie chcący się niczego nauczyć krytyk jest zjawiskiem wprost potwornym” (NF 139). To właśnie brak precyzyjnego pojęciowego instrumentarium, a nie uniwersalnych kryteriów, uniemożliwia ocenę prawdziwej wartości dzieła sztuki. Więcej, to właśnie posługiwanie się pojęciami jest wyznacznikiem człowieczeństwa. Sformułowany po raz pierwszy w *Nowych formach w malarstwie...* warunek Witkacy powtarzał wiele razy w kolejnych latach.

W *Nienasyceniu* niedopracowane, mętne pojęciowe instrumentarium nazwał, przywołując nazwy prowincjonalnych miejscowości – z których jedna już w następnej dekadzie zasłynie dzięki popularnemu utworowi dla dzieci – „iście pacanowskimi czy kocmyrzowskimi”. W słowniku Witkacego funkcja synonimu metod nieprecyzyjnych, nieodpowiedzialnych, przypadła pojęciu z popularnej w międzywojniu filozofii Bergsona – intuicji.

Chcąc dobitnie pokazać wagę omawianego postulatu, Witkiewicz zastosował w tekstach publicystycznych – oprócz argumentacji, której próby przedstawiłam – dwa zabiegi. Po pierwsze: aby

nazwać „grzechy” najczęściej popełniane przez krytyków, stworzył nowe, humorystycznie czy intrygująco brzmiące terminy, a następnie precyzyjnie je definiował. Pisał więc – nazywając *casus* wielokrotnie łamiącego omawianą zasadę krytyka – o „zjawisku Winawera”, czyli „mówienia o czymś, o czym się zielonego pojęcia nie ma”. Natomiast w innych pracach:

Bez pojęć tych [„fazdrygulstwo” i „gnypalstwo”], które tu po raz pierwszy, niepodobna opisać współczesnego życia w Polsce. Fastrygulstwo definiuję jako fastrygowanie wszystkiego, tymczasowe, połączone z bałagulstwem, a gnypalstwo jako gnuśne gmeranie palcem w czymś, czego traktowanie wymaga precyzyjnych instrumentów. Pojęcia te powinny przyjąć się w krótkim czasie dla codziennego użytku we wszystkich sprawach (BK 168).

Drugi ze wspomnianych zabiegów – zastosowany w *Niemytych duszach* – polegał na wplataniu w tok wywodu fragmentów, w których w sposób zamierzony popełniał (i hiperbolizował) krytykowane w innych miejscach błędy: „Może niezupełnie dokładnie streszczam. Raz czytałem tę książkę, ale będę czytał jeszcze”.

Po napisaniu brulionu tej pracy przeczytałem niedawno w artykule, którego autora nazwiska nie pamiętam, a który dotyczył książek pani Żurakowskiej – właściwie całego artykułu nie znam, a tylko ktoś mi pokazał takie zdanie (cytuję z pamięci) – coś takiego „ani kokainowe wyczerpanie Witkiewicza, którego wybuchy nie są wybuchami” (ND 11).

Tylko język filozoficzny, czyli operujący precyzyjnie zdefiniowanymi pojęciami, oparty na gruntownie przemyślanych podstawach, pozwala według Witkiewicza dotrzeć do Prawdy, jak mówi bohater *Metafizyki dwugłowego cielęcia*: „Dziwność życia jest tylko w pojęciach”. To język, za który mówiący bierze pełną

odpowiedzialność⁷. Zauważmy, że również tu, w przekonaniu o niezwykłych możliwościach, jakie niosła rozmowa oparta na solidnych filozoficznych podstawach, szukać można przyczyn zdecydowanych reakcji autora *Jedynego wyjścia* na wszelkie próby relatywizowania wartości, zaprzeczania istnieniu Prawdy absolutnej, a z drugiej strony – na głoszenie poglądów o możliwościach poznania nie pojęciowego, a „intuicyjnego”.

Omawianego warunku nie spełnia według autora *Niemytych dusz* język artystyczny: „Nie dać się unieść wierze w magiczną wartość słów – dobre to w sferze poezji, ale nie w filozofii i społecznictwie” (BK 299). To dlatego nie tylko apelował do krytyków o uściślenie pojęciowego instrumentarium, do pracowników nauki o przygotowanie słownika filozoficznego i „przetłumaczenie głównych prac zasadniczych kierunków dzisiejszej filozofii zagranicznej” (BK 321), w *Niemytych duszach* o „zajmowanie się laików filozofią”, zaś „czynnością wprost zbrodniczą” nazywał artykuł Brunona Winawera głoszący pogląd o zbędności filozofii. Autor *Nienasycenia*, stając w platońskim sporze po stronie filozofii, a nie – jak Nietzsche – poezji, zalecał również futurystom (w szczególności Aleksandrowi Watowi), a także Brunonowi Schulzowi przełożenie zawarte go w pracach literackich światopoglądu właśnie na język pojęć. W tekście poświęconym twórczości autora *Sklepów cynamonowych* pytał, posługując się mechanistyczną metaforą:

Czy Schulz poza danymi talentowymi będzie miał siłę wyeksplikować się do dna lub uczynić dalej (jak Tadeusz Miciński

7 Odpowiedzialność za słowo pojmuję nie jako prawdomówność (jak ujmuje to M. Ossowska w pracy *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970, s. 124), lecz jako w pełni świadome, nie zaś przypadkowe posługiwanie się nim.

kiedyś) z nierozbabranego systemu myśli motor, mogący popełnić mu jego twórczość na niezbadane obszary ducha? (BK 188)

Niemówność pojęciowego wyrażenia podstaw własnej twórczości staje się przyczyną tragedii bohatera *Nienasycenia*, Tengiera: „Bo zanim zrozumie, o co idzie, to: fajt! – i już wszystko zamienia się w dźwięki [...]”.

W drugiej, wydanej w 1921 r. teoretycznej książce, artysta formułuje kolejny etyczny postulat – konieczność zdystansowania się w teoretycznej dyskusji wobec osobistych sympatii i interesów („mieszanie osobistych sprawek w dyskusję teoretyczną uważamy po prostu za świństwo”) oraz unikania argumentów *ad personam* („wycieczek osobistych”). Praktykom takim – które autor *Świata jako woli...* opisał w ostatnim fragmencie *Erystyki* jako „sposób krzywdzący, złośliwy, obraźliwy, grubiański”⁸ – sprzeciwiał się Witkiewicz w przywoływanej już *Przedmowie do Pożegnania jesieni*:

Jednak muszę zaznaczyć, że w sądach moich o sztuce nie kieruję się ani osobistymi względami, ani polityką, ani niczym innym oprócz tego, czy uważam daną rzecz za artystycznie dobrą czy złą. Niestety, muszę stwierdzić, że ten stosunek do dzieł sztuki jest u nas rzadkością. [...] Babranie się w autorze *à propos* jego utworu jest niedyskretne, niestosowne, niedzielnelmeńskie (PJ 9).

Do repertuaru stosowanych przez krytyków nieetycznych środków Witkiewicz zaliczał również robienie aluzji. Propagował i praktykował (wyjątkiem są *Nowe formy w malarstwie...*) kierowanie zarzutów do konkretnych, wskazanych z imienia i nazwiska, adresatów: „Oświadczam, że operowanie aluzjami

8 A. Schopenhauer, *Erystyka...*, s. 108–110.

jest dla mnie wstrętne. Nadal [...] będę się »czepiał« poszczegól-
nych ludzi o nazwisku, i to w sposób jak najbardziej rzeczowy” (BK 205).

Autor *Mątwy* krytykował ponadto – jako trywializujące badane w dyskusji zagadnienia – posługiwanie się nie rzeczowymi argumentami, lecz żartami:

Dowcip jest rzeczą cenną w miarę. Ale gdy się go zacznie propagować jako jedną z najwyższych, jeśli nie najwyższą wartość literatury, poezji i sceny, jest obawa, że nastąpi generalne spły-
cenie tych dziedzin; bo nieprawdą jest, wbrew twierdzeniom dowcipiarzy, że każdą rzecz, nawet najtrudniejszą, można lek-
ko i dowcipnie wyrazić (BK 312).

Temat „dowcipków” powraca również w *Szewcach*: „[Księżna] To po co w ogóle robić „witze”? [Scurvy] Zły przykład naszych dowcipnisiów w literaturze: dowcip im zjełczał, a „witze” robią, kanalie, wciąż”, „[Księżna] Co za przestarzałe dowcipy à la Boy i Słonimski! Taż to jest cudnie, panowie, jak rybka w bufecie trzeciej klasy w Kocmyrzowie”.

Tworząc katalog etycznych reguł obowiązujących uczestników dyskusji, Witkiewicz odwoływał się nie tylko do sfery idei, lecz także rozumu. Warunkiem koniecznym dobrej dyskusji, jak pisał kilkakrotnie, jest zarówno dążenie do platońskiej Prawdy, jak i (kantowska) dobra wola rozmówców. Jej brak nie tylko utrudnia, lecz wręcz uniemożliwia porozumienie. W artykule *O polemice i wrogach* z 1927 r. pisał: „Dobra wola jest najkonieczniejszym warunkiem płodności wszelkiej dyskusji [...]”. W innym tekście opublikowanym w tym samym roku, poświęconym *Wieży Babel* Antoniego Słonimskiego, dwukrotnie w dwóch następujących po sobie akapitach podkreślił wagę dobrych intencji:

Będę traktował Słonimskiego jak umarłego mistrza np. z XVIII wieku i spróbuję z dobrą wiarą odtworzyć mechanizm jego twórczości [...]. Byłoby najlepiej, żeby sam autor [...] odpowiedział mi z równie dobrą wiarą i rzeczowo (BK 158).

Często dostrzeganym przez Witkiewicza przejawem braku dobrej woli rozmówców było (bliskie *Sposobowi 12. z Erystyki*) „programowe niezrozumialstwo”, celowe zniekształcanie tez przeciwnika.

Podkreślał też Witkiewicz znaczenie autorytetów. Pisał wręcz o „powołaniu do bycia krytykiem”, protestował przeciwko obniżaniu rangi tytułów naukowych, pozycji krytyka czy artysty w społeczeństwie przez niekompetentne wypowiedzi czy niegodne postępowanie przedstawicieli tych profesji. W listach do żony czytamy:

Dziś rano [...] z tym de Roppem u Lutosławskiego, który mówił takie bzdury ordynarne o fil[ozofii] i ekonomii, że wstyd mi było angliśza (anglisches), że taki profesor może być profesorem. Obrzydliwe. W żadnym kraju byłoby to niemożliwe (LI 109).

W jednym z dramatów Tumor Mózgowicz mówi o Whiteheadzie, filozofie krytykowanym przez autora tekstu: „Szanuj tego mędrca”. O tym samym twórcy Witkiewicz pisał do Malinowskiego: „wrogim mi, a jednocześnie podziwu godnym tytanem”.

Zauważmy, że diametralnie inny stosunek do autorytetów – instrumentalny – prezentował autor *Erystyki*: „Wygramy łatwo, mając po swojej stronie jakiś autorytet, który jest szanowany przez przeciwnika; dla niego zaś istnieje tym więcej

ważnych autorytetów, im bardziej ograniczone są jego wiadomości i zdolności⁹.

Podkreślał również autor *Mątwy* wagę pełnego zaangażowania wszystkich uczestników rozmowy. Właśnie dlatego przekonywał artystów by, wbrew przyjętym zwyczajom, konsekwentnie odpowiadali na krytyki swych prac („Nieodpowiedzialność polega na tym, że autorzy uważają za punkt honoru, za jakieś wyższej klasy dżentelmeństwo nie odpowiadać krytyce”, BK 254), zaś redaktorów czasopism – aby nie stosowali tzw. taktyki „przemilczania” (bliskiej opisanemu przez Schopenhauera erystycznemu *Sposobowi 18.*¹⁰), ignorowania trudnych tematów i dzieł. Problem ten poruszał zarówno w artykułach: „Ta bezoddzwiękowość jest właśnie symptomatyczna”, jak i, podsumowując własne dokonania, w *Niemytych duszach*: „Byłem kiedyś »fighting manem« – człowiekiem bojowym *par excellence*, miałem idee i chciałem o nie walczyć – nie było gdzie i z kim”.

Znaczenie etyczne nadawał również Witkacy przestrzeni publicznej dyskusji. W wielu artykułach apelował o jej wolność, o zaprzestanie ograniczania dostępności najważniejszego wówczas medium, łamów czasopism, krytyce artystycznej w ogóle („Przed wszystkim uważam, że na równi z innymi pismami »Wiadomości« za mało miejsca udzielają swoim krytykom. Trzeba być demonem, żeby na stu wierszach powiedzieć coś istotnego”, BK 206), a autorom o poglądach niepopularnych lub sprzecznych z ideową linią redakcji w szczególności.

W jego wypowiedziach odnaleźć można również projekty (niekiedy raczej – mrzonki) założenia czasopisma prowadzonego według własnych zasad. Pisał o tym w r. 1923: „Ideą byłoby pismo, w którym wszyscy niezadowoleni ze stanu obecnej

9 Tamże, s. 92.

10 Por. tamże, s. 80.

sztuki, wykształcenia publiczności i mający coś do dokonania w sferze estetyki mogli się wypowiedzieć” (BK 138), a także jedenaście lat później w liście do Bronisława Malinowskiego – wówczas docenianego nie tylko w Europie naukowca:

Otóż chciałem Ci zaproponować, *en ma qualité de monadiste*, czybys – znając Wildona Carra – nie zaproponował jemu założenia pisma wszechświatowego, które by skupiło wszystkich monadystów, których jest obecnie b[ardzo] mało. Wildon, ja, Stern, jakiś Serb i zdaje się, koniec. Ale ten pogląd zacznie się obecnie rozrastać. Przesłałbym Carrowi moją książkę (tam jest na końcu niemieckie streszczenie) (LP1 68o).

Nie znalazłszy odpowiedniejszych łamów, w latach 30. publikował Witkacy swoje artykuły w pismach, których program był odległy, niekiedy całkiem rozbieżny z jego poglądami. Pisał do „Zetu”, „IKC”, „Polski Zbrojnej”... Oprócz względów światopoglądowych – chęci uczestniczenia w publicznej dyskusji – nie bez znaczenia były i finansowe, zapowiadał: „Myślę dorobić przez pisanie do dzienników”, zaś w liście z 1932 r. o współpracy z redakcją „Zetu” pisał: „Miałem dość mdły list od Brauna. Floty nie ma z tego, ale przynajmniej mam się gdzie wypowiedzieć” (LII 61–62).

DYSKUSYJNE PRAXIS

Witkacy nie tylko teoretyzował, tworzył katalogi norm, ale i – rzecz jasna – dyskutował. Warto, jak sądzę, przyjrzeć się kilku rozmowom, niekiedy prowadzonym na przestrzeni wielu lat, by zespół etycznych przekonań wyrażonych *explicite* uzupełnić o to, co *implicytnie* wynika z dyskusyjnych starć.

Jednym z najważniejszych rozmówców autora *Pojęć i twierdzeń*... był jego przyjaciel z dzieciństwa, organizator wyprawy do Australii w 1914 r., antropolog Bronisław Malinowski.

Już w pierwszych akapitach *Wstępu filozoficznego do Nowych form w malarstwie...*, pracy wydanej niedługo po powrocie do kraju, autor pisze:

[...] punkty widzenia zupełnie uprawnione w fizyce lub chemii doprowadzają do tego pseudonaukowego dążenia, w którym [...] uczucia religijne wyprowadzamy bez skutku z głodu, strachu lub uczuć religijnych, a sztukę – z chęci porozumienia się lub erotycznej kokieterii, co przypomina bezskuteczne wysiłki stwarzania czegoś z niczego. [...] Możliwym jest, że najrozmaitsze czynniki obce im złożyły się na taką, a nie inną formę wyrazu, ale to co w ten sposób powstało, różni się właśnie zasadniczo od innych przejawów duszy ludzkiej. [...] dążenie do sprowadzenia objawów tych *par force* do innych, które niesłusznie przyjmujemy jako bardziej bezpośrednio dane, uważamy za wyrzekanie się poznania ich istoty ze strachu przed metafizyką (NF 11–12).

Odnosi się Witkiewicz w przywołanym fragmencie do wydanej w 1915 r. pracy Malinowskiego pt. *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*, w której badacz podejmuje m.in. zagadnienie pochodzenia uczuć religijnych. W kontekście rozważań o dyskusji istotny jest sposób, w jaki przyszły autor Szewców dokonuje krytyki poglądów przyjaciela. Po pierwsze, krytykuje poglądy, a nie osobę – nazwisko antropologa nie pada w *Nowych formach w malarstwie...* ani razu. Po drugie, posługuje się artysta idiomem naukowym (pojęcia filozoficzne, *pluralis maiestatis*), konstruuje logiczny i spójny wywód.

Teorię Malinowskiego skrytykuje Witkacy w kolejnych latach niejednokrotnie. O ile w artykule z 1932 r. pt. *O stosunku religii do filozofii* dotrzyma reguł dyskursu naukowego, o tyle w *Niemytych duszach* najpierw wskaże – za pomocą określenia ze słownika zoologii („jadowita”) – konsekwencje teorii

pomijających wymiar ontologiczny i podważy ich naukowość („to właśnie niby-naukowe stanowisko prowadzi prostą drogą do stworzenia najbardziej jadowitej, bo fałszywej w dodatku, metafizyki”), następnie obniży ton wyводу za pomocą zawierającego aluzję do homoseksualnych skłonności Malinowskiego przypisu do pojęcia „mana”: „Zawsze mi przychodzi na myśl, że w dźwiękowej analogii do manikiury i pedikiury przodkowie pederastów musieli czcić nie wielkie »mana«, ale jakieś wielkie »peda«”.

Poglądy antropologa powracają również w *Pożegnaniu jesieni* oraz dramatach. I znów sugeruje Witkacy konsekwencje rozpowszechnienia teorii antropologa (degradację metafizyki) oraz nie szczędzi wywołanemu imiennie przyjacielowi obraźliwych epitetów:

Wiadomo, i tego dowiedli wszyscy uczeni świata, że religia powstała z głodu, strachu i miłości. Głód i strach, w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie istnieją już, ale miłość nie da się wytrzebić. Dlatego to likwidujący się departament Metafizycznej Bzdury jest sekcją Bzdury Erotycznej. Cha! Cha! I to się nazywa postępem (DII 122).

Mój przyjaciel umiera. Weź go na swoje łono, wielka złocista żabo Kapa-Kapa. To nic, że zbałał nas Malinowski, ten przeklęty, anglezowany, nieposkromiony marzyciel. Totemy są prawdą. Wszystko jedno, co piszą o nich uczeni (DII 125).

W innym miejscu, nazywając przyjaciela „Malinowerem”, mistyfikuje antysemityzm i sugeruje żydowskie korzenie przyjaciela.

Wielokrotnie powtarzane, poważne zarzuty dotyczyły kwestii niezwykle dla Witkacego ważnej. Nie mogąc pogodzić się z tak kardynalnym, w jego mniemaniu, błędem w teorii

przyjaciela, formułował krytykę zarówno w języku naukowym, jak i nie stronił od personalnych ataków. Nie wykluczało to jednak serdecznego stosunku artysty do zdobywającego wysoką pozycję w świecie zachodniej nauki badacza. Świadczą o tym listy autora *Nienasyceń* do żony pisane m.in. w czasie, gdy Malinowski przyjechał do Polski:

Malinower przyjechał, ale jest dziwnawy i *anglykowaty* od kości (LII 190).

Malinower jest b. przyjemny. Powiedziałem MU i kazał się Tobie na odległ[osć] przedstawić. [...] Dziś mam wieczór z Chwistonem i Mal[inowskim] (LII 190).

Malinower udał się. Chwistek kłamie i szkodzi (LII 195).

Chwistek = bydlę skończone. Mal[inowski] = żyje przeszłością, zgnębiony chorobą żony (LII 196).

Miałem list od Malinowskiego o śmierci żony. B. zgnębiony (LIII 343).

Analogicznie w pochodzących z lat 20. listach antropologa do żony, w których krytyczne sądy na temat twórczości Witkiewicza przeplatają się nie tylko z wyrazami autentycznej troski, lecz także refleksją nad źródłem własnych niepocholebnych sądów, czytamy:

Mam co do nich [prac Witkiewicza] mieszane uczucia. Ogólny ton i skala talentów, jakie tam znalazłem, nie wzbudziły we mnie takiego entuzjazmu, jakiego się spodziewałem po polskich publikacjach. Z drugiej strony dowodzi to, że istnieje jakaś bezinteresowna działalność kulturalna i są na nią jakieś pieniądze. Co do własnych utworów Witkiewicza, to jest tam parę rzeczy humorystycznych, napisanych w stylu, który nie całkiem mi

się podoba (czy jestem zangliczaly?). Jest też dramat, którego nie mogę w pełni zrozumieć, ale odnoszę wrażenie, że to beznadziejna szmira [...]. Nie jestem całkiem pewien, czy to ja się zmieniłem, czy W. podupadł, albo może wyrósł poza sferę mego natychmiastowego pojmowania?

Dostałem przygnębiający krótki list od Witkiewicza, wydaje się w gorszym stanie niż zwykle¹¹.

Najistotniejsza wydaje się jednak korespondencja kierowana przez Witkiewicza do Malinowskiego, w której podkreśla, jak wielką wagę ma dla niego możliwość wymiany poglądów, zdaje sprawę z prac filozoficznych, konsultuje decyzje:

Chętnie bym z Tobą porozmawiał, ale pisanie listów jest dla mnie niemożliwością. Chciałbym utrzymać kontakt między nami, abyśmy w razie spotkania nie byli dla siebie zbyt obcy. [...]

Napisz niedługo, a może jaka taka korespondencja się skleci.

Mówię Ci: przyjeźdź, bo zdechniemy nie rozmówiwszy się o ważnych rzeczach (LBM 281–285).

Historia dialogów Witkiewicza i Malinowskiego pozwala zauważyć, że dla artysty warunkiem *sine qua non* dobrej rozmowy była przyjaźń; choć chyba tylko logika stematyzowanego wywodu pozwala między tymi dwoma pojęciami wprowadzić stosunek podrzędności. Relacja artysty i antropologa, datująca się od lat młodości, przetrwała nie tylko próbę, jaką stały się miesiące po samobójstwie Jadwigi Janczewskiej, lecz także wspólne doświadczenie podróży. Wbrew po wielokroć powielanej opinii, zażyłość ta nie została zerwana tuż po wybuchu Wielkiej Wojny. Przeciwnie, wraz ze zwiększeniem

¹¹ *Historia pewnego małżeństwa. Listy Bronisława Malinowskiego i Elsie Masson*, red. H. Wayne, przeł. A. Zielińska-Elliot, Warszawa 2012, s. 286–287, 299.

przestrzennego dystansu i wydłużaniem się interwałów między kolejnymi – choćby listownymi – spotkaniami, nie pojawia się obojętność, ale rośnie temperatura wzajemnych oskarżeń.

Podkreślmy: pojawiające się w korespondencji poważne zarzuty dotyczą nie kwestii teoretycznych, lecz wzajemnych relacji przyjaciół. Witkiewicz, pragnący poważnej, światopoglądowej rozmowy na równych prawach, mimo różnic w pozycji społecznej, czuł się przez ustosunkowanego, cenionego w świecie nauki przyjaciela zlekceważony. Gdy Malinowski nie reagował na zaproszenia, próbował coraz to drastyczniejszych środków, obrażał i prowokował:

[...] jest pewna granica w nieodpowiadaniu na listy, poza którą praktycznie ludzie przestają dla siebie istnieć. Obawiam się, że zbliżamy się ku tej granicy (LP1 679).

Kochany Broniu: Chciałbym raz wiedzieć, czy stosunki nasze trwają, czy też mam uznać je za zlikwidowane. [...] Prosiłem Cię o *Analysis of Matter* B. Russela – szalenie potrzebuję tej książki, jest wyczerpana, a ja wyczerpany finansowo. Prosiłem też o *Argonautów*, których mi spiżdził Limanowski. Żadnego śladu reakcji. A do jakichś dawnych kobiet piszesz. Czy Tymbciowie zrobili „intrygę”? (LP1 685)

Posyłam Ci ten papier jako podarek pożegnalny. Nie sądzę, żeby to było bardzo piękne z Twojej strony niszczyć całościową przyjaźń jak nasza z powodu „intryg” i plotek. [...] To, że nie przysłałeś mi egzemplarza polskiego przekładu Twojej cholernej książki, jest świństwem najwyższej klasy (wszystko inne dawno już zapomniałem) (LP1 687).

Przyjaźń Malinowskiego i Witkiewicza, pełna momentów dramatycznych, gwałtownych, choć krótkotrwałych oddaleń, której śladem są nie tylko fotografie, lecz także zapisane

na kartach powieści, dramatów i listów ironiczne wezwania, inwektywy, a nawet prześmiewcze portrety, mieści się chyba w pozornie tylko sprzecznej, przywołanej przez Derridę¹², Montaigne'owskiej formule: „O moi przyjaciele, nie ma na świecie przyjaciół”. Zdanie to pozbawione jest sensu tylko wówczas, gdy nie dostrzegając retoryczności pierwszego członu, pozostajemy na powierzchni znaczenia. Dramat, a zarazem tajemnica i niepowtarzalność tych relacji – wewnątrzdzaniowej i międzyludzkiej – polega na ich nieprzystawalności do tradycyjnych form: gramatycznych i grzecznościowych czy moralnych; na asymetryczności i bezwarunkowości. Jak ujmuje to Piotr Dehnel: „W przyjaźni Inny jest dla mnie niezastąpionym konkretnym Innym, którego prośby i żądania wypełniam w sposób bezwarunkowy i o którego troszczę się na zasadzie jednostronnego zobowiązania”¹³. Istotą przyjaźni są – jak powiada Derrida – trzy nierozzerwalnie związane właśnie z pojęciem „odpowiedzialność” modalności: „odpowiadać za”, „odpowiadać przed”, „odpowiadać komuś”, z których za najbardziej podstawową uważa ostatnią.

W takim kontekście nie sposób odczytywać witkacowskich wołań o odpowiedź jako artystowskich prowokacji. To próba ocalenia relacji niezastępowalnej niczym i niemożliwej do realizacji inaczej niż w rozmowie.

Kolejnym ważnym rozmówcą Witkacego był niemal jego rówieśnik (ur. w 1886 r.), filozof Tadeusz Kotarbiński. „Kotarbusza”, którego z czasem nazywać zaczął przyjacielem, zaliczał do grona „mogołów”, filozoficznych autorytetów. W 1934 r.

12 J. Derrida, *Polityka przyjaźni*, tł. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7/8.

13 P. Dehnel, *Dekonstrukcja, przyjaźń i polityka*, „Odra” 2001, nr 7/8, s. 42–43.

związany z warszawskim środowiskiem naukowym twórca był jednym ze słuchaczy i krytyków wygłoszonego przez Witkacego odczytu. Kotarbiński dwukrotnie oceniał witkacowski „hauptwerk”, pierwszy raz przed ministerialną decyzją o dofinansowaniu wydania pracy. Recenzja ta, w ocenie autora *Nienasyceńia* niezgodna z opinią wyrażoną w prywatnej rozmowie i zachowawcza, nie usatysfakcjonowała go. Pisał o tym w listach do żony, nie stroniąc od inwektyw:

K[otarbiński] b. mi się nie podobał, bo co innego mówił, a napisał parszywie za ostrożnie (LIII 210).

Dziękuję b. za Kotarb[ińskiego]. Jak mu odpiszę, przeszłę i ten. B. wykrętne i nieszczerze ściervo – zawiodłem się na nim „setnie” (fuj, Teruś) (LIII 213).

W roku 1935 Witkiewicz wręczył filozofowi pierwszą część krytyki jego poglądów. „Amator bez żadnego naukowego stopnia”, jak we wstępie określił siebie autor *Szewców*, narzucić chciał inny – bardziej dynamiczny, ostry – styl dyskusji, niż zaproponowany przez akademika. Postawił „zawodowemu uczonemu” zarzuty niebagatelne: krytykował załączkowość koncepcji reizmu, poprzestanie na etapie przyczynku, a także dogmatyzm i dowolność w formułowaniu wniosków. Uwagę zwraca również, daleki od stonowanego stylu akademickiego wywodu, język pracy.

Po raz drugi warszawski filozof wypowiadał się na temat *Pojęć i twierdzeń*... już po ich wydaniu. Witkacy opisywał w liście do Ingardena czas poprzedzający publikację recenzji jako oczekiwanie na starcie z potężnym i groźnym przeciwnikiem, szukając jednocześnie wsparcia w polemicznym boju:

K[otarbiński] ma pisać recenzję z mojego (używając stylu F. Goetla) „główniaka”. Przedtem pochłonął 200 i kilkadziesiąt [stron] maszynopisu krytyki jego reizmu i materializmu. Mimo, że jesteśmy w przyjaźni, mam pietra: obudziłem lwa z przydługiej drzemki: ryczy i macha ogonem: co z tego będzie? Od razu znalazłem w (G) [pracy Ingardena pt. *Vom formalen Aufbau des individuellen Gegenstandes*] wspólne zarzuty przeciw K[otarbińskiemu], z czego b[ardzo] się ucieszyłem. [...] Będę więc tam walczył z Panem Profesorem i Whiteheadem jednocześnie (LIng 37).

Fragment listu do żony pokazuje inny aspekt sytuacji – obawy o to, czy ton wywodu nie uraził akademika: „Przeraza mnie milczenie Kotarbińskiego – czyżby jednak się obraził. Drugi krytykon do hauptwerku odpadnie” (LIII 344). Jednak i w tej, jakże wyczekiwanej, wypowiedzi nie zajął Kotarbiński jasnego stanowiska: „Te i tym podobne pytania nie pozwalają mi zająć względem niej postawy stanowczej negacji lub wyraźniej solidarności” (PiT 403). Potraktował *Pojęcia i twierdzenia...* jedynie jako potencjalną podstawę wartościowej pracy, okraszając recenzję ogólnikowymi pochwałami. Opinię tę, nazywając tekst „embrionem”, powtórzył filozof we wspomnieniu pisanym w 1949 r.

Listy Witkiewicza do Jadwigi, a także do Hansa Corneliusa, pozwalają śledzić dalsze losy potyczki – przebieg pracy nad odpowiedzią na krytykę oraz reakcję na replikę Kotarbińskiego. Prowadzoną polemikę, której pierwszy etap miał zostać opublikowany, autor *Jedynego wyjścia* nazywa „bardzo dżentelmeńską”. Podaje ją jako przykład wzorowej reakcji na poważne zarzuty. Po otrzymaniu obszernej repliki pisze o dyskutancie, że „jest cudownym człowiekiem – mimo swego reizmu jest tak czysty psychicznie jak angielska księżniczka fizycznie” (HC2 157). Etyczny walor opisywanego sporu docenił również,

z perspektywy kilkunastu lat, akademik: „wydaliśmy je [recenzję i odpowiedź] razem dla ukazania, że różnica zdań nie przerodziła się w klótnię”¹⁴. Strona merytoryczna pozostawiała wiele do życzenia.

W przywołanym wcześniej wspomnieniu ocenę „hauptwerku” uzupełnił Kotarbiński o krótką charakterystykę umysowości autora. Wskazane przez filozofa cechy dzieła – niedojrzałość, wielość momentów słabszych czy wręcz dziwacznym – oraz twórcy – niedouczenie („Pod koniec życia był już dość odczytany”) – wiele mówią o motywach postępowania akademika zachowującego dystans wobec zapału amatora. Zgodni byli tylko w tym, że warto się pięknie spierać (choć i tu warto dostrzec niuanse: dyskusji Kotarbiński poświęcił rozprawę¹⁵, podporządkowując jednak rozważania o dyskusji teorii czynu), a to Witkacemu nie wystarczało.

Kilka miesięcy po tym, jak entuzjastycznie opisywał listowne kontakty z „Mogolem” – być może zdeprimowany milczeniem lub niechęcią Kotarbińskiego do ferowania surowych wyroków – notuje: „Kotarbeusz jest b e z n a d z i e j n y. Koniec dyskusji, bo nie ma co z posągiem mówić” (PiT 58).

Pozostaje wspomnieć o tych postaciach, z których poglądami Witkiewicz dyskutował najzacieklej: z filozofami, z którymi osobisty kontakt nie był możliwy oraz tymi, którzy zaprzepaś-

14 T. Kotarbiński, *Filozofia St. I. Witkiewicza*, [w:] Stanisław Ignacy Witkiewicz. *Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J. E. Płomiński, Warszawa 1957, s. 14.

15 T. Kotarbiński, *O sposobach prowadzenia sporu*, [w:] tenże, *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957. Zob. również T. Olewicz, *Tadeusz Kotarbiński o potrzebie upowszechniania kultury erystycznej*, [w:] *Myśl Tadeusza Kotarbińskiego i jej współczesna recepcja*, red. R. Banajski i in., Warszawa 2006.

cili szansę przyjaźni. Pogląd Jana Gondowicza – jakże trafny – na źródła owej zaciekłości raczej nie spodobałby się autorowi *Matwy*: „[...] sumarycznym przejawom odrzucenia towarzyszy głębokie zainfekowanie wyobraźni”¹⁶.

Z pewnością Witkacy świadom był tego, że na odpowiedź Jamesa czy Bergsona nie mógł liczyć. Jednak ich coraz bardziej popularne poglądy stanowiły według autora *Jedynego wyjścia* poważne zagrożenie. Pragmatyzm sprowadzał Prawdę do kategorii użyteczności, a intuicjonizm podnosił pojęcie pochodzące z języka potocznego do rangi metody naukowej. Stąd można zaobserwować dużą częstotliwość i zdecydowany ton ataków artysty, zgodnie z dewizą, którą wygłosił Leon w *Matce*:

Dlatego, że intelekt okazał się symptomem dekadencji, stać się antyintelektualistą, sztucznym durniem, blagierem à la Bergson? O nie. Na odwrót: uświadomić sobie to wszystko aż do granic ostatecznych i nie sobie tylko, ale i innym też (DIII 188).

Podobnie jak w przypadku Malinowskiego, do poglądów obu filozofów, amerykańskiego i francuskiego, odnosił się zarówno w tekstach publicystycznych, jak i artystycznych. Mówiąc o pragmatyzmie, w jednym z artykułów posłużył się animizacją:

Ryk zwierzęcia zmieszany ze skrzeczeniem pragmatysty, który wierzy w to, że Prawda to użyteczność, i gotów uznać każdy nonsens za Objawienie, byleby to było zgodne z przeciętną wartością społeczną w danej epoce (BK 128).

16 J. Gondowicz, *Paradoks o autorze*, Kraków 2011, s. 227.

Autorowi *Ewolucji twórczej* wprost zarzucił kłamstwo:

Ostatnie wynika po części z wpływu największego demona dzisiejszej filozofii H. Bergsona i jego kłamliwych obietnic, których sam nigdy nie spełnił: z obietnic „intuicyjnego poznania”. Poparta jego autorytetem głupota łatwo zwycięża wysiłek umysłowy wśród niekulturalnego otoczenia (BK 64).

W dramatach i powieściach koncepcję Bergsona nazywał „baliwiernią”, brednią, jego samego – blagierem i mitomanem, zaś metodę intuicyjną – bełkotem: „Rozumcie to, jak chcecie, według waszej intuicji. Coś mi się kielbasi we łbie i ja plotę. Oto jest szczyt filozofii naszych czasów” (DIII 104), „Intuicja (ta, o której plotą baby i umysłowe leniuchy) zawsze jest upadkiem w stosunku do sensu” (N 361).

Do poglądów Leona Chwistka, słynnego matematyka i logika, Witkiewicz odwoływał się wielokrotnie. Moglibyśmy nawet powiedzieć: gwałtownie napadał, nie szczędził w artykułach najcięższych zarzutów, a jednocześnie wielokrotnie spotykał się z nim, zrywał i od nowa budował przyjaźń. Pamiętać jednak należy, że w toku publicznej dyskusji autor *Mątwy* potrafił zdobyć się i na następujące słowa: „Nawet przyznając całą moją niefachowość i naukowość Chwistka, nie tracę nadziei, że dyskusja między nami jest co najmniej możliwa, przy wzajemnym gruntowniejszym poznaniu się i dobrej woli” (BK 348), czy w innym miejscu:

Pozorna wściekłość, z jaką atakuję Leona Chwistka, czepiając się nawet najlżejszej aluzji w razie niewymienienia mojego nazwiska, nie jest bynajmniej wynikiem „życiowej” (ani nawet metafizycznej) złości i osobistej wrogości. Chwistek jest na razie jedynym groźnym i interesującym moim teoretycznym

„wrogiem” i walka z nim, pełna niebezpieczeństw, jedyną moją przyjemnością w tej sferze zjawisk. Jakże szarym i bezbarwnym byłby dla mnie świat z punktu widzenia polemiki, gdyby nie istnienie Leona Chwistka. Walcząc z nim, czuję przynajmniej, że żyję (BK 351).

Witkiewicz krytykował nie tylko prace naukowe i poglądy, z którymi nie mógł się zgodzić, lecz przede wszystkim – wysoce szkodliwą społecznie postawę logika: sprzyjanie gustom masowego odbiorcy, publiczne lekceważenie i celowe zniekształcanie poglądów polemicznych przeciwników, nawet tej miary, co Roman Ingarden, wreszcie – posługiwanie się aluzjami. Jak zauważa Tomasz Bocheński, przyczyna witkacowskiej zaciekłości w relacji z Chwistkiem leżała nie tyle, jak artysta deklarował, w chęci prowadzenia uczciwej i pięknej dyskusji, ile w obawie przed popełnieniem tego samego, co logistyk grzechu – popadnięcia w zależność od gustów szerokiej publiczności¹⁷.

Niezwykle ważna wydaje się też historia rozmowy Witkacego z Karolem Irzykowskim. Dialog ten – mogłoby się wydawać – miał wielkie szanse powodzenia, bowiem Irzykowski nie tylko deklarował intencje bliskie autorowi *Mątwy*, lecz także podkreślał rolę ważnego i dla Witkiewicza patrona: „[...] każdego smarkacza, każdego przybosa biorę na serio – to trudno, taka moja natura, chcę podtrzymać Wielką Dyskusję i wciągać do niej ludzi, tak jak to robił Brzozowski [...]”¹⁸.

Autorowi *Walki o treść* bliski był pogląd, że dyskutować trzeba, niezależnie od okoliczności:

Powiada Pan: to, co gada Witkacy lub Słonimski, to nie jest życie. Owszem, [...] to jest życie polskie, może odmienne

17 T. Bocheński, *Witkacy i reszta świata*, Łódź 2010, s. 113–126.

18 K. Irzykowski, *Listy 1897–1944*, oprac. B. Winklowska, Kraków 1988, s. 243.

i gorsze o wiele od życia europejskiego, ale to jest to, z czym ma się bezpośrednio do czynienia. Parszywego zaścianka się nie uniknie, albo prowadzi się monolog à la Brzozowski¹⁹.

Co więcej, Irzykowski uważał się za prekursora witkacowskiej dramaturgii (choć zdrobnienie nazwy rodzajowej oraz gastro-nomiczna metafora żartobliwej (?) parentezy następującego fragmentu korespondencji pozwalają uznać ową deklarację za podwójnie ironiczną): „Nie zauważył Pan, że dramacik *Zwycięstwo* jest prekursorem wobec dramatów Witkacego (kiszka nadziana różnościami)²⁰. Autor *Teatru* doceniał polemiczną uczciwość Irzykowskiego:

[...] stwierdził niedawno, nie pamiętam, w jakim artykule, że jestem u nas jedynym kimś poszukującym rozwiązania problemu sztuki na swoistej drodze, i bronił mnie, zaznaczywszy, że jest moim przeciwnikiem (!!!) [...]. Pomijając szlachetny stosunek Boya do jego wrogów [...] był to fakt jedyny w swoim rodzaju w historii krytyki polskiej (T 348).

lecz zaraz dodawał: „Jakże szybko znikł ten wzniosły miraż!”

Rozmowa ta trwała od początku lat 20., gdy autor *Pałuby* krytycznie wypowiadał się na temat wystawień Witkiewiczowskich dramatów – m.in. *Kurki wodnej*, *Bzika tropikalnego*, *Wariata i zakonnicy*, aż do połowy lat 30., gdy autor *Nienasycenia* nazwał Irzykowskiego „jedynym prawie zdaje się, ze starszych ideowym i obiektywnym krytykiem” (BK 172), w innym miejscu zapewniał, że „z Irzykowskim można walczyć tysiąc razy przyjemniej niż z innymi” (BK 237).

19 Tamże, s. 286–287.

20 Tamże, s. 257 (list do Kazimierza Czachowskiego).

Autor *Beniaminka* nazywał wystawienia Witkacowskich dramatów „bzdurami dla eksperymentu”, pisał o twórczej impotencji ich autora, domagał się, by twórca koncepcji Czystej Formy doprecyzował założenia własnej teorii, gdyż w przeciwnym wypadku będzie zmuszony uważać je za „szwindel i błagę”. Wyznawał: „Przyznam się, że dłuższy czas brałem go na serio [...]”, ale i bronił go przed niewybrednymi atakami Nowaczyńskiego, a w 1938 r. pytał:

Gdzie jesteś, Witkacy? Na przekór twojej „czystej formie” w literaturze coraz bardziej grasuje bebechowość. Ludzie rozdzierają sobie wnętrza, i to na serio. U Ciebie w Twoich sztukach działa się okropności dziesięć razy większe, ale Tyś je traktował z flegmą, kazałeś aktorom te okropności i paskudztwa wygłaszać spokojnie. A oni, nowi autorzy, już znowu robią jakieś problemy, jakieś symbole, jakieś analizy. Oj, Witkacy, coś się psuje w królestwie sztuki. Witkacy, ratuj! Siebie, jeżeli nie sztukę²¹.

Autor *Jedynego wyjścia* oburzał się, gdy ukute przez publicystę wyrażenia, jak „niezrozumiałstwo” czy „paszportyzm”, wykorzystywane były przeciw niemu jako nośne slogany przez mniej wrażliwych, a bardziej zaciekleńszych uczestników publicznej dyskusji.

Za decydujący moment owej rozmowy wypadła uznać rok 1929, gdy wydana została oczekiwana *Walka o treść* – obszerna, uczciwa rozprawa krytyczna poświęcona teorii Czystej Formy, na którą Witkacy – wbrew zapowiedziom – nie odpowiedział. Czy można wierzyć jego żonie, gdy wspomina, że artysta replikę planował, lecz nie znalazł na nią czasu? Być

21 K. Irzykowski, *Pisma teatralne*, t. 4: 1934–1939, red. A. Lam, Kraków 1997, s. 383.

może odpowiedzią na pytanie o przyczyny niedopełnienia tej dyskusji, która mogła spełnić wszystkie stawiane przez Witkacego etyczne warunki, jest zdanie, które zapisał w artykule poprzedzającym o dwa lata wydanie *Walki o treść*: „żaden system nie pomoże komuś tak nieczującemu sztuki jak Irzykowski”, w innym zaś miejscu: „Tak jest, panie Karolu, i nikt na to nic nie poradzi – sztuka istnieje mimo tego, że pan jej nie dostrzega” (T 404).

Napisanie epilogu tej dyskusji przypadło Irzykowskiemu. W dziennikowej notatce-epitafium autor *Beniaminka* okrutnie szydzi, jakże skrupulatnie zapisując źródło informacji:

Pani Nalepińska przyszła z wiadomością po pierwsze, że Witkacy (S. I. Witkiewicz) odebrał sobie życie przez podeźnięcie żył. Było za Pińskiem, nie mogły wytrzymać jego nerwy rozdarcia ojczyzny (ojczyzna czy kokaina?). Mówiła to Nalepińskiej pani Strugowa, k[tóra] to znowu słyszała od przyjaciółki Witk[iewicza], na której rękach (!) skonał²².

W przypadku relacji Witkacy–Chwistek możemy mówić o rozmowie dwojga dawnych przyjaciół. O dyskusji, której gwałtowność potęgowana była przez wspomnienie minionej wspólnoty poznawczych i artystycznych pasji. Inaczej w przypadku Irzykowskiego, który – jak wspomina Witkacy – zaprzepścił niegdyś szansę prawdziwej rozmowy przyjaciół, łamiąc zasady „rozmowy istotnej”, do której został zaproszony. Powtórzmy sformułowany już wątki wniosek: przyjaźń lub chociaż jej wspomnienie, możliwość stanowiła dla Witkacego podstawowy warunek rozmowy o sprawach najważniejszych.

22. K. Irzykowski, *Dziennik*, t. 2: 1916–1944, Kraków 1998, s. 422–423.

„WALKA, TO JEST DYSKUSJA”, CZYLI WITKACOWSKIE METAFORY

Aby zrekonstruować etyczne przekonania artysty, należy przyjrzeć się również metaforom, których używał autor *Mątwy*, mówiąc o rozmowie.

Niewątpliwie najczęściej Witkacy posługiwał się metaforą walki (wojny). W artykule z 1932 r. pt. *Zamiast programu* utożsamiał znaczenia dwóch – w języku potocznym przeciwstawnych – pojęć: „Tylko przez walkę, to jest rzeczą dyskusję, nastąpi »przejaśnienie pojęć« [...]”. W *Nienasyceniu* czytamy, że „Dawniej słowo było na froncie, a dziś?”, w tekstach publicystycznych o „walce wszystkich ze wszystkimi”, „walce na dwóch frontach”, „atakach”, „napaściach”, „śmierci podczas batalii”, „zazębaniu się”, „posługiwaniu się bronią” w dyskusji, „zakładaniu ligi”, zaś rezygnację z przyjętych założeń nazwał „wycofywaniem się na »zaranje prigotowliennyje pozycji«, jak to się pisało w komunikatach rosyjskich z frontu”. Polemicznych przeciwników nazywał „wrogami”, a wspomniany już, samodzielnie wypracowany typ krytyki marginesowej porównywał w liście do Ingardena do lekkich czołgów lub dawnej lekkiej kawalerii.

Określenia takie musiały powodować zdziwienie i niezrozumienie, skoro precyzował: „Taką była moja idea walki wzajemnej, czysto ideowej literatów, krytyków i teoretyków sztuki” (BK 295), „[»zniszczyć« Chwistka] Oczywiście nie życiowo, tylko ideowo, chociaż drugie może czasem pierwsze pociągnąć” (BK 438).

Pisząc o polemicznych potyczkach, Witkacy określał zasady ich prowadzenia, najczęściej – odwołując się do średnio-wiecznego *ethosu* rycerskiego²³ (którego *notabene* trwałym reliktem był do II wojny światowej pojedynek, ważny motyw

23 Por. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000, s. 68–94.

w twórczości Witkiewicza²⁴). Wspomina więc o „szlachetnym sporze”, „walce w imię idei”, „honorowości walk i poszanowaniu przeciwnika”, „śmierci przy sztandarze”, wreszcie – o przyjemności czy wręcz rozkoszy płynącej z honorowego starcia i zaszczycie, jaki czyni przeciwnik, podejmując wyzwanie. O jednej z prac Romana Ingardena pisał do jej autora: „Ta broszura [*Logistyczna próba ukształtowania filozofii*] to klasyczny wzór szlachetnej walki – jako taki powinien być przykładem dla naszych polemistów” (LIng 30), zaś mówiąc o Leonie Chwistku, przywołał Sienkiewiczowskiego bohatera: „[...] czyżby naprawdę chciał przestać być moim »Kmicicem«?” (BK 352). W innym miejscu obok rycerza stawia postać dworzanina:

[...] gdyby przyjaciele traktowali się z umiarkowanym okrucieństwem, a wrogowie z eleganckim obiektywizmem, jak dawni wrogowie – rycerze i pojedyńkowicze z XVII i XVIII wieku. Elegancki, rycerski pojedynek według srogich przepisów honoru zamiast karczemnej bójki z pianą u pyska (czasem z jadowitą pianką – co jest jeszcze gorsze), maksymalnie naprężone stosunki intelektualne, przy ścisłym przestrzeganiu nieprzekraczania przyzwoitych granic, a poza tym jak najlepszy i najwytworniejszy stosunek osobisty – to byłby ideał (BK 332).

Odwołuje się również Witkiewicz do wzoru osobowego *gentlemana*, który powstał jako konsekwencja rozwoju *ethosu* rycerskiego: „Najwścieklejsza, otwarta polemika w teorii, najbardziej przyjacielskie stosunki osobiste, tak jak dyplomaci na konferencji w Genui”,

24 Zagadnienie to omawia T. Bocheński w pracy „*Sądy boże*” opisane przez Witkacego i Gombrowicza, [w:] tenże, *Witkacy i reszta świata*.

Miałem kartkę od Tatarkiewicza, że zamieści moją odpowiedź jednocześnie z napaścią Kotarbusza. B[ardzo] się z tego cieszę, bo to byłoby straszne dostać w pysk i czekać 4 miesiące na oddanie z podniesioną łapą. Polemika b[ardzo] dżentelmeńska (LIV 22).

Obecność w wypowiedziach autora *Nienasyceńia* obu wzorów nabiera szczególnego znaczenia w kontekście refleksji Marii Ossowskiej o tym, iż w wyniku procesu demokratyzacji zakres semantyczny wywodzącego się z angielszczyzny terminu został znacznie zawężony: „[słowo *gentleman*] jest wyprane z treści [...] moralnej i staje się po prostu uprzejmiejszą formą mówienia o ludziach”²⁵. Tendencji tej – pozbawiania wymiaru etycznego omawianego wzorca osobowego – próżno, jak sądzę, szukać w wypowiedziach autora *Pożegnania jesieni*. Przeciwnie, współwystępowanie obu wzorów – rycerza i *gentlemana* – świadczy raczej o chęci wzmocnienia moralnego aspektu.

Szlachetnej walce na rzeczowe argumenty przeciwstawiał m.in. określenia ze słownika kaznodziei-moralisty: „upadek obyczajów”, „zawiść i tchórzostwo”, a także stosował nazwy czynności określające nieeleganckie, nietłumione przez normy sposoby wyładowania agresji i zyskiwania przewagi nad przeciwnikiem²⁶: „chlastanie”, „ukatrupianie”, „gnębienie bez wyboru środków”, „utrącanie”, „walenie po łbie”, „prztykanie”, „osobiste użeranie się”, „tłamszenie”. Nieetyczne postępowanie dyskutantów opisywał również Witkiewicz, posługując się określeniami ze sfery fizjologii: „wypuszczanie ohydnych, śmierdzących gazów”, „babranie się w nieczystościach”, „wypinanie się” oraz zaczerpniętymi z rejestrów potocznych:

25 M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, s. 122.

26 Por. N. Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tł. T. Zabłudowski, Warszawa 1980, s. 274–422.

„wieszanie psów”, „bicie po mordach ludzi ze związanymi rękami i zakneblowanymi tymiż mordami”, „bójka”, „ordynarne świństwo”. Odnotujmy również, że nieprecyzyjnie zdefiniowane pojęcia określił „pojęciami-maskami”, zaś w *Nienasyceniu* pisał o „trupach-pojęciach”.

Niekiedy jednak, wbrew przedstawionym wcześniej postulatom stosowania jedynie szlachetnych środków, Witkacy posługuje się określeniami ze słownika przemocy. Wspomina np. o konieczności zastosowania wobec nieuczciwego rozmówcy radykalnego środka: „dać w mordę [przynajmniej moralnie]”, nazywa rolę, jaką spełnia krytyk, „taranem do bicia w mózgi”, przewiduje karę, którą poniosą w bliżej nieokreślonej przyszłości nieuczciwi krytycy „dostanie się za takie opinie niektórym porządnie” lub choćby ostrzega o zawieszeniu zasad grzeczności: „Niech mi Pan wybaczy moją bezceremonialność, ale w polemice muszę się wypowiadać ostro, taką już mam naturę” (HC2 148).

Kreując negatywny wzorzec dyskutanta, Witkiewicz odwoływał się do opisanego przez oświeceniowego wizerunku szlachcica-Sarmaty²⁷:

Pewien hrabia wymyślił sobie malowanie a prima chwista – ja wymyśliłem sochwisterię i sochwizmaty, a teraz to. Dosyć – co? Uważam, że za takie rzeczy nie trzeba się obrażać – to są dowody popularności. Wilhelm II nawet cieszył się z tego, więc co my tam – bracia szlachta, powsinogi sraczkowate (ND 295).

Dostrzegaliśmy u polemicznych przeciwników repertuar sarmackich cech, takich jak: lekceważenie wartości intelek-

27 Por. S. Cynarski, *Sarmatyzm*, [w:] *Polska XVII w. Państwo, społeczeństwo, kultura*, red. J. Tazbir, Warszawa 1977.

tualnych przy jednoczesnym nieuzasadnionym poczuciu wyższości, konserwatyzm, skłonności do dogmatyzmu i demagogii: „Mędrsi udają głupich (puszenie się perwersyjne na wywrót), aby móc żyć, nie wybijać się z otoczenia, które zionie umysłową pustką i brakiem wszelkiego światopoglądu” (ND 295).

O ile odwołania do *ethosu* rycerskiego służyć miały uwzniośleniu dyskusji²⁸, o tyle inny, chętnie stosowany przez autora *Nienasycenia*, środek – nadawanie ocenie etycznej postaci oceny estetycznej – pozwalał wzmocnić moralny aspekt sądu²⁹. „Oświadczam, że operowanie aluzjami jest dla mnie wstrętne”, „Śliskie są ścieżki literackie w Polsce”.

Autor *Szewców* posługiwał się również określeniem ze słownika wulgaryzmów – nazywał niektórych polemistów „gówniarzami”. Swoiste znaczenie tego słowa wyłożył w jednym z listów do Hansa Corneliusa: „Poza tym wszystko jest gównem – to znaczy wszystko poza filozofią. Bez niej byłbym zwykłym gówniarzem (od słowa »gówno«)” (HC1 122). Gówniarz zatem to ten, kto nie zajmuje się filozofią, nie pojmuje jej wagi. Nic dziwnego, że mianem tym – akcentując znaczenie źródłowe przez zestawienie z innym odnoszącym się do fizjologii słowem – określił autor jednego z bohaterów *Nienasycenia*: „Maciek Scampi, to zwykły żuiser i gówniarz, wstrętny soliterek w rozkładającym się ciałku dawnej Polski [...], *un simple »gouverniage polonais«*”. W tym samym tekście, którego czas akcji wyprzedza realia autora o kilkadziesiąt lat później, napisze tak o samym sobie: „[...] Witkacego, tego gówniarza z Zakopanego [...]”.

28 Analogicznie: określenia ze słownika nieszlachetnej walki pozwalały retorycznie obniżyć rangę oskarżanych o takie czyny krytyków.

29 Por. M. Ossowska, *Podstawy nauki o moralności*, s. 329.

Wspomnianym określeniem posługiwał się również w korespondencji: „Błagam o adres jednego gówniarza w liście drugiego”, a także w ponadsześćdziesięciowersowym, załączonym do listu do Bronisława Malinowskiego z 1937 r., wierszu pt. *Do przyjaciół gówniarzy (sic!)*. Przytoczmy wybrane fragmenty:

Motto: / Kto się za ten wiersz obraża / ten się sam za gówniarza uważa!

[1] Przeglądam w myśli wszystkich mych przyjaciół twarze / I myślę sobie: Och, psiakrew! Czyż wszyscy są gówniarze? / Ach nie – jest kilku wiernych, z tymi pojechałbym nawet do Kielc. / A reszta? Ach, reszta, to, proszę pani, gówno, wprost na szmelc! [...] Gdy człowiek siebie w sobie widzi jako cuchnącego własnym sosem, ach, potwora. / [4] Może to wszystko przyjdzie, ach, a może nie – / [5] W każdym razie to jest wszystko bardzo fe. / [6] A do tego napisane nie krwią, a gównem bardzo źle. / Ja nie chcę tego – nie, nie, nie, nie. / I nie chcę, potąd mam już ich / Przyjaciół mych gówniarzy tych [...] (LBM 287).

Pozornie żartobliwy, rubaszny, z pewnością (celowo) daleki od wersyfikacyjnej i leksykalnej finezji utwór to diagnoza intelektualnego poziomu własnego środowiska i konstatacja niemożności uniknięcia jego fatalnego wpływu. Oprócz tego, że autor stosuje kolokwializmy i wulgaryzmy („gówniarze”, „psiakrew”, „szmelc”, „bardzo fe”), w wersach [4], [5] i [6] w sposób lakoniczny kreuje obraz „twórczej pracy” i „krytyki” jego efektów. To proces przebiegający w sposób przypadkowy [4], do jego opisu stosuje się określenia nieprecyzyjne, pochodzące nie ze słownika profesjonalnego krytyka, lecz dziecka [5]. W wersie [6] „pisanium gównem” przeciwstawia wykorzystane np. przez Nietzschego w *Tako*

rzecze Zaratustra³⁰, zawierające symbol życia i ofiary, wyrażenie „pisać krwią”³¹.

Wśród innych przenośni, których używał Witkiewicz, teoretyzując o rozmowie, zwracają uwagę metafory zwierzęce. Pisząc o sytuacji „prawdziwego” krytyka, posłużył się nimi kilkakrotnie w tekstach z 1932 i 1934 r. Za pomocą figur uwięzionych w lepie much lub psów na łańcuchach artysta mówił o największym cierpieniu; tym tragiczniejszym, że doświadczają go istoty pozbawione świadomości. Oto fragment z tekstu wcześniejszego, pt. *Zamiast programu*, w którym autor dokonuje detalicznego opisu wysiłków krytyka – uwięzionej w lepie muchy:

Całe społeczeństwo patrzy ubawione na wysiłki garstki ludzi, chcących podwyższyć poziom naszej kultury: patrzą na nich tzw. „ludziska” jak na muchy konające w lepie. Bo u nas życie człowieka, który nie chce być lokajem sparszywiałego w umysłowym nieróbstwie pseudointeligenckiego motłochu, jest właśnie podobne do „tytanicznych” wysiłków takiego nieszczęśliwego owada: ledwie podniesie łapkę, już mu się zakleilo skrzydełko, ledwo to wyjął z lepu (podobnego do naszej przyjemnej intelektualnej atmosfery), już na cztery łapki i pół pyszczkowych narządów wpadł w przeklętą maź, aż wreszcie zmęczony zakleja się definitywnie w zupełnym bezwładzie rozpaczy, wiedząc, że żaden cud nie wyrwie go z gęstniejącego świństwa (BK 290).

30 „Ze wszystkiego, co napisano, to tylko miłuję, co ktoś pisze własną krwią. Pisz krwią, a doświadczysz, że krew jest duchem”. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tł. W. Berent, Warszawa 1912, s. 17.

31 Warto odnotować inną konotację: „W naukach tajemnych krajów zachodnich uważany za sok szczególnie, przesycony osobistą aurą dawcy, dlatego cyrografy diabelskie podpisywano i pieczętowaną krwią”. Hasło: *Krew*, [w:] H. Biedermann, *Leksykon symboli*, tł. J. Rubinowicz, Warszawa 2011, s. 163.

Jednak najważniejsza figura, za pomocą której artysta przedstawiał ideał rozmowy, została zaczerpnięta z kultury starożytnej Grecji. W jednym z ostatnich akapitów artykułu pt. *O polemice i wrogach* z 1927 r. Witkiewicz wykreował następującą wizję:

Marzy mi się taki obrazek. Nie wiem, czy znacie Państwo wszyscy „mur dla filozofów” w willi Hadriana w Tivoli pod Rzymem? [...] Pod wieczór, gdy słońce zachodzi za linię wód Tyrreńskiego Morza [...]. Widzę Boya z Grzymałą-Siedleckim, Słonimskiego z Lorentowiczem (czy kimś innym z Narodowego), Grubińskiego w gronie innych skamandrytów, siebie powiedzmy (z lekką przesadą), z Breiterem (może być też dobre włoskie wino), chodzących w białych szatach wzdłuż muru i mówiących z najwyższym intelektualnym rozjadowaniem, a nawet z szlachetnym jadem o rzeczach pięknych i nigdy niedościgłej Prawdzie, z dala od polityki, finansów państwowych i osobistych. Od czasu do czasu włazi „poniektóry” do sadzawki dla ochłody i znowu zaczyna się to samo. Kilka stenotypistek (ładnych) notuje rozmowy te na maszynach i rano na drugi dzień czytają je w zadrukowanych szmatach mieszkańcy stolicy i prowincji. Na razie to tylko piękne złudzenie (BK 335–336).

Autor *Nienasycenia* przywołuje miejsce stworzone przez rzymskiego cesarza żyjącego na przełomie I i II w. n.e., mecenasa artystów, wielbiciela kultury greckiej – przeznaczony do prowadzenia filozoficznych dysput fragment architektonicznego kompleksu. Czyni to, by powiedzieć o sytuacji, według niego, jeśli nie niemożliwej, to z pewnością wysoce nieprawdopodobnej – o uczciwej, rzetelnej rozmowie współczesnych pisarzowi i reprezentujących odmienne światopoglądy twórców polskiej kultury pierwszego dziesięciolecia międzywojnia. Nie oznacza to, że Witkacy aprobował całość greckiej tradycji, wszak po wielo-

króć krytycznie wypowiedział się na temat demokracji. Podobnie jak Nietzsche, odwoływał się do koncepcji arystokratycznej³². Do poważnej rozmowy o sztuce zapraszał tylko wybranych, tych, których dorobek świadczył o niepospolitej umysłowości.

Obecność postaci reprezentujących różne, nawet niedające się uzgodnić poglądy, uczciwość, rzetelność, przenikliwość, wzajemny szacunek rozmówców, ich dążenie do osiągnięcia trwałych rezultatów, a nie – osiągnięcia osobistych celów to stałe elementy witkacowskich wizji doskonałych rozmów.

Takich obrazów idealnej dyskusji, przypominających o platońskiej Akademii, odnaleźć można u Witkacego więcej. Wprost o przywołanym miejscu mówi Atanazy w *Pożegnaniu jesieni*: „Mur dla filozofów w willi Hadriana pod Tivoli – oto jedyna rzecz dobra na tym świecie – idzie od północy do południa, czy na odwrót, aby ciepło było pod nim przed i po południu”. Wysuwane przez Witkiewicza postulaty stworzenia poświęconego krytyce czasopisma oraz wykreowane przez niego obrazy spotkań nie postaci historycznych, lecz współczesnych polityków-*gentlemanów* (np. uczestników zorganizowanej rok wcześniej międzynarodowej konferencji), traktować możemy jako przeniesienie w realia współczesności pierwotnego, wywodzącego się ze starożytności obrazu-ideału.

O otaczającym go kręgu osób kompetentnych i skorych do dyskusji wspominał również Witkiewicz w 1935 r., w jednym z pierwszych listów do filozoficznego mistrza, Hansa Corneliusa:

Mam tu w pobliżu Zakopanego trochę przyjaciół i wrogów (w teoretycznym sensie, czego Lipps nie mógł zrozumieć), z którymi mogę dyskutować. Są to postaci z »oficjalnego« kręgu tutejszej filozofii: prof. Ingarden ze Lwowa (uczeń Husserla

32 Por. T. Zieliński, *Antyk Nietzschego*, „Pamiętnik Warszawski” 1931, z. 5, s. 6.

– fenomenolog), prof. Szuman (psycholog uniwersytetu krakowskiego), z tejże uczelni docent Metalmann. Kotarbiński (reista, podobnie jak »późny« Brentano), prof. z Uniwersytetu Warszawskiego, z którym pozostają teraz w sporze (otrzymał ode mnie 250 stron krytyki jego reizmu), jest trochę dalej, na Śląsku. A więc widzi Pan, że teraz nie jestem całkiem samotny, a dość już mi w życiu napsuto krwi. Trzej z wymienionych mają dokonać krytyki mego »główniaka« (PiT 500).

W przywołanym fragmencie dochodzą do głosu dwie tendencje. Po pierwsze: chęć stworzenia pozytywnego obrazu samego siebie i własnego środowiska w oczach autorytetu – cieszącego się uznaniem niemieckiego filozofa. Dlatego właśnie Witkacy eksponuje pozytywne aspekty sytuacji: dokonuje enumeracji nazwisk, naukowych tytułów oraz obszarów zainteresowań filozofów, z którymi łączą go dyskusyjne pasje, akcentując rangę wymienianych postaci w krajowej nauce. Jednak niektóre z użytych w przywołanym cytacie sformułowań („trochę przyjaciół”, „nie jestem całkiem samotny...”), wskazują na to, że – wbrew zabiegom służącym autoprezentacji – artysta postrzegał opisywaną sytuację jako niesatysfakcjonującą, wciąż daleką od ideału.

W wypowiedziach autora *Szewców* wskazać można również inne fragmenty, które sugerują myślowe powinowactwo z myślą starożytnej Grecji, w szczególności zaś – z Platonem. Bohater jednego z dialogów, zwolennik relatywizmu poznawczego Protagoras, stał się dla Witkacego antywzorcem uczestnika publicznej debaty. „Protagorejskiemu typowi umysłowości”, którego reprezentantów odnajdywał wśród współczesnych filozofów, poświęcił wygłoszony w 1938 r. odczyt pt. *O dziwnych zboczeniach umysłu ludzkiego*³³. Witkiewicz opisywał ów typ

33 S. I. Witkiewicz, *O protagorejskim typie umysłowości*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia impli-*

jako „specjalnie szkodliwy dla prawidłowego rozwoju filozofii, a przez to oczywiście wysoce niebezpieczny dla ogólnoludzkiej kultury i postępu duchowego, a nawet materialnego, ludzkości”, zarzucał interesowność, nieodpowiedzialność, wreszcie „brak hierarchii pojęć w danej dziedzinie”.

Witkiewicz nie tylko, o czym już wspominałam, wyrażał przekonanie o istnieniu uniwersalnej Prawdy („według mnie niewątpliwie jest istnienie prawd absolutnych”, BK 422), bezwzględności wiedzy zawartej w pojęciach, ale i wielokrotnie podkreślał, że źródła twórczości (i podstawy rozmowy o niej) leżą „w świecie idei”; sztuka „jest czymś ostatecznym, co wymaga w celu swego ujęcia poznania ostatecznych elementów bytu i filozoficznej problematyki” (BK 264). Jak mówi bohater dramatu, Plazmonik: „Na dnie wszystkiego dwie są tylko wartości: sztuka i religia, czyli dla nas, współczesnych, filozofia”. W świecie bytów inteligibilnych znajduje się również ideał człowieka: „U nas przeważnie ludzie nie formują się jako jakichś ktosiów pierwotnych, tylko dociągają się często do niezbyt określonych wzorów” (BK 298).

Gdy pisał Witkacy o odwartościowaniu twórczości, diagnozował w istocie stan umysłu swoich współczesnych: niepotrafiących dostrzec absolutnego wymiaru sztuki, poprzestających na tym, co przygodne:

Nie chcę się upierać obecnie przy wierze, którą dotąd miałem, że sztuka jest jednak jedną z najcenniejszych sfer twórczości ludzkiej – wartość jej jest względna (nawet tej dokonanej, a nie tylko tworzącej się) – zależy od epoki – widocznie nasza, a tym bardziej nadchodząca, nie jest i nie będzie pewno godną istnienia sztuki (BK 233).

kowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne, oprac. B. Michalski, Warszawa 1977.

Podobny sąd wygłasza bohater dramatu, papież-pragmatysta Juliusz II: „Względnosc, mój synu, oto jedyna mądrość i w życiu, i w filozofii. Ja sam byłem absolutystą w życiu; mój Boże, któż z porządných ludzi nim nie był?”, natomiast pogląd przeciwny – narrator powieści: „To, że pewnym bydlętom dobrze jest bez metafizyki, nie dowodzi jej bezwartościowości. Wszystko zależy od skali wartościowań. Ale czyż mamy opierać się właśnie na standardzie bydlęcości?” (N 387).

O ile twórca Akademii pisał o hierarchicznym ustroju świata idei (a także państwa), o tyle Witkiewicz – nie rezygnując z metafizycznych podstaw – w porządku gradacyjnym układał podejmowane przez artystów tematy. Najwyższą pozycję miały te utwory, których autorzy byli dalecy od bezrefleksyjnego fotografowania rzeczywistości, lecz stawiali pytania o istotę bytu:

Bynajmniej nie twierdę, że powieści np. powinny być jednocześnie filozoficznymi traktatami, ale ich hierarchia daje się, według mnie stanowczo ułożyć według ilości świadomej czy podświadomej – to wszystko jedno – metafizyki autora, stanowiącej tło realnych wypadków (BK 251–252).

Kolejne zagadnienie, które łączy koncepcję witkiewiczowską z platońską – w szczególności z poglądami wyrażonymi w *Państwie* – to przekonanie o doniosłości i uniwersalności celów, które realizuje dyskusja: wychowuje, prowadzi do głębszej przemiany jej uczestników (jednostek i społeczeństw), jeśli tylko podporządkują się obowiązującym, powszechnym zasadom:

Chodzi o dwie rzeczy różne: o zdobycie Prawdy w estetyce i o podniesienie estetycznego poziomu społeczeństwa. Sądę, że te dwa cele osiągalne są jedynie przez publiczną polemikę (BK 148).

Witkacy wielokrotnie deklarował, że rozmowę uznawał za najważniejszą dziedzinę ludzkiej działalności. Kreując pozytywne wzorce dyskusji, sięgał do słowników, które tradycyjnie nazywały to, co wzniosłe, szanowane, najwyższej etycznej próby: odwoływał się do religii i sądu, *etosu* rycerskiego. Posługiwał się również metaforami, które zajmowały szczególne miejsce w jego prywatnym języku – stąd powstały opisy krzywdzonego przez nieuczciwych krytyków artysty jako cierpiącego zwierzęcia.

Witkacowskie obrazy dyskusji nie są jednak wolne od znamion wizji totalnej. Staje się to jaskrawo widoczne, gdy uświadomimy sobie wagę licznych powinowactw z platońską teorią państwa. Jak zauważa Maria Ossowska, to właśnie idee, obok chrześcijańskiego Boga, są najczęstszym punktem odniesienia myślicieli, u których dostrzec można „głód absolutu”, czyli tendencję do uniwersalizowania własnych ocen i hierarchii³⁴.

Dążąc do Prawdy, artysta grzeszył przeciw Wolności: pragnął innych, swoich (potencjalnych) rozmówców wychowywać, podporządkować własnym wyobrażeniom, a wyrazy intelektualnej swobody zamknąć w ramach normatywnej teorii. Moralizował, odwołując się do modernistycznych wartości, ale i atakował. Chciał uleczyć współczesnych dobrą dyskusją, zaś niechętnych takiej terapii traktował surowymi środkami: imiennym wezwaniem na kartach powieści, aluzją, niewybrednymi epitetami.

WOBEC FILOZOFII DIALOGU

Możemy z całą pewnością stwierdzić, że dialog był dla Witkacego nie tylko gatunkiem wypowiedzi, ale nade wszystko – sposobem istnienia w świecie, w końcu „Być, to znaczy być

34 M. Ossowska, *Normy moralne: próba systematyzacji*, s. 17–22.

zagadniętym”³⁵. Niezwykle ważnym kontekstem dla działalności artysty staje się zatem nie tylko tradycja sokratejsko-platońska, w której rolą partnera jest inicjowanie cudzego myślenia, lecz także narodzona w pierwszej połowie XX w. filozofia dialogu³⁶. W horyzoncie drugiej z wymienionych koncepcji należy szukać ostatecznego kształtu koncepcji dialogu Stanisława Ignacego Witkiewicza.

Powiedzmy od razu: analiza dzieł Witkacego w kontekście wypowiedzi od Martina Bubera, przez Emmanuela Lévinasa do Józefa Tischnera jest zadaniem frapującym, jednak przekraczającym, w znacznym stopniu, ramy tej pracy. Poprzestańmy zatem na nakreśleniu najważniejszych problemów – punktów wspólnych.

Zacznijmy od tego, że trudno, jak sądzę, znaleźć źródła wskazujące na bezpośrednią inspirację autora *Jedynego wyjścia* pismami dialogików, jego „koncepcja” rozwijała się niezależnie. Posłużyłam się cudzysłowem, gdyż próżno szukać wśród pism autora *Nowych form w malarstwie*. . . spójnej wykładni tezy, które można byłoby porównywać np. z pismami Martina Bubera. Witkacy, owszem, teoretyzował na temat dialogu, ale właściwa, ostateczna jego koncepcja nie została w pełni uświadomiona i zwerbalizowana; wyłania się z miejsc, w których deklaracje wchodzą w twórczy konflikt z praktykami.

Fakt, iż Witkiewicz najprawdopodobniej nie znalazł pism dialogików, nie wyklucza możliwości zbliżonych rozpoznań, wszak to nurt filozoficzny, który rodził się w części Europy doskonale mu znanej. Autora *Pożegnania jesieni* łączy z dialogikami wspól-

35 J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003, s. 11.

36 Związki Witkacego z dialogikami zasugerował już B. Michalski w pracy *Witkacego portret nowoczesny: myślę... i czuję swoje ciało, więc jestem*, [w:] *Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Juzwenko, J. Miodek, Wrocław 2004, s. 392.

nota doświadczeń: poczucia końca Starego Świata i doświadczenia I wojny światowej, a także fakt nadawania spotkaniom-dialogom szczególnego wymiaru³⁷.

Oczywiście w przypadku Witkacego nie możemy mówić o bezpośredniej inspiracji Biblią (jak to było w przypadku dialogików), jego poszukiwania wiodły ścieżkami dalekimi od religijnych tradycji i instytucji. Co więcej, zaliczając autora *Nienasyceń* do omawianego nurtu, musimy przyznać mu pozycję szczególną – jedyne, który nie chciał filozofować w samotności³⁸.

Prowadzonym przez niego dialogom, których nie sposób traktować jedynie jako szczególnych form komunikacji – niezależnie od formy i medium – przypisać możemy nie tylko cechy *agonu*; ich konsekwencją miało być przekroczenie własnego „ja” na miarę doświadczenia religijnego czy też – mówiąc językiem artysty – doświadczenie Tajemnicy Istnienia. To właśnie nie systemowa filozofia, czy jakikolwiek religijny system, lecz nieprzewidywalny w skutkach dialog okazał się jedyną drogą ku metafizyce.

Całość twórczości Witkacego można opisać jako konflikt między myśleniem „starym” („monologicznym”) a nowym („dialogicznym”). Z jednej strony przez całe życie artysta dąży do opracowania wielkiego systemu filozoficznego, opracowuje katalog uniwersalnych zasad obowiązujących rozmówców i mających służyć ich wychowaniu (*sic!*), deklaruje chęć dotarcia do

37 Zob. np. *Filozofia dialogu*, [w:] T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009; J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*; *Filozofia dialogu*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1991; „Mélée. Kwartalnik Filozoficzno-Kulturalny” 2011, nr 1(6) – numer monograficzny *Dialog II* (tam zwłaszcza: J. Filek, *Czy filozofia dialogu jest filozofią dialogu?, Logos dialogu...*).

38 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*, s. 10.

platońskiej Prawdy, niekiedy monologuje, nie dopuszczając partnera do głosu. Z drugiej zaś – przypisuje wielką wartość egalitarystycznej koncepcji dialogu, chętnie rozmawia z osobami spoza kręgu specjalistów, wypracowuje krytyczną metodę, tzw. *marginal notes criticism*, która nie jest niczym innym, jak nadzwyczaj uważną i uczciwą rozmową z tymi, z którymi nie mógł się spotkać. W drugiej połowie lat 30. wraca do nieuprawianego od kilkunastu lat dramatu. Szczególnie w późnych pracach ostatecznie odchodzi od monologiczności, czego przykładem jest rozpisana na dwa głosy powieść *Jedynie wyjście* oraz filozoficzny dwugłos z Janem Leszczyńskim pt. *Spór o monadyzm*, w którym opowiada się po stronie ontologicznego pluralizmu. Dość wspomnieć, że tytułowe monady Witkiewicz wyposażył, w odróżnieniu od Leibniza, w okna – wątek ten powróci w pismach Józefa Tischnera³⁹. Wreszcie: filozoficzną rozmowę pojmuje nie jako dążenie do jedności i konsensusu, lecz jako nierozłączną z przyjaźnią i głębokim, osobistym zaangażowaniem. Ważną kategorią jego koncepcji dialogu staje się odpowiedzialność, którą już we wczesnych programowych (odnoszących się głównie do krytyki artystycznej) wypowiedziach uznał za warunek *sine qua non* rozmowy.

Tajemnica Istnienia może objawić się nie w praktykowaniu skodyfikowanych i spetryfikowanych form, takich jak etyka chrześcijańska (franciszkański ideał życia Stanisława Witkiewicza) czy buddyjska, lecz w nieprzewidywalnym w skutkach dialogu-spotkaniu. Utrwalone w tekstach najbardziej intrygujące witkacowskie spotkania to te, które wymykają się spetryfikowanym epistemologicznym schematom i uniwersalistycznym ko-

39 Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu: wprowadzenie*, Kraków 1999; tenże, *Myślenie według wartości*, Kraków 2005; tenże, *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, oprac. A. Bobko, Wrocław 2003.

deksom etycznym, wykraczają poza europocentryzm (opisana w listach do ojca jazda riksą ciągniętą przez Syngaleza na Cejlonie) czy antropocentryzm (wyrażone m.in. w *Niemytych duszach* współczucie dla uwięzionych na łańcuchu psów czy much złapanych w pajęczynę). Uświadamiają, że stajemy nie wobec idei, lecz wobec Innego. Nie pozwalają teoretyzować, lecz domagają się odpowiedzialnej, czyli będącej znakiem szacunku dla granic, odpowiedzi. Stwarzają ryzyko zakwestionowania uniwersalizmu kultury Zachodu i podważają wiarę w możliwość odkrycia pojmowanej po platońsku Prawdy. To również te rozmowy, które wykraczają poza własny, utrwalony wcześniej kształt, czego przykładem są np. kierowane kilkanaście lat po dramatycznym zerwaniu przyjaźni listy do pogrążonego w bólu i żałobie Bronisława Malinowskiego czy schorowanego Karola Szymanowskiego. To właśnie dlatego rozmowy niejednokrotnie nie stają się głównymi tematami tekstów, lecz rozgrywają się na marginesach, w wątkach pobocznych.

Wspomniana już kardynalna zasada, której według artysty przestrzegać powinni krytycy – odpowiedzialności, nabiera w kontekście wypowiedzi dialogików kolejnych znaczeń: „odpowiadanie »na« przeradza się w odpowiadanie »za«⁴⁰». Pozwala to na redefinicję wartości najwyższej w witkiewiczowskiej hierarchii, rodzącej się właśnie w dialogu, a nie samotnym, monologizującym filozofowaniu – Prawdy. O ile programowe, a zatem perswazyjne, wypowiedzi artysty z początku międzywojnia pozwalają dostrzec jej powinowactwa z koncepcją grecką, racjonalistyczną, totalizującą, o tyle teksty późniejsze świadczą o ciężeniu ku etycznym i dialogicznym aspektom prawdziwości. To właśnie dialog chroni przed absolutyzacją tych prawd, które absolutnymi nie są.

40 Por. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności...*, s. 86.

Wypowiedzi dialogików sytuowane są w opozycji do tradycji filozoficznej Zachodu, w szczególności zaś – do idealizmu. Odczytywano je jako wyraz sprzeciwu wobec dążenia do ujęć całościowych, totalizujących, do myślenia na poziomie idei. Franz Rosenzweig w *Gwieździe Zbawienia* nazwał filozofię europejską filozofią monizmu ontologicznego. Emmanuel Lévinas skutków takich wielowiekowych tendencji do sprowadzania wielości do jedności będzie upatrywał w doświadczeniu Holocaustu. Już w pierwszej pracy, wydanej tuż po zakończeniu I wojny światowej, w *Nowych formach w malarstwie...* Witkiewicz diagnozował śmierć trzech ości uniwersalizmu: filozofii, religii i sztuki – dróg, które wiodły ludzkość do doświadczenia, mówiąc jego językiem, Tajemnicy Istnienia. Każdą z tych dziedzin artysta próbował, wbrew własnym deklaracjom, odnowić, już nie jako wielkie, spetryfikowane instytucje, lecz indywidualne ścieżki. Sądzę, że diagnoza upadku wskazanych dziedzin stała się dla Witkacego – wbrew jego deklaracjom – szansą na dotarcie do Tajemnicy nie drogą uniwersalnego, filozoficznego rozumu, lecz codziennego, a więc międzyludzkiego doświadczenia. Co istotne, „pogląd życiowy” wskazywał Witkiewicz w *Pojęciach i twierdzeniach...* jako jedno ze źródeł ontologicznych problemów.

Jak pisał Franz Rosenzweig, tym, co rozsadza totalizujące myślenie, a zarazem wskazuje na nieredukowalność człowieka do czegokolwiek innego, jest doświadczenie śmierci. Zaś Emmanuel Lévinas za podstawowy problem swojej filozofii uznał pytanie o to, czy człowiek w swym usiłowaniu bycia, w nieustannej woli egocentrycznego rozwoju nie jest przyczyną śmierci. To jeden z motywów, obok bólu i cierpienia, silnie obecny w twórczości Witkacego. Samobójcza śmierć narzeczonej, Jadwigi Janczewskiej, ból – zarówno własny, jak i odczuwany przez innych, w tym zwierzęta – to doświadczenia, które przyczyniają się do rozpadu jedności wszechświata. Motywy te,

pojawiające się przede wszystkim w wypowiedziach z drugiej połowy lat 30., wchodzą w dialog z przejętą od Schopenhauera i zapisaną w *Nowych formach w malarstwie...* zasadą jedności w wielości.

Kolejnym ważnym wątkiem myśli Witkacego, który łączy go z filozofią dialogu, są spory z idealizmem i fenomenologią, których egzemplifikacją jest korespondencja z Hansem Corneliussem, Romanem Ingardenem oraz filozoficzny dwugłos z Janem Leszczyńskim pt. *Spór o monadyzm*. Witkiewicz zdecydowanie staje po stronie realizmu, odrzuca redukcję fenomenologiczną, przyjmuje realne istnienie psychocieleśnych monad. Według Bohdana Michalskiego⁴¹ chce połączyć indywidualizm z pluralizmem („obrona ontologicznej niezależności jednostki, która nie zrezygnowałaby przy tym z uznania współistnienia wielości równie autonomicznych indywidualiów”), zaś jak zauważa Maciej Soin⁴², witkiewiczowski system ewoluował w kierunku nauk przyrodniczych, głównie – biologii, czyniąc prawa biologiczne prawami ontologicznymi.

Witkacy nie zgadza się na ujmowanie świata i ludzi w kategoriach idealizmu, przyjmuje perspektywę jednostki, czującego ciała żyjącego pośród innych ciał, z którymi wchodzi w dialog.

Warto podkreślić i inne miejsca wspólne w myśleniu Witkiewicza i dialogików: gotowość artysty do konwersji (zainteresowanie buddyżmem, teozofią, a nawet spirytyzmem), głębokie relacje ze światem przyrody, odchodzenie od sformalizowanego, filozoficznego języka ku żywiołowi mowy, czyli wysoce zindywidualizowanemu, zorientowanemu na interakcję, językowi korespondencji. Chociaż Witkacy sytuuje swoje listy

41 B. Michalski, *Polemiki filozoficzne S. I. Witkiewicza*, Warszawa 1979, s. 8.

42 Por. M. Soin, *Filozofia S. I. Witkiewicza*, Wrocław 2002.

w kontekście życiowym, to refleksje filozoficzne prowadzi na tle informacji o codzienności i aktualnej psychofizycznej kondycji. Jego filozoficzna korespondencja (np. do Romana Ingardena) świadczy z całą pewnością o poczuciu niewystarczalności sformalizowanego języka; podobnie – autorskie autokomentarze, które według Bohdana Michalskiego „ukazywał[y] ludzki wymiar filozofowania, a mianowicie zmagania autora z automatyzmami i sztucznością frazeologii filozoficznej”⁴³.

System redagowany przez niemal całe dorosłe życie nie wywołał odzewu, jakiego oczekiwał autor. Do najistotniejszych wniosków Witkacy dochodził natomiast, prowadząc właśnie filozoficzną korespondencję. O odejściu od filozoficznego języka, który dąży do ujęć całościowych, świadczy również fragment listu do Romana Ingardena z 1937 r., w którym autor *Szewców* objaśnia sens *marginal-note-critique*: „Polega to nie na »syntezie« danego smardza, tylko na bardziej lekkim przymierzeniu go do siebie na tle różnych problemów”.

Kolejny istotny wątek to cielesność. Czy w zamiłowaniu Witkacego do sztuki portretu – trudno przecież wierzyć deklaracjom artysty o braku artystycznych walorów wszystkich „produktów” Firmy Portretowej – dostrzec można zapowiedź lévinasowskiej metafory Twarzy? Witkiewiczowska monada (zasadniczo różna od leibnizowskiej, duchowej i izolowanej) istnieje w czasie i przestrzeni, a także – wobec innych monad-Istnień Poszczególnych. Więź z innymi monadami możliwa jest tylko za pośrednictwem ciała, po wielokroć powtarza to Witkacy.

Wiele lat później Józef Tischner przywołał inny niezwykle ważny dla autora *Nienasycenia* problem: powie, że filozofowanie wydarza się w horyzoncie spotkania z człowiekiem, który

43 B. Michalski, *Polemiki...*, s. 13.

doświadcza bólu. Nie jest możliwe prawdziwe, głębokie porozumienie między dwojgiem rozmówców postrzegających siebie nawzajem jako pozbawione ciała i wyglądu, wyabstrahowane z czasu i przestrzeni umysły; prowadzenie prawdziwej filozoficznej polemiki z kimś, czyjej twarzy nie znamy, dlatego Witkacy niejednokrotnie prosił przyjaciół – Bronisława Malinowskiego, Romana Ingardena – o przysłanie zdjęć autorów, z którymi polemizował. Dość wspomnieć, że Tadeuszowi Kotarbińskiemu, przez którego poczuł się zlekceważony, symbolicznie odebrał cielesność: „Kotarbeusz jest beznadziejny. Koniec dyskusji, bo nie ma co z posągiem mówić”.

ROZDZIAŁ II

WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA. DIALOG I HEREZJA

CZEMU TA WŁAŚNIE RELIGIA, A NIE TAMTA? (PJ 79)

ŹRÓDŁA RELIGII

W *Nowych formach w malarstwie...* Witkacy wyraził przekonanie, że pojęcia religijne, bóstwa, sztuka, koncepcje filozoficzne z jednej strony odsyłają do tego, co jest ponad nimi, a z drugiej – chronią człowieka (niczym witrażowe szkło przed słońcem) przed bezpośrednim doznaniem Tajemnicy. To refleksja na poziomie ogólnym, nie dotycząca konkretnego systemu wierzeń, lecz religii w ogóle. Tkwi w niej jednak sedno prowadzonych przez wiele lat sporów autora *Nienasyceń* z chrześcijaństwem, czyli religią, która ukształtowała i zdominowała europejskie myślenie o sztuce, etyce i moralności, metafizyce. Witkiewicz przez całe życie chciał zajrzeć pod podszewkę, nieustannie zadawał pytanie: czy chrześcijaństwo wraz z jego systemem pojęć, ukształtowaną pod jego wpływem obyczajowością, rytuałem i liturgią prowadzi jeszcze do Tajemnicy Istnienia, czy też jest jedynie sankcjonowaną przez tradycję próbą jej zawłaszczenia?

Rozdarcie, które artysta dostrzegł – między absolutem a jego obietnicą – można rozważać na poziomie etyki. Uczynił to Jacques Derrida w eseju *Darować śmierć*¹. Francuski filozof wprowadza rozróżnienie między etyką absolutną, której w systemie Witkiewicza odpowiada Tajemnica Istnienia, a etyką powszechną czy raczej – roszczącą sobie prawa do powszechności. Za taką uznać należy właśnie chrześcijaństwo i wynikające z niego antropo- i etnocentryzm. Momenty, w których artysta rozpoznaje ich granice, uważam za najistotniejsze: dopiero wówczas świadomie zaczyna je przekraczać i nawiązuje relacje dialogiczne. Niemal zawsze jednak wracał, utwierdzając się w starych poglądach.

Witkacowskie przekonanie o istnieniu wyższego (etycznego) porządku znalazło – paradoksalnie – potwierdzenie w jego śmierci. Samobójczy gest wykonany w historycznym momencie kruszenia się Starego Świata to derridiańskie „darowanie śmierci”, czyli złamanie najwyższej zasady etyki powszechnej, chrześcijańskiej, w imię etyki absolutnej. W chwili, gdy umiera sztuka, religia i filozofia, artysta wykonuje ostatni możliwy gest, by ocalić Tajemnicę – ostatecznie przekracza etykę. Składa ofiarę, zadaje śmierć „temu, co najcenniejsze i niezastępowalne”². Śmierć artysty to jego ostateczna kwestia w dialogu z chrześcijaństwem.

Witkiewicz przez całe życie dialogował z postawami wobec religii, jej historycznymi formami, etyką chrześcijańską, prowadził gwałtowne spory osobiste, do których religia była tylko pretekstem, ale i subtelne dyskusje o uniwersaliach. Nie stronił – jak i np. Stanisław Przybyszewski w *Synagodze szatana* – od obrazoburstwa, blasfemii, herezji – paradoksalnych gestów słu-

- 1 J. Derrida, *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- 2 Tamże, s. 74.

zących podważaniu tego, w co się nie wierzy³. Dość wspomnieć, że na kartach jego powieści, dramatów, listów, pism filozoficznych nazwiska Williama Jamesa, badaczy religii pierwotnych (oprócz Bronisława Malinowskiego, James Frazer), oczywiście Stanisława Witkiewicza; pojęcia Boga, bóstw, wreszcie – Tajemnicy Istnienia występują wielokrotnie.

Już w pierwszych akapitach *Nowych form w malarstwie...*, po pobieżnej eksplikacji podstawowych pojęć swojego filozoficznego systemu, Stanisław Ignacy Witkiewicz pisze:

Bezsilność czysto psychologicznego stanowiska wobec tej jedności naszego „ja” jest zupełna, a punkty widzenia zupełnie uprawnione w fizyce lub chemii doprowadzają do tego pseudonaukowego dążenia, w którym staramy się wszystko mniej znane wytłumaczyć stosunkowo bardziej znanym i uczucia religijne wyprowadzamy bez skutku z głodu, strachu lub uczuć erotycznych [...] (NF 11).

Pisząc o „pseudonaukowych dążeniach”, autor odnosił się do wydanej w 1915 r. pracy Bronisława Malinowskiego zatytułowanej *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*. Przywołane słowa z opublikowanego w 1919 r. traktatu to nie jedyny krytyczny sąd na temat koncepcji antropologa, jaki wygłosił Witkacy. Do też *Wierzeń pierwotnych* artysta powraca również w pisanym w tym samym roku *Zakończeniu 622 upadków Bugga...*, gdzie nawiązując nie wprost do słynnego procesu Oscara Wilde’a, sugeruje niskie intencje Malinowskiego:

3 Zob. G. Matuszek, *Między pustką transcendencji a szaleństwem zmysłów. O wczesnej eseistyce Stanisława Przybyszewskiego*, [w:] S. Przybyszewski, *Synagoga szatana i inne eseje*, wyboru dokonała, wstępem opatrzyła i przetłumaczyła z języka niemieckiego G. Matuszek, Kraków 1995.

Książę [Nevermore] zaś za jakieś niesłychane zbrodnie, których dopuszczał się po zaułkach Whitechapelu z paroma lordami, skazany na deportację na Nową Gwineę, napisał będąc tamże dzieło [przyp. S. I. W.: *The Golden Bough of Pleasure*, Edgar Duke of Nevermore [...]] tak genialne o perwersjach tych pozornie dzikich ludzi, których z pogardą Papuasami nazywają [...] (BU 466).

Nie szczędzi słów krytyki również w *Pożegnaniu jesieni*, wprowadzając w tok narracji dyskurs naukowy:

Pewne wypadki, jak to słusznie twierdzi Bronisław Malinowski w swojej pracy *O wierzeniach pierwotnych*, zdają się najbardziej predestynowane do wywołania tego specyficznego i coraz radszego w dzisiejszych czasach stanu: bezpośredniego pojmowania dziwności życia i w ogóle istnienia. Ale bynajmniej nie jest słuszne twierdzenie, że jakkolwiek stan silnego napięcia uczuć jest w możności przerodzić się w uczucie zupełnie nowe, religijne: stworzyć je jakby z niczego. Pseudonaukowość tego poglądu, pretensja, aby nie powiedzieć nic poza opisaniem na pewno istniejących stanów (głodu, żądzę płciowej, strachu itp.), fałszuje zasadniczo całą sytuację, nie pozwalając na dotarcie do jądra rzeczy, przez wykluczenie z góry możliwości istnienia stanów specyficznych, a niekoniecznie pochodnych od innych uczuć zwykłych (PJ 47–48).

Poglądy antropologa przywołuje także w *Niemytych duszach, Pojęciach i twierdzeniach...* oraz *Jedynym wyjściu*, gdzie narrator najpierw lekceważy tezy antropologa, nie zadając sobie trudu, by starannie je streścić (i ośmiesza, tworząc absurdalny językowy ekwiwalent głównego pojęcia dla homoseksualistów), następnie – w przypisie – autor dezawuuje owe twierdzenia jako

wtórne wobec własnych, nie starając się dowieść prawdziwości tego zarzutu:

[...] w klanie totemicznym nie ma wyraźnych osobowych bóstw: jest mana i są czczone bydłeta – coś takiego, mniejsza z tym – pewne jest to, że u podstawy wszelkich koncepcji religijnych jest coś nieokreślonego (mana – dla pederastów „peda”), to jest istnienie w całości, to coś nieoznaczonego bliżej, czemu przeciwstawia się w samym fakcie swej egzystencji biedne, ograniczone (IP). [przyp. Tę koncepcję, nie znając odnośnych teorii, miałem wbrew Malinowskiemu (wyprowadzającemu uczucia religijne z uczuć życiowych) jeszcze w roku 1912.] (JW 45).

Należy jednak zapytać, skąd tak ostra i konsekwentna krytyka. Nie były to z pewnością ataki motywowane jedynie osobistą niechęcią – tych Witkiewicz nie stosował z zasady i nie tolerował, zresztą korespondencja obu autorów z lat 20. i 30. dowodzi, iż ich stosunki były co najmniej poprawne. Autor *Nienasyceńia* wracał wielokrotnie do poglądów przyjaciela, gdyż dotyczyły kwestii niezmiernie ważnej. Nie mógł pogodzić się z faktem, że antropolog nie tylko nie chce dostrzec własnego błędu, nie podejmuje dyskusji z zarzutami stawianymi jego koncepcji, ale i popularyzuje niebezpieczny, bo pozbawiający religię metafizycznych sankcji, pogląd.

Przyjrzyjmy się bliżej propozycji Malinowskiego. Badacz w rozważaniach nad genezą zjawisk religijnych chce wyjść od tego, co człowiekowi najbliższe, od jego indywidualnych reakcji w konfrontacji z otoczeniem. Nie rezygnuje jednak z perspektywy socjologicznej, wszak religia stanowi jedną z form życia społecznego. Twierdzi, że to nie pojęcia bóstw stanowią istotę i genezę kultów, lecz emocjonalne postawy, jakie człowiek zajmuje wobec takich wydarzeń, jak „narodziny, dojście do

pełnoletności, małżeństwo, śmierć, pogrzeb, dalej stosunki płciowe, odżywianie się, wojna [...]”⁴. Religia pierwotna, a zatem – zgodnie z logiką wyводу – religia w ogóle, powstała jako wyraz psychologicznych i społecznych potrzeb oraz reakcji człowieka, wśród których bezsilny gniew, głód i strach wymienić można jako najbardziej podstawowe. W obronie przed tymi doznaniem i człowiek nieświadomie nadaje im cechy nadprzyrodzoności i konieczności, które są zarazem kategoriami elementarnych aktów wiary.

Malinowski w rozważaniach lekceważy metafizyczny wymiar *sacrum*, postrzega je jedynie jako funkcję ludzkiej fizjologii i psychologii. Wagi świętości nie docenia również w religiach o długiej tradycji i rozbudowanej sferze liturgii: „Cechą zasadniczą rozwoju religii jest coraz wyraźniejsza przewaga strony etycznej nad dogmatyczną”⁵, „W formach religii odzwierciedlają się nie tylko ogólne warunki istnienia danego społeczeństwa, ale także stopień rozwoju cywilizacji”⁶. Takiego punktu widzenia Witkacy przyjąć nie mógł.

Autor *Nienasylenia* początków religii, a zarazem jej głębokiego sensu, upatrywał w doświadczeniu przez jednostkę niemożności pojęcia faktu istnienia i integralności własnej istoty (w jego słowniku: odczucia „Tajemnicy Istnienia”⁷). Tu właśnie, w „poczuciu jedności własnego »ja«” (a w tym, jak wyjaśnia

4 B. Malinowski, *Dziela*, t. 1: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu. O zasadzie ekonomii myślenia*, teksty na nowo przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A. K. Paluch, Warszawa 1984, s. 98.

5 Tamże, s. 153.

6 Tamże, s. 161.

7 „Religioznawca może dostrzec w witkacowskim przeżyciu Tajemnicy elementarne doznanie religijne”, zauważa T. Bocheński. Por. tenże, *Witkacy i reszta świata*, Łódź 2010, s. 37.

kilkadziesiąt stron dalej, *implicite* zawarte jest również „odczucie świata jako nieskończoności”), jak pisał w *Nowych formach w malarstwie...*, powstaje uczucie, które wykracza poza doznanie samego siebie i otoczenia – „niepokój metafizyczny”, a z niego natomiast – sztuka, formy religijnego kultu, filozofia, „mające wspólne źródła, ale różniczkowane w ciągu społecznego rozwoju” (NF 11).

W dalszych rozdziałach tekstu (w części IV: *Rozwój uczuć metafizycznych*, odpowiednio rozdziały: 1. *Rozwój społeczny* oraz 2. *Samobójstwo filozofii*) pojawiają się jednak fragmenty, którym warto przyrzeć się uważniej:

Dla uspokojenia tego uczucia [lęku wobec niezrozumiałych sił natury] trzeba było siły przyrody uosabiać w bóstwach wyspecjalizowanych w odpowiednich zakresach, przez co siły te, jako przejawy analogiczne do przejawów uczuć ludzkich, stawały się mniej obce i potworne, a bóstwa w ten sposób stworzone stawały się czymś półznany i półtajemniczym, czymś pośrednim między znanymi już istnieniami i niewymierzalną głębią Wiecznej Tajemnicy. Oczywiście, że poczucie tej ogólnej Tajemnicy jako takie i uznawanie bóstw jako symbolów, jak to ma miejsce w religii brahmańskiej jest wyjątkowym i wymaga bardzo wysokiego rozwoju (NF 11).

Pierwotny człowiek miał do czynienia z siłami przyrody, np. wodą, ogniem, elektrycznością, itp. albo też ze zwierzętami od niego silniejszymi. Ani jednych, ani drugich nie mógł on opanować, a pierwsze nie dawały się wyjaśnić należyście w żaden jednolity, uspokajający sposób. Jedynym czymś „bezpośrednio danym” dla niego był on sam [...] (NF 166).

Dostrzec można – w porównaniu z początkowymi partiami traktatu – jeśli nie brak konsekwencji, to z pewnością odmienne rozłożenie akcentów: neutralne „odczucie świata jako

nieskończoności” immamentne doświadczaniu siebie jako całości, nabiera tu cech zdecydowanie negatywnych. Opisuje je Witkiewicz jako doświadczenie lęku, zagrożenia – niczym *tremendum* Rudolfa Otto. Doznania te zostają następnie, jak dowodzi, neutralizowane w rytuałach i wyobrażeniach bóstw. Autor, wracając do pierwotnych założeń swej koncepcji, podkreśli jeszcze raz fundamentalną rolę odczucia własnego „ja” w rozwoju religii.

Te semantyczne przesunięcia pokazują, że intuicje leżące u podstaw koncepcji wyrażonych zarówno w *Wierzeniach pierwotnych...*, jak i *Nowych formach w malarstwie...*, nie były tak diametralnie różne, jak można byłoby wnioskować po lekturze witkiewiczowskich krytyk. Pamiętać jednak należy, że całkowicie odmienne były ich interpretacje oraz wpisane w obie koncepcje cele: Malinowski poprzestał na wyjaśnieniach dostępnych na gruncie biologii, psychologii i socjologii, Witkiewicz natomiast zmierzał ku metafizyce. Skłonna jestem przypuszczać, że autor *622 upadków Bunga...* podobieństw tych był świadomy i, czego dowodem „atak” z pierwszych akapitów *Nowych form w malarstwie...*, ślady te starał się zacierać. Powraca pytanie: dlaczego?

W *Nowych formach w malarstwie...*, a zwłaszcza w czwartej ich części, na chwilę zapominając o Malinowskim, autor konstatuje upadek religii, filozofii, przewiduje zaś – sztuki. Dziedziny te według niego utraciły (sztuka – traci) możliwość wyrażania Tajemnicy Istnienia, czyli wykraczania poza to, co dostępne w powszednim doświadczeniu. Każdemu z tych „końców” artysta poświęca osobny rozdział. Do rozpoznania tego powraca niedługo potem w *Matce* oraz, niemal dwadzieścia lat później, w *Niemytych duszach*. Mogłoby się wydawać, że Witkiewicz popada w szaleństwo: zaciekle broniąc statusu *sacrum* jako fundamentu przeżycia religijnego, jednocześnie dowodzi jego absolutnej niedostępności we współczesnym świecie.

Z trzech wymienionych dziedzin Witkiewicz ocala sztukę (a przynajmniej daleko odsuwa czas jej „upadku”) i to poprzez nią, a nie (paradoksalnie) religię chce dotrzeć do tego, co święte, czyli Tajemnicy Istnienia. Przyczyny wskazuje sam: „Malarstwo [...] nie jest związane z ogólnie obowiązującą metafizyką w formie religii, jest raczej wyrazem prywatnej, tajnej, mniej lub więcej uświadomionej metafizyki pojedynczych artystów [...]” (NF 193). Ocala sztukę, bo jest artystą, a nie poruszającym tłumy prorokiem. Ocala *sacrum*, bo tylko ono nadaje głęboki sens (jego) sztuce. To sedno witkacowskiego sporu z chrześcijaństwem.

Dyskusja z Malinowskim pokazuje również, jak ważnym doświadczeniem dla Witkacego była jego tropikalna podróż. To właśnie wśród egzotycznej przyrody lub raczej w jednej z cejlońskich świątyń artysta doznał czegoś, co pojmował jako doświadczenie religijne. Niezwykle silne i zapewne również – pierwsze. Trudno bowiem przypuszczać, by życie religijne ojca, czy szerzej – Zakopanego – wywierało na niego jakikolwiek wpływ. Co istotne i widoczne już od pierwszych akapitów poświęconych religii, mówiąc o *sacrum*, autor będzie konsekwentnie szukał nowych pojęć, unikając słownika chrześcijaństwa.

W latach 30. Witkacy kolejny raz podejmuje próbę ujęcia poglądów na istotę religii w języku filozofii, unikając jednak słownika katolicyzmu. Powstają wówczas trzy teksty, w których powraca do znanych problemów: *Uczucia metafizyczne*, *Geneza uczuć metapsychicznych* oraz *O stosunku religii do filozofii. Uczucia metafizyczne jako podstawa uczuć religijnych i rozważań filozoficznych*. Dwa pierwsze stanowią właściwie terminologiczne preludium trzeciego. Witkacy wraca do własnych, wypracowanych już w pierwszych pracach pojęć, uściślając je i porządkując. W trzecim, przeprowadzając zapowiedziane w tytule ukazanie

istotnych różnic między religią a filozofią, po raz kolejny autor *Nienasyceńia* podejmuje próbę obrony pierwszej przed pozbawieniem jej wymiaru ostatecznego, przed wulgarnym udosłowieniem w naukowym żargonie, zbanalizowaniem, strąceniem z piedestału, a tym samym – „zaprzeczeniem oczywistej tajemniczości świata”: „Można mieć tylko wiarę w ten sens, ale udowodnić go ściśle filozoficznie (poza sensem samego faktu istnienia usprawiedliwionego względnie dodatnim przebiegiem życia) nie można” (PiT 117–118).

POZA ETYKĄ I MORALNOŚCIĄ

W przywoływanej już pracy *O stosunku religii do filozofii...* w tonie elegijnym autor *Jedynego wyjścia* powraca do zagadnień, które niegdyś były osią jego sporu z Witkiewiczem-ojcem. Dostrzegając zjawiska opisywane m.in. przez Maxa Webera jako typowe dla epoki nowoczesnej, *ex post* – pozornie – znajduje wspólną płaszczyznę dla poglądów skoncentrowanego niegdyś na etyce ojca i własnych:

Chodzi mi tu o oddzielenie problemu związku danej wiary lub przekonań filozoficznych od kwestii etycznych. Dawniej dana filozofia implikowała koniecznie pewien określony stosunek do spraw etyki i moralnego wartościowania, jak również do estetyki, czyli do zagadnienia artystycznego piękna. Dziś [...] poglądy na etykę i estetykę [...] wyemancypowały się na tle ograniczenia się filozofii do kwestii z życiem nie mających nic wspólnego. Można dziś być materialistą i jednocześnie chrześcijaninem w życiu, tak samo jak można być idealistą filozoficznym, wierząc w przyszłość nietzscheańskiego nadczłowieka [...] (PiT 116).

W pochodzącym z lat 30. artykule autor upatruje przyczyn rozluźnienia związków religii i etycznych przekonań w specyfice

przemian dokonujących się w nowoczesności, m.in. zastępowaniu wszechstronnego wykształcenia wąskimi specjalizacjami.

Geneza pytań o konieczność związku tych dwóch dziedzin sięga, jak już wspomniałam, czasów wcześniejszych. Przywołajmy słowa bohatera *Pożegnania jesieni*, Hieronima Wyprztyka, który – jak przystało na księdza – nie widział możliwości oddzielenia moralności od metafizyki: „Życie twoje musi się zmienić, a wtedy poznasz prawdę ostateczną, staniesz się tej prawdy godną”, w innym miejscu zaś:

Pojęcie Boga jako granicznego o nieskończonych atrybutach Istnienia Poszczególnego jest najwyższym. U nas tylko etyka stanowi całość z metafizyką i wypływa z tajemnicy Trójcy i wspólności wszystkich w osobowym Bogu – z najwyższej z tajemnic realnych [...] (PJ 83).

Frazę mówiącą o koniecznym związku etyki z metafizyką w ramach systemu religijnego odczytać możemy jako translację ojcowskiego, nieustannie powtarzanego w korespondencji „Bądź po prostu dobrym człowiekiem”. W *Listach do syna* odnajdujemy przede wszystkim liczne odwołania do ewangelicznych ideałów jako fundamentów etyki. Witkiewicz-ojciec niejednokrotnie pouczał, uderzając w kaznodziejskie tony:

Jak kształcisz swoją zdolność malarską, tak samo kształć w sobie zdolność współodczuwania i chęć zrobienia dobrze innym – dobrze czynem czy słowem (LS 44).

Więc mój Stary! Nie pozuj, bądź prosty i szczerzy. „Niechaj mowa wasza będzie: Tak-tak, Nie-nie.” Tak mówi Ewangelia. Dobra książka. Napisałem dużo o tym, bo to ważna sprawa (LS 50).

Znasz moją teorię: Rozwozić bułki po Zakopanem, ale być dobrym i wzniosłym człowiekiem (LS 70).

Niejednokrotnie wywoływało to reakcję buntu przyszłego autora *Nienasycenia*, młody – wówczas głównie – malarz podejmował mniej lub bardziej gwałtowne próby dyskusji, czego ślady odnajdujemy w zachowanych listach ojca. Sprzeciwy „Ziaby” powodowały jednak nasilenie ojcowskich kaznodziejskich starań, czego najjaskrawszym przykładem jest korespondencja z 21 listopada 1905 r. Ojciec przytacza fragment listu dwudziestoletniego Stanisława Ignacego, w którym syn uderza w splot słoneczny ojcowskich poglądów: „A ten antagonizm między mną a Tobą zdaje się będzie trwał zawsze, bo polega na zupełnie innej organizacji, mianowicie w pojęcia współczucia, współżycia i innych rzeczy zaczynających się od wspól” (LS 312).

Witkiewicz-ojciec odpowiada ze zdwojoną siłą: po pierwsze osłabia argument syna sugerując, że rzeczywistą przyczyną jego krytyki jest osobista niechęć, a nie konflikt wartości, następnie gromi – wciąż jeszcze – wychowanka niemal *ex cathedra*: „[odrzucając współczucie] To wszystko, co w duszach ludzkich wyrobiło się przez etykę chrześcijaństwa i buddaizmu i przez etykę rycerskości – wszystko to wyrzucamy i zostajemy z instynktami pierwotnego egoizmu i z grubymi, ciemnymi duszami [...]” (LS 313).

Być może w monologach o „słowach zaczynających się od wspól...” słyszał Stanisław Ignacy fałsz, a mówcę uznał za kabotyńca. Nie interesowały go moralne cnoty dawnych górali, gdy widział tych współczesnych; czytał wówczas Wilde’a, Nietzschego... „Mój drogi! Nonszalancja – gruba nonszalancja, z jaką piszesz...” (LS 312) – notuje ojciec. Witkacy demonstracyjnie odrzuca religijną etykę ojca – być może dostrzegał rozbieżności między moralnymi deklaracjami a jego, niejed-

nokrotnie podważającym głoszone poglądy, postępowaniem⁸. Możliwe również, że pobrzmiewają tu echa lektury krytykującego etykę chrześcijańską Nietzschego.

Spór ten powracał na kartach listów niejednokrotnie. Co równie istotne, zagadnienia, z którymi po raz pierwszy stykał się Stanisław Ignacy w rozmowach z ojcem lub czytając jego teksty – mam tu na myśli przede wszystkim zagadnienia religii i etyki – powracają już w pierwszych samodzielnych wypowiedziach. Nie jest to jednak prosta repetycja. Przyszły autor *Nowych form w malarstwie...* sięga bowiem po całkiem odmienne językowe medium: silnie sformalizowany, wymagający pojęciowej dyscypliny dyskurs filozofii. Pierwsze filozoficzne prace pisze w czasie „kucia katechizmu i gramatyki” przed egzaminem maturalnym: szkic *O dualizmie* datowany jest na grudzień 1902 r., zaś *Marzenia improduktywa* na październik 1903 r.

Ów wspomniany już genologiczny wybór jest nie bez znaczenia, zwłaszcza odczytany jako negatywny: nie decyduje się przecież Stanisław Ignacy na kontynuację pisarskiej linii ojca, nie sięga po formy narracyjne czy publicystyczno-moralizatorskie, przeznaczone dla szerokiej, nie zawsze wykształconej publiczności.

W *Marzeniach improduktywa* pojawiają się pierwsze próby określenia istoty metafizyki: „Prawdziwa metafizyka nic nie wyjaśnia i nie ma do tego pretensji”, ale i część poświęcona krytyce jednego z kluczowych zagadnień religii, nie tylko chrześcijańskiej: Boga osobowego. Istotne jest również to, czego w tych pierwszych filozoficznych tekstach nie ma. Nie podejmuje więc

8 Por. J. Woźniakowski, *Dylematy życia i twórczości Stanisława Witkiewicza*, [w:] *Stanisław Witkiewicz (1851–1915). Katalog wystawy*, Zakopane 1996; *Streszczenie*, [w:] *Stanisław Witkiewicz – człowiek, artysta, myśliciel*, red. Z. Moździerz, Zakopane 1997.

Stanisław Ignacy zagadnień etycznych, nie interesują go potoczne przejawy religijności, teologiczny słownik, symbole i instytucjonalne formy religijności (czyli wszystko, co w tym samym czasie zajmowało uwagę jego ojca), lecz sam jej fundament: sposób pojmowania (nie: doświadczania) transcendentnego. Podejmuje próbę rozprawy z najbardziej rozpowszechnionym w europejskim kręgu kulturowym poglądem (dogmatem) na jego istotę.

Religia w obecnej swej formie, mówi osiemnastoletni Witkiewicz, nie daje dostępu do – jak to określi kilka lat później – Tajemnicy Istnienia, buduje jedynie zafalszowaną relację „między poznającym a poznawanym”, co dwudziestowieczne literaturoznawstwo nazwie relacją z „całkowicie Innym”. W tym samym czasie Stanisław Witkiewicz w *Chrześcijaństwie i katechizmie* – oskarżając instytucję Kościoła o niszczenie autentycznej wiary i etyki – sformułuje myśl pozornie równoznaczną konstatacjom syna, napisze: „Skończyła się era objawień”. Ale jakże odmienne dla nich obu będą konsekwencje tych stwierdzeń. Ojca doprowadzą do utożsamienia religii z etyką, wyrzucenia metafizyki poza krąg zainteresowań, syna – do wciąż ponawianych poszukiwań „dróg do Tajemnicy”⁹. Może właśnie tu tkwi jądro różnicy: autor *Na przełęczy* – jakże zdecydowanie – odrzuca to, czego pragnienie (a może tylko ciekawość) miało stać się motorem do artystycznych eksploracji Witkacego.

Rozgrywający się na płaszczyźnie etyki i religii spór Witkacego z ojcem nie kończy się ani na cytowanych listach, ani na omawianych polemicznych wobec poglądów Stanisława Witkiewicza tekstach filozoficznych. Co ciekawe jednak, do poglądów ojca na rolę religii w wychowaniu odniesie się autor

9 Por. T. Bocheński, *Witkacego drogi do Tajemnicy*, [w:] tenże, *Witkacy i reszta świata*.

Pożegnania jesieni wiele lat później, choć nie wprost. Bohater *Jedynego wyjścia*, filozof, będzie rozważał pedagogiczny system (być może, w zamyśle, ulepszoną koncepcję ojca autora), którego oś stanowić ma „kontrolowana swoboda wyznania”, pierwsze etapy zaś etyka pozbawiona religijnego fundamentu:

Manią Izia był niedoszły nigdy do skutku eksperyment z arelijnym wychowaniem dziecka na filozofii od samego początku szkoły średniej. A do klasy pierwszej surowa etyka społeczna, bez żadnych metafizycznych sankcji. Historia religii – owszem i całe „menu” od totemizmu do chrześcijaństwa do wyboru – wolność kompletna bez przymusu i jakiegokolwiek nawet sugestii. Jak dziecko chce, to może, po ogólnym zorientowaniu się w materiale, zacząć czcić krokodyla lub nawet zwykłego kota, byle to nie wymagało ofiar ludzkich na przykład i w ogóle nie było w zasadniczej dywergencji z obowiązującym prawem; pewne deformacje danej wiary były konieczne: na przykład nie można było wyznawać katolicyzmu (raczej jeszcze chrześcijaństwa) z czasów inkwizycji lub peyotlowej religii Azteków z masowym mordowaniem ludzi – to trudno (JW 66–67).

Zagadnienia związku religii i etyki, nieobecne właściwie w debiutanckiej powieści, powracają w dramatach. Dają się tu posłyszec echa nietzscheańskiej „śmierci Boga”, w wersji „poważnej”: „Czy nie rozumiesz, że tajemnicy nie ma: zabiliśmy ją sami. [...] Absolutu nie ma” i strywializowanej: „[...] biedna nasza pani. Gdzież jest jej dusza, kiedy nie ma już zaświatów? Gdzież teraz wymyśla nowe obiadki albo nowe stroje? Nie ma jej, nie ma wcale. Zaświaty nam zabrali, a świata nowego nie dali na ich miejsce” (DI 463).

Dostrzec można również czyny dokonywane poza etycznymi sankcjami – jak mówi Rivers w *Metafizyce dwugłowego cielęcia*: „Stworzymy sobie nową sytuację. U nas na pustyni

wszystko wolno. Życie jest wprost wściekle. Czasami deszczu nie ma przez dziesięć miesięcy”. Można wyczytać tęsknotę do czasów, gdy religia była potężną siłą napędową dziejów: „Bóstwo nasze jest automat. Bóstwem dawnym był samowładny, złośliwy, rozkoszny tyran, który kochał życie, nasze ludzkie życie. Dziś nikt go nie kocha. Nie bóstwa, ale nikt nie kocha życia” (DI 409) i doprowadzenie tej idei do skrajności – zawieszenia dekalogu: „My w imię Boga różniliśmy się jak rzeźnicy. Ale ten Bóg był dla nas czymś” (DI 350).

Pytania o konieczność związku metafizyki i etyki w ramach systemu religijnego powracają również podczas dysputy w pustelni Kniazia Bazylego w *Nienasyce*. Bierze w niej udział nie byle kto: oczywiście gospodarz kniaź Bazyli Ostrogski, „niedawno nawrócony na polsko-francuski, zdegenerowany pseudokatolicyzm”, dodajmy: niewolny od cech sarmackich („Bo mimo całego neokatolicyzmu, kniaź Bazyli nie miałby nic przeciw powróceniu do niego czterdziestu tysięcy dziesięcin jego ukraińskich dóbr, z kluczem ostrogskim na czele”), dalej genialny logistyk Afanasol Benz, vel Bęc (prezentujący stereotypową postawę wyższości wobec gojów Żyd, „o włos od wiary kiedyś”), wreszcie – zabierający głos epizodycznie – Tengier i milczący Genezyp. Dość wspomnieć, że wszystko dzieje się w cieniu szerzącej się „podobnej pozornie do teozofii” wiary Murti Binga.

Mimo udziału aż czterech bohaterów, dyskusyjna przestrzeń rozpięta jest w istocie między dwoma biegunowo przeciwnymi stanowiskami: neokatolicyzmem Bazylego i czerpiącym z logiki matematycznej ateizmem Benza. Poglądy kniazia deklasuje narrator (ostatecznie) już po tym, gdy wybrzmiały najważniejsze argumenty sporu: niedawno nabyta religijność Ostrogskiego realizuje się głównie w czczym gadulstwie i stanowi formę psychicznej rekompensaty po stracie rodziny, uwalnia od poczucia winy. Gesty pustelnika-neofity, dawnego kochanka

księżnej Ticonderogi, narrator zrównuje z ludowymi formami religijności:

I jedyne na to lekarstwo to ta przeklęta dobroć; ale nie ta jasna i pogodna, dająca wszystko wszystkim (no może nie tak znowu nie) z nadmiaru, bez rachunku, tylko taka wywleczona ze stężałego bólu serca, starego zużytego worka, co się dość dla niegodnych rzeczy natłukł; taka dobroć nieszczęsna, przykra, n i e s z c z e r a i n i e c o d z i e n n a, tylko okwiecona odświętnie, jak nędzna kapliczka na rozstaju przez jakiegoś pastucha-idiotę, który nawet w niedzielę żadnej przyjemności mieć nie może (N 109).

O ile w *Pożegnaniu*... Atanazy pytał o możliwość metafizyki poza religią oraz o historyczne przemiany („kompromisy”) religii, o tyle tu pojawia się zagadnienie możliwości dobra poza systemami religijnymi (Tengier: „po co, aby być dobrym, jeśli już muszę nim być, po co muszę również zaraz przyjmować całą tę fantastyczną baliwiernię, w którą nie mogłem uwierzyć nawet w dzieciństwie...”).

Benz, w odpowiedzi na wywołany przez Tengiera problem, wygłasza zdanie, które daje się odnieść nie tylko do poglądów pozostałych protagonistów (Bazyli: „Tylko w związku z całością nabierają uczynki dobre wyższego sensu czegoś zorganizowanego, jako funkcja zbiorowej świadomości”), można interpretować je jako wykraczające w istocie poza ramy powieści:

I czyż nie jestem szczęśliwszy od was, Bazylu, którzy jesteście zanadto inteligentni, aby nie widzieć na dnie waszej wiary iskierki świadomości, która mówi wam, że wierzy w was tylko niższe stworzenie, przerażone moralną ciemnością wszechświata i szukające zeń wyjścia choćby w coś, co rozum odrzuca, byle mieć pewność, że moralnie świat nie jest nonsensem (N 97).

Sugeruje to również ironiczny komentarz narratora:

Fatalnym było to, cała ta kwestia odrodzenia katolicyzmu i w ogóle wiary ważniejsza była dla niego wtedy, gdy o niej mówił, niż kiedy sam ją przeżywał. Tak – być po prostu dobrym człowiekiem, raczej człowieczkiem, to duże jest zadowolenie, o duże (N 108).

Gdy Witkacy w kilka lat po powrocie z Australii i Rosji obmyślał ideę swej drugiej powieści, w powojennych realiach Drugiej Rzeczypospolitej ostatecznie kształtują się warunki funkcjonowania Kościoła katolickiego i toczy się spór o granice wpływu chrześcijańskiej moralności na kształtujący się system prawny i nowoczesną obyczajowość.

W pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości pojawiały się liczne wydawnictwa „odwołujące się przede wszystkim do katolicyzmu jako zasady mającej organizować przyszłą Polskę”¹⁰. Wypowiedź Paula Valéry’ego o „głębokiej łacińskości tego słowiańskiego narodu, w zaraniu dziejów wciągniętego przez katolicyzm w orbitę imperium zachodniego”¹¹ była reprezentatywna dla ówczesnej retoryki. Erazm Kuźma owe odwołania do katolicyzmu postrzega jako podporządkowane próbom retorycznego wpisania Polski w krąg kultury Zachodu, co miało również (przede wszystkim?) wymiar polityczny: „Jak jednak wówczas mniemano, polska racja stanu wymaga [Ia] nie głoszenia mitu syntezy, lecz mitu Polski – ostatniej granicy Zachodu na Wschodzie”¹².

10 E. Kuźma, *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX w.*, Szczecin 1980, s. 193.

11 P. Valéry, *Polska w obliczu Europy*, „Wiadomości Literackie” 1934, nr 48, przekł. T. Korner-Karbowska, cyt. za: E. Kuźma, *Mit Orientu...*, s. 194.

12 Tamże, s. 256.

W międzywojniu nie spełniły się dawne marzenia Stanisława Witkiewicza o świeckiej szkole, choć – jak twierdzi historyk¹³ – ogłoszone jeszcze w 1918 r. plany edukacyjne zakładały powstanie szkół międzywyznaniowych. Pozycja duchowieństwa umacniała się aż do podpisania w 1925 r. bardzo korzystnego – pod względem finansowym i prawnym – dla Watykanu konkordatu¹⁴. Wprowadzono wówczas obowiązek nauczania religii we wszystkich typach szkół, z wyjątkiem wyższych, co więcej – układ ten zapewniał biskupom decydujący wpływ na powoływanie nauczycieli religii w szkołach.

Wśród obecnych w powszechnej świadomości międzywojnia wątków dotyczących szeroko pojętej etyki chrześcijańskiej, Witkacego szczególnie interesowało zagadnienie małżeństwa. W 1923 r., gdy poślubił Jadwigę, obowiązywało jeszcze prawodawstwo państw zaborczych. W Zakopanem – austriackie, nakładające obowiązek zawierania ślubów kościelnych. Wówczas tylko w Poznańskim obowiązywały na mocy prawa pruskiego, już od 1807 r. (!), śluby cywilne.

Autora *Nienasycenia* intrygowała koncepcja małżeństwa mająca niewiele wspólnego z projektowaną przez Kościół i do takiej – mniej i bardziej poważnie – przekonywał Jadwigę.

13 J. Macała, *Polska katolicka w myśli politycznej II Rzeczypospolitej*, Toruń 2005, s. 152.

14 Rokowania w Rzymie prowadził S. Grabski, konkordat podpisano 10.02.1925 r. Nieco inaczej oceniali konkordat środowiska związane z Kościołem: krytykowano m.in. pominięcie kwestii ustawodawstwa małżeńskiego, brak uregulowań dotyczących dóbr zabranych Kościołowi w czasie zaborów, szkoły wyznaniowej, wreszcie – zbyt niskie uposażenia duchowieństwa. Tamże, s. 192–199. H. Zieliński zauważa, że strona polska nie zastrzegła w tej umowie, że uprawnienia Kościoła nie mogą stać w sprzeczności z prawem polskim; zasada „równouprawnienia wyznań” zawarta w artykule 114 konstytucji marcowej stawała się w świetle konkordatu fikcją. Por. H. Zieliński, *Historia Polski 1914–1939*, Wrocław 1985, s. 158–160.

W *Listach do żony* kilkakrotnie wspominał o książce B. Russella *Małżeństwo i moralność* (1929, wyd. pol. 1931). W tym czasie na Zachodzie ukazały się i inne prace dalekie od mieszczańskich, „świętoszkowatych”, jak mawiał Tadeusz Żeleński, pojęć etyki erotycznej: B. B. Lindsay’a *Małżeństwa koleżeńskie* (1927), wreszcie B. Malinowskiego *Życie seksualne dzikich* (1927), w Polsce zaś – felietony Boya. Witkacy wyrażał nawet zamiar napisania na ten temat dłuższej, adresowanej do żony, wypowiedzi.

Za idealne wcielenie teorii angielskiego filozofa uważał małżeństwo Żeleńskich – związek, w którym każdy z partnerów może swobodnie, nie spodziewając się scen zazdrości i wymówek, nawiązywać inne erotyczne znajomości. W jednym z listów przywołuje rozmowę na ten temat z żoną Leona Chwistka, jednak anegdota ta pokazuje tylko jedną, męską, stronę małżeńskiego medalu:

Dziś pytałem ogólnie Chwistkową, co myśli o zdradzie małż[ęńskiej] (Leon puszczał się całe lata z jakąś Żydową, ma stałą kochankę automobilową i wiele innych przygodnych).

Ona: – O zdradzie Leona?

Ja: – Tak – jeśli Pani tak otwarcie mówi.

Ona: – Niewiele mnie to obchodzi.

Ja: – Na jakiej podstawie zdobyła Pani takie stanowisko?

Ona: – Nie ubędzie go od tego.

Ja: – A nie ma Pani od tego wstrętu?

Ona: – Nie – wolę to, niż żeby był ponury – wtedy mam do niego wstręt.

Obecny przy tym Leon spytał: – Czyż moja żona nie jest uroczą? – Musiałem przyznać mu słuszność (LI 155–156).

Do „małżeństwa koleżeńskiego” przekonywał, posługując się różnymi argumentami: zapewniając o sile swych uczuć i wskazując na różnice temperamentów, porównując „trady-

cyjny” model związku do uwięzienia („[...] atmosferę łańcuchową odczuwali ludzie z boku nawet, a nie tylko ja”), zaś ten „à la Boyowie” – do którego „aspirował”¹⁵ – nazywał, wbrew mieszczańskim pojęciom, idealnym: „Absolutnie nie uważam Cię za opuszczoną. Dom stoi otworem. Jestem idealnym mężem w porównaniu do innych. Ale w klatce zdechnę marnie”. Domagał się wykluczenia z rozmów pojęć, które zaliczał do etyki „świętoszkowatej”:

Ale takie słowa jak: konkubina, garsoniera, zdrada, kobiety inne itp., muszą być wykluczone z rozmów. Są to ogniwa łańcucha. Muszę chodzić, gdzie chcę, z kim chcę, na wycieczki np., nie mogą być w przykry sposób inwigilowany i kontrolowany (LI 115).

Ale potrafił uderzyć i w inne, wprost kaznodziejskie, tony:

Najserdeczniejsze pozdrowienia z Nowego Sącza – Bądź szczęśliwa Nino, z Twoim przeklętym hrabią Szturm de Sztremem, w którym tak długo już jesteś zakochana. Wiem o tym, ale kościół nigdy nie rozwiąże naszego ślubu i nigdy Cię nie uwolni.

[...] Ty śmiesz mi grozić, ty wachawko, ty mereżkowana suchko metafizyczna – że nie napiszesz? Jak Ci Bóg miły. Twój Bóg jest tylko korelatem intencjonalnym Twoich metafizycznych przeżyć transcendentálny[ch], legawcze [?] samicowaty, Ty, i niczym więcej. A z Unrugami mi nie wyjeżdżaj, bo jest chwalebna Bogu lepsza jeszcze szlachta na świecie [...]. A i ja także, dzięki „ślachcickiemu” Bogu, też nie od ostatnich chamów się wywodzę (LIII 215–218).

15 „A przy tym ja się chwalebę wszędzie, że stanowimy idealne małżeństwo à la Boyowie [...]” (LII 84).

Jeśli mnie opuścisz będziesz miała ciężki grzech na sumieniu, a sama mówiłaś Matce i pisałaś do Ojca, że oprócz mnie nikogo nie masz (LI 217).

Biblijna frazeologia w odniesieniu do małżeństwa powraca w listach wielokrotnie: „[...] błagam cię na wszystko, nawróć się na mnie”, „W chorobie pocieszał mnie Glass, opowiadając swoją kalwarię małżeńską”, „Jest to początek chorób, które będą stanowić kres mego męczeńskiego żywota”, „Więc w każdym razie przyjedziesz. Prawda? Bo inaczej ja umrę z wyrzutów sumienia”.

W *Jedynym wyjściu* krytycznie odnosi się zarówno do małżeństwa jako formy uświęconej zarówno tradycją religijną, jak i mieszczańską moralnością; nie omieszcza również zakpić z „koleżeńskiego małżeństwa” (również w artykule *Zamiast programu* pisał o „truizmach małżeńskich Russela”). Warto przytoczyć tu obszerniejszy fragment:

Byli Izydor z Rustalką swą wzajemną własnością dlatego, że przeżytek dawnego księdza na żądanie Rustalki (takie niewinne przesądowych wymiarów zadanko) związał ich ręce jakąś taśmą [...] (JW 62).

[Izydor] Od dzieciństwa nieomal uważał małżeństwo za największe niebezpieczeństwo swego życia. Nienawidził tej instytucji, bał się jej wprost panicznie, a jednak wpaść w nią musiał. Była mu ona symbolem filisterstwa, „piecuchostwa”, niewoli, moralnego brudu i hipokryzji. [...] I jednak musiał się ożenić. Przychodzi na najzawziętszych celibaterów ta fatalna chwila, gdzieś koło czterdziestki, chwila, w której tęsknota (wstrętna zresztą w tej formie) za macierzyńską opieką i strach przed samotną starością, skombinowany z lenistwem w erotycznych przygodach i pożądaniem filisterskiej wygody

[...]. Czasami się to udaje, o ile z małżeństwa po pewnej ilości lat wytworzyć się zdoła prawdziwa przyjaźń duchowa, oparta o istotne przywiązanie życiowe i wzajemne o siebie dbanie na tle o b u s t r o n n i e danej sobie swobody erotycznej. Ale najliberalniejszy nawet mężczyzna będzie uważał swoje prawo „puszczania się” za świętość, a odmówi, na tle fałszywej ambicji i poczucia zdechłego dawno męzowskiego honoru, takiego samego prawa swojej biednej żonie. [...] To jest najwyższy ideał, do jakiego dążyć można w najśmielszych marzeniach o pozytywnym załatwieniu małżeństwa w dzisiejszej jego formie. Reszta to tylko mit (JW 70).

LITERACKIE „DRAMATY DISKUSJI”

„NOWY CZŁOWIEK, ZWYKŁE BYDLĘ”

Szczególnie frapujące realizacje, ujmując rzecz najogólniej, tematów religijnych przynoszą Witkacowskie dramaty i powieści. „Dramatami dyskusji” nazwał Daniel Gerould sceniczną twórczość Witkacego. Dążenie do konfrontowania rozmaitych poglądów na różnych poziomach tekstu wpisane jest już w samą strukturę *Matki*, *Mątwy* i in. Narrator *Jedynego wyjścia* z żalem stwierdzi: „Dyskusje, które tyle miejsca zajmują w życiu rzeczywistym, mało są uwzględniane w literaturze” (JW 213). W pisanych w latach 20. powieściach ów żywioł dyskusji podporządkowany zostaje innej formule: można chyba zaryzykować stwierdzenie, że mamy tu do czynienia z niemal klasycznymi dyskusjami, a może nawet – wielkimi religijnymi dysputami, których uczestnicy nie stronili od blasfemii.

W sztucznych dekoracjach *Nowego Wyzwolenia* Witkiewicz konfrontuje dwie postaci reprezentujące zarazem dwie przeciwne postawy: należącego już do przeszłości Króla Ryszarda III i „nowego człowieka”, Florestana Wężymorda. Wyjętemu z szekspirowskiego dramatu, pozbawionemu możliwości

działania Królowi pozostaje tylko opowieść o czasach, gdy dla wielkich idei pozwalano zawiesić etykę: „My w imię Boga różnęliśmy się jak rzeźnicy. Ale ten Bóg był dla nas czymś” (DI 350). Natomiast działań podejmowanych przez Florestana nie determinują żadne wartości: ani sztuka, ani miłość, religia, a nawet – Tajemnica: „Istnienie w ogóle nie jest bardziej tajemnicze od tej filiżanki herbaty” (DI 347). Po Wężymordzie przychodzi jednak grupa anonimowych drabów, którzy bez wyraźnego powodu (i z pewnością nie w imię wielkiej idei) zadają mu cierpienie – realne i tym bardziej okrutne, że pozbawione jakiegokolwiek sensu, głębokiego wymiaru.

O Florestanie Król mówi: „Dla was pragmatystów, bo pragmatystą jesteście, panie Wąskomord – Bóg jest głupstwem, w które można wierzyć, kiedy przynosi odpowiedni procent” (DI 350), zaś w innym miejscu: „Pragmatysta jest to zwykle bydlę, z tą tylko różnicą, że teoretyzując swoje bydlęctwo, wmawia to innym jako jedyną filozofię” (DI 344).

Wypowiedzi te odsyłają nas do wieloletniego sporu, jaki na kartach swoich tekstów niereligijny Witkacy prowadził z powstałą na gruncie amerykańskim filozofią i jednym z jej przedstawicieli, krytykiem religii Williamem Jamesem, autorem niezwykle w międzywojniu popularnej pracy *Doświadczenie religijne* (wyd. pol. 1918, w tłum. Jana Hempla).

Według Wojciecha Gutowskiego¹⁶ James wyznaczał jedną z dwu skrajnych postaw wobec religii na gruncie polskiego modernizmu; na drugim biegunie sytuował Tadeusza Micińskiego. Jednak koncepcji amerykańskiego filozofa, dowodzącej prawdziwości religii na podstawie kryterium użyteczności, zo-

16 W. Gutowski, *Religie – wiary – teksty. Pytania (nie tylko) do Młodej Polski*, [w:] *Religie i wierzenia w literaturze polskiego modernizmu*, red. H. Ratuszna, Toruń 2009, s. 10.

rientowanej na subiektywny i emocjonalny wymiar religijności, odmawiał Witkiewicz – delikatnie rzecz ujmując – naukowości. Spośród wielu marginalnych czy wtrącanych mimochodem uwag na temat twórcy pragmatyzmu, przytoczmy jako typowe słowa księdza Wyprzytyka: „Nie mówię już o potwornych w swej beczelności błagach Bergsona i płytkości beznadziejnej pragmatyzmu, który za cenę użyteczności dopuszcza wszelką bzdurę do rangi prawdy” (PJ 74).

W takim kontekście *Nowe Wyzwolenie*, dramat z 1920 r., okazuje się głosem radykalnego sprzeciwu wobec niwelowania wartości, które przekraczają jednostkę. Groźba pozbawienia ludzkiego życia metafizycznego horyzontu, wobec rosnącej w pierwszej połowie XX w. popularności pragmatyzmu, nie była jedynie fantazją.

„GAŁOWAĆ PAPIEŻA W PANTOFEL”

Odmianą optykę przyjmuje Witkiewicz w *Mątwie*. Pojawia się tu koncept sztucznego państwa, w którym ma dojść do odnowienia dawno zapomnianych wartości. Hyrkania, jak twierdzi jej twórca i władca, wcielać ma „pożądanie absolutu w życiu”, ideału zapomnianego przez Kościół i, reprezentowane w dramacie przez papieża Juliusza II, same niebiosy. Państwo Hyrkania IV ma zostać zbudowane na gruzach dogorywających religii, sztuki i filozofii.

Witkacy dokonuje osobliwych przesunięć: Juliusz II, niegdyś mecenas m.in. Michała Anioła, relatywizuje – wbrew instytucji, którą reprezentuje – wszystkie wartości, poza sztuką. Natomiast nihilista Hyrkan dąży do Absolutu zbudowanego na fundamencie Nicości. Obok nich pojawia się trzeci bohater, uwikłany w trywialność codzienności i konsumujący resztki dawnych wartości Paweł Bezdeka, po trosze malarz, katolik – ideał chrześcijaństwa jest już nieosiągalny – aspirujący do miana filozofa.

Z konfliktu trzech protagonistów, z pytań o istotę i konieczność wartości, wykluwa się teoretyczny model przyszłego świata. Witkacy stosuje technikę, do której powróci jeszcze w powieściach: akcję *Mątwy* budują nie tyle zdarzenia fabularne, ile logiczny rozwój wyjściowych poglądów bohaterów, zwłaszcza Bezdeki. Niespełniony artysta „trochę wierzy”: „Boże, Boże – nadaremnie wzywam Twoje imię, bo właściwie w Ciebie nie wierzę. A kogoś wezwać muszę” (DII 423); nie na tyle jednak, by pragnąc doświadczenia mistycznego. Jego potrzebę wiary zaspokoić ma zaledwie spotkanie z papieżem.

W rozmowie z Bezdeką Juliusz II obnaża ograniczenia tego, co powszechnie uznawane za prowadzące do Tajemnicy: katolicyzmu, potocznej religijności i autorytetu Kościoła („Niebo jest tylko symbolem”, „Całujcie mnie szybko w pantofel...”), dogmatów („W ujęciu ziemskim są Prawdą dla naszego nędznego rozumu”), piękna, filozofii, nauki („U nas w niebie nikt nie wierzy w fizykę, moje dziecko. Jest to tylko wygodny schemat dla waszych mózgów, które utknęły na granicy możliwości stworzenia metafizyki”). Wskazuje dwie pozytywne, fundamentalne wartości, które nie są wszak prostymi receptami: religię („Proszę popatrzeć na najdziksze szczepy, na plemiona Arunta czy jak ich tam. I nawet ci mają religię. Bez religii nie ma państw w dawnym znaczeniu. Może być tylko mrowisko”) i sztukę (Bezdekę czeka „nagroda wieczna” za genialną twórczość), ale są one nieosiągalne nawet dla niego samego.

Którędy zatem do Prawdy? „Jesteśmy zbyt ograniczeni, a otacza nas Nieskończoność”, mówi Bezdeka, nie mogąc, wbrew argumentom renesansowego papieża, uwierzyć we własne malarstwo. I nigdy naprawdę w nic nie uwierzy – ani w sztukę, ani w totemy. Nie wykona wysiłku przekraczania samego siebie, nie odnajdzie sposobu odkrycia „niedosiężnej głębi Tajemnicy”, nie mówiąc o poznaniu jej samej.

Dążenie do Absolutu w wersji hyrkanicznej prowadzi do ordynarnego pragmatyzmu, ale jakże łatwa i atrakcyjna to droga, w końcu król obiecywał: „życie nasze przeżyjemy na szczytach tego, co na tej przeklętej naszej gałce jest możliwe, a nie zmarniejemy w ciągłym kompromisie z wrastającą siłą społecznej przyczepności i organizacji” (DII 441). Podążą nią wszyscy bohaterowie (z wyjątkiem, o ironio!, zamordowanego własną bronią Hyrkana). Będzie im przewodził sam Paweł Bezdeka jako Hyrkan V, którego głównym grzechem było to, że zapomniał o Tajemnicy Istnienia, zaprzestał szukania dróg do niej.

W *Mątwie* religia to, obok sztuki, jedna z dawnych, historycznych już metod doświadczania Tajemnicy. Metoda, która zyskawszy organizację, utraciła walor autentyczności, skazała się na archaiczność. Z dyskretnym zainteresowaniem przygląda się Witkacy religiom ludów prymitywnych, cóż jednak, gdy on, człowiek Zachodu nie ma do nich dostępu, a te – bezbronne wobec cywilizacji i nowoczesnej nauki – świata nie zmieniają? *Sacrum*, mówi Witkacy, pozostać musi niedocieczone, ale nie można o nim zapomnieć. Wszystkie religie to zaledwie historyczne formy, za pomocą których człowiek zмага(ł) się z Tajemnicą – obumierają, gdy nadmiernie obrośnięte w liturgię i dogmaty zaczynają przesłaniać to, co wieczne.

„PRAWDZIWA RELIGIJNA FIKCJA”

Wśród bohaterów dedykowanego Bronisławowi Malinowskiemu *Bezimiennego dzieła. Czterech aktów dość przykrego koszmaru* (1921), który to dramat Daniel Gerould nazwie „filozoficznym »kryminałem« na temat sztuki i rewolucji”¹⁷ (dodajmy: oraz religii), odnajdujemy „ośmiu mieduwalszczy-

17 D. Gerould, *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, przeł. I. Sieradzki, Warszawa 1981, s. 243.

ków”, wyznawców „założyciela stowarzyszenia religijno-społecznego Joachima Mieduwała”. Bohaterowie ci, o czym mówi motto, wywodzą się ze snu autora, zaś prorok sekty przypomina samego Pana Boga, czy raczej jego najbardziej rozpowszechnione wyobrażenie: „niezmiernie tłusty starzec o bardzo długich włosach i brodzie mlecznej białości. Twarz czerstwa, rumiana”.

Rzecz dzieje się w czasie bliżej nieokreślonym, autor jednak sugeruje istnienie intrygujących relacji między nim samym a głównym bohaterem: malarz Plazmonik, nieszczęśliwie zakochany suchotnik jest synem sławnego ojca, doktora Blödestauga i wciąż recytuje jego twierdzenia, pośród innych o „metafizycznej dziwności Istnienia w konstrukcjach czysto formalnych...”. Cytatu nie trzeba kończyć.

Prezes nowo powstałej sekty, Cynga, wprost objaśnia swój projekt powstającej właściwie *ad hoc* religii:

Kapłanami będziemy my według rytuału wiary stworzonej przez Joachima Mieduwała, naszego proroka. Z tą różnicą, że on wierzył w coś w rodzaju zamaskowanego panteizmu, my zaś nie będziemy wierzyć w nic. Pewna forma mdłej demokracji pod maską kultu. [...] Ludzie wyją o nową religię – dowód, że teozoficzna bzdura znajduje tylu wyznawców. Trzeba to ująć w karby i uspołecnić. [...] Chodzi tylko o to, żeby stworzyć nowy rodzaj państwa kapłanów. To, co nie udało się innym kościołom z powodu istotnej wiary i kompromisów z tą wiarą, my zrobimy świadomie, jako pragmatyczny, programowy humbug... [...] Trzeba dać syndykatom prawdziwą fikcyjną religię, a nie substytut w rodzaju mitu o generalnym strajku. Wierz mi pan, że dzisiejsi ludzie są daleko skłonniejsi do jakiegokolwiek wiary niż totemiści na Nowej Gwinei. Chociażby mieli zużytkować spirytyzm i kręcące się stoliki – wiara musi być (DII 368–369).

Wysoce zrytualizowana religia bez Tajemnicy, *sacrum*, *numinosum*, bezbłędnie odpowiadająca potrzebom mas, służąca w istocie jej przywódcom do realizacji politycznych celów – taką religię przyjmie Plazmonik, poświęcając dla swego guru rok wolności. W więzieniu nie traci czasu, maluje portret boskiego Mieduwała. Złudzeń pozbywa się dopiero wtedy, gdy jego ukochana Róża okazuje się kochanką Cyngi, a ten – głównym szpiegiem innego stronnictwa.

Naiwnego artysty, bezrozumnie powtarzającego twierdzenia o Czystej Formie, które w jego świecie utraciły wszelkie metafizyczne konsekwencje, nic nie chroni przed zabrnięciem w religijną błagę. Znamienne, że złudzeń co do nowego kultu pozbywa się dopiero, odkrywszy trywialne świństwo popelnione przez kochankę, nie zaś – chociażby subtelną nieścisłość w dogmatyce.

Co istotne, w *Bezimiennym dziele* Witkacy wystawia na próbę – czasu, historii, procesów społecznych – swój najistotniejszy pogląd. W akcie trzecim Blödestaug mówi:

Ja też mam swoją wiarę. Tajemnica Istnienia jest niezgłębiona bez względu na to, jakim systemem pojęć operujemy. Świadome upaństwowienie tej tajemnicy przy zachowaniu różnorodności przejawów pojęciowych jest jedyną ideą, która może uchronić ludzkość od upadku (DII 402).

Drugiego zdania przywołanego fragmentu próżno szukać w tekstach filozoficznych autora *Nienasycenia*. Witkacy fundament swoich filozoficznych poglądów, aksjomat niemożności rozumowego ujęcia zasady bytu, sytuuje tu na poziomie społeczno-politycznym, ukazuje jako narzędzie w rękach polityków i tym samym – kompromituje.

Bogowie Plazmonika umarli: nie tylko Cynga, ale i Bóg-ojciec Plazmo-deusz okazał się zdrajcą, bez trudu odnajdując się w nowym systemie na ministerialnym stanowisku. Jedną z ostatnich kwestii, które wygłasza Plazmonik przed powrotem do więzienia, jest nie tyle powtórzeniem diagnozy z *Nowych form w malarstwie...*, stwierdzającej upadek sztuki, religii i filozofii, ile przede wszystkim mówi o duchowej nędzy jednostki (bo przecież już nie artysty), która skłonna jest uwierzyć w świętego Mieduwała i jego sztuczną religię:

Sztuka się skończyła, a sztucznej religii nie wytworzy nikt – nawet Cynga razem z Mieduwałem, a nawet z samym Girtakiem (DII 418).

Bohater *Bezimiennego dzieła* jeszcze chciał wierzyć, tworzyć. Cóż po tym, skoro dostępne dlań były jedynie półśrodki – pseudoreligia i pseudosztuka. Zawiedziony artysta Bezdeka okazuje się już tylko cynicznym graczem, przy pierwszej okazji ucieka w pragmatyzm, nie próbuje nawet „rozproszyć się w Czystej Formie, nie schodząc do świństw realnych” (DII 406).

Dla Witkacego-dramaturga największym grzechem i największą tragedią człowieka jest zaprzestanie poszukiwań, niemożność postawienia ostatecznych pytań. Stan, gdy można tylko westchnąć jak Tumor Mózgowicz: „Gdybym choć był religijnym”.

W tekstach scenicznych autora *Pożegnania jesieni* wypowiedzi dotyczące religii są rozproszone, na przestrzeni wielu utworów autor zderza ze sobą, konfrontuje rozmaite poglądy i ich warianty, prowokuje sprzeczności. Odczucie Dziwności Istnienia, do którego prowadzić ma Czysta Forma, odzyskać chce za pomocą wielopiętrowych konstrukcji z odgrywanych, często zbanalizowanych, ale przecież jedynych dostępnych, sądów.

ZBAWIENIE „ŚMIERDZĄCEJ ŻYDÓWKI”

We wstępie do *Pożegnania jesieni*, już w drugim punkcie autor zastrzegł: „Również odpieram z góry możliwy zarzut niepoważnego stosunku do kwestii religijnych”. Owe kwestie religijne, choć sposób ich ujęcia – mówiąc najogólniej – daleki jest od typowego dla katolickich broszur, odgrywają w powieści rolę niebagatelną. Dość wspomnieć, że po lekturze powieści Józef Gałuszko przyznawał się w liście do szczególnej pokusy:

Nosilem się nawet z „łajdackim” zamiarem napisania recenzji do któregoś z tzw. pism katolickich, w której chciałem zalecić gorąco, by każdy ksiądz nauczył się na pamięć wywodów o Trójcy Św. księdza Wyprztyka i innych wywodów, które są według mnie niezrównane (LII 171).

Atanazy przychodzi do domu Bertzów, by „programowo” zdradzić anielską Zosię Osłabędzką, od niedawna – swą narzeczoną. Wygłosiwszy kilka niezbyt błyskotliwych uwag o prozie Prousta, zdobywa się na wypowiedź, która ostatecznie ma rozbudzić w Heli żądze: „Ach, nie o to chodzi, a może o coś, co jest z tym związane: metafizyczny sens życia bez religii”. Bohater Bertzówny nie uwiedzie – na razie; jednak wygłosiwszy to zdanie, wyzwoli jej reakcję przeciwną – Hela wypróbuje, przenicuje wszystkie dostępne systemy religijne.

„Nudzająca się bogata panna, cierpiąca nad swoim żydostwem”, która „utraciwszy swą wiarę, nie nawróciła się ani na brahmańską metafizykę, ani na buddyjską etykę”, obniżająca również witkacowskie *sacrum* – Tajemnicę Istnienia do stereotypu i seksualności („pan nie rozumie nic a nic całego uroku naszej rasy: tego posmaku tajemniczości wschodniej [...]); Tajemnica jej samej dla siebie mignęła przed jej wewnętrznym widzeniem w postaci deseni wybitnie seksualnie

nieprzyzwoitego [...]”) postanawia się ochrzcić, siebie i – pod groźbą samobójstwa – całą rodzinę, czyli papę Bertza. Decyzja zapada w jadalni, wśród trzydziestu kilku kopii „portretów samych kardynałów i arcybiskupów” (dla odmiany w sypialni zegar wprawiony w brzuch „hebanowego, papuaskiego bożka”, zaś pani domu miała „pierś kształtu indyjskiej dagoby”). Zaraz po chrzcie nastąpić ma, poprzedzony upojną nocą, katolicki ślub z Kubą Prepudrechem, o ile ten przeżyje pojedynek z Atanazym.

Najważniejszym wydarzeniem religijnego wątku *Pożegnania jesieni* jest temat archetypowy po pierwsze dla literatury religijnej – nawrócenie, po drugie dla szowinizującego dyskursu publicznego – chrzest żydówki. Sakramentu udzielać ma niestroniący od antysemitycznych sądów ojciec Hieronim Wyprztyk, profesor Najwyższej Dogmatyki – dziedziny teologii, którą Witkiewicz-ojciec, gdyby tylko istniała, z pewnością uznałby za „wyprztykaną”. Z trudem opanowując żądze (w końcu narrator i tak zdekonspiruje go jako podświadomie pożądanego), wygłasza sąd, który – pozwalając sobie na poważne uproszczenia – mógłby być uznany za wypadkową poglądów obu Witkiewiczów: zorientowanego na moralne *praxis* ojca i eksplorującego metafizyczne horyzonty syna: „to jest właśnie błąd twój: ta chęć uniezależnienia poznania od zasług życiowych. Nie można oddzielać etyki od metafizyki” i dalej „Życie twoje musi się zmienić, a wtedy poznasz prawdę ostateczną, staniesz się tej prawdy godną”.

Nawracanie zdecydowanej już na chrzest Heli przybiera formę szczególną: dyskusji dwóch przerysowanych, etycznie skompromitowanych postaci o religii, etyce i filozofii. Czytając początkowe rozdziały *Pożegnania jesieni*, trudno nie odnieść wrażenia, że autor włożył wiele wysiłku, by ową układanką zdrożności wywrócić na nice uswięcone przez chrześcijańską

tradycję wyobrażenia wiary, miłości, małżeństwa i – pozornie – zaprzeczyć własnym, wcześniejszym o kilkanaście stron, odautorskim zapewnieniom. Jednocześnie fragment ten, odegrana prowokacja wymierzona w mieszczańską moralność, to zaledwie preludeum do sceny głównej, w której solistą jest ksiądz Hieronim Wyprztyk.

Właśnie tu zaczyna się najbardziej chyba obrazoburcza witkacowska scena: rozerotyzowana para w grze potęgowania pożądania odgrywa scenę nawrócenia. Hela słucha rad „spowiednika”, zmienia tylko wektor jednego z elementów: do metafizycznego horyzontu, czyli zbawienia, dotrzeć chce nie drogą realizacji etycznego ideału, lecz przeciwnie – przez niemoralność. Chce się ochrzcić, by móc tym bardziej grzeszyć, a tym samym – spotęgować utożsamianą w chrześcijaństwie z grzechem pierworodnym rozkosz. Przyjęcie sakramentu ma oczyścić jej ciało nie tylko symbolicznie: bohaterka dobrze wie, że w chrześcijaństwie cielesność ma stempel moralny – chce więc być nie „śmierdzącą żydówką”, lecz uświęcając ciało, stać się „czystą”, czyli jeszcze bardziej pożądaną.

Scena – choć nie rozdział powieści, co istotnie osłabia jej wydźwięk – kończy się chrztem obojga Bertzów. Nie w kościele, ale w sypialni Heli. Witkacy dla zadania pytań o istotę i wartość religii wybrał w *Pożegnaniu jesieni* moment szczególny. Wybrzmiewają tym donośniej, że zadane są i w niezwykle okolicznościach (nawrócenia i chrztu), i przez postaci o szczególnych w tym kontekście „właściwościach” (żydówkę i księdza). Jednak ani dyskusja nie prowadzi do jednoznacznych rozstrzygnięć, ani nawrócenie do prawdziwej duchowej przemiany. W końcu Hela wyjedzie przecież do Indii, by ćwiczyć się w Kamasutrze – co chyba najlepiej wyraża autorski pogląd na „twórcze możliwości” religii w formach, jakie przybrała w XX w.

RELIGIA „PROSTACZKÓW”

Ksiądz-paralelista, dziesiąta woda po Xiędzu Fauście, przezwyciężając chwilowo żądze, wyklada Heli swoje *credo*, nie zapominając o wymierzeniu razów tym, których nie oszczędzał i autor: Bergsonowi, Jamesowi, Husserlowi, Chwistkowi. Wyprztyk dystansuje się wobec prób znalezienia odpowiedzi ostatecznych („Jesteśmy oboje dość naładowani filozofią, aby nie wiedzieć, że ostatecznie wszystkie znane systemy nie są w stanie dać rady Tajemnicy Istnienia”), interesują go raczej formy istnienia religii we współczesnym mu świecie – takie, które z ową Tajemnicą nie utracą kontaktu: „musimy dojść do wniosku, że jest ona najwyższym objawem ducha ludzkiego i jedyną formą przezwyciężenia Tajemnicy Bytu”.

W życiorys księdza Hieronima Witkacy wpisał własną wykładnię historii chrześcijaństwa. Wyprztyk wywodzi się z warstwy chłopskiej, odebrał jednak staranne wykształcenie – jest doktorem teologii i profesorem „Najwyższej Dogmatyki na uniwersytecie tu i w dalekiej Antiochii”; rozwój religii przebiegać miał od form – jak to nie bez uproszczenia opisuje Witkacy – przystosowanych dla „prostaczków” do upaństwowienia¹⁸. Przystąpiwszy do słuchania spowiedzi Heli, rozważa Wyprztyk (z zazdrością spoglądając na portrety kardynałów i naiwnie lekceważąc realia) możliwość powrotu współczesnego Kościoła do form z pierwszych wieków: „A gdyby tak papież wyszedł z Watykanu w świat, bosy, w jakiejś jednej szmacie i stał nagle takim, jak dawni chrześcijanie?” (PJ 89).

Zagadnienie to powraca również, dwukrotnie, w *Nienasyce-niu*. W chałupie Tengiera uwalniającemu się z okowów ojcow-

18 W 1929 r. na mocy tzw. traktatów luterskich zawartych między Stolicą Apostolską a rządem Benito Mussoliniego zagwarantowano istnienie Państwa Watykańskiego.

skiego łańcucha Zypciowi przychodzi do głowy obraz, który Witkacy kilka lat później, w 1931 r., uwiecznił w ołówkowym szkicu:

[...] gdzieś w bezmiernej oddali senny Bóg ojciec z zamarłą w szronie z Helium brodą i na malej, cieplej planetce krzyż, na którym rozpięty na darmo Syn Jego, z płomiennym, rozdartym sercem [...]. I co się z tego zrobiło? Dziś jeszcze (tolerancja zaiste większa niż Torquemady) daje jakiś pan utytułowany we fraku, w asyście gwardii z halabardami! – nie, te halabardy strzegące Chrystusowego Namiestnika to już jest szczyt – tylko wszyscy się tak przyzwyczaili, że tego nie widzą – otóż daje mądrymu władcy dusz (przepojonemu systemem Taylora!) jakąś czerwoną czapkę, wśród ceremonii, której by się nie powstydział Filip II albo nawet Kserkses czy Kambyzes! [...] papież trwał w dawnych formach pompy władców tego świata – on jeden jedyny i nikt o to nie dbał. A może gdyby nie to właśnie, gdyby nie ten ciągły kompromis Kościoła, to może naprawdę tamta ofiara na krzyżu byłaby na darmo i nie byłoby teraz chińskiego ruchomego muru walącego się na Europę. A może wystarczyłby Budda? E – chyba nie. Bo czyż bez naszej społecznej problematyki, na tym właśnie wyrosłej ruszyłyby się zakrzepłe masy ze Wschodu. [...] I nad tym jeszcze biret wiejskiego spowiednika, nieśmiertelniki na ugorach i łamiące się świece [...] (N 78).

Rysunek, operujący myślowym skrótem, opatrzony został krótkim podpisem: „Bóg-Ojciec po raz pierwszy zastanowił się poważnie nad istotą ziemi (nie świata)”, fragment powieści bogatszy jest o komentarz narratora. W centrum obu tekstów Witkacy umiejscowił wydarzenie inaugurujące religię chrześcijańską – ofiarę Chrystusa na krzyżu. Nie podważając dogmatu zmartwychwstania, rozważa owo wydarzenie w kontekście współczesnych form, jakie przyjęła religia (oraz „uwspółcześniając”

ów obraz o wiedzę z zakresu budowy atmosfery)¹⁹, poczynając od najwyższego szczebla: od blichtru papieżstwa po (równie wyjąławiającą) religijność ludową.

We fragmencie-dygresji przywołuje scenę uroczystości, w której uczestniczą kościelni dostojnicy. Owa uroczystość to to, „co się zrobiło” z ofiary Jezusa; kształt, jaki przyjęła religia na teźże ofierze ufundowana. Autorska ocena daje się wyczytać z nazwisk wymienionych tu postaci historycznych. Przywołuje, w ironicznym komentarzu, Tomása de Torquemadę, najbardziej rozpoznawalną postać świętej inkwizycji; następnie „mądrygo władcę dusz”, który stosuje zasady ahumanistycznego taylorizmu – opracowanego przez amerykańskiego inżyniera Fredericka Winslowa Taylora systemu organizacji produkcji, polegającego na maksymalnej intensyfikacji pracy przy efektywnym wykorzystaniu czasu i minimalizacji kosztów. Pojawiają się wreszcie postaci starożytnych władców, których sposób życia nie antycypuje bynajmniej ideału chrześcijańskiego: ojciec Aleksandra Wielkiego, Filip II Macedoński zamordowany przez dawnego kochanka w przeddzień inwazji na Persję; ginący w pałacowym spisku król Persji Kserkses I (lub zabity czterdzieści lat później przez swego przyrodniego brata po zaledwie półtoramiesięcznych rządach, Kserkses II), wreszcie Kambyzes II, który – jak twierdzi Herodot – podczas pobytu w Egipcie popadał w coraz większe szaleństwo, aż do dokonania zabójstwa brata i świętokradczego uśmiercenia byka Apisa. Watykan, metonimia Kościoła katolickiego, jawi się Witkacemu jako jedyna w całym świecie, osamotniona wyspa, która wciąż, mimo upływu wieków i wbrew własnej nauce, hołduje dwor-

19 Podobny obraz, przewrotnie wzbogacony o elementy chemicznej wiedzy, również w *Jedynym wyjściu*: „w nieskończoności powiewała oszroniona od parującego płynnego helu broda Boga [...]” (JW 59).

skim, niehumanitarnym stosunkom, nie pamiętając o swych korzeniach i odpowiedzialności za wiernych.

W innym miejscu powieści Benz przeciwstawia katolicyzmowi, który według niego „zaczął się od prostaczków” i zmuszony jest w XX w. „dociągać do wyższych umysłów”, najpierw prawosławie („Prawosławie nie potrzebuje tego [reform, »kompromisów«] jeszcze”), a następnie buddyzm – będący, jak twierdzi nie bez uproszczenia, od zarania „religią mędrców”. Powstanie instytucji Kościoła uznaje żydowski logistyk za przyczynę porażki chrześcijaństwa, jedyny ratunek upatruje w powrocie „do form jego dawnych, przedpaństwowych”. Zbliżony sąd odnajdujemy w *Niemitych duszach*:

Dlatego chrześcijaństwo nie mogło jako takie utrzymać się w pierwotnym stanie swym w czystej formie, bo „królestwo jego nie było z tego świata”: aby trwać już w stanie deformacji w stosunku do swej idei pierwotnej, musiało przejść okres pseudomorfozy i wcielić się w zupełnie obce organizmy tworzących się państw, tworząc siebie w postaci hybrydycznego nowotwora na pograniczu sprzeczności wyrosłego (ND 261).

Fantazje księdza-paralelisty (podobnie jak jego biografia), narratora *Nienasycenia*, wreszcie – Benza, odsyłają do znanego faktu zainteresowania Stanisława Witkiewicza religijnością górali. Jest to, jak sądzę, również znakiem podzielanej z modernistami niechęci do racjonalistycznych i instytucjonalnych ujęć religii. Na specyfikę góralskiej wiary zwrócił uwagę już w pierwszym swoim „tatrzańskim” tekście, *Na przełęczu*, a do zagadnienia tego wracał w *Po latach* oraz w cyklu *Z Tatr*. To właśnie wśród mieszkańców Podhala malarz dostrzegł możliwość realizacji preferowanych przez siebie form kultu, chciał widzieć możliwość najpełniejszej realizacji chrześcijańskich ideałów, powrotu do religijności pierwszych chrześcijan.

Kreując postać księdza Hieronima, Witkacy musiał pamiętać o poglądach i fascynacjach ojca. Poddaje je próbie, sytuując poza kontekstem zakopiańskim, w perspektywie historii religii oraz hiperbolizując niektóre elementy. Wynik eksperymentu nie pozostawia złudzeń: jednoznacznie pokazuje niemożność powrotu do pierwotnych form chrześcijaństwa.

Pytając o dalsze losy religii, fantazje na temat możliwej formy realizacji poglądów Stanisława Witkiewicza w międzywojennych i pozazakopiańskich realiach ukrywa artysta pod niepokojącymi analogiami: Hela drogą, jak sama to określa, logicznego wnioskowania wyprowadza zaskakujące konsekwencje „najwyższych etycznych założeń”. „A ja czasem mam ochotę przeciąć ten węzeł i trzasnąć do diabła i papę i pałac, i pieniądze, i puścić się na wielkie wody: zostać komunistyczną agitatorką” (PJ 77). Narrator nie rozstrzyga poprawności wyводу Heli. Wyprztyk słowa duchowej podopiecznej bagatelizuje, nie dopuszczając do siebie myśli o powinowactwie dwu idei²⁰.

O analogiach pomiędzy chrześcijaństwem a bolszewizmem mówią również *Szewcy*. Przewrót, jakiego dokonują uwięzieni Sajetan i Czeladnicy, odbywa się w przestrzeni uświęconej – jak informują didaskalia, nad katedrą prokuratora znajduje się „witraż, przedstawiający »błogosławieństwo pracy zarobkowej«”. Rewolucja, która prowadzić ma do wyzwolenia tytułowych bohaterów i ponadnarodowego „umetafizycznienia pracy”, nie przypomina wydarzeń z 1917 r. I Czeladnik opisuje

20 O komunizmie jako „logicznej konsekwencji” chrześcijaństwa również w *Jedynym wyjściu*: „[...] zbolszewizowany król [Anglii] w zgodzie ze zbolszewizowanym papieżem, który nareszcie w jesienny dzień wyszedł boso z Watykanu, ubrany w zgrzebną koszulę nieco przykrótką i na luksusowym jachcie księcia Monte-Falcone opuścił »słoneczną«, ale obmierzoną mu do szczytu Italię, aby »przełożyć« nad nią szare istnienie na skałach »mglistego Albionu«” (JW 150).

ją jako przyjsie mesjasza: „Buty, buty – powstają, wylaniają się z nicości butowego prabytu, z wiecznej czystej idei buta, tkwiącej w otchłani idealnej, pustej, jak sto milionów stodół. [...] but się rodzi, but się rodzi!” (DIII 355). To chyba jedyny moment (z wyjątkiem listów), gdy Witkacy nie unika pojęć ze słownika religijnego, wręcz przeciwnie – sytuuje je w jednym szeregu z własnymi synonimicznymi określeniami *sacrum*. Odsłania w ten sposób to, co kryły deklaratywnie ateistyczne hasła dwudziestowiecznych rewolucjonistów – bolszewizm powstawał jako nowa wiara:

II Czeladnik: Praca to cud najwyższy, to metafizyczna jedność wielości światów – to absolut! Zapracujemy się na śmierć, aż do żywota wiecznego – może! (DIII 355)

Scurvy: [...] stworzyli nową metafizykę [...]. Może to naprawdę „święci się” – mówię to w cudzysłowie – nowa epoka – tak: święci się – „święć się, święć się, wieku młody” (DIII 356).

Jak wielkie religie, tak i szewska rewolucja ma swoich męczenników i swoje mity. „Świątą mumią”, „Wielkim Świętym” (pamiętajmy, że mauzoleum Lenina wzniesiono niedługo przed ukończeniem dramatu) zostaje Sajetan. Słowami Hiper-robotarza Witkiewicz opisuje wspólny koniec – i religii, i rewolucji – w martwych rytuałach i symbolach: „On, ten stary, biedny idiota musi być żywym, to jest: martwym symbolem zastępującym nam waszych świętych i wszystkie mity wasze [...]”.

MODERNIZM I NARODOWE MITY

„LETNIA WODA”?

System Hieronima Wyprztyka, oparty na wierze w „twórcze właściwości katolicyzmu”, ma być paralelny do ruchów modernizacyjnych obecnych w dwudziestowiecznym Kościele: „Mój

system w obrębie Kościoła mego znajdujący się nie jest jakimś modernizmem, prowadzącym przez serię nieznaczących kompromisów aż do zupełnej niewiary i pseudonaukowego materializmu” (PJ 80).

Inaczej w przypadku wypowiedzi Stanisława Witkiewicza, w których idee katolickiego modernizmu pojawiają się po wielokroć. Omawiając *Chrześcijaństwo i katechizm*, Kazimierz Kosiński zauważa wprost zbieżność postulatów Witkiewicza z poglądami Williama Jamesa, autora *Doświadczeń religijnych*, a także kardynała Johna Henry’ego Newmana i Mariana Zdziechowskiego – myślicieli, pozostających w kręgu tzw. modernizmu katolickiego – ruchu, który powstał na przełomie XIX i XX w. w odpowiedzi na proces umacniania neotomizmu i scholastyki w Kościele katolickim. Warto, jak sądzę, poglądy autora *Na przelęczy* rozpatrzeć w kontekście poglądów modernistów, mimo iż, jak twierdzą badacze, orientacja ta nie odegrała w Polsce tak istotnej roli jak w Europie Zachodniej (głównie w Anglii, Francji i we Włoszech), a i sam Witkiewicz nie był nigdy zaliczany w poczet jej zwolenników (ani nie popierał ich poglądów wprost). Skłania mnie ku takiemu oglądowi nie tylko czasowa zbieżność wystąpień Witkiewicza i pisarzy inspirowanych tekstami Alfreda Loisy’ego, lecz także wspólnota pierwotnej przyczyny tych wystąpień, chęci konfrontacji religijnej tradycji ze współczesnością.

Tłem dla rozwoju poglądów zbliżonych do tych prezentowanych przez krąg Loisy’ego była trudna sytuacja polskiego Kościoła w XIX w. i, w konsekwencji, specyficzne formy katolicyzmu. Jak pisze Ewa Paczoska:

U progu nowego wieku krytycznie oceniano przede wszystkim: martwość tradycyjnych obrzędów, nikłość roli laikatu w Kościele, brak ducha wspólnotowego, bezradność wobec

nowych środowisk, której efektem była np. dechrystianizacja społeczności robotników fabrycznych. „Powroty” pozytywistów do wiary odbywają się właściwie poza Kościołem²¹.

Przywołajmy jeszcze jeden fakt, mający również wymiar symboliczny. W 1903 r., rok przed tym, gdy Stanisław Witkiewicz wydaje pierwszą część swego studium, ukazuje się katechizm autorstwa Piusa X, papieża, który potępił modernistów, a Polakom zalecał wierność władcom państw zaborczych. Choć jako bezpośrednie inspiracje swego tekstu wymienia autor *Matejki* wystąpienia posłów postulujących zwiększenie liczby lekcji religii oraz, z podobnymi postulatami, jednego z księży podczas zjazdu nauczycieli we Lwowie, jeden z fragmentów *Chrześcijaństwa...* krytycznie, choć nie wprost, przywołuje politykę Piusa X:

Katechizm szkolny jest czemś zupełnie okropnem, jeżeli się go zestawi z jego zadaniem: nauką religii chrześcijańskiej. Na jego brunatnej okładce, zamiast krzyża, zamiast imienia Chrystusa, czernieje austriacki orzeł państwowy, jest to rzeczywisty symbol tej książki²².

Dodajmy, że Witkiewicz krytycznie wypowiadał się również o działalności następcy Piusa X, Benedykta XV, czy raczej – o kondycji i możliwościach rzeczywistego oddziaływania Kościoła katolickiego w okresie jego pontyfikatu, rozpoczętego tuż po wybuchu Wielkiej Wojny:

- 21 E. Paczoska, *Zakopiańskie środowisko artystyczne przełomu wieków. Poszukiwania intelektualne i duchowe*, [w:] *Wybory i wartości. Inteligencja polska u schyłku XIX i na początku XX wieku*, red. nauk. E. Reklajtis, Lublin 1996, s. 120.
- 22 S. Witkiewicz, *Chrześcijaństwo i katechizm*, Lwów–Warszawa 1920, s. 16. Ortografia oryginału.

Pocziwa myśl papieża, ale jakież to dowód słabości, omdlenia katolicyzmu i papieżstwa. Niema już Ono wielkich myśli, nie czuje mocy nakazania pokoju – nie czuje swego posłannictwa, prosi o jeden dzień, a i tego dnia, zdaje się, nikt nie zechce podarować. Nie – już z tej strony nie przyjdzie odrodzenie ludzkości – nie katolicyzm »odnowi postać ziemi«²³.

Polemicznie odnosi się do działalności dwóch kolejnych papieży, których poglądy różniły się istotnie. Ten, którego myśl nazywa „pocziwą”, inaczej niż Pius X, popierał starania Polaków o odzyskanie niepodległości. Witkiewicz miał zapewne na myśli ogłoszoną niedługo po konklawe, 1 XI 1914 r., encyklikę *Ad bestissimi Apostolorum Principis cathedram*, która okazała się pierwszym z wielu apelów Benedykta XV o zaprzestanie działań wojennych. To jednak jedna z niewielu wypowiedzi Witkiewicza-ojca odnosząca się do spraw religii na poziomie instytucji Kościoła. Uwagę koncentrował raczej na życiowym *praxis*, na międzyludzkiem.

W *Chrześcijaństwie i katechizmie* autor nie dokonuje krytyki instytucji Kościoła *en bloc*. Swe studium poświęca jednemu tylko zagadnieniu: nauczaniu religii w szkołach. Jego sprzeciw budzi przede wszystkim przymus uczestnictwa w lekcjach religii, obowiązek składania egzaminu maturalnego z tego przedmiotu, a także sposób nauczania polegający na bezmyślnym zapamiętywaniu katechizmowych formułek. Praktyki takie, jak dowodzi, już w najmłodszych zabijają spontaniczną potrzebę wiary. Dystansując się od zagadnień teologii czy dogmatyki, uwagę swą koncentruje na praktycznym aspekcie religijności

23 S. Witkiewicz, *Testament. Wyjątki z listów do siostry. Sierpień 1914–sierpień 1915*, wydała M. Witkiewiczówna, Kraków 1922, s. 26. Ortografia oryginalna.

i uznaje jej wymiar metafizyczny za domenę indywidualnego doświadczenia:

Ponieważ doba objawień się skończyła i religii uczą ludzie, od ich więc sposobów nauczania i od treści tego, czego uczą, zależy oczywiście, czy religia ma być czymś w życiu ludzkości dodatkiem, czy też ma być niczem, albo zawałą. [...] Ma ona [religia] przecie swoją treść istotną, wewnętrzną, treść myśli i uczuć [...] ²⁴.

Za istotną wartość uznaje – o czym już wspominałam i co łączy go z modernistami – ufundowaną na religii etykę, czyli sferę najpełniejszego oddziaływania religii na życie ludzkie. W *Chrześcijaństwie i katechizmie* formułuje to autor wprost, sprzeciwiając się nadmiarowi teoretycznej refleksji w nauczaniu najmłodszych. Jedynym, dodajmy: jakże ogólnym i mało precyzyjnym, kryterium postępowania ma być jedna z ewangelicznych cnót – miłość. „Bez niej nie ma etyki” – stwierdza.

Witkiewiczowski projekt zakłada zatem etykę ufundowaną na pojęciu niepodlegającemu definicji ani dyskusji. To w mniemaniu autora *Z Tatr* ma chronić przed groźbą relatywizacji oraz dogmatyzacji.

W *Nienasyceniu* zagadnienia te wywołuje przywoływana już marginalna uwaga charakteryzująca kniazia Bazylego: „nie-dawno nawrócony na polsko-francuski, zdegenerowany pseudokatolicyzm” a także komentarz sytuacji w Europie Zachodniej w czasie, gdy Słowianie ulegali nowej wierze Murti Binga: „Na Zachodzie mowy o tym być nie mogło. Panowała tam ogólna tolerancja, połączona z wiarą w odrodzenie ludzkości na

24 S. Witkiewicz, *Chrześcijaństwo i katechizm*, s. 7. Ortografia oryginału.

tle kompletnego materialnego dobrobytu”. „Polsko-francuski pseudokatolicyzm” to nic innego niż inspirowany m.in. pismami Jacquesa Maritaine’a personalizm, którego idee w Polsce w latach następujących po powstaniu *Nienasyceńca* (1934–1939) propagował kwartalnik „Verbum”.

Ruch ten Witkacy, słowami Benza sprzeciwiającemu się argumentom Bazylego („to tylko rozwój myśli w obrębie katolicyzmu. To jest nauka żywa, a nie zbiór martwych dogmatów”), dezawuuje:

Letnia woda – zamazywanie różnic niesprawdzalnych. To jest kompromis całego katolicyzmu, bo katolicyzm ma do czynienia z najmniejszą bądź co bądź częścią ludzkości (N 99).

by wreszcie wytoczyć najcięższe działo:

Wszelki ewolucjonizm, jeśli chodzi o prawdy absolutne, o racjonalizm w ogóle, jest nonsensem. To już nie jest obrona religii samej, tylko instytucji, którą ona wytworzyła. Instytucji chce się nałogowo żyć i robić kompromis z własną religią, zmienia ją przystosowując się. [...] Dopóki Kościół był naprawdę żywy, twórczy w życiu, wtedy palił i mordował heretyków... (N 100)

Mówiąc o poglądach wygłaszanych przez narratorów i bohaterów powieści, pozostajemy w sferze deklaracji autora. Wiemy na razie tyle: Witkiewicz-ojciec zwracał się ku modernizmowi, odwracając się od kościelnej hierarchizacji i martwoty dogmatów. Witkacy ruch ten krytykował, nie stroniąc od niewyszukanych, nieprecyzyjnych argumentów („letnia woda”). Dlaczego? Przytoczone wypowiedzi sugerują, że zagrożenie widział w tych aspektach, które nie bez aprobaty opisywał w 1910 r. Stanisław Brzozowski – *notabene* krytyczny czytelnik modernistów: „Religia stała się zjawiskiem ludzkim, przestała być czymś nadprzy-

rodzonym w dotychczasowym, w części zresztą fikcyjnym, stworzonym przez ograniczoność antyreligijnej polemiki znaczeniu [...]”²⁵. Autor *Pamiętnika* rdzeń religijności widzieć chce nie w tym, co nadprzyrodzone ani też w racjonalistycznych pojęciach, lecz w życiu i pracy – „codziennność nasza jest naszą właściwą świątynią”²⁶, „Musimy czuć w swym życiu wartość przez nas wytworzoną”²⁷. Sakralizuje pracę i polską klasę robotniczą.

Witkacy natomiast zbacza z drogi wyznaczonej przez modernistów (a także ojca). W *Niemytych duszach* odnajdujemy przewrotną krytykę odradzających się w międzywojniu tendencji modernizacyjnych w Kościele katolickim, nasilających się zwłaszcza w Europie Zachodniej dążeń do pogodzenia dogmatyki z dyskursami współczesności: „Jak świetną tresurą był ucisk Kościoła w wiekach średnich! Tylko ten ucisk i tresura myśli na scholastycznej filozofii wywołały wspaniałe wytryski zdyscyplinowanych sił w okresie renesansu”. Artysta zgodny jest jednak z modernistami w krytyce racjonalizowania religii:

[Pembrok] „A jednak pojęcia zabiły jej istotę. Zabiły tajemniczość. Ktoś, który zna teorię elektronów, nie może uwierzyć na nowo, że piorun jest gniewem jakiegoś boga. Czymże jest Tajemnica bez swej tajemniczości? – zwykłą bzdurą (DII 102).

[...] matematyka a religia to dwie zupełnie różne strony tej samej rzeczy (DI 248).

Jak zauważa Czesław Miłosz „sami moderniści pisali, chodziło im o zastąpienie Boga przebywającego gdzieś wysoko,

25 S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstępem poprzedził A. Walicki, Kraków 1990, s. 432.

26 Tamże, s. 440.

27 Tamże, s. 444.

ponad światem, przez Boga immanentnego, mieszkającego w ludzkim sercu”²⁸. Autor *Legendy Młodej Polski* „ludzkie serce” zastępuje pracą, Witkacy natomiast – twórczością: ocalenia tego, co wzniosłe, odnowy życia duchowego, szuka w kulturze, do rangi świętości chce podnieść sztukę. Zdolność wywoływania uczuć religijnych (które nazywa, jak pamiętamy, doznaniem jedności w wielości, dziwności istnienia *etc.*) wpisuje w strukturę dzieła – tak odczytuję cel teorii Czystej Formy.

W pojmowaniu roli teatru Witkacy cofał się do źródeł przedchrześcijańskich – do umożliwiającej przeżycie *katharsis* „trójjedynę chorei”. O jedynej warstwie tego misterium, którą poznać możemy dzisiaj – dramacie, Tadeusz Zieliński napisał, że „był najdoskonalszym wyrazem idei dionizyjskiej; tylko na tym tle religijnym może on być całkowicie zrozumiany”²⁹. Do koncepcji teatru starożytnych świadomie nawiązywał Witkiewicz już w *Nowych formach w malarstwie...*, mistyfikując oryginalność swojej koncepcji:

W czasach greckich nie chodziło o treść, którą wszyscy znali z mitów; samo stawanie się czegoś na scenie [...] dawało nowy wymiar przeżyciom patrzących, przenosiło w inny świat metafizycznych przeżyć. Był to pewien rodzaj Czystej Formy w teatrze. Potem teatr stał się wyrazem życia (NF 205).

„BIZANTYJSKIE CHRAMY”

W pisanej w latach 30. rozprawie z narodowymi mitami, *Niemitych duszach*, Witkacy ponownie podejmuje zagadnienia religii. Chrześcijaństwo nie staje się jednak zagadnieniem kluczowym

28 Cz. Miłosz, *Objętość katolicyzmu*, „Znak” 2002, nr 7.

29 T. Zieliński, *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991, s. 74.

czy tematem przewodnim. Dla swoich poglądów znajduje miejsce w dygresji, komentarzu, na marginesie, a nawet w przypisie.

Powraca kwestia wyrażona już dosadniej w *Nienasyce* przez księżną:

Tu powinny stać w tym kraju bizantyjskie chramy, złociste, kopulaste, ciemne w swej zaprzalności i bogorabstwie – w nich byłaby wasza polska siła – związek ze Wschodem – a nie w tych wszystkich zachodnich faramuszkach, do których przez dziesięć wieków przyzwyczać się nie mogliście i które zawsze wyglądały jak trzeciorzędna piżama jako koronacyjny strój wodza jakichś dzikusów. Zobaczylibyście wtedy, czym by był wasz naród! [...] Najstraszniejszą pomyłką waszej historii jest to, żeście chrześcijaństwo z Zachodu przyjęli, a nie od nas. [...] Jak sobie pomyślę, co to za cudny byłby typ bizantyjskiego polaczyszki, to mi się płakać chce, że to już nigdy nie nastąpi. Ostatni raz mogliście wpuścić jeszcze naszych bolszewików w 1920 roku i w nas się rozpuścić [...] (N 225).

W *Niemytych duszach* Witkacy ujmuje to następująco:

Pierwsza zasadnicza omyłka: przyjęcie chrześcijaństwa i w ogóle kultury z Zachodu, a nie od strony Bizancjum, było tym błędem inicjalnym, który zwicznął całą naszą historię i misję narodową, a wszystkie dalsze pomyłki są już jego prostą funkcją; ciągle szarpanie się w połowiczności między istotnym przeznaczeniem a skutkami pierwszego potknięcia się [...] (ND 224).

Pytanie o kulturową przynależność Polski powracało w dyskursie międzywojnia niejednokrotnie, przeważała jednak, jak twierdzi Erazm Kuźma, zdecydowanie „orientacja

zachodnia i etnocentryczna”³⁰. W powszechnej wyobraźni Wschód oznaczał najczęściej zagrożenie, tak było również w *Nienasyceniu*.

Nie bez znaczenia była rola Kościoła, który propagował mit Polski jako przedmurza chrześcijańskiej, zagrożonej bolszewicką nawałą, Europy. Jak dodaje Kuźma, w publikowanych niedługo po odzyskaniu niepodległości wydawnictwach odwoływano się wręcz do katolicyzmu jako „zasady mającej organizować przyszłą Polskę”. Badacz pokazuje również jak mit Zachodu prezentowany był w pismach Romana Dmowskiego i Józefa Piłsudskiego. Według ideologa endecji proces okcydentalizacji Polski osłabiał kolejno: unia z Litwą, wojny szwedzkie, powstania 1831 r. i 1864 r., rewolucja 1905 r., wreszcie – przewrót majowy 1926 r. Inaczej te procesy widział Piłsudski: jego zdaniem, jak referuje to Kuźma, „Polska promieniowała kulturą Zachodu na Wschód” aż do 1863 r., później miał zacząć się proces odwrotny. O dyskursie międzywojnia wiele mówi również ukute przez Kadena-Bandrowskiego z myślą o odbiorach zachodnioeuropejskich określenie Polaków jako „Rzymian Wschodu”.

Bohaterce *Nienasycenia*, wbrew omówionym, bardzo rozpowszechnionym w międzywojniu poglądom, każe Witkacy przywołać mit rdzennej przynależności Polaków, jako Słowian, do cywilizacji Wschodu. Całą historię Polski opisuje księżna jako nieudolne, pozostające „wbrew naturze” naśladowanie Zachodu. Można by tu dostrzec gest imperialnego mitotwórstwa, gdyby nie repetycja tego poglądu, w języku bardziej zbliżonym do naukowego, w tekście późniejszym.

Witkacy powtarza sąd wyrażony trzy dekady wcześniej, w całkiem odmiennej sytuacji politycznej przez Tadeusza Mi-

30 E. Kuźma, *Mit Orientu...*, s. 193.

cińskiego, w odczycie *Do źródeł duszy polskiej*. Należy jednak wskazać istotne różnice: autor *Nietoty* jako moment utraty poczucia powołania, „jakie leżało na dnie duszy lechickiej” uznaje nie X, a XVI w. Co więcej, przez Wschód rozumiał przede wszystkim Japonię, a nie Rosję i prawosławie.

O ile w tekstach wcześniejszych (*Pożegnaniu jesieni*, *Nienasyceniu*) różnice między dwoma odłamami chrześcijaństwa, katolicyzmem i prawosławiem, rozważał autor *Narkotyków* na poziomie dogmatyki czy liturgii, w *Niemytych duszach* pyta nie tyle o historyczno-polityczne, ile społeczno-psychologiczne konsekwencje przyjęcia chrztu w obrządku rzymskim, nie zaś bizantyjskim, co skutkowało włączeniem Polski w zasięg cywilizacji Zachodu i rozwojem demokracji szlacheckiej, której psychiczne pozostałości (np. „puszenie się”) wykpiwa.

Warto pamiętać tu o wygłoszonych w pustelni kniazia Bazylego wypowiedziach Afanasola Benza z *Nienasycenia*, dotyczących Kościoła Wschodniego, w których pobrzmiewają echa późniejszych rozpoznań historyka religii. Mircea Eliade opisuje prawosławną liturgię jako rozwijającą się „jak jakieś »misterium« zastrzeżone dla wtajemniczonych”³¹; przytacza przestrogi Pseudo-Areopagity dla tego, kto doświadczył Boskiego wtajemniczenia: „Ty zaś nie rozgłaszaś bez potrzeby rzeczy świętych, ale raczej chowaj te tajemnice ukrytego Boga...”³². Przypomina o tym, że po IV w. n.e. ikonostas w kościołach wschodnich został całkowicie oddzielony od naw oraz że na Wschodzie nie dokonywano przekładów Biblii.

31 M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, przeł. A. Kurys, Warszawa 1995, s. 56.

32 *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, przeł. E. Bulhak, Kraków 1932, s. 180–181, cyt. za: M. Eliade, *Historia wierzeń...*, t. 3, s. 56.

Można wskazać jeszcze jedną – jak sądzę najważniejszą – przyczynę takiego poglądu. Przywołując Bizancjum, Witkacy musiał myśleć o wschodnim typie religijności, w którym niezwykle ważną rolę odgrywa postać mędrca. Takiego autorytetu (nieporównywalnego z katolickim księdzem, *vide* Wyprztyk z *Pożegnania jesieni*) poszukiwał już Stanisław Witkiewicz i chyba znalazł – najpierw w osobie Lwa Tołstoja (oczywiście za pośrednictwem tekstów), później zaś – Brata Alberta (i jego ideologii franciszkanizmu), zdecydowanie wyżej ceniąc autora *Zmartwychwstania*. Do postaci wschodniego mędrca wraca również Witkacy w artykule pisany tuż po powrocie z tropików – w *Demonizmie Zakopanego*.

A-ATEISTA

Na tle prowadzonych przez Witkiewicza sporów frapująco wypadają, niestety, trudne do zrekonstruowania w pełni, relacje Witkiewicza z Karolem Ludwikiem Konińskim. Jego przyjaźń z autorem *Uwag* przypadła na lata poprzedzające szczytowy okres twórczości (lata 1939–1943) religijnego myśliciela. Biografię Konińskiego silnie naznaczył spór z ojcem-ateistą, wiele zawdzięczał lekturze pism Jamesa. Adam Fitas³³ akcentuje powiązania myśli autora *Z labiryntu* z modernizmem katolickim, a także silne związki z wrażliwością społeczną i patriotyzmem. Zwłaszcza ostatni rys poglądów Konińskiego skłania do traktowania witkacowskiego dialogu z nim jako – niewolnego zarazem od szyderstw i pobłażliwości – epilogu niedokończonej rozmowy z ojcem.

Mimo tych istotnych różnic (również w tak zasadniczej dla Witkacego kwestii jak Tajemnica, Koniński ufał, że „[dzięki

33 A. Fitas, *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*, Wrocław 2003; tam również szczegółowa bibliografia.

nowoczesnej filozofii] choć jeden rąbek zasłony uda się nam podnieść i choć jeden promyk latarki wrzucić w mroki tajemnic: Modernizm jest empiryzmem³⁴), a nawet skrajnie przeciwnych doświadczeń, bliskie relacje obu twórców, naznaczone wzajemnym szacunkiem, trwają co najmniej kilka lat. Koniński powraca do autora *Narkotyków* jeszcze w tekstach powstających w czasie wojny, napisze wówczas:

Pisząc te karty, mam często w myśli ludzi bliskich mi, z którymi o rzeczach religijnych rozmawiałem – katolików i ateistów; żałuję, że nie żyją już mój Ojciec i Stanisław Ignacy Witkiewicz, dwaj ludzie, na których zależało mi, aby ich przekonać, że religia jest „wielka rzecz” [...]³⁵.

Witkacy nie miał wątpliwości, że „religia jest »wielka rzecz«”, choć gdzie indziej, niż w rozumieniu Konińskiego, tkwiło dla niego owej „wielkiej rzeczy” sedno. Być może właśnie z tego zapisanego już po śmierci autora *Jedynego wyjścia* zdania daje się wyczytać formuła tej kilkuletniej zaledwie przyjaźni: swoista gra w nawracanie, gdy „grzesznik” wierzy równie gorliwie jak nawracający, lecz sytuuje się na odmiennym pojęciowym płaszczyźnie; mistyfikuje niewiarę, by poddać własne pojęcia próbie.

W latach bezpośrednio poprzedzających wybuch II wojny światowej trwa między nimi wymiana korespondencji – nie filozoficznej, a dotyczącej raczej spraw zwyczajnych, codziennych; zawierającej co najwyżej odpryski, żartobliwe często komentarze „rozmów istotnych”, które nierzadko musiały dotyczyć zagadnień religii.

34 K. L. Koniński, *Zagadnienia religijne. Szkice*, zebrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Ł. Front, Kraków 2010, s. 178.

35 Tamże, s. 269.

Pojawia się więc – zasadniczy w kontekście etyki chrześcijańskiej – temat samobójstwa: „»Znowu« 53 lata nie znałem bólu fizycznego. Kończąc teraz w porę uniknąłbym bólu, choroby, nędzy i rozpaczyny ostatecznej. Więc może samo przeznaczenie wskazuje mi drogę” (Kon 121), refleks dysput metafizycznych zabarwiony fantastycznymi obrazami:

Ja uznaję możliwość wyższych od nas stworów, ale nie „duchów” itd. tylko takich jak my tj. cielesnych jaźni – organizmów. Może na planecie Antaresa są stwory 27 000 razy doskonalsze od nas, podlegają one jednak tym samym prawom ontologicznym (Kon 120).

Być może również do tej wypowiedzi odniesie się kilka lat później polemicznie Koniński:

Przez te Ślady Boga, przez te punkty, w których świat jaśnieje jakimś dziwnym światłem, przeprowadza się w myśli wielką asymptotę – linię Sensu Bytu, aż do nieznanego jakiegoś i niepojętego miejsca, gdzie się linia Sensu Bytu przetnie ze Straszliwością Bytu: Może będzie kiedyś, może jest gdzieś, wszystko zrozumiałym, wyrównanym, pojednanym: wielka Orygenesowa nadzieja wielkiej Apokatastazy. Ale nam tu nie wolno szczegółowo nic mówić; nasz mózg jest za mały, nasz rozum za krótki, nasza logika zbyt inadekwatna z nadmiarem Rzeczywistości, zwłaszcza Rzeczywistości Żywej (a dziś zaczyna wielu z nas przypuszczać, że wszystko jest żywe) [przypis: Aluzja do wywodów metafizycznych S. I. Witkiewicza o „żywej materii” w jego *Pojęciu istnienia*; nie pojmując natomiast, dlaczego autor tej nowej teorii metodologicznej przypuszczając istoty świadome „w dół”, nie dopuszcza świata

żywego „w górę”?...], która nas wciąż zaskakuje czymś niespodziewanym i nieobliczalnym³⁶.

I wreszcie, 7 stycznia 1938 r. Witkacy żartobliwie pisze:

Błagam Cię, abyś założył dobrą sektę, do której przyłączyłbym się natychmiast. Lecz stan kompromisu, w którym Cię znajduję, staje się dla mnie nie do przyjęcia.

Co wydawca listów Konińskiego komentuje następująco:

Koniński i Witkacy mówili ze sobą często o kościele ludzi dobrej woli, kościele niezinstytucjonalizowanym, „heretyckim”, który nie miałby mandatu Rzymu, a byłby kościołem czystym, niezakłamanym. [...] Konińskiego nawiedzała często myśl, aby stworzyć taki kościół, świadczą o tym „Uwagi”, ale odrzucał ją świadomy roli kościoła rzymskokatolickiego w historii i kulturze Polski. Z pewnością na ten temat rozmawiał z Witkacym – i stąd owa niezwykła prośba przyjaciela i nagana zarazem.

Witkacowskiej lekturze wydanej w 1936 r. broszury pt. *Finansowe wskazówki Ewangelii* księdza Ferdynanda Machaya, w której autor kreśli wizję zbawienia świata zawładniętego przez mamonę, Koniński poświęcił artykuł pt. *Nocna przygoda Polifacego, czyli: ludzie dobrej woli dogadają się*³⁷. Przyszły autor *Nox atra* „ukrywa” Witkiewicza pod pseudonimem rymującym się z jego artystyczną sygnaturą i kreśli obraz niemal epifanii, by przekonać, że autor *Jedynego wyjścia* uwierzył – w społeczno-

³⁶ Tamże, s. 177.

³⁷ „Odnowa” 1936, nr 18.

-religijną wizję świata bliską Konińskiemu, w to, że chrześcijaństwo wciąż prowadzi do Absolutu:

I okazuje się jeszcze jedno: że nie jest tak źle; że nasza kultura, jest do uratowania; że chrześcijaństwo nie jest tak samotne, jakby się nieraz wydać mogło (choć swoją drogą skądinąd wiele jest hałasu i pozorów); że między księżmi i ateistami więcej jest rzetelnych ludzi, coby się mogli w niejednej sprawie porozumieć, niżli ateści i księża wyobrażają sobie; że między ludźmi częstokroć, z pozoru obcymi lub nawet wrogimi chrześcijaństwu, niejeden jest, co na dnie duszy, bezwiednie, chowa tęsknotę do chrześcijańskiego dobrego czynu, chrześcijańskiej czystości, a może i chrześcijańskiej nadziei, czegoś więcej? Byleby ugodzić weń słowem odczarowania³⁸.

Cuda św. Witkacego? Nawrócenie za pomocą broszurki? Raczej ostateczna, obustronna mistyfikacja.

„Sam jestem człowiekiem absolutnie a-religijnym i nigdy nim w istocie, poza próbami kompromisu, nawet w dzieciństwie nie byłem” (ND 222) napisał o sobie niegdyś, w przypisie. Z pewnością, jeśli przez religijność rozumieć skostniałe praktyki, martwe formuły, strupieszale znaczenia. Czym jednak wobec tej deklarowanej niewiary jest ów prowadzony przez kilka dziesięcioleci wielowątkowy dialog? To nieustanne powracanie do sądów własnych, cudzych, to wielokrotne mordowanie tych, których poglądów na istotę religii zaakceptować w żaden sposób nie mógł? Czyż nie modlitwą o Absolut, o nieodróżnialny już metafizyczny horyzont, zabrane już dawno Zaświaty?

38 Tamże.

Owej deklarowanej przez Witkacego areligijności daleko do ateizmu w potocznym sensie. Michael J. Buckley pokazuje niewiarę jako rodzącą się na gruncie pęknięć, niedoskonałości systemów teistycznych; błędów, które przechodzą w negację teizmu³⁹. I tu właśnie tkwi sedno postawy autora *Nienasycenia*: nicując rytuały, modlitwy, świątki – wszystko, co buduje religijne systemy, do *sacrum*, czyli odnowienia możliwości odczuwania niezwykłości istnienia, dotrzeć chce własną drogą – przez Sztukę.

39 M. L. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, przekł. M. Frankiewicz, Kraków 2009.

ROZDZIAŁ III

WOBEĆ ETYKI BUDDYJSKIEJ. „NA MAHATMĘ ARTYSTĄ ZOSTAĆ NIE MOGĘ”

ZDAJE SIĘ, ŻE BĘDĘ MUSIAŁ ZOSTAĆ KAPŁANEM BUDEDJY, BO Z ŻYCIA NIE WYBRNĘ.
TAK SIĘ KOMPLIKUJĘ WEWNĘTRZNIE, ŻE BĘDĘ NIEMOŻLIWY DO WSPÓŁŻYCIA. ZOBACZYMY.
(LI 88)

CEJLON

W czerwcu 1914 r. dwaj młodzi Europejczycy przybyli na Cejlon, miejsce niezwykle ważne w historii buddyzmu¹. Obaj do-
rastali w kręgu kultury chrześcijańskiej, w kraju o katolickich
tradycjach. Listy do rodziców pisane w trakcie podróży przez
jednego z nich, dodajmy: pogrążonego w rozpacz po stracie
narzeczonej, pokazują, jak głęboko (wbrew własnym deklara-
cjom) tkwił w pojęciach chrześcijańskiej etyki – doznawane
psychiczne udręki opisywał w kategoriach kary za popełnione
grzechy: „Wszystko to sprawia najstraszniejsze cierpienie, ból
nie do zniesienia, bo Jej nie ma ze mną. Tylko rozpacz najgorsza
i bezsens widzenia tej piękności” (LP1 363).

¹ Zob. hasło: *Sri Lanka, Buddhism in*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, red. D. Ke-
own, Ch. S. Prebish, Routledge 2007; hasło: *Buddyzm*, [w:] *Religie świata: wie-
rzenia, bogowie i święte księgi*, red. B. Kaczorowski, Warszawa 2006.

Kiedy jednak podkreślam wpływ chrześcijaństwa na światopoglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza oraz Bronisława Malinowskiego, nie mogę pominąć – wówczas już ponadstuletniej, bo datującej się co najmniej od oświecenia² – historii fascynacji Europejczyków religiami Wschodu.

Buddyzm przedmiotem owych zainteresowań stał się w XIX stuleciu: pierwsze naukowe studium w całości poświęcone historii i doktrynie religii Gautamy powstało w roku 1844, jego autorem był francuski badacz Eugène Bournouf, tłumacz mahajanistycznego *Lotosu Dobrego Prawa*. Wśród czołowych buddologów tego czasu wymienia się m.in. następujące postaci: Sylvain Lévy, Max Walleser, Hermann Oldenberg, małżeństwo Rhys Davids. Po ustaleniu poprawnego tekstu *Tipitaki* (buddyjskiego kanonu spisane go w I w. p.n.e. na Cejlonie w języku palijskim), czego dokonano na kongresie w Birmie w latach 1868–1871, wyciąg kanonu przetłumaczono na język angielski. Niedługo potem, w 1881 r., powstaje organizacja, której celem jest badanie *pali*, języka pierwszych buddyjskich tekstów, założona przez Rhys Davidsa – „Pali Text Society”.

Niezwykle ważną rolę, również w Polsce³, odegrały inspirowane *Upanisadami* i buddyzmem pisma Artura Schopenhauera, które przyczyniły się do wzrostu zainteresowania doktryną wśród artystów i w kręgach akademickich. Ważne jednak, by pamiętać o ówczesnych, podzielanych również przez autora *Świata jako woli i wyobrażenia*, poglądach na sposoby badania odległych kultur. Jak zauważa Beata Szymańska, w XIX i pierwszej połowie XX w. chętnie posługiwano się analogią. Badając np. filozofię In-

- 2 W. Halbfass, *Europa i Indie. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008, s. 87. Zob. również hasło: *Europe, buddhism in*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*.
- 3 Zob. J. Tuczyński, *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1969; tenże, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, s. 120.

dii, szukano przede wszystkim potwierdzenia wcześniej wypracowanych sądów odnoszących się do własnej kultury⁴. Według badaczki to właśnie niemiecki filozof, swobodnie sięgając po przystające do własnego systemu wątki hinduistyczne i buddyjskie, dał początek ponowoczesnej z ducha metodzie: „Użyteczne stają się pojedyncze wątki myślowe, fragmenty większych całości systemów, nawiązania – analogie do religii pozaeuropejskich”⁵.

Lata poprzedzające wybuch I wojny światowej to czas, kiedy również polscy badacze podejmowali problematykę kultur Wschodu⁶. Spośród indologów wymienimy Stanisława Franciszka Michalskiego, który wydał tłumaczenia m.in. *Bhagavadgity* (1910 r.), *40 pieśni Rigwedy* (1912, *notabene* najstarszy dokument aryjskiego hinduizmu⁷), *Upaniszadów* (1913), dzieła *Dhammapadam. Słowa Prawdy* (1925, późniejsze wydanie z podtytułem *Podstawy moralności buddyjskiej*, 1948); Andrzeja Gawrońskiego, tłumacza m.in. znanej pracy Paula Deussena *Zarys filozofii indyjskiej z dodatkiem o filozofii Wedanty i jej stosunku do metafizyki zachodniej*, która – wydana w 1914 r. we Lwowie – pełniła w Polsce funkcję pierwszego podręcznika akademickiego filozofii indyjskiej, a także opublikowanego w tym samym roku dzieła Rabindranatha Tagore’a *Sadhana. Urzeczywistnienie życia*. Popularnością cieszyły się również popularyzujące broszury niewielkich rozmiarów.

4 Zob. B. Szymańska, *Kultury i porównania*, Kraków 2003.

5 Tamże, s. 185.

6 Zob. H. Hoffman, *Wkład orientalistów w rozwój badań religioznawczych*, [w:] tenże, *Dzieje polskich badań religioznawczych 1783–1939*, Kraków 2004; T. Margul, *Wkład uczonych polskich do poznania myśli indyjskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1980, nr 1.

7 Por. E. Frauwallner, *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1: *Filozofia Wed i eposu, Budda i Dżina, Sankhja i klasyczny system jogi*, wstęp G. Oberhammer, tł. L. Żylicz, Warszawa 1990, s. 85.

Wspomnieć należy tu również o pracy Mariana Zdziechowskiego z 1915 r. *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, który schopenhaueryzm interpretował jako „wkroczenie do Europy czegoś zupełnie nowego, mianowicie ducha Azji; jest powiewem buddyzmu, w którym duch ten znalazł swój wyraz najgłębszy; daje zapowiedź zbliżającej się syntezy dwóch kultur: europejsko-chrześcijańskiej i azjatycko-buddyjskiej”⁸.

Pisząc o drogach Europejczyków do buddyzmu, nie można zapomnieć o powstałym na przełomie XIX i XX stulecia stowarzyszeniu, które nie tylko odegrało ogromną rolę w popularyzacji tej religii w świecie Zachodu, ale przede wszystkim przyczyniło się do jej odrodzenia na Cejlonie. Stowarzyszenie to, którego założycielką, Rosjanka Helena Bławatska [autorka *Izdy odsloniętej* (1877) oraz *Doktryny tajemnej* (1888)] cieszyła się jednak wątpliwą opinią – to powstałe w 1875 r. Towarzystwo Teozoficzne. O rozmachu, z jakim działali jego twórcy, najlepiej świadczy fakt, że już dziesięć lat później, w 1885 r. istniało 121 łóż teozoficznych, z czego 110 w Indiach, Birmie i na Cejlonie. Popularyzacji doktryny Bławatskiej towarzyszyło również zainteresowanie narodzonym wcześniej, w 1847 r., spirytyzmem. W połowie XIX w. w Stanach Zjednoczonych praktykom tym oddawało się około miliona osób.

Działalność Towarzystwa nie ominęła i Polski. W 1888 r. ukazują się *Zasady filozofii i moralności buddyjskiej* autorstwa współpracownika Bławatskiej, H. S. Olcotta. Polscy teozofowie nieoficjalnie gromadzili się już od 1905 r. (pierwsza loża w Pradze – 1891 r.), zaś od 1912 r. pod szyldem Warszawskiego Towarzystwa Teozoficznego, przy którym afiliowano – skupiający pod koniec lat 20. około dwustu członków – „Zakon Jutrzenki”.

8 M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm, a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, Kraków 1914, s. V; cyt. za: J. Tuczyński, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, s. 121.

Te niemal powszechne – naukowe i amatorskie, profesjonalne i na granicy sekciarskich naiwnych wtajemniczeń – zainteresowania Europejczyków religią Gautamy zostawiły również ślad w intelektualnych biografiach moich bohaterów. Malinowski w czasie krakowskich studiów słuchał wykładów z filozofii buddyjskiej wygłaszanych przez Maurycego Straszewskiego⁹, korespondował ze Stefanem Pawlickim (autorem pierwszych polskich prac o autorze *Świata jako woli...*), któremu w liście z 1 września 1906 r. donosił: „Poza tym czytam teraz Schopenhauera w oryginale, co mi sprawia wielką przyjemność [...]”¹⁰. Późniejsze lektury Malinowskiego, w tym studia służące zgromadzeniu wiedzy niezbędnej w terenowych baniach, nie pozostawiają wątpliwości: z całą pewnością stwierdzić można, że jadąc na Cejlon, antropolog dysponował niemałym zasobem dostępnej wówczas wiedzy na temat buddyzmu.

A Staś? Młody Witkiewicz wiedzę o religiach Wschodu, oprócz samodzielnych poszukiwań i rozmów z Malinowskim, czerpać mógł m.in. od Tadeusza Micińskiego czy też z lektury pism Artura Schopenhauera – autora, którego filozofia, jak zauważa Jan Tuczyński, „należała do kultury umysłowej rodziny Witkiewiczów”. Dość wspomnieć, że kilkunastoletni autor właśnie Buddzie z Gdańska poświęcił filozoficzną rozprawkę¹¹. Do jego wpływów późniejszy autor *Nienasycenia* przyznawał

9 G. Kubica, *Wstęp*, [w:] B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002, s. 15; M. W. Young, *Bronisław Malinowski. Odyseja antropologa (1884–1942)*, tł. P. Szymor, Warszawa 2008.

10 *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, red. M. Flis, A. K. Paluch, Warszawa 1985, s. 285.

11 S. I. Witkiewicz, *Filozofia Schopenhauera i jego stosunek do poprzedników*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, t. 13: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2002.

się zresztą przez całe życie. „Już sama pozycja metafizyki – dowodzi Tuczyński – w jego systemie ujawnia to zasadnicze powinowactwo z Schopenhauerem, z kolei nauka o jedności bytu w wielości, teoria Czystej Sztuki, wreszcie pesymizm psychologiczny”¹².

Pozostaje zadać pytanie, na które odpowiadać będę w dalszej części pracy: jak wiele przejął Witkacy z buddyjskiej (również w wersji schopenhauerowskiej) etyki?

„WZRUSZONY NASZYM POBOŻNYM ZACHOWANIEM SIĘ KAPŁAN.”

Malinowski i Witkiewicz przybywają więc na Cejlon, wyspę, dla której, według legendy, sam Budda (odwiedzivszy ją trzykrotnie) przewidywał szczególną rolę w rozwoju doktryny. Buddyzm dotarł tam za pośrednictwem wysłanników indyjskiego króla Asioki bardzo wcześnie, w 247 r. p.n.e. Co więcej, to tu spisano w I w. p.n.e., w języku palijskim tzw. *Trójkosz* – kanon pism buddyjskich. Religia Gautamy przetrwała na wyspie i stąd promieniowała na inne części kontynentu, choć w Indiach od X w. n.e. zaczęła stopniowo zanikać¹³.

Antropolog i artysta podróżują w momencie niezwykle ważnym nie tylko z perspektywy ich własnych biografii, lecz także dla europejskiej duchowości: tuż przed wybuchem I wojny światowej. Kryzys wywołany tą katastrofą przyczynił się m.in. do tego, że buddyzm w Europie przestał być jedynie przedmiotem naukowej refleksji – coraz częściej go praktykowano¹⁴.

Jak twierdzą historycy, Witkiewicz i Malinowski byli jednymi z pierwszych Polaków, którzy podróżowali na Cejlon¹⁵.

12 J. Tuczyński, *Motywy indyjskie...*, s. 188.

13 J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 2003, s. 85, 124–126, 266.

14 Hasło: *Europe, Buddhism in*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*, s. 349.

15 A. Kuczyński, *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1: *Azja i Afryka*, Wrocław 1994; W. Słabczyński, *Polscy*

Przed nimi, w 1889 r., dotarł tam (a nawet, o czym świadczy dziś już tylko jego dziennik, jako jeden z niewielu ówczesnych podróżników fotografował¹⁶), odbywający podróż dookoła świata hrabia Karol Lanckoroński. Według Krzysztofa Podemskiego, historyk był pierwszym Polakiem, który wydał książkę z zapisem swej wędrówki, a zarazem „pierwszym polskim turystą” w tamtej części świata. Oglądał zwyczajne w sensie fizycznym obiekty, które dzięki procesowi sakralizacji stały się turystycznymi atrakcjami, np. drzewo figowe, pod którym, zgodnie z legendą, przyszedł Budda miał doznać objawienia, czy skrzynię z jego zębem w jednej z cejlońskich świątyń (którą odwiedzą też Malinowski z Witkacym). Podemski zauważa również, że w jednej z diariuszowych notatek „Porównanie sztuki sakralnej Indii i Europy prowadzi go do obrazoburczej tezy o moralnej i filozoficznej równości Buddy i Chrystusa”¹⁷.

Niedługo później, w 1919 r., na Cejlon przybyła aktorka Jadwiga Toeplitz-Mrozowska, która relacje ze swych okołoindyjskich (czterech!) podróży opublikowała dopiero w 1965 r. pt. *Słoneczne życie*. Warto przyjrzeć się fragmentom tego tekstu. Autorka ogląda cejlońskie obiekty kultu z zainteresowaniem, niejednokrotnie wyraża szacunek względem nich, a nawet – zachwył:

Wreszcie docieramy do Anuradhapurai, a raczej do ruin prastarej stolicy Cejlonu [...], gdzie przeniesiono relikwie Buddy, wielkiego mędrca [...]. Żaden z późniejszych filozofów czy ze starożytnych: Pitagoras, Sokrates lub Platon, czy z nowożytnych:

podróżnicy i odkrywcy, Warszawa 1988; por. K. Podemski, *Socjologia podróży*, Poznań 2004.

16 J. Śliwa, *Podróż Karola Lanckorońskiego na Cejlon oraz do Indii w roku 1889*, „Folia Artium Historiae. Seria Nowa” 1998, t. 4, s. 75–79.

17 K. Podemski, *Socjologia podróży*, s. 236.

Kant lub Schopenhauer, nie prześcignął osiągnięciami swego umysłu wielkości myśli Buddy¹⁸.

Jednak jej fascynacja nie wytrzymuje próby pobieżnego zreferowania założeń doktryny:

W ten bezkresny ocean niebytu wstępuje cień człowieka wolny od obowiązków, pozbawiony radosnego wspomnienia szlachetnych uczynków, pozbawiony chwały, pozbawiony obecności Boga i znika... [...] Przy nim nie pozostaje nikt i nic, żadne wspomnienie, żadna nadzieja, żadna myśl ani kochające serce... Ech... Chyba lepiej się odrodzić w piekle!¹⁹

Główni bohaterowie mojego szkicu również zostawili tekstualne ślady swojego podróżniczego doświadczenia. Każdy z nich, choć posługiwali się różnymi gatunkowymi formami, odnotował wizyty w cejllońskich świątyniach: buddyjskich i hinduistycznej.

Diariuszowe notatki Bronisława Malinowskiego przynoszą – mimo kilkakrotnie wyrażanych zachwytów estetyką sakralnych budowli – konstatacje rozczarowania. Ufundowane na filozoficznych czy też historycznych lekturach wyobrażenie o buddyzmie nie znajduje, według obserwatora, odzwierciedlenia w ludowych formach religijności. Nie wywołuje w nim pożądanych emocji. Antropolog tak pisze po wizycie w Świątyni Świętego Zęba w Kandy, niezwykle ważnej dla buddystów ze względu na przechowywane w niej, sprowadzone na wyspę

18 J. Toeplitz-Mrozowska, *O Wyspo! Wyspo cudna!*, [w:] A. Kuczyński, *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1: *Azja i Afryka*, s. 205.

19 Tamże, s. 206.

w IV w. n.e. relikwie Gautamy, ale i – jak wspomniałam – popularnej wśród turystów:

Pod przykrym wrażeniem znów jednej rozproszonej iluzji, tajemnicy, która rozplynęła się w nicość, wychodzę ze świątyni: buddyzm w swej brutalnej, pospolitej formie przedstawił mi się jako coś jałowego; coś, co znam już z tandetnego katolicyzmu Włoch Południowych; coś, co nie ma czaru dziwnych efektów artystycznych, [...] i opartych na wielowiekowych tradycjach. Śpiew muezina na minarecie; dźwięk dzwonów w kościele wydaje mi się czymś pełnym tajemniczych wezwań w porównaniu z tym suchym telepaniem pustej beczki. Pierwsze zetknięcie z zupełnie nową kulturą, od której się człowiek bóg nie wie czego spodziewał, pierwsze wrażenie zupełnie nieznanego kraju, religii, pejzażu są zawsze pełne takich rozczarowań²⁰.

Zauważmy jednak, że nie zaprzestaje badacz notowania refleksji nad zagadnieniami filozoficznymi:

Mała świątynia Buddy w skale. [...] Prawda prowadzi do nirwany, do niszczenia w sobie niektórych rzeczy i do utrwalenia innych, do mumifikacji ich. [...] Idziemy poprzez obozowisko pielgrzymów, którzy recytują w otwartej hali jakieś godziniki buddyjskie, w górę po pochylej skale. Mała biała dagoba w świetle księżyca; dalej widok na dolinę, otwartą ku północy. Dyskutujemy o metafizycznej zawartości buddyzmu v. christianizm²¹.

Pierwsza z przywołanych notatek antropologa przywodzi na myśl zapis, jakiego zaledwie trzy lata wcześniej, w 1911 r.,

20 B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu...*, s. 343.

21 Tamże, s. 348–349.

dokonał inny podróżujący na Wschód. Niemal rówieśnik naszych bohaterów, urodzony w 1877 r. (*notabene* odwiedził również Cejlon). Podobnie jak Witkacy, uciekający z rodzinnego kontynentu Europejczyk, syn protestanckiej rodziny wychowywany w atmosferze fascynacji Indiami i Chinami – Hermann Hesse. Późniejszy autor *Podróży na Wschód* (z pewnością znany w międzwojniu Witkacemu jako autor *Wilka stepowego*) odnotowuje jednak rozczarowanie nie tym, co zobaczył, lecz raczej niemożnością stania się częścią odwiedzanego świata; przekroczenia granic własnej, ukształtowanej w innej kulturze, tożsamości:

Przybywamy na Południe i Wschód pełni tęsknoty, kierowani ciemnym i pełnym wdzięczności przecuciem domu; znajdujemy raj, obfitość wszelkich darów natury. Znajdujemy czystych, prostych, dziecinnych ludzi raj. Jednak my jesteśmy inni; jesteśmy tu obcy, pozbawieni wszelkich praw obywateli; straciliśmy swój raj dawno temu, a dla tego, który chciałbyśmy zbudować, nie ma miejsca na równiku ani na ciepłych morzach Wschodu²².

Zbliżoną w wymowie refleksję odnajduję w powstałym w 1914 r. *Wspomnieniu z Azji*:

Najsilniejsze wrażenie odczuwa się jednak w końcu dzięki ludziom: milionom dusz połączonych religijnym tchnieniem. Cały Wschód oddycha bowiem religią, tak jak Zachód rozumem i techniką. Życie duchowe człowieka Zachodu – w porównaniu z pełną ufnością, intymną, troskliwie pielęgnowaną religijnością Azjaty, czy to buddysty, czy muzułmanina, czy

22 Przekład autorki z jęz. ang. za: T. Ziolkowski, *The Novels of Hermann Hesse. A Study in Theme and Structure*, Princeton 1974, s. 148. Oryginał w jęz. niem.: H. Hesse, *Aus Indien Aufzeichnungen von einer indischen Reise*, [w:] tenże, *Gesammelte Dichtungen*, t. 3, Frankfurt 1952, s. 786–862.

jeszcze innego – wydaje się prymitywne i zdane na przypadek. To wrażenie przysłania wszystkie pozostałe, a porównanie pokazuje siłę Wschodu oraz nędzę i słabość Zachodu; wszelkie wątpliwości, troski i nadzieje naszych dusz tu właśnie zyskują uzasadnienie czy wzmocnienie. Na każdym kroku otrzymujemy potwierdzenie przewagi naszej cywilizacji i techniki, ale też przekonujemy się, że religijne ludy Wschodu posiadają dobro, jakiego nam brakuje, i dlatego stawiamy je ponad to, czego mamy pod dostatkiem. Żaden import ze Wschodu, rzecz jasna, nam tu nie pomoże, podobnie jak proste sięganie do indyjskich czy chińskich korzeni albo jakaś ucieczka w pierwotne chrześcijaństwo²³.

Ale już kilka lat później, w czasie pracy nad *Siddharthą* – powieścią, w której autor pokazał, jak bohater osiąga zakładane przez Gautamę cele, podążając autonomiczną, nie zaś buddyjską ścieżką – notuje, zbliżając się do wniosków Toeplitz-Mrozowskiej:

Wcześniej moje lektury, poszukiwania i fascynacje były ograniczone do filozoficznych aspektów Indii – aspektu czysto intelektualnego, wedyicznego i buddyjskiego. [...] Teraz buddyzm coraz bardziej i bardziej jawi mi się jako rodzaj czystej, wysublimowanej przemiany – oczyszczenia i uduchowienia, które nie nosi żadnej skazy z wyjątkiem gorliwości, za pomocą której niszczy obrazy świata, których niczym nie może zastąpić²⁴.

23 H. Hesse, *Wspomnienie z Azji*, [w:] tenże, *Dzieciństwo czarodzieja i inne prozy autobiograficzne*, wybrali i przełożyli Ł. Jurasz-Dudzik, W. Dudzik, Warszawa 2003.

24 Przekład autorki z jęz. ang. za: T. Ziolkowski, *The Novels...*, s. 149–150. Tekst powstał w jęz. niem.: H. Hesse, *Aus einem Tagebuch des Jahres 1920*, „Corona” 1932, nr 3, s. 201–202.

Inaczej – odnoszę się do Toeplitz-Mrozowskiej, Malinowskiego i Hessego – było w przypadku Witkiewicza. 29 czerwca 1914 r. w liście do ojca pisze: „Nie jestem w stanie opisać tych cudów, które tu widzę. Są to rzeczy wprost potworne od piękności” (LP 358). Dalej jednak, w odniesieniu do konkretnego obiektu – jednej ze świątyń w Colombo – formułuje bardziej krytyczny sąd: „Potem świątynia Buddy sprzed 150 lat. Nowe polichromie i olbrzymie posągi malowane i freski. Ale wszystko jaskrawe i przesadzone. Znać, że nowe” (LP 359). W trakcie podróży autor *622 upadków Bunga...* pracuje nad artykułem, który ostatecznej redakcji poddany zostanie już w Zakopanem, następnie zaś opublikowany w 1919 r. pt. *Z podróży do tropików*. Znajdujemy tam zarówno niewolne od oceny opisy architektonicznych detali:

Wracając zwiedzamy małą, niezbyt starą świątynię buddyjską. Oprowadza nas kapłan z ogoloną głową, ubrany w żółtą, wypłowiałą szatę. W głębi świątyni leży kilkumetrowy Budda, wylakierowany na żółto, o ustach purpurowych i głupkowato zamysłonym, zmysłowym wyrazie twarzy. Wejścia bronią wypukło rzeźbione lwy, stojące na dwóch łapach, z podniesionymi ogonami, a oczy ich ze szklanych gałek świecą jakby fosforycznie. Freski nie prymitywne, ale niedbale rysowane, w kolorach jaskrawych i nieharmonijnych, przetrząśnięte ogólnoeuropejskim tandetnym stylem (BK 489).

jak i frazy mówiące o niezwykle silnym wrażeniu, jakie na autorze wywierały sceny obserwowane w hinduistycznej świątyni:

Nie wpuszczają nas do środka, mimo obietnicy zdjęcia pantofli. Stoimy we drzwiach, przejęci do głębi tajemniczym nastrojem wnętrza. Pałą się lampy wiszące w kształcie mis szklanych, umocowanych w mosiężnych, rzeźbionych oprawach. W głębi,

na końcu małego korytarzyka ołtarz z posągami Wisznu. Na stole oświetlonym kagankami, trzymanymi przez rzeźbione mosiężne czy złote postacie, stoją naczynia. Kapłan odprawia nad nimi modlitwy czy zaklęcia i daje coś do wypicia czy zjedzenia jednemu z wiernych. Po kolei przechodzą przez tę praktykę wszyscy obecni. Z głębi słychać monotonicznie śpiewane modlitwy, trochę przypominające katolickie majowe nabożeństwo. Wzruszony naszym pobożnym zachowaniem się kapłan daje nam białe kwiaty o zmieszonym zapachu jaśminu i tuberozy, nanizane na nitkę. Składamy ofiary i opuszczamy świątynię.

Fronton jej pokryty wypukłymi rzeźbami, przedstawiającymi stylizowane słonie i fantastyczne potwory. Na dachu ginącym w ciemności roi się od mnóstwa większych i mniejszych pomieszanych ze sobą postaci. Mimo to panuje w tym wszystkim dziwna miara stylu dojrzałego przez wieki i wielość postaci nie sprawia wrażenia przeładowania. Wśród obcości ulicznego życia świątynia ta robi wrażenie jakiejś spokojnej oazy. Wobec wielkiej Tajemnicy Istnienia wyrażonej we wszystkich religiach zatracą się nawet odległość rasowa (BK 491).

Artysta pisze o „pobożnym zachowaniu”, które zjednało podróżnikom przychylność kapłana. Przypisuje (m.in.) sobie umiejętność zachowania się w taki sposób, by uczynić zadość wymogom form religijności nawet diametralnie odmiennych od tych mu znanych (katolickich). Co mogło kryć się pod tym sformułowaniem? Czy możemy przypuszczać, że jego gesty, mimika nie różniły się niczym od zachowania odwiedzających świątynię mieszkańców Colombo? Nie sądzę. Jako „pobożne” opisywał Witkiewicz, jak przypuszczam, takie postępowanie, które określić powinniśmy jako grzeczne, wyrażające szacunek. Użycie tego właśnie epitetu jest jednak nie bez znaczenia, zwłaszcza w kontekście dwóch ostatnich zdań przytoczonego fragmentu.

Posługując się terminem „Tajemnica Istnienia”, który Młoda Polska zapożyczyła z kultury hinduistycznej i który jeszcze przed omawianą podróżą znalazł miejsce również w jego filozoficznym słowniku (pojęcia takie jak jedność w wielości, tajemnica istnienia odnajdujemy już w *Nowych formach w malarstwie...*), artysta wyraża przekonanie o istnieniu wspólnego wszystkim religiom fundamentu unieważniającego różnice rasowe czy kulturowe (rytuał, estetyka). Powtarza zatem gest Schopenhauera (w którego pracach droga wiodąca od hinduizmu do buddyzmu jest nadzwyczaj krótka): obserwowane elementy kultury hinduistycznej akceptuje jako dające się uzgodnić z własnymi, ukształtowanymi wcześniej, przekonaniami.

Czy możemy zatem przypuszczać, że artysta gotów był podążać śladem filozoficznego mistrza i uznać założenia, a także cele buddyzmu (przewyciężenie cierpienia) – uniwersalnej religii, o której wiedział wiele – za własne?

NIEDZIAŁANIE *VERSUS* TWÓRCZOŚĆ

W roku 1919, w numerach „Echa Zakopiańskiego” drukowanych bezpośrednio po tych, w których ukazywały się kolejne fragmenty *Z podróży do tropików*, Witkiewicz publikuje artykuł pt. *Demonizm Zakopanego*. Przyjrzyjmy się jednej z dygresji:

Tu nasuwa się pewien problemat, a mianowicie kwestia wartości przeżyć indywidualnych w stosunku do ich realnych wyników. Czy można powiedzieć, że przeżycia indyjskiego mędrca, który pokonawszy wolę do życia, stapia się w rozmyślanii z wszechistnieniem, mniej są warte od przeżyć tego rodzaju działacza społecznego, co Lenin np. lub Napoleon I. (Każdego, który w jakikolwiek sposób bezpośrednio swą działalnością transformuje masy ludzkie, nazywamy działaczem społecznym.) Wszystko jest względnym i jeśli nie bierzemy jako kryterium użyteczności ogólnej, nie możemy przeprowadzić

żadnego wartościowania. [...] Z tego punktu widzenia, o ile jest się już przeznaczonym, żeby działać, a nie zatracać swą osobowość w beczynnym rozmyślaniu, wszystko niespełnione staje się jedną z najgorszych wewnętrznych zbrodni przeciw swemu przeznaczeniu spełnienia swojej myśli na naszej planecie (BK 486–497).

Przywołuje autor i, co istotne – zdecydowanie odrzuca, ważną zarówno w myśli bramińskiej, jak i buddyjskiej, etyczną koncepcję „niedziałania”. Warto przyrzeć się znaczeniu tego nakazu w obu systemach, by spróbować zrozumieć intencje Witkiewicza.

W braminizmie droga do osiągnięcia stanu niedziałania wiązała się z samowyrzeczeniem – wiodła przez ascezę i skupienie²⁵. Najpowszechniejsza koncepcja mówiła o nieprzywiązywaniu się do rezultatów podejmowanych czynów, dwie kolejne o ofiarowaniu się Bogu („i scedowaniu Nań wszystkich ważkich decyzji”, tzw. „droga oddania”) i odkryciu, że „właściwa jaźń człowieka pozostaje nieruchoma mimo pozorów ruchu ciała”. Inaczej rzecz ujmował Budda – wartość moralną przypisywał nie tyle czynom, ile poprzedzającemu je stanowi umysłu, wyrażającemu pragnienia lub ich brak. Wyzbycie się żądz miało skutkować bezinteresownością podejmowanych działań. Natomiast nieruchomą medytację uznano za drogę do uzyskania oświecenia w buddyzmie zen²⁶.

Komentując przywołaną dygresję, literaturoznawca stwierdza:

„Indyjski mędrzec”, który nikomu nie wyrządza krzywdy,
„popelnia zbrodnię”, bo zaprzecza przeznaczeniu – „misji

25 Referuję za: K. Kosior, *Etyka buddyjska a indyjska etyka religijna*, [w:] *Religioznawstwo polskie w XXI wieku*, red. nauk. Z. Stachowski, Tyczyn 2005.

26 B. Szymańska, *Wartości etyczne w buddyzmie zen*, [w:] *Wartości etyczne w różnych systemach religijnych*, red. M. Kudelska, Kraków 2005, s. 122.

tworzenia”. Dlaczego Witkacy lepszy jest od „indyjskiego mędrca?” Bo twórczość jest lepsza niż niedziałanie – i koniec dyskusji²⁷.

Przyjęcie tak ważnej dla buddyjskiej etyki prawdy nie pozwoliłoby Witkacemu być artystą i filozofem. W dwóch drukowanych jeden po drugim tekstach wyraża najpierw przekonanie o istnieniu wspólnego wszystkim religiom fundamentu, który decyduje o przystępności zawartych w nich prawd dla każdego, niezależnie od rasy *etc.*; następnie zdecydowanie odrzuca jedno z najważniejszych przekonań religii, w której ówczesi Europejczycy pokładali niemałe (duchowe) nadzieje.

Podobną argumentację, choć wyrażoną za pomocą kategorii estetycznych, odnajdujemy w *Nowych formach w malarstwie...* Dostrzegając analogie w historii starożytnej Europy i wierzeń wywodzących się z Indii, Witkacy dowodzi, że religia, której istotą staje się nie metafizyka, a etyka (*casus* buddyzmu), niszczy sztukę:

Splycenie religii, upodobnienie bogów do ludzi i rozwój intelektu na tle społecznej demokratyzacji ma tu na sztukę wpływ bezpośredni. Do maksimum dochodzi to w rzeźbie rzymskiej, po czym następuje zupełny upadek Sztuki, wypieranej przez skromne i demokratyczne początkowo chrześcijaństwo, mające stosunkowo słabą treść metafizyczną, a więcej celu użytkowego: ulżenia ludziom biednym, przy czym świat tamten zredukowany jest do instytucji nagradzającej słabych i pokornych i karzącej potężnych ziemskich tyranów. Mniej więcej to samo daje się zaobserwować na różnicy architektury brahmańskiej i buddyjskiej (NF 192).

27 T. Bocheński, *Witkacy i reszta świata*, Łódź 2010, s. 40.

Powtórzy to, referując przemyślenia Heli Bertz, odnajdującej właśnie „żydowski wymiar buddyzmu” (pamiętajmy o poglądach Schopenhauera na temat judaizmu!), narrator *Pożegnania jesieni*: „To tylko wstęp: dalej etyka pożera metafizykę, z której wyszła, przeradzając się z oderwanego systemu zasad w działający system napięć dynamicznych, które trwając przetopią każde indywiduum na cząstkę organizacji” (PJ 89).

MIĘDZYWOJNIE

To jednak nie koniec witkacowskich dialogów z buddyzmem. W wielu jego późniejszych tekstach, powstałych w latach 20. i 30., odnaleźć można liczne ślady nawiązań do kultur Wschodu (przykładem, jednym z wielu, portret Romana Ingardena w turbanie, który to rekwizyt *notabene* wywołał gwałtowną reakcję portretowanego czy też nazywanie Hansa Corneliusa w listach „drogim Mistrzem”, „w sensie chińskim – tam znaczy to o wiele więcej, niż u nas”). Religia Gautamy staje się również przedmiotem religijnych debat bohaterów w obu ukończonych w latach 20. powieściach, zaś w późniejszej z nich przywołuje mit nadchodzącej ze Wschodu (i zagrażającej kulturze europejskiej) fali duchowości (oprócz wyznawców Murti Binga, pojawiają się i chińscy neobuddyści) oraz orientalistyczne skojarzenia buddyzmu z erotyzmem („i ten brzuch niby zwykły, a tak świętokradczo-poddańczo delikatnie wypiętrzony jak kopała jakiejś zakazanej wschodniej świątyni; i piersi jak białe dagoby, których szczyty oświetla wschodzące słońce” (N 159)). Nie brakuje również w tekstach autora *Matki* takich pojęć i obrazów, które niewątpliwie wywodzą się ze słownika, mówiąc najogólniej, buddyjskiej etyki. Te interesują mnie najbardziej.

Z pewnością nie bez znaczenia była atmosfera epoki, jak w 1921 r. ujął to Hermann Hesse:

[...] Europa, w której zaznaczają się wielorakie symptomy rozkładu, zaczyna odczuwać, że nadmierna jednostronność jej kultury duchowej (wyrażająca się najjaskrawiej w zaawansowanej specjalizacji poszczególnych gałęzi wiedzy) wymaga korektury, odświeżenia, które przybędą z przeciwnego bieguny. Ta powszechna tęsknota dotyczy nie tylko etyki czy nowego sposobu myślenia, dotyczy również kultuwowania tych wszystkich funkcji psychicznych, które nasza intelektualna duchowość zaniedbała²⁸.

W latach powojennych buddyzmem, hinduizmem, Orientem również w Polsce niezmiennie się interesowano: jeszcze w 1914 r. powstaje „Rocznik Orientalistyczny”, zaś w roku 1922 – Polskie Towarzystwo Orientalistyczne. Kontynuowane są badania polskich indologów: w 1919 r. wspomniany już Andrzej Gawroński publikuje w *Studies about the Sanscrit Buddhist Literature*, niemal dwadzieścia lat później, w 1937 r. – *Naukę Upaniszadów*. Ważną rolę odgrywał również uczeń Gawrońskiego, Stanisław Schayer – „najwybitniejszy polski propagator filozofii buddyjskiej okresu międzywojennego”: w 1932 r. doprowadził do powstania w Warszawie samodzielnego Instytutu Orientalistycznego, która to instytucja gościła m.in. filozofa i poetę profesora Dasguptę (*notabene* mentora Mircei Eliadego w czasie jego indyjskich studiów). Schayer prowadził również, w latach 1926–1939, cieszące się niezwykłą popularnością wykłady z zakresu filozofii i filologii hinduskiej, w tym przeznaczone dla szerszej publiczności tzw. wykłady powszechne. Przyczynił się do powstania „Polskiego Biuletynu Orientalistycznego”, zaś w 1938 r. wydano redagowany przez niego tom *Religie Wschodu*.

28 H. Hesse, *Spojrzenie na Daleki Wschód*, [w:] tenże, *Moja wiara*, wybrał i posłowiem opatrzył S. Unseld, tł. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 33, 61.

Nie bez znaczenia dla wzrostu zainteresowania Polaków nie wprost buddyzmem, ale szeroko pojętą kulturą Indii, były liczne publikacje poświęcone Rabindranathowi Tagorem²⁹ i Mahatmie Gandhiemu³⁰.

Błędem byłoby jednak przypuszczać, by owym zainteresowaniom czyniono zadość, jedynie studiując wyniki badań znawców. O drugim biegunie, niewątpliwie stanowiącym kontynuację narodzonych z rozczarowania pozytywizmem nieprofesjonalnych pasji z początku wieku, pisze Henryk Hoffman:

Ponadto w tamtym czasie istniało duże zainteresowanie kulturą Wschodu wyrażające się – niestety – głównie w rozprzestrzenianiu się rozmaitych idei, będących pochodnymi teorii teozoficznych, propagujących „mądrość Wschodu” często w zwulgaryzowanej i zniekształconej formie³¹.

Witkacy – samouk, erudyta (ale, co istotne, nie znał sanskrytu ani pali, nie sięgał zatem do oryginalnych buddyjskich tekstów) bacznie śledzący i dyskutujący na temat wydawniczych nowości – ze wszystkich tych źródeł czerpać musiał obficie. Jaką rolę w jego tekstach odegrała wiedza o buddyzmie?

29 Zob. Z. Kocięcka, *R. Tagore w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 1961, z. 4; A. Kowalska, *Recepcja Tagore’a w Polsce*, „Przegląd Orientalistyczny” 1961, z. 3; T. Pobożniak, *R. Tagore*, „Ruch Literacki” 1963, z. 5–6.

30 Zob. T. Pobożniak, *Gandhi a Polska*, „Przegląd Orientalistyczny” 1969, z. 4; R. Rolland, *Mahatma Gandhi. Powieść o proroku Indji*, Warszawa 1926; H. Elzenberg, *Ahimsa i pacyfizm. Rzecz o gandyzmie, Gandhi w perspektywie dziejowej*, [w:] tenże, *Pisma etyczne*, oprac. i wstęp L. Hostyński, Lublin 2001.

31 H. Hoffman, *Dzieje polskich badań religioznawczych...*, s. 194.

NIE NIRWANA, LECZ SZTUKA

W korespondencji Witkiewicza pojęcia ze słownika buddyjskiej etyki pojawiają się zazwyczaj zaledwie epizodycznie. Wyjątkiem są listy kierowane do Edmunda i Marii Strążyńskich, w których inspirowany z jednej strony buddyzmem, z drugiej zaś – wyznawaną przez adresatów teozofią sposób życia staje się elementem centralnym. Lektura tych upublicznionych niedawno, frapujących tekstów, pozwala zaobserwować, jak zmienił się stosunek Witkacego do problemu możliwości wcielenia w życie Europejczyka buddyjskiego *ethosu*.

„Tymbciowie”, bo tak Witkacy nazywał przyjaciół, zamieszkali na zboczach Antałówki na początku lat 30. Zainteresowanie Strążyńskiego – z pochodzenia Żyda, z wykształcenia polonisty, malarza i filozofa – religią Gautamy datuje się od roku 1913, gdy wraz z ojcem odbył kilkumiesięczną podróż na Kaukaz i do Japonii. „Do końca życia czuł się teozofem i miał słabość do nauk ezoterycznych”³², pisze o nim historyk.

Wzmianki, często niepochlebne, o przyjaciółach i ich poglądach odnajdujemy i w listach autora *Nienasycenia* do żony:

Tymbciowie zupełnie z innej strony widzialni: ponurzy, cierpiętnicy, którzy martwią się wcieleniami i chcieliby już być w 7 kręgu = Nicość. Żadna sztuka – a więc? (LII 195)

Coraz mniej mi smakuje proces zmahatnienia, tym bardziej że widzę, iż Tymbciowie wcale nie są szczęśliwi. Drobne kłótnie z Mamą Lipińską, nie chcą dalszych wcieleń (a nie wiedzą, ile ich przed sobą mają) i marzą o zlaniu się z niebytem w 7 kręgu, mając nadzieję, że tam jest jakaś inna świadomość (!?) (LII 199).

32 H. Szczepański, *Litymbriion*, „Wiedza i Życie” 2010, nr 4.

Mama Lip[ieńska] opowiadała, jak Tymbcio zamęcza swoim pesymizmem Marysię i nic nie robi. Gdzie tu Mahatma – chodzi o nadchodzącą nędzę. To wszystko bajc ta teozofia. Ja nie robiłem z siebie nigdy mah[atmy] i boh[atera] (LIII 157).

Krytykuje Witkacy Strążyskiego-konwertytę, gdy ten zbyt dalece podporządkowuje swój sposób działania ezoterycznym, nieweryfikowalnym przekonaniom. W tekstach przeznaczonych do publikacji artysta niejednokrotnie nie szczędzi wyznawcom teozofii negatywnych sądów („[Benz] Między tym bredzeniem a teozofią nie ma żadnej różnicy” (N 111), „teozofowie, jako typy par excellence pyszałkowane, twierdzące, że oni jedynie posiadli jedyną „wiedzę” [i to tajemną!]” (ND 280)), co nie znaczy, że zainteresowanie np. modnym spirytyzmem nie stało się jego udziałem, wszak tylko seanse mogły mu dać cień nadziei na ponowne spotkanie z Janczewską.

Jednak oprócz krytyki doktryny Bławatskiej dostrzec można w tych listach zainteresowanie autora *Szewców* wywiedzionym z buddyźmu egzystencjalnym projektem. Witkacy nadaje temu nazwę zaczerpniętą nie z buddyźmu, lecz z kultury hinduistycznej – pisze, inspirowując się zapewne popularną wówczas w Europie postacią indyjskiego przywódcy, o *mahatmieniu*, siebie zaś żartobliwie tytułował „Mahatmą”. Posługiwał się również obcym buddyźmowi terminem *asceza*: „Jem dużo przez pięć dni. Potem znowu asceza” (LII 36). To jednak przesunięcie tylko na poziomie nazwy, artysta nie wybiera drogi jogina.

W jednym z listów wspomina żonie o tym, jak wizualnie przymierzał się do nowej roli: „Dziś zdjąłem się autoknypsem jako Mahatma Witkac” (LIII 55). Co istotne, z zamierzonymi zmianami wiązał duże nadzieje, ale nowych założeń nie przyjmował bezwarunkowo: „Chcę zupełnie zmahatmieć, a jeśli to po 5–10 latach nie da żadnych rezultatów, skończyć w jakimś »białym obłędzie«” (LII 197), „5 lat Mahatmy, potem szlus

= *voilà mon idée*” (LII 198). Celem *mahatmienia* nie była jednak, jak w przypadku buddyjskiej ścieżki prowadzącej do ideału świętego („arhata”), soteriologia (nirwana), lecz przywrócenie sił – witalnych i intelektualnych. Najlepiej świadczy o tym fragment listu do Corneliusa:

Myszę, że teraz dają znać o sobie skutki tego ostatniego roku pełnego cierpień. Jestem zmęczony psychicznie i fizycznie jak nigdy dotąd. Nie jest to zdrowe zmęczenie, tylko coś na kształt choroby. Nie mogę się z tego wywinąć. Ponadto nasze stosunki z Czesławą nie układają się wcale tak znakomicie, mimo że już nie popełniam żadnych erotycznych świństw. Ona nie potrafi mi już w pełni zaufać, a jej ufność jest mi absolutnie potrzebna do życia. [...] Ale mnie już nic nie pomaga. Kiedyś paliłem, piłem i zażywałem kokainę. Teraz nie piję, nie palę i nie robię żadnych wyskoków – a czuję się prawie tak samo, jak podczas używania tych wszystkich środków (HC1 122–123).

Przyjmuje Witkacy metodę bliską „drogi środka”: systematycznie porządkuje życie (również, jak deklaruje – erotyczne), nie popadając w skrajności, porzuca nałogi, wprowadza posty, rezygnuje z jedzenia mięsa, a nawet – picia kawy i herbaty:

Dziś wstałem definitywnie, ale czuję się marnie. Jednak, zdaje się, szkodzi mi mięso. Od 9 V przestaję jeść mięso def[initywnie] na czas dłuższy dla eksp[erymentu]. Jak nie jadłem, czułem się dużo lepiej.
[...] Wczoraj przestałem jeść mięso i od razu stan lepszy. To najg[orsze] świń[stwo].
[...] robię próby nad działaniem mięsa, bo depresja okropna (LIII 55–57).

Mam się wew[ętrznie] świetnie. Niepalenie to cudowna rzecz. Staroniewiczowie nie mogą i toną w depresji i zwątpieniu (LIII 64).

Być może w takiej dyscyplinie dostrzegł – wbrew własnym, wyrażonym w tużpowojennych tekstach wyobrażeniom buddyzmu jako domeny nie działania – możliwość czynu, aktywności prowadzącej do tworzenia; jak w eseju z 1922 r. pisał Hesse:

Nauki Buddy to zaledwie połowa jego dzieła – druga połowa to jego życie: życie, przez które przeszedł, wykonana praca, spełniony czyn. [...] Ci, którzy nie mając najmniejszego wyobrażenia o tej dyscyplinie [...] odmawiając mu cnoty kardynalnej Zachodu – aktywności – to ludzie naiwni³³.

Obrana przez Witkacego droga nie oznaczała niewolniczego przywiązania do sformułowanych wcześniej, uświęconych tradycją zasad, przeciwnie – przewidywał duży margines samodzielności. Zbliżał się więc (czy świadomie?) do ideału hinajany, popularnej na Cejlonie szkoły, która zakładała indywidualne dążenie do wyzwolenia. Najwłaściwsze wydaje się jednak określenie, jakim badaczka posłużyła się, mówiąc o ponowoczesnej duchowości: to droga „sprywatyzowana”³⁴, której podstawą poszukiwanie rozwiązań jedynie tymczasowych, ufundowanych na przekonaniach niepretendujących do rangi uniwersalnych prawd.

Mam wrażenie, że przechodzisz zasadnicze wahania i myślisz „sobie”, że można przecież nie jeść mięsa i nie palić, ale nie

33 H. Hesse, *Moja wiara*, s. 36.

34 B. Szymańska, *Kultury i porównania*, s. 169–171.

rezygnując z intelektu i nie wierząc w tę całą piekielną historię zawartą w „startych księgach”, których w dodatku sam nie czytałeś i wierzysz tylko innym. Ja tak samo – mahatmieję bez pomocy „starych ksiąg” (Str 163).

Czy przytoczony fragment listu do Strążyskiego możemy interpretować jako wyraz przekonania lub choćby chwilowej wiary, że – wbrew obawom sformułowanym w przytaczanej już dygresji o mędrca z *Demonizmu Zakopanego* – możliwa jest realizacja buddyjskiego *ethosu* bez rezygnacji z twórczej aktywności. Nawet jeśli artysta żywił takie nadzieje, w krótkim czasie okazały się one płonne. Autor *Szewców* kilkakrotnie konstatuje całkowitą niebezpieźność działalności artystycznej i podejmowanych praktyk duchowo-cieleśnych:

Na Mahatmę art[ystą] zostać nie mogę. Tu jest tak parszywie, że jak tylko się skonsoliduję w nowym wydaniu bezmięśno-pracowitym (antiart – chyba sztucznie), to wracam.

Dziś zacząłem znowu zimną wodę – robię, co mogę, jak widzisz, ale b. mało pomaga. Zdaje się, że straciłem talent – tu nic nie pomoże (LIII 56–58).

Osiągnięcie duchowej doskonałości, stanu tak trudno dostępnego, że jawił się niemal jako mityczny, musi być okupione rezygnacją z głębokiego doznawania urody świata – do takich wniosków dochodzi niedoszły Mahatma. „Droga środka”, mozołnie uporządkowane życie, nie przyniosły spodziewanych rezultatów – nie uwolniły od cierpienia; asceza to dla artysty cena zdecydowanie zbyt wygórowana:

Asceta za swą wewnętrzną doskonałość płaci wyrzeczeniem się bogactwa przeżyć i użycia [...] (ND 221).

Och – gdyby taki stan [poczucia sensu] mógł trwać wieczność! – (Podobno trwa u tych, co dwadzieścia lat umieją patrzeć we własne pępki, mało jedząc i nie pijąc – ale to wątpliwe bardzo) (N 458).

Ale można tu przyjąć i inną perspektywę: Witkacego interesuje nie buddyjska duchowość, lecz *ethos*. Gotowy jest podporządkować się wymogom stawianym adeptom, ale tylko za obietnicę artystycznych korzyści. O konwersji nie może być mowy. Choć po wielokroć zgadzać się będzie z wywiedzionymi z nauk Gautamy prawdami, spędzi chwilę za ledwie na pograniczu, po czym wróci, by utwierdzić się we własnych przekonaniach.

Znalazła potwierdzenie intuicja wyrażona przed dwudziestu laty na marginesie felietonu: buddyzm zniszczyłby jego sztukę i to dwukrotnie: pierwszy raz, gdy artysta przyjąłby naukę o nie-działaniu, o nieprzywiązywaniu się do rezultatów podejmowanych zamierzeń; drugi raz, gdy wzorem Nauczyciela uznałby prymat etyki nad metafizyką – źródłem sztuki w świetle jego estetycznej teorii.

Podjmując decyzję o *mahatmieniu*, Witkacy musiał choć częściowo zgadzać się z proponowaną przez buddyzm wizją świata i mieć nadzieję na powrót sił twórczych. Swoich bohaterów żyjących w świecie, w którym o Tajemnicy Istnienia zapomniano³⁵, nawet takich złudzeń pozbawił. Ani Atanazy, ani Genezyp, choć obaj doznają psychicznych i fizycznych cierpień, nie uświadamiają sobie w pełni sformułowanej przez Buddę, powtórzonej przez Schopenhauera uniwersalnej prawdy. Z zasłyszanych, niezrozumiałych urywków nie wyciągną wniosków, nie znajdą swojej drogi do wyzwolenia – ani przez sztukę, nie są

35 T. Bocheński określa *Pożegnanie jesieni* „elegią na rozstanie z Tajemnicą” (tenże, *Witkacy i reszta świata*, s. 35).

przecież artystami, ani przez życie pełne współczucia. Atanazemu nie pomoże nawet wizyta w (jakże podobnych do odwiedzanego przez autora Cejlonu) mitycznych Indiach – po powrocie do kraju utwierdzi się w chrześcijańskiej moralności. Wyjątkiem jest Hela, która chwilowe uspokojenie odnajdzie w budyzmie, potem zaś bez końca będzie wyzwalać ciało z okowów chrześcijańskich przesądów w erotycznych praktykach.

„CAŁUJĘ CIĘ W PĘPEK”

W witkacowskim słowniku trwale miejsce zajął element wywiedziony właśnie z buddyizmu – jeśli nie marginalny, to z całą pewnością nie najistotniejszy, ale i, jak zauważył Hesse, trywializowany przez Europejczyków. Otóż po wielokroć, w różnych kontekstach, artysta pisze o medytacji jako wpatrywaniu się we własny pępek. Często również czyni z tej nazwy części ciała centralny element formuł grzecznościowych: „Całuję Cię w pępek” (również w wariantach: „pępek metafizyczny”, „pępusek”, na nawet – „Centropępność”). Sformułowanie to pojawiało się na przestrzeni lat wielokrotnie i w zróżnicowanych formach: „Całuję Wasze pępki ustami wykrzywionymi z bólu”³⁶, „Miej serce i patrz w okolice pępka” (LPI 426), „Konanie pępka metafizycznego we wszechświecie obrzydza mi istnienie” (LPI 452), „Tylko włosy stanęły mi na pępku metafizycznym, że jakichś informacji nie podałem”³⁷, „Osamotnienie ośrodków pępkowych” (LI 34).

Ta pozornie żartobliwa fraza znajduje swe uzasadnienie nie tylko w specyficznym poczuciu humoru artysty. W mitologii

36 J. Żuławski, *Z domu*, Warszawa 1978, s. 248.

37 *Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Teodora Białynickiego-Birula. Wybór*, oprac. J. Z. Brudnicki, H. Bulhak, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 10, s. 118.

i ikonografii hinduskiej pępek, uniwersalny symbol środka świata (również duchowego), łączy się z symboliką lotosu: stwarzający świat Brahman siedzi na tronie z korony kwiatu, który wyrasta z pępka śpiącego boga Wisznu; ten zaś spoczywa na węzlu Anancie zwiniętym na powierzchni pierwotnych wód, oznaczających nieskończoność. Symbol lotosu, ucieleśnienie czystości, samego bóstwa niezbrukanego przez wody świata, rozpowszechniony został dopiero przez buddyzm, którego wyznawcy uczynili z kwiatu „tron” zarówno dla Buddy, jak i jego wcieleń³⁸. Nieerotyczna, prowokująca refleksje na temat narodzin i pytania o początek, część ciała.

W *Pożegnaniu jesieni* narrator daje następującą wykładnię: „pępek metafizyczny” definiuje dokładnie tak, jak niegdyś (już w pierwszych filozoficznych pracach) „uczucia metafizyczne” – jako bezpośrednio daną jedność osobowości, źródło wszelkiej metafizyki i sztuki. Gnijący „metafizyczny pępek” oznacza w słowniku artysty utratę fundamentalnych wartości, „wygryzanie pępka” – dobrowolną rezygnację z dążenia do Absolutu. W takim kontekście nie dziwią określenia takie jak „męczennik metafizycznego pępka”, „chudopępek nieszczęsny” czy listowne doniesienia o przypadłości przyjaciela – stanie zapalnym tej właśnie części ciała. Na marginesie zauważmy, że zdanie z listu do Emila Breitera: „Mógłbyś od czasu do czasu napisać, aby pępowina między nami się nie przerywała” – mówi nie tylko o sile

38 Zob. np. hasło: *Lotos*, [w:] L. Frédéric, *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. 1, przeł. z franc. zespół pod kierunkiem P. Piekarskiego, Katowice 1998, s. 485; hasło: *Lotus*, [w:] A. de Vries, *Dictionary of symbols and Imagery*, North-Holland 1976, s. 305–306; hasło: *Navel*, [w:] A. de Vries, *Dictionary of symbols...*, s. 338; hasło: *Omphalos*, [w:] J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, figures, couleurs*, réalisation M. Berlewi, Paryż 1974, s. 317–320.

przyjaźni, lecz także o przekonaniu o metafizycznych fundamentach relacji.

Powinowactwo tego terminu (z którego – terminu, nie pojęcia – w późniejszych pracach artysta zrezygnował) z buddyzmem zen zauważyła Beata Szymańska³⁹, trudno jednak mówić o bezpośredniej inspiracji. Witkacy samodzielnie dokonuje translacji na kategorie kultury, którą w pewnym stopniu poznał – nie Japonii, lecz Indii. A raczej – jak niegdyś Schopenhauer w filozofii hinduskiej znajdował potwierdzenie własnych intuicji, tak autor *Pożegnania jesieni* we wspólnej buddyzmowi i hinduizmowi symbolice odnajduje wyraz dla własnej koncepcji.

„Całuję Cię w pępek” – w korespondencji omawiana fraza była najczęściej zredukowana do rzeczownika – to zatem niepozabawiona efektu dziwności próba przemycenia do codzienności kwintesencji duchowości. Omawiane wyrażenia niejednokrotnie stawały się dla Witkacego podstawą żartu, lecz nigdy – trywializującego „dowcipku”. Pępek odsyła do nieskończoności, ale artysta wolał kontemplować filozoficzne pojęcia, dlatego to „głęboko po sam pępek” zamyślają się Kocmołuchowicz i omamieni zakopianiną współmieszkańcy, nigdy zaś – on sam.

WOBEC ETYKI SCHOPENHAUERA

Kolejna z dróg do buddyzmu wiodła przez filozofię Schopenhauera, inspirującego się – jak wiadomo – *Upaniszadami* i religią Gautamy. Do fascynacji Buddą z Gdańska przyznawał się autor *Nienasycenia* niejednokrotnie, choćby w latach 30., gdy pisał do Romana Ingardena: „Możliwe, że jest we mnie coś z schopenhaurianizmu, bo w r[oku] 17 życia po Kancie wchło-

39 B. Szymańska, *Kultury i porównania*, s. 159.

nąłem z w[ielkim] zapalem całego Szopcia” (LIng 67). Związki witkacowskiej ontologii, historiozofii i estetyki z myślą Schopenhauera były już opisywane, pozostaje zapytać: jak wiele przejął z jego etyki?

Zauważmy od razu, że autor *Jedynego wyjścia* swoim bohaterem – zarówno Heli, jak i Genezypowi, odmawia owoców intelektualnego spotkania z autorem *Świata jako woli*. . . Paradoksalnie, pokazując drogę rozwoju Heli, posługuje się lubianą przez niemieckiego myśliciela metaforą systemu filozoficznego jako „gmachu”:

Wtedy to jak ponury i „tęczopióry” sęp (tak go nazywała) spadł na jej duszę właściwy mistrz jej dzieciństwa, Schopenhauer. I długo błądziła myślą w jego wspaniałej metafizyce, jak w jakimś olbrzymim gmachu z tajemniczego snu. Ale gmach ten był pusty, mimo że był piękny i że posiadał wielkie jasne komnaty i zaciszne zakamarki, a nawet niedostępne wieże i niezbadane podziemia, nie zdołała zapełnić go swoim wewnętrznym życiem. Mimo że gdzieś tam trwał dla niej, rozpadł się w gruzy, jak tyle innych rzeczy z lat dziecinnych, poczawszy od zabawek aż do „pierwszych i jedynych miłości”. Utraciwszy swoją wiarę, nie nawróciła się ani na brahmańską metafizykę, ani na buddyjską etykę (PJ 79).

Natomiast w biografii Genezypa Kapena wpisuje – kluczowe w legendzie o Gautamie – „przebudzenie”. Do truizmów zaliczyć należy stwierdzenie, że dalsze losy bohatera *Nienasycenia* z jakkolwiek pojętym „oświeceniem” niewiele będą miały wspólnego. W innym zaś miejscu, gdy bohater własnymi siłami odkrywa najważniejszą dla buddyjskiej myśli prawdę (coż z tego, skoro nie wyciąga żadnych wniosków?):

Wtedy to doszedł Genezyp do tego twierdzenia, że jedyną jasną, precyzyjną rzeczą na świecie jest cierpienie – jedyną pozytywną – wszystko inne to były tylko „wkłęśnięcia” – ból był czymś wypukłym (N 438).

narrator komentuje: „Dodać trzeba, że Zypcio nie czytał Schopenhauera”.

Autor *Świata jako woli i wyobrażenia* za podstawę swojej etyki uznawał *Upaniszadową* mistyczną formułę *tat tvam asi*, „którą wypowiada się wobec wszelkiej istoty żywej, czy będzie to człowiek, czy zwierzę”⁴⁰. O wolności moralnej zaś pisał, że „nie można jej szukać nigdzie w przyrodzie, lecz tylko poza przyrodą. Jest ona czymś metafizycznym, ale w świecie fizycznym jest niemożliwa”⁴¹. Takie ugruntowanie moralności podkreślają również badacze, Józef Marzęcki pisze:

Etyka jest w systemie Schopenhauera nieporównanie mocniej związana z metafizyką niż w jakimkolwiek innym nowożytnym europejskim systemie. Jest to ewidentna spuścizna tradycji kantowskiej⁴².

Inaczej postępuje Witkacy – do *tat tvam asi* odwołuje się kilkakrotnie, lecz na płaszczyźnie epistemologii i estetyki. Nie czyni z „wielkiej sentencji” *Upaniszad* podstawy swojej etyki, choć szuka dla moralności metafizycznego gruntu. W przytoczonym przeze mnie we *Wstępie* fragmencie *Pojęć i twierdzeń*:

40 A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Kęty 2004, s. 203.

41 Tamże, t. 2, s. 209.

42 J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992, s. 73.

Z powodu względności etyki wszelkie próby „umetafizycznienia” problemu etyki muszą być beznadziejne, a chęć nadania wyższych sankcji danym etycznym stanowiskom [...] musi prowadzić do koncepcji sztucznych [...] nie mogących sobie rościć pretensji do rangi Prawdy Absolutnej. [...] etyka jakaś poszczególna nigdy nie będzie mogła nie będzie mogła być uznana za absolut w swojej sferze (PiT 338–339).

w którym Witkiewicz jest wierny modernistycznemu przekonaniu o przewadze estetyki nad etyką, któremu przeczy w innych wypowiedziach, dostrzec można myślowe powinowactwo z poglądami Schopenhauera wyrażonymi w III rozdziale *Rozprawy o podstawie moralności* lub wprost – nauce buddyjskiej w wersji tzw. *Trójkosza*, zbioru spisane go w języku palijskim w I w. n.e. na Cejlonie. Naukę Buddy zawartą w tych trzech zbiorach Marzęcki określa jako ametafizyczną, wyrosłą z empirii, kwestionującą bramińską metafizyczną uniwersalizację świadomości:

Budda chciał przede wszystkim uczynić ludzi lepszymi, a mógł to zrobić, odwołując się nie do zdezaktualizowanych pojęć religijnych, nie do teologicznej rytualistyki ani imaginytywnej metafizyki, ale do faktyczności ludzkiego istnienia i doświadczenia⁴³.

CIERPIENIE, WSPÓŁCZUCIE. „MDŁA DOBROĆ”

Przyjrzyjmy się innym aspektom etyki buddyjskiej⁴⁴ i czerpiącej z tego systemu schopenhauerowskiej. Za najważniejszy wykład nauki Gautamy tradycja uznaje „Kazanie o puszczeniu

43 J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999, s. 133.

44 Oprócz przywoływanych już prac historycznych i filozoficznych, odwołuję się również do następujących tekstów: hasło: *Ethics*, [w:] *Encyclopedia of Buddhism*; *Morality*, [w:] P. D. Santina, *The Tree of Enlightenment. An Introduction to the Major Traditions of Buddhism*, [b.m.w.] 1997.

w ruch Koła Prawa”, wygłoszone w Benares do pięciu brami-
nów tuż po oświeceniu, traktujące o czterech podstawowych
prawdach. Pierwsza z nich mówi o cierpieniu w aspekcie fi-
zycznym, psychicznym i filozoficznym jako podstawowym
fakcie egzystencjalnym. Kolejna o pragnieniu jako głównej
przyczynie jego powstawania; o niedziałaniu i nieprzywią-
zywaniu, wyzbyciu egoizmu jako możliwościach zniesienia
cierpienia; wreszcie czwarta – o drodze, która pozwala się od
niego uwolnić.

Taki sposób życia, czyli tzw. „ośmioraka ścieżka”, prowadzić
ma do realizacji cnót – m.in. życzliwości, współczucia, równo-
wagi ducha, samokontroli⁴⁵. Obejmuje m.in. należyte postano-
wienie, czyli decyzję o „ascetycznym wyrzeczeniu, wyzbyciu
się uraz i niekrzywdzeniu istot żyjących”⁴⁶, należyłą mowę
– „powstrzymywanie się od kłamstwa, oszczerstwa, obelg
i jałowej paplaniny”, należyte czynienie – „powstrzymywanie
się od wszelkich nadużyć, głównie od brania tego, co nie zo-
stało dane, i od wykroczeń seksualnych”, pijaństwa, oszustwa,
utrzymywanie się przy życiu poprzez uczciwą pracę, należyte
dążenie – „ugruntowanie dobrej woli, powodujące zatrąę złych
niemoralnych skłonności, jak i wzmożenie dobrych moralnych
skłonności”, należyta rozważność – „samoopanowanie i zbor-
ność myśli”, wreszcie – należyłą medytację.

Cierpienie stało się ważnym tematem Schopenhauera, po-
wraca doń zarówno w *Świecie jako woli...*, jak i w *W poszukiwaniu
mądrości życia*. Charakteryzuje je jako najbliższy i bezpośredni
cel życia; opisuje, w odróżnieniu od szczęścia i zadowole-
nia, jako pozytywne, zaś jako jego przyczynę wskazując wolę
życia.

45 Referuję za: J. Grela, *Etyka w buddyzmie*, [w:] *Wartości etyczne...*, s. 113.

46 J. Marzęcki, *Systemy religijno-filozoficzne...*, s. 147.

Motyw ten po wielokroć pojawia się i u Witkacego, zwłaszcza zaś w korespondencji – zarówno tej z początków lat 20., jak i późnych lat 30. W listach artysta przede wszystkim rozpoznaje swoje życie jako nieuchronnie pełne cierpienia – powodowanego fizycznym bólem, biedą, niezrozumieniem *etc.* Konstatując konieczność tego stanu, nie rozważa przyczyn, nie sięga – inaczej niż filozoficzny mistrz – do pojęć metafizyki. Kontekstem takich wypowiedzi czyni doświadczenie. Poprzestaje na rozpoznaniach, jakie poczynił Schopenhauer w III rozdziale rozprawy konkursowej *O podstawie moralności*, gdy poszukiwał empirycznej podstawy etyki (dopiero w kolejnej części wskazując *tat tvam asi* jako zasadę metafizyczną). Witkacy wspomina raczej o aktywnym poszukiwaniu sposobu przewyciężenia doznawanych udręek lub choćby ich złagodzenia:

Przez te 3 tyg[odnie] niepicia, palenia i walki ze sobą i życiem (gdzie? kiedy?) zmieniłem o tyle światopogląd, że przekonawszy się, iż życie moje musi być cierpieniem, wziąłem to cierpienie za różki. Zamiast jęczeć, walczę z tym, uważając to za powietrze, którym oddychać muszę (LI 108).

Nowe życie b. mnie męczy. Nabieram siły, ale jestem potwornie smutny na dalszy dystans i nic prawie przed sobą nie widzę prócz bezsensownych cierpień. Postanowiłem wytrzymać (LI 116).

Ale czy mi starczy sił do walki z ciąglem okropnym cierpieniem (prawie ból fizyczny w sercu) w warunkach coraz gorszych (Kon 121).

Cóż bowiem innego mam w życiu przed sobą poza starością, udręką, chorobą, nędzą itd. oraz fizycznym cierpieniem (HC1 119).

Schopenhauer pisze wręcz o życiu człowieka jako piekle i takie określenie odnajduję u Witkacego: „Ponieważ nie urządzam ataków histerycznych, więc myśleć można, że nic nie cierpię. Jednak w takiej sytuacji, jaka była, jestem piekielnie nieszczęśliwy, a bez Ciebie także”.

Inaczej w *Pożegnaniu jesieni*. Już w początkowych rozdziałach czytamy: „»Cierpienie istnienia samego w sobie« – przemknęły słowa bez sensu” (PJ 22). W głowie Atanazego, bo to jego myśli przytoczył narrator, kołacze się zdanie, które nazwać możemy esencją schopenhauerowskiej etyki. Bohater jednak nie uświadamia sobie ani rodowodu, ani znaczenia tego zdania. Tym bardziej – nie wyciąga zeń wniosków. Podobnie w przypadku protagonisty kolejnej powieści, Genezypa Kapeana, co autor akcentuje, posługując się w narracji anachroniczną młodopolską stylistyką: „szedł teraz z głową zwieszoną w dół i z rozpaczą słuchał skrzypienia śniegu. Bezpłodne chwile padały w przeszłość pławiąc się w cierpieniu” (N 60). Cierpienie pojmowane jako podstawowy aspekt istnienia nazywa Witkiewicz w dalszych partiach tekstu „potwornością istnienia”. Jednak dokonana tu translacja na pojęcia bliższe młodopolskiej estetyce nie sprawia, że Bazakbal zdoła pojąć jej sens, choć powtórzy co najmniej kilkakrotnie:

[Zosia] Pierwszy raz odczuła, zamaskowaną codziennością, potworność istnienia i tę samotność absolutną nie z tego świata, o której tyle razy mówił jej Atanazy (PJ 132).

[Atanazy u Łohoyskiego] [...] i cierpienie, które jest taką samą absolutną koniecznością bytu, będącego jedynie koordynacją i walką istnień swobodnych i istnień stanowiących tylko części istnień innych – jak komórki naszych ciał. W samym jądrze istnienia tkwi sprzeczność: jedność w wielości (PJ 229).

Według Schopenhauera remedium na fakt cierpienia miało być „misterium etyki” – współczucie. „Im mniejszą czynimy różnicę między sobą a innymi – interpretuje myśl filozofa Józef Marzęcki – z im większym rozumieniem wygłaszamy formułę »ja jestem ty, ty jesteś ja«, tym bardziej przechodzimy od niekrzywdzącej innych sprawiedliwości do uśmierzającej ich cierpienia miłości⁴⁷. Jak jednak zauważa Beata Szymańska, schopenhauerowskie pojmowanie jednego z najważniejszych buddyjskich terminów, znacznie różniło się od pierwotnego znaczenia:

karuna z całą pewnością nie oznacza „współczucia” ani w znaczeniu współodczuwania, ani, tym bardziej, współcierpienia czy litości, mimo iż tłumaczenie tego terminu w tekstach odnoszących się do buddyzmu jako „współczucie” ma długą europejską tradycję [...] a przecież nie chodzi tu o żaden szczególny rodzaj odczuwania, lecz o pewnego typu postawę wynikającą ze zrozumienia, że wszystkie istoty cierpią i trzeba im pomóc, o coś, co może można by określić jako „dobroć”⁴⁸.

Tymczasem autor *Świata jako woli...* „współczucie” interpretował właśnie jako „współcierpienie”, „przeżycie cierpienia całego świata”. Takie właśnie pojmowanie buddyjskiej cnoty przejął autor *Mątwy*.

W listach pisanych przez Witkacego nietrudno odnaleźć próby dania wyrazu pełnemu (fizycznemu wręcz) zaangażowaniu w odczuwane przez bliskich cielesne niedogodności. O zabiegu usunięcia ciąży, któremu poddała się żona, pisze: „Może właśnie Cię rzną i skrobią w tej chwili. Mój Boże – co

47 J. Marzęcki, *Artur Schopenhauer...*, s. 101.

48 B. Szymańska, *Wartości etyczne...*, s. 127.

bym dał, aby to widzieć!!! Całuję Cię bardzo, moja biedna Nineczko” (LI 78). Kiedy indziej zaś: „Rzeczywiście cierpienia Twoje są okropne. Jestem bezsilny. Ledwo siebie pcham” (LII 155), „Najdroższa Nineczko: Potwornie się martwię Twoim stanem. Zdecyduj się przyjechać tu i koniec. [...] Przecież do diabła ja też cierpię” (LII 188), „Jeśli nic dla Twego zdrowia zrobić nie chcesz, to się nie skarż, bo bezsilność wobec chorego to męka prawdziwa” (LIII 13). W jednym z listów do Marii Zarotyńskiej zapewnia: „Nie bądź samotna w Twoim cierpieniu, bo zawsze jestem z Tobą”⁴⁹, zaś do filozoficznego mistrza, Hansa Corneliusa:

Rozpaczam, kiedy myślę o Pańskich cierpieniach. [...] Stale myślę o Panu i Pańskiej chorobie. Bardzo proszę o wiadomości tak często, jak tylko będzie to możliwe. W tych dniach zacznę pisać list filozoficzny. Może to Pana rozbawi. Ściskam Pana serdecznie z głębokim współczuciem i przyjaźnią. Dziś na pewno się polepszy – w południu (HC2 146).

Jednak realizacja buddyjskiej cnoty okazuje się niemożliwa w powieściowym, wyzbytym Tajemnicy, świecie. W *Nienasyce*, gdy narrator prezentuje (inspirowane *Z genealogii moralności*?) przemyslenia Genezypa, czytamy:

Ale wyjście jakies zawsze się znaleźć musi, o ile się nie może pęknać i zwariować, a żyć się przy tym chce. Wyjściem takim jest współczucie (brrrr...), a za nim: a) mdła dobroć b) poświęcenie [...]. W dobroci też rozkładają się ludzie na żywe trupy, i to aktywnie i pasywnie – „rozpusta Dobra jest czasem gorszą

49 S. Okołowicz, *Nieznana kobieta w życiu Witkacego. Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Marii Zarotyńskiej*, [w:] *Witkacy. Materiały sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi w 60. rocznicę śmierci*, Słupsk, wrzesień 1999, red. A. Żakiewicz, Słupsk 2000, s. 274.

od zbrodni” – tak powiedział kiedyś Tengier. Ale to nie groziło Zypciowi na dalszy dystans – nieświadomie użył współczucia jako chwilowego środka – jakby zażył aspiryny (N 263).

Formułowane po wielokroć deklaracje współodczuwania cudzego bólu obejmowały nie tylko ludzi; Witkacy niejednokrotnie odnosił się do cierpienia tych istot, które poskarżyć się nie mogły – zwierząt. Narrator *Nienasyceńia* mówi np. o cierpieniu zadawanym tym niedarzoną sympatią: „jak kulka waty ugniecionej z tłuszczem we wnętrzościach szczura – (jest taki dziki zwyczaj zabijania tych nieszczęsnych stworzeń, dla których nikt nie może mieć współczucia)” (N 146).

I tu Witkiewicz, co zauważył Jan Gondowicz⁵⁰, wiele przejął od Schopenhauera, który oburzał się na kantowskie (wcześniej formułowane przez m.in. Kartezjusza) *dictum* „Człowiek nie ma żadnych obowiązków względem żadnych innych istot prócz ludzi”⁵¹, zaś w *Przyczyńku do nauki o cierpieniu na świecie* pisał:

[...] swego najwierniejszego przyjaciela, tak inteligentnego psa, bierze na łańcuch! Zawsze patrzę na to z głębokim współczuciem i głębokim oburzeniem na jego pana. Z satysfakcją wówczas myślę o przypadku opisanym przed paru laty w „Times’ie”. Pewien lord, który trzymał wielkiego psa na łańcuchu, przechodząc przez podwórze, pozwolił sobie popieścić zwierzę, na co ono natychmiast rozerwało mu ramię od góry do dołu. Słusznie! Tak jakby chciało powiedzieć: „Nie jesteś moim panem, lecz moim diabłem, który zamienia mi moje krótkie istnienie w piekło”. Oby każdego to spotkało, kto psa trzyma na łańcuchu.

50 J. Gondowicz, *Wiosenne chrunie*, [w:] tenże, *Paradoks o autorze*, Kraków 2011, s. 194, przyp. 54.

51 A. Schopenhauer, *Rozprawa konkursowa o podstawie moralności*, tł. Z. Bassakówna, Kraków 2006, s. 54–55, 119.

Myśl tę powtarza Witkacy w tekście nie filozoficznym, a – potencjalnie mogącym dotrzeć do większej grupy odbiorców – publicystycznym: w *Appendixie Niemytych dusz*, w rozdziale pt. *Psy łańcuchowe*. Wzmacnia perswazyjną siłę wywodu próbą zobrazowania psiego cierpienia – znajduje dlań zaskakujący ekwiwalent w życiu człowieka:

Widok psa na łańcuchu jest w stanie popsuć mi humor na danym spacerze na dwie godziny, jeśli nie więcej. Zwierzę stworzone i wychowane na przyjaciela człowieka jest bez winy skazywane przez kanalie bez serca na bezterminowe więzienie, tym bardziej, że w więzieniu tym nie jest on jak normalny więzień izolowany od świata i jego pokus, tylko przez wzrok i węch, tak silny u psa, wystawiony na ich najsilniejsze działanie. Tak jakby człowieka trzymać całe życie w klatce w sali pierwszorzędnego dancingu z dziwkami I klasy bez możliwości wzięcia udziału w żarciu, picciu, rozmowach, zabawie itp. lub nawet raczej niezupełnie podobnych rzeczach.

Następnie zaś konstatuje niemożność całkowitego wyeliminowania cierpienia zadawanego przez człowieka innym, często w ogóle niedostrzeganym, lekceważonym stworzeniom:

Ja wiem, że konsekwentnie trzeba by nie jeść mięsa (ale wtedy trzeba by nie nosić skórzanych butów, bo to jest gruba niekonsekwencja, na którą tylko notoryczni filozofowie pozwolić sobie mogą), nie zabijać pluskiew i wszy, o ile się wyjątkowo posiada takowe w łóżku lub na sobie, a potem idzie kolej na zwierzęce mikroby, a potem komórki roślinne – jednym słowem, trzeba by się położyć pod płotem i zdechnąć – oto jedyne wyjście.

Proponowane przez Witkiewicza rozwiązanie, które – choć celu takiego artysta nie deklaruje – prowadzić ma do realizacji buddyjskiej zasady niekrzywdzenia, określić możemy tak, jak często opisuje się proponowany przez religię Gautamy sposób życia – jako drogę środka, unikanie ekstremów:

Drugie, to robić tylko to, co jest konieczne, chociażby nie mężczyź bez potrzeby nieszkodliwych dla nas stworzeń; tego tylko na razie wymagam i tego mogę się doczekać nawet od lepszych znajomych (ND 337).

Podobną myśl formułuje w liście do Malinowskiego: „Nie zabijaj zwierząt chyba, że cię strasznie dręczą i nie możesz w żaden sposób przerwać tej udręki”.

Pozostaje autor *Szewców* w zgodzie zarówno z myślą Buddy, jak i Schopenhauera, który w *Rozprawie konkursowej o podstawie moralności* zastrzegł, że „współczucie dla zwierząt niekoniecznie musi nas prowadzić tak daleko, abyśmy jak bramini powstrzymywali się od pokarmu mięsnego [...]. Na Północy rodzaj ludzki nie mógłby nawet istnieć bez pokarmu zwierzęcego”⁵².

Jednak „robienie tylko tego, co konieczne” w przypadku artysty obejmowało również próby wyeliminowania z diety mięsa (choć gdyby wierzyć jego deklaracjom, działania takie podejmował z przyczyn egoistycznych – chęci dbania o własne zdrowie): „zdaje się, szkodzi mi mięso. Od 9 V przestaję jeść mięso def[initywnie] na czas dłuższy dla eksp[erymentu]. Jak nie jadłem, czułem się dużo lepiej” (LIII 55), „robię próby nad działaniem mięsa, bo depresja okropna” (LIII 57).

52 Tamże, s. 124–125.

W rozdziale poświęconym religii⁵³ Schopenhauer zauważa, że w kulturze judeochrześcijańskiej zwierzęta dyskryminowane są już na poziomie języka: „wszystkie naturalne zjawiska, takie jak: jedzenie, picie, ciąża, narodziny, śmierć, trup itp., oznacza się w odniesieniu do zwierząt zupełnie innymi słowami niż w odniesieniu do ludzi. Jest to naprawdę chwyt niegodny”⁵⁴. Jak zauważa filozof, jaskrawo widoczny w języku antropocentryzm przesłania nam prawdę wyrażoną najpełniej przez bramińską formułę *tat tvam asi*, mówiącą o tym, że męka zadawana innym i męka samodoświadczana dotyczą zawsze tej samej istoty.

Witkacy i tę lekcję odrobił, w dwojaki sposób (choć znów – pozostając na poziomie empirii). Po pierwsze w listach, systematycznie dopytując o podopiecznych adresatów, nie tylko wyraża ubolewanie, np. z powodu choroby zwierzęcia („Żał mi b. kota – dobrze że nie mój. Nigdy nie będę miał zwierząt do końca do końca życia [BZDKŻ]”), ale i używa w odniesieniu doń słownictwa tradycyjnie zarezerwowanego dla ludzi – np. określeń procesów psychicznych: „Żał mi (trochę) Turonia-Cygana. Ciekawy jestem – czy to bydlę myśli o mnie czasem”, „Czy Turoń (*recte* Cygan) mnie pamięta”, czy też – mówiąc o śmierci – metafory gaśnięcia: „Niks zgasił wczoraj otruty przez weterynarza. Stan był beznadziejny i zaczął cierpieć”.

Po drugie, autor *Nienasycenia* opisaną przez filozofa sytuację odwraca: za pomocą „zwierzęcych” określeń opisuje własną kondycję, np. posługując się kalamburem: „Bubi – wstrzykują mu *surrrrrowicę*. Mam okropne *psieczucia* (nosacizna)”. Naj-

53 O religii, [w:] A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga...*, t. 2, również [w:] tenże, *Rozprawa konkursowa...*, s. 120.

54 A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga...*, t. 2, s. 320–321.

jaskrawszym przykładem jest tu wielokrotnie przez artystę stosowana (kluczowa w opowieści o „dojrzewaniu” Genezypa Kapena) metafora „być trzymanym na smyczy” jako nazwa nadmiernej kontroli i ograniczeń nakładanych przez jedną stronę w międzyludzkich relacjach. Czytamy o tym w liście do matki:

Proszę tylko o swobodę i nie mówienie głośno strasznych rzeczy. Najnormalniejsze rzeczy uważasz za coś potwornego. A ja mam 42 lata i na łańcuchu ani w więzieniu żyć nie mogę. Może gdybym był drwalem np., to bym zrezygnował z życia. Porozumienie między nami wykluczone z powodu różnic płci, wieku i usposobienia (LP 852).

I, wielokrotnie, w listach do Niny: „Błagam Cię, zgódź się na mnie takiego, jakim jestem, i nie bierz na smycz”.

Buddyjski nakaz wyzbycia się egoizmu oraz cnoty należytej mowy i czynienia można odnaleźć w sposobie budowania przez Witkacego relacji z najbliższymi – tymi, których pragnął uważać za przyjaciół. Legenda artysty mówi o gwałtownych, nieuzasadnionych, a spektakularnych „zerwaniach”, teatralnym przyznawaniu coraz niższych miejsc w hierarchii⁵⁵ *etc.* To jednak zaledwie część prawdy.

- 55 O witkacowskim zwyczaju zrywania pisał Rafał Malczewski: „Witkiewicz zrywał z wielu przyjaciółmi z różnych powodów. Często, że nie okazywali się być takimi, jakimi ich sobie wyobrażał, często, że »wampirowali« go, pozabawiając sił niczym wielkie nietoperze amerykańskiego tropiku. [...] Jeden przyjaciel Witkiewicza, wówczas major lotnictwa, opowiadał mi ze łzami w oczach, jak Staś zerwał z nim po jednoninutowej rozmowie telefonicznej. Witkiewicz malował zamówiony portret. Zadzwonil telefon. Witkacy podszedł i zamienił kilka słów z majorem, po czym wrócił do pracy. Na próżno jednak starał się skończyć wizerunek. *Zapadł się pod siebie* – jak zwykle był mówić, był cieniem tego, czym był dwie minuty przedtem. Odłożywszy seans

Przyjaciołom (w tym i żonie) Witkacy stawiał wysokie wymagania: oczekiwał szacunku, szczerości, wielkoduszności (co w przypadku Jadwigi oznaczać miało również zrozumienie dla pozamałżeńskich relacji), bezinteresowności i wzajemności – równego zaangażowania obu stron: „Proszę Cię b., bądź ze mną zupełnie szczerą, bo inaczej stosunek nasz się zdeformuje i będziemy musieli się rozstać [...]. Całuję Cię b. serdecznie i proszę Cię bardzo o zupełną szczerość” (LI 31). Doceniał wszelkie przejawy bezinteresownego zainteresowania: „Nie masz pojęcia jaką radość sprawiła mi Twoja bezprzyczynowa kartka”⁵⁶ i sam niejednokrotnie dawał wyraz własnemu silnemu zaangażowaniu w przeżycia i problemy innych: „Pięknie dziękuję za Twój list. Jest mi okropnie przykro, że nie jesteś zadowolony z życia. Ja też nie” (HC1 122), „Nie podziękowałem Ci oficjalnie za Twoją dobroć dla mnie, ale nie myśl,

(Witkacy zwykle kończył portret na jednym posiedzeniu), napisał list do majora, w którym przeniósł go do kategorii tragicznie wielocyfrowej z wyrokiem niewidywania się przez dwa lata. Wyrok został wykonany precyzyjnie, po upływie terminu przyjaciele spotkali się z powrotem. Nie wiem, czy to pozbawiło obecnego generała wampirycznej mocy, zapewne jednak starał się używać jej jak najmniej” (R. Malczewski, *Pępek świata. Wspomnienia z Zakopanego*, Warszawa 1999, s. 76–77). Inaczej postrzegał to R. Ingarden: „Był człowiekiem niezwykle delikatnym, czułym niezmiernie na to, by nikogo nie urazić, gdy go raz dopuścił do swojej przyjaźni, ale zarazem też i bardzo dotkliwie odczuwającym wszelkie niedociągnięcia, a nawet niezamierzone niezręczności w stosunku do niego, ba – wybuchającym ostrym gniewem i potokiem gwałtownych wyrzutów, gdy odniósł wrażenie, że ktoś na przyjaźń jego odpowiada choćby tylko niedocenieniem jego osoby” (R. Ingarden, *Wspomnienie o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J. E. Płomiński, Warszawa 1957, s. 170).

- 56 S. Okołowicz, *Nieznaną kobietą w życiu Witkacego. Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Marii Zarotyńskiej*, [w:] *Witkacy. Materiały sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi w 60. rocznicę śmierci*, Słupsk, wrzesień 1999, red. A. Żakiewicz, Słupsk 2000, s. 279.

że nie umiem jej ocenić” (LIII 79). Krytykował zachowania egoistyczne: „Ja dbam o Ciebie i patrzę na Ciebie od środka, a Ty tylko widzisz siebie i to jest błąd w tym wszystkim. Nic nie wchodzi w moją psychologię. A ja robię ustępstwa na tle widzenia Twojej” (LI 187).

Niekiedy gwałtowne zmiany sposobu traktowania innych uzasadniał doznanymi rozczarowaniami czy wręcz – krzywdami: „Zaczynam odstawiać ludzi kolczastą maską. Trudno mi to przychodzi. Ale konieczne. Już czas zmienić metody. Mam *pokłóty* brzuch przez różnych wypierdków. Nareszcie i Ambrożewicz doskrobał się” (LII 61). Jednocześnie zastrzegł (ostrzegal?): „Nie mam zwyczaju kończyć przyjaźni bez wyjaśnień. Nigdy niech mnie Pan nie posądza” (Kon 117).

Aby zrozumieć sposób myślenia Witkacego, przytoczmy znów fragment z Schopenhauera. W *Przyczyńku do etyki* filozof, dowodząc (wbrew nauce buddyzmu, która kładzie nacisk na kształtowanie osobowości⁵⁷), że charakter – jako przyrodzony człowiekowi – nie podlega zmianie (w *Rozprawie konkursowej o podstawie moralności* dowodzi: „Stanowczo nie: różnice charakterów są wrodzone i niezniszczalne”⁵⁸), pisze:

Kto przeocza drobne cechy charakteru, niechaj sobie samemu przypisze, jeśli potem pozna ku swojej szkodzie charakter z cech wielkich. Na tej samej zasadzie należy też zerwać natychmiast z tak zwanymi dobrymi przyjaciółmi nawet z powodu drobiazgow, jeśli zdradzają złośliwy, zły lub gminny charakter, i przez to uniknąć paskudnych figli z ich strony, które tylko czekają na okazję, by się pojawić. [...] czyniami człowieka w całości i istocie nie kierują jego rozum i zamiary. [...] Jaki

57 *Etyka w buddyzmie*, s. 113.

58 A. Schopenhauer, *Rozprawa konkursowa...*, s. 129.

człowiek jest, tak musi działać; zatem zasługa i wina nie cechują jego poszczególnych czynów, lecz jego istotę i byt⁵⁹.

Zgodnie z formułą niemieckiego filozofa (dla której oczywiście trudno znaleźć jednoznaczny odpowiednik w nauce buddyźmu), Witkiewicz skrupulatnie obserwuje postępowanie przyjaciół, odnotowuje drobne nawet zmiany w relacjach przejawiające się np. w języku korespondencji („Co znaczy jak Ty piszesz wprost »Stasiu« – czy to odstępstwo od formuł przyjętych oznacza jakiś plus czy minus?”); zarówno te pozytywne, jak i oceniane zdecydowanie jako niedopuszczalne – niefortunne żarty, brak dyskrecji, manifestowanie poczucia wyższości *etc.*:

Langier to przykład złego wpływu stanowiska – autorytet dyrektora przeniesiony na stos[unki] przyj[acielskie]. Szkoda (LII 120).

Mogół pozwala sobie na niestosowne żarciki. Koniec z nim. Maska (LII 140).

Tajemnicze jest zachowanie się Mokrzyśiów. Czy ich widujesz? Janusz jest bydlę i wewnątrznie z nim zerwałem stosunki. [...] Cieszy mnie, że z Litymbciami zgoda (LII 157).

Z Chor[omańskim] jestem na „pan”, relativement w zgodzie. Z Januszem zerwałem. [...] [następnego dnia:] Z B[orenem] pogodziłem się, ale formalnie, nie istotnie (LII 163–164).

Borę trzeba dawać po 50 stronic w teczce – jak odda, to dać więcej. I nic mu nie mówić. To plotkarz i czerezwyczajka I kl. (LII 170).

Miciński jest ohydny z tym niepisaniem. Zerwę ze szczeniakiem jak Móg Biły (LIII 229).

59 A. Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga...*, t. 2, s. 212.

lub okrucieństwo – opisywane przez filozofa jako najwyższy sprzeciw wobec etyki miłości.

W *Appendixie* do przeznaczonych dla szerszej publiczności *Niemytych dusz* (rozdział pt. *Wady*) teorię filozofa Witkacy – zbliżając się do buddyzmu – koryguje, odróżniając „wady wrodzone” od „typowej niemytej duszy”. Tą ostatnią, o ile zostanie zdiagnozowana, można, jak dowodzi, przepracować. Jednak w korespondencji zasada schopenhauerowska pozostaje w mocy: w jednym z listów zapisuje ją jako własne *credo*:

Odписаłem, że zrywam wszelkie stosunki z osobami, które zmyślają fakty niebyłe i robią intrygi. Jest to osta[teczny] epilog tej sprawy. Ale pomyśl, co za małpy i ten osioł, który mnie sprzedał za kawałek *dzifki*. [...] Święta zasada – o najmniejszą rzecz zrywać na wieki albo odstawiać na *Haldebarana* (LIII 94).

Malinowskiemu zaś, jako „podarek pożegnalny”, posyła w 1937 r., opatrzywszy rzecz komentarzem następującej treści:

Nie sądzę, żeby to było bardzo piękne z Twojej strony niszczyć całozyciową przyjaźń jak nasza z powodu „intryg” i plotek. [...] To, że nie przysłałeś mi egzemplarza polskiego przekładu Twojej cholernej książki, jest świństwem najwyższej klasy (wszystko inne już dawno zapomniałem) (LP1 687–688).

wiersz *Do przyjaciół gówniarzy*. Wbrew tytułowi to apoteoza szczerych, bezinteresownych, uczciwych relacji. Przytoczmy fragment:

Przeglądam w myśli wszystkich mych przyjaciół twarze
I myślę sobie: Och, psiakrew! Czyż wszyscy są gówniarze?

Ach, nie – jest kilku wiernych, z tymi pojechałbym nawet do Kielc.

A reszta? Ach, reszta, to, proszę pani, gówno, wprost na szmelc. [...]

Bo wiem, że kot nie skłamię miauczając, a pies swym szczekaniem,

Że krowa mi nie siknie witriojelem w pysk, tylko mlekiem [...] [automat z czekoladkami] nie będzie obsłiniać mnie

I dusić aż do bólu rąk mych z czułości,

A potem za plecami, albo i przed,

To wołę nawet już – robić małych obrzydliwości

W imię jakichś urojonych zalet i cnót [...] (LP 289)

Jednak wysokie wymagania stawiane przez artystę innym to zaledwie jedna strona medalu. W listach wielokrotnie nie tylko zapewnia o szczerości własnych intencji i oddaniu („Jestem dość smutny i przykro mi b., że był ten incydent i że Ty nigdy nie wierzysz w moje bezinteresowne i trwale przywiązanie do Ciebie niezienne (tylko nie trzeba robić świństwa, bo po co?)”), ale i daje wyraz obawom, że sam nadużył zaufania:

Wzmianka o tym, że źle Pana zrozumiałem, rozdrażniła mnie i oburzyła do ostateczności. [...] Mimo wszystko sądzę, że jest Pan zawiedziony. Poprawię się. Niech Pan mnie nie uważa za nazbyt zuchwałego – to tylko pozory (HC2 155).

lub zasłużył na najwyższy wymiar kary – zakończenie stosunków: „Czy państwo zerwali ze mną? Co znaczy przesłanie gazet bez listu?”⁶⁰, „Czy naprawdę pobyt mój ostatni w Toruniu zostawił tak nieprzyjemne wspomnienia, że Pani

60 J. Żuławski, *Z domu*, s. 246.

zerwała ze mną stosunki? Byłoby to nad wyraz przykre⁶¹; „Czy mogę dowiedzieć się powodów postępowania Waszego ze mną. Sądzę, że bez podania przyczyn nie można tak kończyć wieloletniej przyjaźni. Czy to intrygi czy spontaniczna wolta?”⁶².

Było to szczególnie widoczne w korespondencji najwyższej wagi – z filozoficznymi autorytetami, Romanem Ingardenem i Hansem Corneliussem:

Obawiam się, że mój ostatni list zniechęcił Pana do mnie zupełnie. Szczególnie boję się, czy nie wziął mi Pan za złe groteskowego przedstawienia nieuznawania przez fenomenologów ciała za 1-szy przedmiot bezp[średnio] dany (karykatura Husserla). B[ardzo] Pana Profesora przepraszam, o ile tak jest. Łączę wyrazy głębokiego szacunku, wdzięczności i sympatii (LIng 36).

Dziękuję Panu za kartkę, z której „zionie” coś, z czego nie umiem sobie zdać sprawy. Puszczam intuicję:
Hipoteza I. Po prostu w[ielki] brak czasu i tzw. „zalatanie”/
H. II. Zniechęcenie do mnie z powodu zbyt agresywnego tonu mego listu fil[ozoficznego] i zbyt wielkie spoufalenie się.
Przekreślam te hipotezy. [...] Intrygi wykluczam z góry (LIng 74).

To, że uznał mnie Pan za swojego jedyne (!) przyjaciela, napawa mnie nieustanną radością i dumą. Obawiam się jedynie, że rozczaruje się Pan, kiedy się zetkniemy (HC2 93).

61 Tamże, s. 255.

62 *Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Teodora Białynickiego-Birula...*, s. 129.

Dialogi Witkacego z etyką buddyjską najczęściej przybierały postać chwilowych aktów wiary, po których następowały krytyka i przekroczenia reguł obowiązujących w religii Gautamy. Przede wszystkim artysta sięgał nie po teksty źródłowe, lecz interpretację buddyzmu dokonaną przez Schopenhauera. Nie godził się na ugruntowanie etyki jedynie w doświadczeniu, gdyż to pozbawia ludzkie życie metafizycznego horyzontu. Składana przez Buddę obietnica wyzwolenia z cierpienia, mogłaby zabić w nim artystę – współczuł cierpiącym, w tym zwierzętom i zadawał ból najbliższym. Rezygnował z używek i jedzenia mięsa, listownie „całował w pępek”, mówił o sobie „Mahatma”, ale nie potrafił zaakceptować prawdy o niedziałaniu. Wierzył, że wyzwolenie – dotarcie do, choćby negatywnej, Prawdy – osiągnąć można tylko przez sztukę i kontemplację porządku filozoficznego, nieustanną pracę nad ujęciem Tajemnicy Istnienia w systemie pojęć.

ROZDZIAŁ IV

POSTKOLONIALIZM. SYNGALEZI I GÓRALE

KIEDY PRZED PIĘĆDZIESIĘCIU LATY BYŁEM W INDIACH, NA CAŁYM WSCHODZIE BIAŁY CZŁOWIEK UCHODZIŁ JESZCZE ZA PANA „TUBYLCÓW”, „KOLOROWYCH”. WŚRÓD KOLONISTÓW I KUPCÓW EUROPEJSKICH BYŁO NIEWIELU LUDZI, KTÓRZY TROCHĘ SIĘ INTERESOWALI INDYJSKĄ LUB CHIŃSKĄ ARCHITEKTURĄ, MAŁAJSKĄ SZTUKĄ BATIKU, JĘZYKAMI, RELIGIAMI I DAWNYMI ZWYCZAJAMI LUDÓW TUBYLCZYCH [...] LECZ ONI RÓWNIŻ NIE POTRAFILI PRZEŁAMAĆ BARIER, KTÓRE – JAKO BIAŁYCH I PANÓW – DZIELIŁY ICH OD TUBYLCÓW¹.

I WŚRÓD OSOBLIWEGO ZAWROTU I MIGOTANIA CZUŁO SIĘ, ŻE KIERUNKI OZNACZEŃ MORALNYCH PRZESUNĘŁY SIĘ DZIWNIE I ŻE JESTEŚMY TU W INNYM KLIMACIE, W KTÓRYM KOMPAS UCZUĆ DZIAŁA NA OPAK².

„Z PODRÓŻY DO TROPIKÓW”

Obraz „małego Murzynka na bicyklu” to intermedium witkacowskiej opowieści o peyotlowej wizji. Niewinny przerywnik, mała pauza między prawdziwymi bestiami narodzonymi z pobudzonej wyobraźni. Ale ta sama postać, chciałoby się dodać: rodem z Brzechwy, zamyka inną historię: wielokrotnych spotkań z Innymi bynajmniej nie w sterylnych warunkach narkotykowo-tekstualnych objawień.

- 1 H. Hesse, *Spojrzenie na Daleki Wschód*, [w:] tenże, *Moja wiara*, wybrał i posłowiem opatrzył S. Unseld, tł. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 61.
- 2 B. Schulz, *Sanatorium pod Klepsydrą*, [w:] tenże, *Opowiadania. Eseje. Listy*, wybór, układ, posłowie W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 111.

Podróż na drugi kraniec świata oznacza wyrwanie (z korzeniami) z dotychczasowego życiowego kontekstu, dotąd prowadzonych narracji i odgrywanych ról. Dzisiaj to zdanie już nieaktualne, trąci myszką, brzmi jak z Verne'a, ale jeszcze w początku ubiegłego wieku, w epoce przed-globalno-wirtualnej nie dało mu się zaprzeczyć. Spójrzmy na inne: nie możemy długo pozostawać nieukorzeni, w pozakontekstualnej próżni – takiemu *dictum* przytakują nawet post(po)nowocześni filozofowie. Podróżujący (inaczej niż dzisiejszy turysta) musiał zatem na nowo, choć tylko tymczasowo (mimo że prędkość ówczesnych środków transportu dawała wrażenie wyroku dożywocia), określić kondycję swego *ego* czy też, posługując się współczesnymi kategoriami, *tożsamości*. Nadać nowy rytm narracji, odegrać rolę innych postaci, odnaleźć się w odmiennym kontekście etycznym. „Umiejscowienie związane jest z poczuciem podmiotowości, z pojmowaniem źródeł moralnych”, powie Charles Taylor³.

To jednak nie wyczerpuje istotnych zagadnień nierozłącznie związanych z przemierzaniem geograficznej przestrzeni. Istotną rolę, jak sądzę, odgrywają tu jeszcze co najmniej dwa aspekty. Na pierwszy wskazuje Claude Lévi-Strauss:

Zwykle za podróż uważa się poruszanie w przestrzeni. To za mało. Podróż zaznacza się jednocześnie w przestrzeni, w czasie i w hierarchii społecznej⁴.

Następny zaś, już nie tak uniwersalizujący, odnajduję u Edwarda W. Saida i innych teoretyków spod znaku postko-

3 Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc i in., naukowo opracował T. Gadacz, wstępem poprzedziła A. Bielik-Robson, Warszawa 2001.

4 C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, wstępem opatrzył L. Stomma, posłowie J. Kuroń, A. Friszke, Łódź 1992, s. 77.

lonializmu. Według nich podróż białego, pochodzącego ze społecznej elity mężczyzny na Wschód nie może być epistemologicznie i aksjologicznie niewinna⁵. Niemożliwy jest obiektywny, pozbawiony prze(d)sądów i stereotypów ogląd. Sądów, które patrzącego zawsze sytuują w pozycji nadrzędnej.

Taka właśnie podróż stała się udziałem Stanisława Ignacego Witkiewicza. Nie trwała długo: w czerwcu 1914 r. wsiadł w Londynie na statek płynący do Nowej Gwinei, a już jesienią tego roku był u niespodziewanego kresu – w koszarach petersburskiej szkoły oficerskiej⁶.

Decyzja o wyprawie była nagła. Witkiewicz wyrusza w towarzystwie Bronisława Malinowskiego, ma być jego rysownikiem i fotografem. W badaniach terenowych jednak nie uczestniczył, rysunki i zdjęcia nie powstały, a i wieloletnia przyjaźń została nadwerżona.

Malinowski tylko pozornie wpisuje się w schemat naukowca-orientalisty. Wyjeżdża na Antypody jako, wydawałoby się, klasyczny przedstawiciel oświeceniowego (a więc represyjnego) porządku wiedzy-władzy: mając brytyjskie obywatelstwo, odwiedza królewskie kolonie (Egipt, Cejlon, Australia), prowadzi badania z ramienia Uniwersytetu Londyńskiego. A jednak sytuacja „zanglezowanego” młodego badacza jest wątpliwa. Diamentralnie zmienia się po wybuchu wojny, gdy – mimo brytyjskiego paszportu – podejrzewany jest o proniemieckie sympatie.

Równie niejednoznaczne pozostaje jego pisarstwo. Malinowski uznawany jest za twórcę nowoczesnej antropologii, równo-

5 Zob. *Postkolonializm*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007; monograficzne numery czasopism: „Literatura na Świecie” 2008, nr 1/2, „Czas Kultury” 2002, nr 2.

6 Dnia 21.07.1914 r. zesłani na ląd w porcie Fremantle. Podają za: B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002, s. 297.

legle z gromadzeniem materiałów do monografii terenowych prowadził zapiski o charakterze dziennika intymnego. Wydanie *Diaries* w 1967 r. stało się wydarzeniem sensacyjnym, jak ujął to Andrzej Zawadzki „przede wszystkim z powodu kierowanych wciąż pod adresem krajowców inwektyw i niewybrednych epitetów, mącających znany z monografii terenowych obraz badacza [...]”⁷. Należy jednak pamiętać, że to dziennik jest tekstem prywatnym, zatem monografie, jako teksty pisane z myślą o publikacji, traktować możemy jako próbę korekty, przewyciężenia własnego głosu *białego pana* dochodzącego z prywatnych zapisków.

W przypadku Witkacego sytuacja wydaje się równie skomplikowana, ponieważ i tutaj prosty schemat *białego konkwi-stadora* nie daje się łatwo zastosować. Witkiewicz – którego data urodzenia w tym kontekście nabiera wręcz znaczenia symbolicznego: w roku 1885 król Belgów zostaje właścicielem Wolnego Państwa Kongo, największej prywatnej posiadłości na świecie – wyjeżdża, lecz możemy też powiedzieć, że ucieka. Przed potępieniem, ostracyzmem: złamał tabu, doprowadził do samobójstwa (ciężarnej?) narzeczonej. Na skraju szaleństwa, wykluczony, inny. Jest człowiekiem Zachodu, ale obywatelem podbitego państwa – zresztą o kolonialnej przeszłości. Aspiruje do intelektualnej elity, nie mając uniwersyteckiego dyplomu. Pozostaje nieuznanym, prowincjonalnym artystą.

Jego życiorys wówczas, w 1914 r., przypomina pod pewnymi względami biografię Josepha Conrada. Jak pisze Aleksander Fiut:

Paradoks Conrada: syn zesłańca, cierpiącego za walkę o niepodległość, moralnie oburzony brutalnością i okrucieństwem zachodnioeuropejskich kolonizatorów, był równocześnie obywatelem byłego mocarstwa w Europie Środ-

7 A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001, s. 230.

kowej, które podbiło ogromne obszary na wschód i południe od jego granic, a następnie samo stało się przedmiotem kolonizacji⁸.

Postawa Conrada wobec Innego budzi wątpliwości badaczy – według jednych „wyraża imperialny punkt widzenia wobec kultur krajów Trzeciego Świata”, wedle innych zaś interesy te bezwzględnie obnaża. Bolesnie uwikłany w dwudziestowieczną Historię nie podlega dialektycznym schematom.

Postaci Malinowskiego i Conrada, a także innych badaczy-etnologów wywodzących się ze społecznych kręgów bliskich Witkacemu (*casus* Wacława Sieroszewskiego czy Marii Czaplckiej), pokazują, jak własna ambiwalentna, nieokreślona, będąca źródłem resentymentów sytuacja polityczno-społeczna (i osobista?) może stać się furtką pozwalającą przekroczyć schematy myślenia o świecie w dychotomicznych kategoriach Wschód–Zachód czy Ja–Inny.

A co z Witkacym? Gdy wyruszał, jego kondycja – w każdym rozumieniu: fizyczna, psychiczna, społeczna, finansowa... – była również niepewna, chwiejna. Oczekiwał od podróży, że go uzdrowi, pragnął czyśćca, terapeutycznego cudu, jednak te nadzieje szybko zostały rozwiane: „Albo śmierć, albo Nowa Gwinea. Tymczasem łatwo tak mówić. Śmierć i myśli, które do niej skłaniają, te same są w Zakopanem, co na Morzu Czerwonym”, pisał w liście do Karola de Beaurain (LP 342). Co jednak zastanawiające, nie podjął trudu autoterapii, często przez ludzi pióra stosowanej: pisanie dziennika. To Malinowski, nie Witkacy, napisał olbrzymi *journal intime*. Witkacy – zaledwie kilka listów i załączek artykułu. Narracja Malinowskiego jest bujna, bogata, meandryczna. Witkacy w tych kilku krótkich tekstach powtarza się.

8 A. Fiut, *Spotkania z Innym*, Kraków 2006, s. 24.

„KRAJ DZIKI”

Inną kwestią pozostają oczekiwania epistemologiczne, z jakimi wyruszał i poprzedzająca je wiedza, a te trudno przecież jednoznacznie ocenić. Kilkanaście lat wcześniej Stanisław Witkiewicz w listach do podróżującego na Wschód, ale nie ten odległy, orientalny, a zaledwie – według dzisiejszej politycznej mapy – litewski i ukraiński, pouczał jednoznacznie, wartościując:

Do wschodnich obyczajów się nie przyzwyczajaj, bo one są punktem, przez który nasza kultura już przeszła. Więc dama powinna trzymać się przyzwoitości (LS 74).

Kraj zupełnie dziki i kraj zupełnie „uświadomiony” (razem z dziwkami) są do takiej wycieczki dobre, bo wiesz w jednym i drugim wypadku, czego się trzymać. Ale tu? Zupełnie niepewna sytuacja. Pilnuj się też, żeby nie pić wody niepewnej (LS 127).

W liście do Malinowskiego z przełomu marca i kwietnia 1914 r., a więc zapewne niedługo po propozycji wspólnego wyjazdu złożonej przez Malinowskiego, Stanisław Ignacy pisał:

Jedynie myśl o podróży z Tobą w jakiś kraj dziki coś przedstawia. Jakaś zmiana tak radykalna, żeby wszystko wywrócić do góry nogami (LP 316).

„Kraj dziki” to konwencjonalny epitet, pozornie z rejestru neutralnego, mający tutaj bardziej charakter opisowy (wskazuje nieokreślone kraje odległe od Europy) niż aksjologiczny. To samo określenie znajdujemy w korespondencji Malinowskiego z okresu, kiedy cel jego kolejnej wyprawy nie był jeszcze sprecyzowany – wahał się między miejscami odległymi geograficznie i kulturowo. Dla tych zróżnicowanych obszarów badacz znaj-

dował wspólny językowy mianownik – „dziki”. To świadectwo ubóstwa jego ówczesnej wiedzy, być może wyraz językowej ekonomii, choć podszytej myśleniem kolonialnego księgowego. W tym określeniu pozornie blahym, a jednak istotnym tutaj jako chronologicznie pierwszym elementem witkacowskiej narracji o spotkaniu z Innym, zawierają się pewne nieuświadomione i niezwerifikowane przekonania. To pozornie niewinne określenie jest elementem już nie tak niewinnego, a niekoniecznie uświadomionego systemu. Jak, odwołując się do *passusu* z *Porządku dyskursu*, pisał Edward Said:

W pismach filozofów, historyków, encyklopedystów i eseistów odnajdziemy takie [uogólniające] użycie charakteru-jako-określenia jako swego rodzaju psychologicznej i moralnej klasyfikacji: istnieją na przykład dzicy, Europejczycy, Azjaci i tak dalej⁹.

W odniesieniu do przestrzeni „dziki” znaczy tyle, co pozbawiony wynalazków europejskiej cywilizacji. Nazwanie człowieka „dzikiem” jest równoznaczne z odebraniem mu atrybutów ludzkich, uzwierzęceniem, a tym samym przyznaniem sobie nad nim władzy. Mało precyzyjne to określenia. Powiedzmy za Saidem: „dziki” to platoński byt – niezmienny, nieweryfikowalny, niedookreślony. Zarazem podległy, taki, „który każdy Orientalista (lub rządzący Orientem) mógł zbadać, zrozumieć i odkryć”.

W dyskursie autora *622 upadków Bunga* pojawia się jeszcze jedno określenie, mające również znaczenie uogólniające, odnoszące się do odwiedzanych terenów *en bloc*. Mianowicie Witkiewicz tytułuje swój pisany już na statku reportaż *Z podróży do tropików*. „Tropikalny” znaczy tyle, co leżący między

9 E. W. Said, *Orientalizm*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005, s. 179.

zwrotnikami, upalny, gorący. To zatem nazwa z rejestru neutralnego, związana z warunkami weryfikowalnymi empirycznie – położeniem geograficznym i warunkami klimatycznymi; nie odnosi się do ludzi, stanowi więc przeciwwagę dla prześladawczego określenia „dziki”.

Przyjrzyjmy się kolejnym dwóm fragmentom. W liście do ojca Witkiewicz pisze:

Ale nawet ta różnorodność już się przykry. [...] Teraz chciałbym już fal coraz większych i nawet za to zdecydowałbym się chorować znowu. Tak strasznie nudne jest życie na statku, że walka z chorobą morską jest już rozrywką (LP 357–358).

Zaś we wspomnianym już reportażu czytamy:

Ani śladu tropikalnego uroku. Obcość przykra, a nie dziwaczna: jakby jakiś nudny, a złowrogi film. [...] Dalszy ciąg nieprzyjemnego snu przedłuża się. Więc to jest ów wymarzony tropik? Rozczarowanie to jest oczywiście nierozsądne, ale po oczekiwaniu jakichś niepojętych cudów pierwsze wrażenia stoją z wyobraźnią w rażącej sprzeczności (BK 486–487).

Z cytowanych zdań można wyczytać przekonanie, że podróż w tak odległe rejony musi być przygodą, dostarczać wciąż nowych wrażeń. Witkacy pisze o braku „tropikalnego uroku”, gdy wilgotny, gorący klimat staje się trudny do wytrzymania. Wyraża irracjonalny sąd, że mimo warunków atmosferycznych niesprzyjających Europejczykowi, negatywnie wpływających na jego procesy myślowe („przykrych”), musi on doświadczyć zachwyty nad tym, co odmienne („dziwaczne”). To przekonanie charakterystyczne dla idiomu, jakim posługuje się orientalista.

Owe dwa przywołane, a pochodzące z różnych porządków, epitety: „dzikie kraje” i „tropikalne kraje”, a także myślowe kliksze „egzotyczności jako przygody” i „egzotycznego uroku” są

zatem punktami skrajnymi kreacyjnej geografii Witkacego, jego mentalnej mapy. W przedziałach między „tropikalnym”, czyli odległym i z racji tego odmiennym, a „dzikim” – prymitywnym i nieludzkim, którego ogląda się jednak z bezpiecznej perspektywy, między „rozmaitością a dziwacznym urokiem” zawiera się całość uświadomionych oraz nieświadomych przesądów i pragnień, z jakimi później autor *Nienasycenia* podjął decyzję o podróży ku Innemu.

Spójrzmy jednak na ową werbalną mapę z innej perspektywy. Witkiewicz po niedługich przygotowaniach wyruszył w podróż. Szuka nowego języka, próbuje różnych wariantów nowej narracji. Erving Goffman¹⁰, przenosząc późniejszego autora *Mątwy* w przestrzeń społecznego *teatrum*, ująłby to inaczej: Witkacy przygotowuje się do roli i zaczyna się w nią wcielać, nieudolnie (wszak „tropikalny” i „dziki” nie tworzą tu spójnej narracji) recytuje pierwsze zdania kwestii. Teatralnej metaforze przyklasnąłby i Said, choć oczywiście u każdego z badaczy przenośnia ta ma inne znaczenie. Zatrzymajmy się, by poczynić rozróżnienia ważne dla dalszych rozważań.

W teatrze Saída na widowni siedzi orientalista, oczekując od mimowolnych aktorów spektaklu: niezwykłego, ekscytującego, ale koniecznie takiego, który potwierdzi jego dotychczasową wiedzę. Być może nagrodi widowisko brawami, być może ziewnie z niesmakiem. To istotne: orientalista patrzy i ocenia, nigdy nie gra.

Tak rozumuje Said, Goffman powiedziałby inaczej: wszyscy gramy, nieustannie wcielamy się w role i musimy robić to przekonująco, bo stawka jest wysoka – gra toczy się o naszą pozycję. Said, to jasne, unieruchamia orientalistę, by zaakcentować jego

¹⁰ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, oprac. i wstęp J. Szacki, tł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.

pozycję władzy, ale w koncepcji autora *Człowieka w teatrze*... ów statyczny obserwator to też rola. Istnienie organizujących Saidowski świat i trwale weń wpisanych kategorii Wschodu/Zachodu w teatrze Goffmana zależy tylko od kunsztu aktora.

Gdzie tu miejsce dla Witkacego? Nie, zapytajmy inaczej: Jaką rolę odgrywa? Czy jest przekonujący? Co dla niego jest stawką? Zdaje się, że dotychczas ogłoszone przez niego kwestie nie tworzą spójnego dyskursu. Wchodzi na scenę niepewny siebie, gorzej: nieprzygotowany, a nawet niezdecydowany, jaką rolę miałby odgrywać.

Podążając za Goffmanem, zajrzyjmy za kulisy, cofnijmy się do okresu prób. Właśnie... prób nie było, a Witkacy improwizuje (nie zapominając o „niezbędnych” podczas wyprawy naukowej gadżetach: „Czy dużo kosztuje karabin taki, jak Ty bierzesz?”¹¹). Decyzja o wyjeździe, podkreślmy ponownie, była spontaniczna, czasu starczyło zaledwie na pospieszne zakupy i gorączkowe gromadzenie funduszy, a zatem nie mogła zostać poprzedzona szczegółowymi studiami. To właśnie rys improwizacji wskazuje na to, że sytuację Witkiewicza najtrafniej opisuje model nie Saida czy Goffmana, lecz Clifforda Geertza, w którym podział na scenę i kulisy znika – badacz staje się aktorem, aktywnym uczestnikiem opisywanych zjawisk. Nie odkrywa, lecz interpretuje przez pryzmat własnych doświadczeń¹².

Gdyby to Said szukał źródeł wiedzy i wyobrażeń Witkacego o miejscach, które autor *Szewców* zamierzał odwiedzić, wskazałby zapewne na znaczną część korpusu literatury zaliczanej

11 B. Malinowski, *Dziennik w ścisłym znaczeniu*..., s. 297.

12 Por. C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2005; tenże, *O gatunkach zmaczonych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przeł. Z. Łapiński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1996; *Clifford Geertz – lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003.

do polskiej i światowej klasyki, która była wszak nieodłącznym elementem standardowego wykształcenia i, jak twierdzi autor *Orientalizmu*, kształtowała stereotypowy obraz Wschodu. To jednak plan zbyt ogólny, poszukajmy źródeł impulsów bezpośrednich. Anna Micińska wskazuje je precyzyjnie: „[kawalek świata znany] mu dotąd jedynie z lektury Conrada i z płócien Gauguina [...]”¹³. Twórczością francuskiego malarza zafascynował się Witkacy już kilka lat wcześniej, w 1907 r. w Wiedniu oglądał jego pośmiertną wystawę. Jednak konstatacja wpływu gauguinowskiej kolorystyki na malarstwo młodego Witkiewicza wydaje się tu niewystarczająca. Idąc tropem teoretyków postkolonializmu, należy stwierdzić, że już samo spojrzenie – zamykające Innych w ramach obowiązującej struktury – jest oczywistym wyrazem władzy. Pamiętając również o etycznych wątpliwościach, jakie budzić mogą niektóre fakty z biografii malarza, trudno odczytywać obrazy przedstawiające nagie, ciemnoskóre kobiety jako niewinny wyraz fascynacji. Od Gauguina Witkacy może się zatem uczyć patrzeć na ciemnoskórych Innych jako na estetyczne i erotyczne obiekty.

Conradowskiego *Lorda Jima* artysta czytał już w trakcie podróży, zafascynowany polecał tę lekturę ojcu. Natomiast Jan Tuczyński wskazuje inne, głębokie źródła wiedzy autora *Bunga*: rodzinną fascynację Witkiewiczów Schopenhauerem, „frankfurckim Buddą” i znajomość z Tadeuszem Micińskim, żywą skarbnicą wiedzy o kulturze Wschodu¹⁴.

Już owi autorzy, korpusy ich tekstów, wyznaczają moralny wektor, etyczną mapę, potencjalnie kształtują oczekiwania

13 A. Micińska, *U źródeł „czystej formy”. Na marginesie tropikalnych zapisków Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Kultura” 1971, nr 17.

14 J. Tuczyński, *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981, s. 186–192.

Witkacego. Należy jednak pamiętać o jeszcze jednym ważkim epizodzie w biografii późniejszego autora *Nienasycenia*, którego źródeł poszukiwać możemy w przyjaźni z Romanem Jaworskim: dandyzmie, czyli najwyższym wcieleniu kolonializmu. I jednocześnie na tyle subtelnym, że niezaprzątającym sobie głowy ekonomiczną podstawą „gestów pięknoduchów”. To jednak dandyzm podszyty biedą, mrzonka „wychowywanego na dziko” – jak o sobie mówił – artyście, realizująca się w żółtych, z owczej wełny zrobionych, pończochach.

„TWARZE I STROJE CUDOWNE”

Przystanek pierwszy w egipskim Port Saidzie. To pierwsze i niezwykle krótkie, bo trwające zaledwie trzy godziny, jeszcze niebezpośrednie, spotkanie Witkacego z Innością: człowiekiem innego koloru skóry, innego wyznania, kultury. To również pierwsza scena dramatu, do którego ironicznym komentarzem staje się literacka koincydencja: w tym samym mieście rozpoczyna się akcja *W pustyni i w puszczy*, powieści infantylizującej kolonialne realia autorstwa pisarza, którego Witkiewicz chętnie przedrzeźniał. Prawdopodobnie opowieść o przygodach Stasia (*nomen omen*) i Nel poznał Witkacy dopiero wiele lat później. Jednak obraz Afryki (czy szerzej: Innego), jaki wyłania się z Sienkiewiczowskiej powieści, możemy odczytać jako typowy, paradygmatyczny sposób mówienia o Wschodzie w pierwszej połowie XX w. z perspektywy środkowoeuropejskiej. Potraktujmy narratora tej powieści jako kolejnego aktora z geertzowskiej trupy, któremu przypadła rola kolonialisty, by tym wyraźniej ujrzeć strategię opisu, jaką stosował Witkacy¹⁵.

15 Piszac o *W pustyni i w puszczy*, odwołuję się rozpoznani Anny Cichoń z artykułu pt. *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, „Er(r)go” 2008, nr 4.

Sienkiewiczowski narrator jest wszechwiedzący, patrzy z dystansu, nie uczestniczy, kreuje się na moralny autorytet. Jego opowieść tworzy panoramiczny, zracjonalizowany obraz. Gros pisaniny zdruzgotanego moralnie Witkacego to jego antyteza: pisze z podróży kilka listów (do rodziców, do państwa Janczewskich, do psychoanalityka doktora de Beaurain), sporządza notatki o charakterze dziennika intymnego, testament. Listy i dziennik determinują przyjęcie perspektywy osobistej, co więcej, pisane systematycznie dotyczyły krótkich odcinków czasu. Dla takich tekstów – osobistych, nieuniwersalizujących przedstawiane doświadczenia – nie ma miejsca na półkach saidowskiej „biblioteki orientalizmu”, co nie znaczy, że nie ma w nich elementów orientalistycznego dyskursu. Regule tej nie podlega jeden tekst: reportaż pisany z myślą o publikacji w prasie.

Tym, co wręcz narzuca się przy lekturze tekstów Witkiewicza z początku wyprawy, są próby oddania własnego stanu psychicznego i pokazania nieznanego przez pryzmat własnego szaleństwa i doznawanej rozpacz. To sprzeczne z charakterystyczną dla idiomu kolonialnego zasadą zracjonalizowanego obrazowania: „Wieczór w Port Said dał mi poznać, czym może być wszystko, co przyjdzie: coraz okropniejszą męczarnią. Wszystko, co widzę pięknego czy dziwnego i niezwykłego, zamienia się w straszną mękę” (LP 337). Z czasem jednak odwróci tę relację – szaleństwo, bałagan przypisze światu Innych: „Ten nadmiar życia, rozwydrzenie form i kolorów działa przygnębiająco. Jest w tym jakiś dziki bezsens, zbytek i rozrzutność, niepokojąca siła i namiętność granicząca z szałem” (BK 488). A nawet podlegającym już regułom tegoż świata Europejczykom: „Za miastem zarośla nad bagnami otaczającymi teren golfowy, na którym grają oglupiali Anglicy” (LP 359).

W narracji tej można dostrzec jeszcze jeden istotny element, który wskazuje na przyjęcie innej perspektywy niż ta

„kartezyjskiego oka”. W nieludzkich (tzn. ludzkich, ale nie-europejskich) warunkach na statku, gdy tych „prawdziwych” Innych nie ma jeszcze na horyzoncie, do głosu dochodzi ciało, które w odmiennych warunkach staje się Innym: nierozpoznanym, nieprzewidywalnym. Narracji tej daleko do liryczności, do głosu dochodzą bowiem – z impetem – głównie trzewia:

Bronio zupełnie zdechły. [...] Ja przyzwyczailem się i w te dni czułem się fizycznie zupełnie dobrze. [...] Kobiety zaczęły przelażyć, więc poszedłem do kąpieli, zaledwie jednak próbowałem się ubierać, rzygnąłem straszliwie. Potworne zapadanie się podłogi lub wypychanie do góry gwałtem. Ponieważ nic nie jadłem, więc rzygałem żółcią. Bronio, jak się okazało później, robił to samo na pokładzie. Potem zasnąłem do 10. Obudził mnie oficer marynarki wojennej p. Pitcher przysłany na ratunek przez Bronia. Pomógł mi się ubrać (przy czym znowu rzygnąłem żółcią) i wywiódł na pokład. Od razu wszystko przeszło i cały dzień przeleżeliśmy obok siebie w półrzyglykowym usposobieniu. [...] Dziś Bronio jeszcze rzygał rano. Ja już się przyzwyczailem zupełnie (boję się to mówić, bo jeszcze 3 dni do Colombo). [...] Wiatr ochładza powietrze i o ile się nie rzyga, jest dosyć przyjemnie (LP 349–350).

Pot leje się z twarzy ciurkiem. Straszliwe gorąco, całe szczęście, że suche. [...] (Papier mokry od potu, który leje się z rąk.) [...] Gorąco odbiera możliwość pisania. Leżę cały dzień w leżaku i od czasu do czasu piję iced drink w barze. Czytać nawet niewiele można w tym piekle. [...] Zupełnie dobrze znoszę gorąco, tylko pocę się, jak zresztą wszyscy w sposób straszliwy (LP 353–356).

Doznaje się poczucia własnej słabości i jakby niedołęstwa w jakiś dziwnie nieprzyjemny sposób (BK 488).

Kiedy do głosu dochodzi ciało, tracimy nad nim panowanie. To ono narzuca nam swoją narrację, a my tracimy moc sprawczą. Statek to tylko fasada, dekoracja, metafora – powiedziałby Goffman. Tak, ale reakcja ciała nie została odegrana: jest autentyczna, bolesna i rozbija kolonialny (i każdy inny) dyskurs. To oznacza porażkę aktora: to Orient, a nie archetypowo męski orientalista, ma ulegać słabości, być degeneratem lub kobietą.

W Pustyni i w puszczy (jak i w literaturze kolonialnej *en bloc*) istotną rolę odgrywa jeszcze jeden element, któremu warto się przyjrzeć w kontekście biografii Witkacego: to ryt inicjacji, którego tłem jest egzotyka. O ile formułę tę realizuje z pewnością Malinowski – od tej podróży ma rozpocząć się jego kariera antropologa, o tyle w przypadku Witkacego to raczej inicjacja *po inicjacji*, powtórna (*sic!*) szansa po przegranej próbie, która w kulturach pierwotnych jest równoznaczna ze śmiercią. To zatem pośmiertna podróż po moralnej porażce, czyściec.

W Port Saidzie Witkacy po raz pierwszy przygląda się Innym. W jego listach do rodziców czytamy:

Byliśmy z Broniem na spacerze w dzielnicy egipskiej. Twarze i stroje cudowne. Niebieskie, długie szaty przeważają. Twarze o wyrazach dzikich albo mdlejących z rozkoszy. Tylko mężczyźni oczywiście. Na ulicach stragany, w których sprzedają się słodczyce i makagigi dziwnego nabożeństwa. Kawiarnie, w których siedzą panowie nie z tego świata, ale jednak bardziej wzbudzający zaufanie niż Włosi w Neapolu. Nawet u najgorszych wywłok nie czuje się kanaliowości, tylko jakąś powagę i dostojność (LP 347).

W Port Said staliśmy od 11–2 w nocy. Udaliśmy się z Broniem do dzielnicy egipskiej. Domy otoczone balkonami na słupach

ponad trotuarami. Zapach kóz, kawy i makakigów dziwacznej formy, które się sprzedaje na straganach. Ludzie piekielni, o twarzach dzikich albo omdlałych z rozkoszy. Tylko mężczyzn widzi się na ulicach. Trafiliśmy na pochód weselny (tylko mężczyźni), w powozach. Furmani trzymają rury, z których buchają płomienie acetylenu, i piekielna, ponura, monotonna muzyka (piszczalki i bębny) za nimi. Ubrani w długie szaty, przeważnie niebieskie. Najgorsza hołota w Egipcie ma powagę i dostojność wschodnią i ostatni baciarz wzbudza zaufanie (LP 353–355).

Po zejściu na ląd, gdy krajobraz portowego miasta zastępuje morską monotonię, Witkacy-malarz zaczyna dostrzegać twarze i kolory. Jednak stwierdzenie, że to percepcja wzrokowa (charakterystyczny element literatury powielającej schematy kolonialne) jest dominującym zmysłem, byłoby nadużyciem. To nie realistyczny opis, a świadectwo cielesnego (zmysłami wzroku, słuchu, zapachu) doznawania inności jest dominantą witkacowskich opisów.

To jednak nie wszystko: głosowi estety towarzyszy wyznanie aksjologa. Po pierwsze próbuje nieznanie opisać w kategoriach znanego – stąd „Włosi z Neapolu”, zaś w innych fragmentach (dotyczących Cejlonu) – „żydowskie miasteczka” i „dziewczęta z Podola”, a także kategoria cudowności. Pozornie powiela gest kolonialisty – odwołuje się do metropolii-Europy. Pozornie, gdyż jednocześnie odwraca stereotypowe gradacje: wyżej ocenia tych nieznanych, niezrozumiałych „panów nie z tego świata” i „hołotę” z peryferii zachodniego świata niż Europejczyków.

Witkacy burzy zatem oświeceniową taksonomię, która „nadała narodom podległym piętno niedostateczności”¹⁶. Nie

16 E. M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przekł. A. Sierszulska, Kraków 2000, s. 19.

powiela kolonialnych schematów w wydaniu sienkiewiczowsko-kiplingowsko-mayowskim, ale popada w inne, zdiagnozowane przez Lévi-Straussa w kilkadziesiąt lat później:

Etnograf, chętnie wywrotowy wśród swoich i buntowniczy wobec tradycyjnych zwyczajów, okazuje szacunek sięgający konserwatyizmu z chwilą, gdy chodzi o społeczeństwo bardzo odmienne od jego własnego. Otóż jest w tym o wiele więcej i coś innego niż przekora [...] ¹⁷.

Postawa taka, dowodzi autor *Smutku tropików*, jest „funkcją pogardy, a czasem wrogości, jakie wzbudzają w nim [etnografie] obyczaje panujące w jego własnym środowisku” ¹⁸. Zatem to nie empatia, a resentment, poczucie krzywdy, żal za odrzucenie (wygnanie?) każą Witkacemu stawiać „egipską hołotę” na piedestale.

„Twarze i stroje cudowne” – tak pisze autor *Nienasycenia* już w drugim zdaniu przywołanego listu, jednak w posługiwaniu się kategorią cudowności nie jest konsekwentny. Te same twarze określi jako „dzikie”, „mdlejące z rozkoszy”, wreszcie – „piekielne”. Epitety te, określające ten sam obiekt w obrębie jednego krótkiego tekstu, nie dają się uzgodnić, nie można dla nich znaleźć wspólnej skali. Nie łączy tych określeń nic, poza zaskakującą abstrakcyjnością oraz tym, że nie są neutralnymi elementami opisu, lecz zawierają niespodziewanie silny, jak na ogląd z daleka, ładunek moralnej oceny.

To jednak nie tyle językowa niefrasobliwość, ile raczej konstatacja niemożności dokonania spójnego opisu egzotyki, nieudanej próby zamknięcia Innego w europejskich kategoriach, a więc zawładnięcia nim.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, s. 381.

¹⁸ Tamże.

Formułę tę można jednak odwrócić, dostrzec drugie dno: to niespójność (a więc cecha negatywna) zostaje tu uznana za klucz do opisu Inności. Witkacy opisuje bałaganiarsko, gdyż wydaje mu się, że oddaje w ten sposób egzotyczne kontrasty – a więc, jak deklaruje wzniosłość i niezwykłość – gdyż jako bałagan postrzega, powielając kolonialne klisze, Wschód czy raczej mentalność ludzi Wschodu. Zatem „powierzchniowe kontrasty i pozorna malowniczość”¹⁹, dodajmy jeszcze: fascynacja, której nie dowierzał Lévi-Strauss i tu okazały się zwodnicze – kryły jedynie poczucie wyższości lub raczej próbę zbudowania tego poczucia, co mogłoby się stać remedium dla skrzywdzonego *ego*.

Port Said, jaki odwiedza Witkacy, to świat homogeniczny – miasto mężczyzn. Artysta dostrzega ów determinowany religią brak, lecz właściwie nie werbalizuje, nie szuka jego przyczyn, nie wyraża nawet zdziwienia czy rozczarowania. A przecież od czasów Flauberta europejska wyobraźnia stale kojarzyła Orient z seksualnością, która była nieodłącznym tłem męskiej, orientalistycznej przygody. Witkiewicz podkreśla za to nadzwyczajną (nad)obecność mężczyzn. Nadzwyczajną, bo podczas uroczystości ślubnych: „Tylko mężczyźni widzi się na ulicach. Trafiliśmy na pochód weselny (tylko mężczyźni), w powozach panowie w fezach” (LP 353). Na ową rozgrywającą się na jego oczach scenę, będącą dowodem społecznej nierówności, patrzy jak na niezwykły spektakl. Pisz dalej: „Furmani trzymają rury, z których buchają płomienie acetylenu, i piekielna, ponura, monotonna muzyka (piszczalki i bębny) za nimi. Ubrani w długie szaty, przeważnie niebieskie” (LP 353).

19 Tamże, s. 123.

Interesuje go nie wymiar społeczno-historyczny tego, co widzi, lecz estetyczny i wieczny. Nie etyka, wszak nieobecność kobiet to efekt dyskryminacyjnych przepisów ufundowanych na bazie religii, lecz naiwna metafizyka. Nieintencjonalnie zatem Witkacy ów porządek władzy milcząco potwierdza. Ale czy można wymagać głębszego spojrzenia podczas pierwszego, krótkiego, nieplanowanego pobytu?

Owo zastanawiające przemilczenie może mieć jednak inne źródło. Musimy pamiętać, że czytamy listy do rodziców, a więc z pewnością podlegające autorskiej kontroli. Być może ta autocenzura miała służyć ukryciu pożądania, które Said definiuje jako stałą składową ukrytego orientalizmu.

W Port Saidzie Witkacy patrzy na Innych z daleka i zaledwie przez chwilę – jeszcze nie wchodzi z nimi w interakcję, ogląda niczym niezmiennie, wieczne w swej statyczności *tableau vivant*. Tym samym pozostaje na bezpiecznej pozycji obserwatora, którego pozornie niewinny opis – wyraz fascynacji, staje się wyrazem „odnowienia i potwierdzenia moralnych wartości wspólnoty”²⁰. Orient jest dla niego jeszcze toposem, a więc amalgamatem naiwnych wyobrażeń, nie zaś miejscem z jego społeczno-politycznymi realiami. To przestrzeń tajemnicza i obca, w której nie dostrzega śladów kolonialnej obecności świata Zachodu.

„MIĘSO” I „CZEKOLADA”

Dnia 29 czerwca 1914 r. po kilkudniowej podróży przez Kanał Sueski, Morze Czerwone i Ocean Indyjski, Witkacy jest już na Cejlonie. To tylko przystanek w drodze do Australii, lecz spędzi tu dwa, bogate w doznania i spotkania, tygodnie. Jeszcze

20 E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia...*, s. 75.

na statku, tuż przed zrzućeniem kotwicy, obserwuje osobiwą przemianę:

Na pokładzie roi się od ludzi. Wśród europejskich białych lub koloru „khaki” strojów widać już tropikalne hełmy, chroniące od słonecznego udaru. Widok ten zdaje się powiększać jeszcze potworne gorąco (BK 487).

Europejskie ciała ulegają przemianie, ale – inaczej niż przed wpływaniem do Port Saidu – w pełni kontrolowanej. Przemiana ta – polegająca na zastąpieniu zwyczajnych, europejskich ubrań, specjalnymi, dostosowanymi do warunków klimatycznych – jest konieczna nie tylko ze względów zdrowotnych. Pozwala zbudować fasadę, zdecydowanym gestem odróżnić się od krajowców, symbolicznie zając pozycję Europejczyka-w-Oriencie, by móc skutecznie odgrywać kolonialny rytuał. Inna rzecz, że to próba usilna, lecz podszyta świadomością porażki. Tropikalny kostium służy manifestacji społecznej wyższości, lecz jego pragmatyczna funkcja bezwzględnie obnaża słabość europejskich ciał:

Większa część mężczyzn [Syngalezów] ma głowy gołe i podziwiać trzeba tych, co ogoleni chodzą bez nakrycia w upale, którzy w parę minut zabija Europejczyka, mającego odwagę zdjąć korkowy hełm z głowy (BK 490).

Dalej Witkacy pisze o krajowcach:

Syngalezi, przeważnie hotelowi portierzy i tragarze. [...] Błyszcą w słońcu nagie ciała wszystkich kolorów, od czarnego brązu do czerwonej czekolady. Ten ostatni kolor robi przykre wrażenie: zdaje się, że ciało to cierpi w nieludzki sposób, a przy dotknięciu palić musi jakimś obrzydliwym żarem (BK 487).

W jednym akapicie Witkiewicz zestawia zakładających specjalne stroje Europejczyków i nagich, o niskiej pozycji społecznej Syngalezów. To nie bez znaczenia z punktu widzenia retoryki. Przywołane fragmenty pochodzą wszak z pisanego w podróży reportażu.

Co istotne, w liście do ojca opis tego samego epizodu ulegnie modyfikacji: „Od koloru czerwonej czekolady do czarnej brązu. [...] Cudowne stroje. Kawaly mięsa czekoladowego i czarnego wśród purpury, fioletoów” (LP1 359). Porównując do czekolady – wzbudza apetyt, urzeczawiając wywołuje pozytywne odczucia, buduje obraz Innego jako atrakcyjnego – smakowitego – okazu. Nazywając człowieka mięsem – zwłaszcza zepsutym – wyraża wstręt. W oficjalnym dyskursie, ograniczanym regułą dziś określaną jako polityczna poprawność, takie zestawienie z pewnością i wówczas, w 1914 r., było niedopuszczalne. Witkacy mógł sobie na nie pozwolić jedynie w prywatnej korespondencji. To istotne pęknięcie – pokazujące tym wyraźniej, bo siłą kontrastu – sposób, w jaki odgrywana rola intelektualisty hołdującego zasadom humanizmu, determinuje autocenzurę. Ograniczenie to wpływało również na kształt listów do rodziców, ale tam dotyczyło jedynie sfery płci, nie zaś rasowych uprzedzeń.

W Kandy dochodzi do bezpośredniego kontaktu z Innym: „Tam rozmawiałem na ławce z Syngalezem po raz pierwszy w życiu”, donosi Witkiewicz ojcu, zaś w *Z podróży do tropików* z dystansu narratora auktorialnego dodaje: „W cieniu małej budki siedzi potworna postać o łagodnych oczach i twarzy pokrytej wysypką: Syngalez studiujący swoją własną religię w angielskim przekładzie”. To kontakt bezpośredni (choć fakt rozmowy w reportażu przemilcza, nie mówiąc o oddaniu rozmówcy głosu), lecz tylko sensie fizycznej bliskości. W ujęciu kulturowym musimy dostrzec pośrednika, choć odpowied-

niejsze wydają się określenia z dziedziny patologii: obce ciało lub proteza – brytyjskiego kolonizatora. Witkacego nie dziwi to, że z Syngalezem rozmawia w języku obcym dla nich obu (a wrogim tylko dla jednego z nich), po angielsku. Zdumienie budzi (lecz nie wywołuje krytyki) dopiero fakt zapośredniczenia procesu poznawania własnej religii w języku kolonizatora. To nic innego niż doprowadzona do absurdu mimikra, zaś ów Syngalez jest nie „dzikim” w stanie naturalnym, o jakim marzyli konkwistadorzy, lecz hybrydą.

Pobyt na Cejlonie przyniósł również i doświadczenia podające humanizm Europejczyka swoistej próbie. Jak pisał autor *Nienasyceńia* w reportażu: „Bierzemy »rikszów« w celu zwiedzenia odległego parku Victoria. Z początku używanie człowieka jako zwierzęcia pociągowego sprawia pewną przykrość”. To moment, gdy obowiązująca w kolonii hierarchia społeczna objawia się z całą mocą i zmusza przybysza do zajęcia przypisanej mu pozycji. Witkacy obserwuje, jak łatwo sam się dostosowuje, jak łatwo wchodzi w rolę „białego pana”. Aby to się jednak powiodło, musi w ciągnących jego pojazd mężczyznach dostrzec bawiące się zwierzęta. Co zastanawiające, strategię tę inaczej realizuje w każdym z przywoływanych tekstów. *Z podróży do tropików* zwierzęcą analogię jedynie sugeruje:

Ale „rikszowie” z taką lekkością wymachują cienkimi, brązowymi łydkami i z taką nonszalancją ciągną swoje bidki, wyrzucając przy tym ramiona w górę, że po chwili uważa się to za rzecz całkiem naturalną (BK 488).

Zaś w liście do ojca stwierdza już bez ogródek:

Myślałem, że jazda rikszasem będzie czymś przykrym ze względu na wyrzuty sumienia. Tymczasem nic. Robią wrażenie zwierząt (LP 359).

Oficjalny dyskurs nie pozwalał na nazwanie wprost człowieka zwierzęciem (czy jak wcześniej – mięsem), jednak w jego ramach dopuszczalny był inny orientalistyczny zabieg tekstualna kastracja:

Mężczyźni mają ruchy tak miękkie i kobiece, że wskutek braku wielkich różnic w uczesaniu trudno ich czasem od kobiet odróżnić (BK 490).

Pozorna (i raczej nienarzucająca się) empatia pierwszej frazy tekstu oficjalnego („Z początku używanie...”) zostaje jednak skutecznie „zrównoważona” dobitną (i dobijającą empatię) analogią, która wskazuje również na hierarchiczność (a nie tylko, jak sugeruje Witkacy, zróżnicowanie pod względem zamożności) cejlońskiego społeczeństwa:

Uboższa ludność jeździ [zamiast rikszami] małymi, dwukolnymi bryczkami, zaprzęgniętymi w garbate, małe woły, które robią wrażenie przedwcześnie dojrzałych, zdegenerowanych cieląt (BK 487).

Zatem tekstualne „uzwierzenie” Syngalezów, którego Witkacy dokonuje, w pierwszej kolejności służy nie tyle demonstracji władzy, ile jest działaniem obronnym w sytuacji, gdy społeczny (kolonialny) kontekst zmusza do zrobienia czegoś, na co nie pozwala europejska (chrześcijańska) wrażliwość – można dosiąść zwierzę, lecz przecież nie człowieka.

Wówczas jazda „riksasem” może stać się nawet doświadczeniem przyjemnym, choć w przestrzeni publicznej należy o tym milczeć, odgrywając płytki humanizm. Wystarczy podporządkować postrzeganie owemu „uzwierzającemu dyskursowi”, a więc w odmienności ciała Innego dostrzec zwinność, urodę, może nawet – wznosząc się na wyżyny empatii – grację lub w języku prywatnym – po prostu zwierzę.

W Syngalezach Witkiewicz zobaczył samego siebie – udreżone nakazami ciało. Tu również, na Cejlonie, z całą mocą objawiła mu się dwuznaczność roli kolonizatora: konieczny związek racjonalizmu, zachodniej cywilizacji i przemocy. Balansowanie na granicy dwóch światów – panów i poddanych czy też katów i ofiar – pozwalało gubić wyrzuty sumienia, zarówno wobec Syngalezów, jak i te, z którymi przyjechał.

KARA W TROPIKACH

Najdalsza z podróży Witkacego nie trwała długo, lecz planowana była przecież na wiele miesięcy. Na Antypodach Malinowski spędził ponad dwa lata, a taki czas (zakładając, że Witkiewicz zamierzał towarzyszyć przyjacielowi do końca badań) w wyobraźni człowieka na skraju rozpaczy mógł się rozciągać *ad infinitum*.

Może właśnie dlatego autor *Bunga* woli, mówiąc znów językiem Lévi-Straussa, patrzeć z perspektywy (pseudo)metafizycznej i wiecznej właśnie, mimo iż Cejlon objawia mu się w całym bogactwie społeczno-historycznych niuansów. W takim kontekście odgrywana przez niego rola, wygłaszane monologi nie mają większego znaczenia, więc do żadnej z przymierzanych masek, do żadnej z dostępnych dlań ról – raz to nowoczesnego antropologa, to kolonialisty powtarzającego orientalistyczne slogany, wreszcie wrażliwego na krzywdę Innych humanisty – nie przywiązuje się na długo. To „rozbicie” podmiotu powróci jeszcze, tym razem jako celowy zabieg, w *Pożegnaniu jesieni*, gdzie egzotycznego świata będzie doświadczać dwoje bohaterów, każdy inaczej. Dlatego też Witkacy koncentruje swą narrację wokół jednej, powtarzanej niczym mantra, frazy: „jestem w piekle”. Wyjeżdżając, trafił bowiem nie na kozetkę w barwnym i nieco tylko dusznym gabinecie, z którego podglądać można niebiańskie pochody „panów nie z tego świata”, lecz wprost do *infernum*, nad którym nie daje się zapanować nawet

za pomocą języka. Piekielne są widoki, duchota, ciała – cóż za trywialność! A jednak Witkiewicz dostrzega tylko własne, prywatne piekielko (z którego i tak ucieknie), pozostając ślepy na kolonialne piekło Innych. (Cóż to za piekło, które w istocie uwalnia od narzuconego przez ojca małżeństwa?)

Podobieństwo biografii nie sprawi, że Witkacy uwikła się boleśnie w kolonialny świat jak Conrad: nie zejdzie do *jądra ciemności*, pozostanie na bezpiecznej (mimo wszystko) powierzchni. Ale owo „tropikalne piekło” może mieć i inną wykładnię: artysta odcierpi tu swoją karę, odbędzie pokutę za grzech nowoczesnej (czytaj: nieskrępowanej mieszczańskiej moralnością) seksualności.

Z tegoż piekielka Nieznanego ucieka, skracając sobie wyrok pokuty, gdy tylko objawi mu się ono w innej, już oswojonej (lecz chyba równie strywalizowanej) postaci: walki za Ojczyznę.

Relacje Witkacego z tropików niewiele mają wspólnego z cieszącymi się w międzywojniu zainteresowaniem czytelników podróżniczymi powieściami, np. autorstwa Ferdynanda Ossendowskiego czy Ferdynanda Goetla. Zdecydowanie bliżej im do utworu wcześniejszego, napisanej w 1914 r. (wyd. 1919 r.) *Kolonii karnej* Franza Kafki. Doskonała machina władzy, pokazuje autor *Zamku*, niezmiennie zostawia (śmiertelne) ślady na ciele; jednak konfiguracje pana i poddanego, sędziego i skazanego, podlegają nieprzewidywalnym prawom zmiany.

OSTATNIE ZDJĘCIE KOLONIALISTY

Ostatnim, w porządku chronologicznym, (a zarazem świetnie podsumowującym) dokumentem z witkacowskiej podróży jest fotografia²¹ wykonana w Egipcie, gdzie dotarł już po wybuchu wojny, w drodze powrotnej z Australii. Zdjęcie przedstawia

21 „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2000, nr 1–4, s. 273. Zob. również portret Witkacego w tropikalnym helmie pędzla Rafała Malczewskiego: *Portret*

grupę mężczyzn (Europejczyków i Egipcjan) koło piramidy Cheopsa. Witkacy, ubrany w biały strój, z nieodłącznym tropikalnym hełmem, siedzi na wielbłądzie. Próba przyjęcia i utrwalenia na fotograficznej kliszy pozy „białego pana”, dżentelmena, który nawet w buszu czy na pustyni dba o formy, boleśnie obnaża fasadowość, sztuczność sytuacji. Witkiewicz nie jest kolonialistą, co najwyżej odbija władzę innych, ale być może to właśnie w tropikach po raz pierwszy może poczuć się panem, mimo kiczowatej scenerii. Poszukiwacz Dziwności Istnienia, zamierzający walczyć o niepodległość kraju, w pozie godnej współczesnego turysty korzysta z marginalnych usług kolonialnego świata²².

TEKSTUALNE POWROTY

Witkacy ucieka z tropików, lecz po kilku latach wraca. Już na własnych warunkach, z zachowaniem bezpiecznego dystansu i... wielokrotnie, do znudzenia. Tropikalnych epizodów nie oszczędzi bohaterom dramatów, Atanazemu z *Pożegnania jesieni*, portretowanym postaciom, po stokroć o swych egzotycznych doświadczeniach będzie wspominał w listach.

W 1919 r., zaraz po powrocie z Rosji, kończy rozpoczęty w podróży reportaż, niedługo po tym, w ciągu zaledwie dwóch lat (1920–1921), napisze pięć „tropikalno-australijskich” dramatów.

W żadnym z nich (inaczej niż w *Pożegnaniu...*) nie będzie nawet próbował sugerować podobieństwa przygód bohaterów do własnej biografii. Owe dramaty posłużą czemuś zgoła innemu: deklarując podporządkowywanie wszelkich „udziw-

Stanisława Ignacego Witkiewicza z gronostajem, ok. 1923–1924, Muzeum Pomorza Środkowego w Słupsku.

22 Por. W. Nowicki, *Sahib*, [w:] tenże, *Dno oka. Eseje o fotografii*, Wołowiec 2010.

nień” – elementów niezgodnych z potocznym doświadczeniem, a więc i tropikalnych reminiscencji – dążeniu do Czystej Formy, wypróbuje tu Witkacy pięć mniej lub bardziej prawdopodobnych scenariuszów relacji z Innymi, które mogłyby (?) stać się jego udziałem. Rezygnując ze sprawozdawczości, może swobodnie (ale i bezpiecznie, bo przecież z za biurka w Zakopanem) grać stereotypami, dowolnie komponować relacje władzy. Nie ogranicza go przecież nic, nawet – zgodnie z przyjętą na mocy paktu z samym sobą formułą – związki przyczynowo-skutkowe czy zasada prawdopodobieństwa. Sam przed sobą będzie odgrywał egzotyczne *tableau vivant*, by zrozumieć własne, przedwcześnie zakończone doświadczenie i uspołnić je z filozoficzną terminologią wykoncypowaną później, już w Rosji. „Dzicy” i wszystkie inne słowa z orientального słownika, które wcześniej obiecywały przygodę *à la Lord Jim*, staną się *appendixem* do *Dzieł zebranych* poszukiwacza Tajemnicy Istnienia.

Odczytywane w ten sposób tropikalne dramaty to spektakl dla jednego widza: w przedmowach i komentarzach do tych tekstów, również pisanych na użytek prywatny – w listach do przyjaciół, Witkacy nie tylko nie podkreśla znaczenia tropikalnych wątków, przeciwnie, mistyfikując – akcentuje inne, manipuluje, by zmylić szyki, narzucić fałszywe odczytania:

Jeszcze jedno: oprócz kwestii erotycznych treścią sztuk są pewne fantazje na temat przewrotu w matematyce i w fizyce w *Tumorze Mózgowiczu*. [...] Filozoficzne dywagacje i problemy związane z absolutnym nienasyceciem życiowym są wplątane [...] w *Bziku tropikalnym* (napisanym na wspólnie z panią Eugenią Borkowską), dalej w sztukach pt. [...] *Niepodległość trójkątów* i *Metafizyka dwugłowego cielęcia* (DI 213).

Dopiero w *Przedmowie do Tumora Mózgowicza* wymieni jako inspiracje (dość oczywiste) m.in. *Allmayer's Folly* Conrada oraz „własne eksploracje (już nie dzieła) w tropikalnych i subtropikalnych okolicach”.

We wszystkich tych tekstach scenografia jest równie schematyczna: w oddali morze, bliżej palmy, na pierwszym planie nieodłączne „dwa leżaki cejlońskie (colombo style)”, zaś niuanse geografii – dość dowolne. Wszyscy jego biali bohaterowie – inaczej niż on sam podczas podróży, uległy wobec własnych *somy* i *psyche*, odgrywający rolę kolonizatora jedynie podczas jazdy rykszą (choć i tu nie do końca) – zajmują pozycje władzy, niekiedy nawet wierzą (chcą wierzyć) w cudowność Wschodu, powtarzając mantry o rychłym upadku demokratycznej Europy wyjęte wprost z *Nowych form w malarstwie...* W tych dramatach następuje jednak istotne przesunięcie akcentów: wszystkie orientalistyczne akordy (na każdym poziomie konstrukcji tekstu) wybrzmiewają ze zwielokrotnioną siłą. Do tego dochodzi jeszcze jeden element: bohaterowie (nie aktorzy) *grają*. Bawi się zatem Witkacy w teatr lalek, w którym jest zarazem reżyserem i najmniej ekspresyjną kukłą.

To właśnie *casus Niepodległości trójkątów* i bohatera tegoż tekstu, Viriela Pembroka – nadkomisarza „dla spraw erotycznych w Rządzie Centralnym sztucznie wytworzonej Republiki Wschodniej Kontynentu i Wysp Przyległych”. Seksistowski gest wzmacnia spis osób:

Kobiety wschodnie [...] Chinka [...] Japonka [...] Malajka [...] Abisynka [...] Samoanka [...] Wszystkie bardzo ładne i młode, każda w rodzaju swej rasy [...]. Nie zmieniają się zupełnie w akcie III i IV (DII 62–63).

i kilka kwestii bohatera z początku dramatu:

Kolorowe kobiety – rozumie pan? Na białe patrzeć nie mogę z powodu niej. [...] A kolorowych nie uznawałem dotąd zupełnie. Dziś postanowiłem się przezwyciężyć (D II 72–73).

Ja zamówiłem w Malabar-Hotel sześć kolorowych kobiet. To jest mój ostatni antydot (D II 75).

Witkacy każe Pembrokowi wierzyć w najnaiwniejszy z kolonialnych stereotypów: mówiący o tym, że droga do Tajemnicy Wschodu wiedzie przez ciała tamtejszych kobiet. Jednak ostatecznie to broniące się przed nudą starości (nie mylić z Białą Nudą) i cynicznie odgrywające role „egzotycznych zwierzątek”, „kolorowe dziewczynki” wyjaśniają ogłupiałemu Pembrokowi istotę chrześcijańskiej etyki, ale i to, do poznania czego dążył on i wszyscy witkacowscy bohaterowie – banalną w gruncie rzeczy Tajemnicę Istnienia:

Wszystko jedno, czy jest taki nakaz w piśmie. To jest warunkiem wszystkiego: świętości rodu, wiary, odwagi i bohaterstwa, warunkiem powstania pięknych obrazów i pięknych ozdób na świętych naczyniach. W tym jest Tajemnica Istnienia, że każde coś, co istnieje, samo jest i jedyne w Nieskończoności Bytu. Ty nie tylko nie kochasz siebie, ty – nie gniewaj się, panie – masz w sobie pogardę dla siebie samego (DII 101).

Co istotne, w *Niepodległości trójkątów* bohater okazuje się mądrzejszy od autora: wbrew didaskaliom, obdarzającym „kolorowe stadko” niczym (nawet wiekiem) poza wiecznie młodymi i ponętnymi ciałami, dostrzega w nich ryse, która zrywa zasłonę egzotyczno-erotycznej obietnicy i z *ciał czyni ludzi*: oznaki starości.

Laboratoryjny eksperyment przynosi wynik negatywny. W kilka lat po powrocie z Antypodów Witkacy już wie: Tajemnica Wschodu nie jest dla niego ratunkiem, droga do niej nie wiedzie ani przez ciała, ani przez władzę (*Tumor Mózgowicz*, akt II), nawet nie *via* szaleństwo (*Mister Price*, czyli *bzik tropikalny*) czy poprzez ucieczkę z europejskiej cywilizacji (*Metafizyka dwugłowego cielęcía*). Mit metafizycznego Orientu to humbug, bo nie daje się przełożyć na wypracowany na prywatny użytek język Tajemnicy Istnienia.

Tropikalne dramaty są ostateczną konstatacją niemożności osiągnięcia czegokolwiek, a zwłaszcza transcendencji („Dziwności Istnienia”), *via* Orient. Tajemnica Wschodu tkwi w tym, że nie ma żadnej Tajemnicy, a z pewnością nie ma jej tam, gdzie szukamy, mówi Witkacy niedługo przed deklaratywnym porzuceniem Istotnej Sztuki.

(NIE)ZOBIEKTYWIZOWANY OBRAZEK

W 1926 r., ubezpieczając się już nie Czystą Formą, a na wiele więcej pozwalającą autorską teorią powieści i deklaracjami chęci zaspokojenia popularnych gustów, Witkacy odprawi swą podróż po raz kolejny – tym razem jako Atanazy. Biedny Bazakbal przypomina smutnego Witkacjusza. Mówi (i myśli) dokładnie to, co załamany syn pisał w listach do rodziców. Ale autor (i narrator) powieści jest już swobodniejszy, ratuje go zba wienny dystans.

Na mocy zawartego z samym sobą paktu, Witkiewicz wyśle bohatera *Pożegnania jesieni* nie na Cejlon, a do mitycznych Indii – by tym boleśnieszyszy był jego upadek i wyraźniejszy gest parodii wszechwiedzącego kolonialnego narratorsa, choć parodia nie jest celem ostatecznym. Już w *Przedmowie* czytamy:

Indii nie znam poza kilkogodzinnym pobycem w Bombaju. Za to byłem dwa tygodnie na Cejlonie w przejeździe do Australii, w roku 1914. (Musiałem się z tym pochwalić, bo jeśli mam snobizm, to tylko australijski). Jednak nie wiem, czemu przyniosłem pewne wypadki do Indii, opierając się na rzeczach widzianych na Cejlonie. Nie trzymałem się również ściśle geografii krajowej (PJ 8).

Tropikalny epizod *Pożegnania jesieni* utkany jest z wątków o pochodzeniu niejednorodnym: Witkiewicz wraca do własnych doświadczeń, obficie czerpie z drugorzędnej literatury orientalnej²³. Do tego szczypta *Nietoty*, dziesiąta woda po Conradzie, wszystko obficie zaprawione żargonem *Nowych form w malarstwie*. . . i humorem.

Wszystko po to, by Witkacy-autor mógł odegrać rolę ignoranty/katastrofisty/wariata, zaś narrator – zademonstrować tekstualne insygnia władzy (już nie nad Innymi) i za ich pomocą ostatecznie rozprawić się z autorskim, dotąd nieokiełzanym, a bolesnym, doświadczeniem. Zatrzeć wspomnienie doznawanego (i przykrywanego wcześniej orientalnym dyskursem) poczucia niższości, słowo- i obrazotokiem zasłonić kompleks uciezki. Niewykorzystanej, inaczej przecież niż w przypadku Malinowskiego, szansy na światową karierę.

Podskórnie zaś, czy pod-tekstowo, pokazywać niemożność sprostania koncepcji nowoczesnego podmiotu. Co niezwykle ważne, w powieści tropikalne wtajemniczenia stają się udziałem nie jednego, lecz dwójki bohaterów, a przeżycia ich nie dają się uzgodnić. Więcej: elementy tropikalnej/orientalnej Inności, obecne w korespondencji w tak wielu odcieniach i wariantach, zostają zredukowane do kilku zaledwie elementów: przyrody,

23 Por. T. Bocheński, *Powieści Witkacego. Sztuka i mistyfikacja*, Łódź 1994, s. 92–98.

religii i seksualności. Inni w listach, choć bezimienni, występowali tuż obok podmiotu, na pierwszym planie, w swej konkretności i cielesności. W *Pożegnaniu jesieni* ów Inny staje się niemożliwą do zintegrowania częścią tożsamości Atanazego – element wstrętu zostaje uwewnętrzniony („też był piękny, ale coś było wstrętnego w tej piękności”), a kolonialne gesty przemocy stają się aktami autoagresji: „[...] nieprzytomni z nieustającej żądz i wyczerpania, które chcieli oszukać coraz to nowymi pomysłami, tonęli w nieprawdopodobnej sadystyczno-masochistycznej lubieży”, „Czuł ją we krwi, w mięśniach, w kościach, wszędzie – w każdym włókienku znienawidzonego, pogardzanego swego ciała”. Człowiekiem przestaje być nie Inny, lecz właśnie – świadomy tego procesu Atanazy: „[...] rzucił się na nią jak rozżarte zwierzę”, „będący już prawie jakąś kupą pobitego mięsa – a nie człowiekiem”, „Boję się, że jestem już tylko zwierzęciem”.

Przyroda, religia i seksualność stają się dla pary bohaterów *pars pro toto* tropikalnego świata. O ile jednak Hela zachłannie dąży do jak najpełniejszego ich przeżywania (lub raczej – pochłaniania; zwłaszcza dwóch ostatnich, w mniejszym stopniu przyrody), dla Atanazego elementy te przedstawiają radykalną obcość: „Każda trawka, każda najdrobniejsza roślinka była tu obca” (PJ 349), „Wszystko było obce i groźne. Żadnego »nastroju« (w naszym znaczeniu) nie miał ten cudownie piękny (>na zimno<) krajobraz” (PJ 365). Inaczej niż w listach, gdzie widać wyraźnie, że na ciała i krajobrazy Witkacy patrzył jak na dzieła sztuki, doświadczenie nie poddaje się artystycznym ujęciom: „Ale rzeczywistość narzucała się zbyt silnie, aby można ją było w jakikolwiek sposób zmienić na zobiektywizowany artystyczny obrazek” (PJ 370). Poczucie winy, tak silnie eksponowane w korespondencji, okazuje się językiem wmówionym: „Nie wiadomo, jakim cudem duch Zosi doznał go aż tutaj i roztoczył się nad obcą ziemią. [...] Ale myślał tak tylko dlatego, że był chwilowo nasycony” (PJ 365).

W latach 20. i 30. w istotny sposób zmienia się kontekst owych witkacowskich tekstualnych powrotów i rzecz nie tylko w geograficznym i czasowym dystansie. Co oczywiste, acz warte podkreślenia, wzbogaca się zasób wiedzy autora *Szewców* o, najogólniej rzecz ujmując, Wschodzie i kwestiach kolonialnych. W 1919 r. zaczyna tłumaczyć Conrada, czyta monografie Malinowskiego i nowoczesną antropologię, a zapewne także licznie ukazujące się wówczas polskie powieści egzotyczne, w tym przywoływane już *W pustyni i w puszczy*.

W Polsce również zmienia się atmosfera, stosunek opinii publicznej do zagadnienia zamorskich posiadłości. Kiedy świat kolonialny odchodzi do historii (choć jeszcze w maju 1931 r. Czesław Miłosz wyprawia się do Vincennes pod Paryżem na Wystawę Kolonialną²⁴, a swój udział w kolonializmie potwierdzi Kościół katolicki), w Polsce rosną apetyty m.in. na Kamerun (*sic!*)²⁵. Choć dzisiaj informacja o tym, iż liczną grupę Polaków (Liga Morska i Kolonialna zrzeszała w 1939 r. milion członków!), jako potencjalną kolonię właśnie, interesował również Madagaskar, budzi raczej uśmiech, istotne jest jednak to, że wówczas owe imperialne ambicje traktowano bardzo poważnie. Chociaż, oczywiście, nie zostały one zaspokojone, przykładowo zaowocowały pojawieniem się licznych tekstów (od reportaży po powieści dla dzieci) spod znaku „literatury kolonialnej”. Międzywojenne kolonialne marzenia Polaków odczytywać można jako ufundowane na resentymentach mrzonki o mocarstwowości, spóźnione

24 Zob. A. Franaszek, *Miłosz. Biografia*, Kraków 2011, s. 115.

25 G. Borkowska, *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1/2, s. 15–23; M. A. Kowalski, *Kolonia Rzeczypospolitej*, Warszawa 2005; *Dajcie kolonii. Fotografie ze zbiorów Narodowego Archiwum Cyfrowego*, „Karta” 2011, nr 69 oraz J. Łuba-Wróblewska, *Może Argentyna*, „Karta” 2011, nr 69.

i – wobec sytuacji politycznej Europy lat 30. – pozwalające nie myśleć o realnych zagrożeniach.

W tej atmosferze, gdy doświadczenie tropików stawało się elementem masowej (a nie tylko prywatnej – witkacowskiej) wyobraźni, egzotyzy my zyskały rangę niemal stałych (i raczej pustych) znaków języka Mahatmy, literackiego i malarskiego: na granicy kiczu w portretach i frazesu. Zapewne w kontekście publicznej „kolonialnej” debaty nabierały wydźwięku ironicznego, trudno bowiem przypuszczać, by Witkacy głosy takie popierał. Pisze np. w listach:

W Zakopanem jestem jak na Nowej Gwinei odcięty od świata.
Zawsze mam uczucie, że Warszawa jest na N. Gwinei (LP 468).

Już nudzi mnie wszystko bardzo i nie wiem, czy do tropików nie wyjadę (LIII 30).

czy, jak w *Narkotykach* i *Niemitych duszach*, wzmacniały efekt „dziwnego w tej książce materii pomieszania” – sylwiczności²⁶:

Daleko mniej śmierzdą (pomijając przykre dla nas, jako należących do innej rasy, różnice jakościowe) ludzie dzicy, chodzący nago (ND 133).

[...] ponieważ zaś nie zawsze można człowiekowi temu dać odpowiednie warunki, np. wyjazd do Egiptu lub na polowanie do Sudanu czy na tajfuny chińskie i pierwszorzędne dziewczynki anamickie, dla rozwiązania kompleksów nienasyceń metafizyczno-erotycznego (ND 178).

26 Termin G. Grochowskiego. Por. G. Grochowski, *Hybrydyzacja w służbie autokreacji. „Narkotyki” S. I. Witkiewicza*, [w:] tenże, *Tekstowe hybrydy. Literackość i jej pogranicza*, Wrocław 2000, s. 161–203.

Ludzkość będzie żyć, ale na kolorowo, i może biali ludzie będą jeździć w wagonach z napisami „white people” (jak to jest dziś z Murzynami w Ameryce, którzy jeżdżą w wagonach z napisem „coloured people”) w idealnie urządzonym czarno-żółtym Państwie (pracy) Calego Globu. Ale to są ostateczności (ND 241).

Ani podróż, ani późniejsze różnorodne lektury, nie skłoniły Witkiewicza do głębokiej, systematycznej refleksji nad tropikalnym doświadczeniem. Gorzej: im więcej wie, tym bardziej popada w banał, schemat, kicz. To intrygujące, że ten zdeklarowany uczeń Artura Schopenhauera i Tadeusza Micińskiego w latach 20. nie próbuje już nawet wrócić do nauk swoich mistrzów, by z pomocą ich nauk skonceptualizować własne doświadczenie. Musiało być zbyt trudne, zbyt bolesne, niemożliwe do zinterioryzowania. Więcej: aby tego dokonać, musiałby zakwestionować uniwersalizm kultury Zachodu. Nie odnajdzie pobratymców w zafascynowanych dzikością fowistach. Artysta woli pozostać na powierzchni, a doświadczenie dziwności budować na niezrozumieniu, w nieskończoność powtarzać gesty wyższości, zwłaszcza gdy już zupełnie pozbawione są sensu.

TATRZAŃSKIE EGZOTYKI

Arabowie i Syngalezi oraz ich różnej maści tekstualne wcielenia to nie jedyni Inni, jakich spotykał Witkacy. Rzecz wydawałoby się banalnie oczywista – autor *Pożegnania jesieni* większą część swojego życia spędził w Zakopanem, nieustannie więc obcował z góralami.

Kult góralszczyzny, w tym jej moralnych wartości, które autor *Stylu zakopiańskiego* przypisywał mieszkańcom Tatr, to ważki element ojcowskiej pedagogiki²⁷. Najjaskrawszym dowodem

27 Por. J. Majda, *Heroizacja i mityzacja góralszczyzny*, [w:] tenże, *Góralszczyzna i Tatry w twórczości Stanisława Witkiewicza*, Kraków 1998, s. 51–75.

tegoż jest oczywiście wybór Sabały na ojca chrzestnego Stasia, ale – jak zauważa badaczka – „Witkiewicz traktuje polskie Tatry jako krainę egzotyczną, bo patrzy na nie z perspektywy warszawskiego malarza i krytyka. [...] Kolbuszewski nazywa *Na przełęczy* tatrzańskim egzotykiem”²⁸. Co więcej, Witkiewicz-ojciec wystawia ołtarzyk nie tyle góralom jemu współczesnym, ile tym mitycznym (o których bajdurzy Sabała), bezwzględnie obnażając upadek dawnych cnót w początkach XX w.

Jest jednak i druga strona medalu – niepokojąca historia *dziewiczych* Tatr eksploatowanych przez przybyszów z nizin, pod wpływem których zmienia się struktura społeczna i obyczaje pierwotnych mieszkańców, zaś ich kultura jest zamykana w skansenie. Można wskazać dalsze, oprócz eksploatacji surowców i walorów klimatycznych, analogie: choćby fakt, że góralczyzna była kulturą ustną, dopiero przybysze z nizin stworzyli (zawłaszczyli) jej tekstualną reprezentację. Również w relacjach Stanisława Witkiewicza z Sabałą można dostrzec poczucie wyższości malarza i instrumentalne traktowanie starego górala. I gdyby nie działalność Witkiewicza-ojca, związana z wypracowaniem i propagowaniem stylu zakopiańskiego, w relacjach górali i przybyszów byłoby łatwo zobaczyć elementy historii kolonialnej.

Architektoniczne projekty autora *Bagna*, wbrew początkowym zamiarom, służyły nie tylko ocaleniu rudymentów góralskiej kultury. Witkiewicz projektował przecież nie chaty, a noszące cechy rosyjskich dworów wille. Co więcej, oparte na lokalnych wzorach budowlę powstawały nie tylko w Zakopanem, lecz także w całej Polsce, a nawet na Litwie. To przedziwna historia kolonializmu *à rebours*: esencję chłopskiej góralszczyzny

28 A. M. Pycka, *Kreacje i poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza na tle głosów epoki*, Kraków 2010, s. 122.

Witkiewicz podnosi w społecznej hierarchii do rangi stylu szlacheckiego, by następnie narzucić ją całej Polsce, rozbijając cywilizacyjną wyższość. Zatem to nie górali chce Witkiewicz kolonizować, lecz góralszczyzną dokonywać estetycznego podboju.

Choć Witkiewicz-ojciec nigdy nie odbył podróży równie dalekiej i egzotycznej jak ta synowska, to i on doświadczył kolonialnej rzeczywistości, w dwóch wydaniach: środkowo- i południowoeuropejskim. Przede wszystkim, jako syn rodziny skazanej na syberyjską zsyłkę, przez całe życie był głęboko przejęty losami Polski. Również w – dzisiaj chorwackiej, wówczas poddanej monarchii cesarsko-królewskiej – Lovranie, gdzie próbuje żyć jak w Zakopanem, odwiedza chłopskie chaty i nie pozostaje obojętny na losy pobitej społeczności; niejednokrotnie wyraża niechęć wobec wspólnego zaborcy.

Witkacy nie kontynuuje ojcowskiego myślenia. Górale, mimo symbolicznego pokrewieństwa, pozostali dla niego Innymi: dzielił ich ogromny dystans społeczny, wiązało, poza kwestiami pieniędzy, niewiele. Równie nieliczne były ich tekstualne spotkania, jak zauważa Jan Gondowicz: „W studiach z natury ostentacyjnie pomija postaci górali – ba, ignoruje chałupy!”²⁹.

Interesujące, że w latach 30. Witkacy dostrzegął (i nazywał) problem polskiej kolonizacji, tzw. Kresów:

[...] do tego dołączała się kwestia kolonizowania szlachtą kresów wschodnich, tej stale otwartej rany państwa polskiego. Też nie była ta kresowość instytucją zbyt moralną, bo stwarzała ze szlachty ciemniejszych chłopów wyższego jeszcze rzędu niż wewnątrz kraju, a z chłopów ujarzmionych tubylców kolonialnych (ND 230–231).

29 J. Gondowicz, *Wiosenne chrunie*, [w:] tenże, *Paradoks o autorze*, Kraków 2011, s. 182.

choć nawet współcześnie istnienie tejsze bywa negowane. Nie dostrzegaliśmy zaś tej samej – chociaż mniejszych rozmiarów – belki we własnym, zakopiańskim oku. Interesuje mnie jednak dyskurs: Czy owa historia rozgrywa się i w języku autora *Nienasyceńia*?

Enumeracja góralskich epizodów w tekstach Witkacego zajmuje li tylko chwilę: po pierwsze zdecydowanie, z przyczyn „rasowo-kulturowych”, odradza Mieczysławowi Rytardowi ślub z górką (jak niegdyś jemu samemu ojciec odradzał ślub z Żydówką):

Ja znam górali, wychowałem się tu od dziecka. To piekielny gatunek ludzi, nie zdajesz sobie nawet z tego sprawy, nie orientujesz się w ich psychice i mentalności. [...] wejść w to środowisko, związać się z nim, z tymi chytrymi i brutalnymi ludźmi, którzy, nawet mając wykształcenie inteligentne, pozostają zawsze koltunami – to okropne! Dla nich jedynym celem w życiu to Dutki, domy, ziemia, majątek (KP 271–273).

W *Pożegnaniu jesieni* Jagniesia i Jaś Baraniec występują jedynie jako obiekty pijackiego i narkotycznego pożądania. Opis żony Tengiera z *Nienasyceńia* tłumaczy się sam:

Weszła pani domu, niestety, pozornie tylko uduchowiona [...]. Tylko w wąskawych ustach czaiła się przewrotna zmysłowość, a szerokie szczęki nadawały jej twarzy (ale po przyjrzeniu się) coś dzikiego, prawie zwierzęco-pierwotnego. Głos miała niski, metalicznie dźwięczny, gardłowy, łamiący się jakby od lez i utajonej namiętności. [...] Dwoje dzieci Tengierów żłopalo już kwaśne mleko. [...] „Jakże wstrętne może być czasem siła.” – myślał Genezyp obserwując dwoje Tengierów, jako jeden kompleks. Mimo, że nie wiedział nic na ten temat, myśl o fizycznym zetknięciu tych dwojga obrzydliwa była aż do bólu. Przez otwarte drzwi drugiego pokoju widać było

duże łoże małżeńskie, widoczny symbol tej wstrętnej kombinacji ciał. Stosunek płciowy takiej pary musiał być jakimś nieznośnym cierpieniem, podobnym do spotęgowanego *malaise* w skórze podczas grypy [...] do więziennej rozpaczki, do bolesnej tęsknoty psa na łańcuchu, patrzącego na zabawy innych, wolnych psów. Oboje stanowili takiego psa – dwuosobowego. A jednak musiała w tym być jakaś przewrotna rozkosz. (Pani Tengierowa z lekka podobała się Genezypowi, ale wyraźniejsze uczucia w tym kierunku przysłał obraz tamtej wiedźmy). Spuścić ich z łańcucha – to było w tej chwili jego marzeniem (N 84–85).

Witkacy opisuje zatem górali jako dzikie zwierzęta, obiekty seksualne pozbawione języka – powtarza cały repertuar saidowskich schematów. Zastanawiające, że mówiąc o mieszkańcach Port Saidu czy Cejlonu artysta potrafił podać w wątpliwość trafność własnych sformułowań, wielokrotnie przepisywać własne diagnozy. Tu inaczej: z każdym tekstem utwierdza się w języku prześladowcy. Dlaczego? W jakim celu?

To z pewnością, jak twierdzą badacze, parodia ojcowskiego mitu górali i schematów literatury tatrzańskiej. Być może jednak istnieje kolejna motywacja: odległość zarówno na społecznej drabinie bytów, jak i w sensie fizycznym między nim a górami była mimo wszystko zbyt mała, by mógł spojrzeć na nich z mityczno-metafizycznej perspektywy.

Być może to również rozpacзлиwa próba od-różnienia się od kulturalnego końca świata, od utożsamienia z peryferiami³⁰ (co, choćby z racji koloru skóry, nie groziło m.in. w kontaktach

30 Drugim biegunem tego są marzenia Witkacego o „wybiciu się na świat”. O jednej z takich prób zob. np. J. Degler, *Witkacy oszukany, czyli jak nie doszło do „wybicia okna na Europę”*, [w:] tenże, *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918–1939)*, Warszawa 2009, s. 181–185.

z Syngalezami), którym zawsze, w odróżnieniu od centrum, przypisywano cechy pierwotności, zacofania i – marne pocieszenie – egzotyki. Była to jednak przede wszystkim obrona przed ciągle zagrażającym mu mitem ojca. Witkacy chce uderzyć nie w dzikich, ale w ojcowską troskę o nich, by właśnie od ojca ostatecznie się odróżnić.

EPILOG

Na koniec: portret. Nie dzikusa, nie Innego, ani nawet nie autoportret na cejlońskim leżaku (*colombo style*). Wykonany pastelami wizerunek Jadwigi z 1925 r., jeden z wielu.

Stały chwyt: Witkiewicz sytuuje postać na tle egzotycznego krajobrazu, bujnej przyrody – syntezy cejlońsko-australijskiego pierwowzoru. Rysunek realistyczny, typowy „wylizany” portret z kategorii A. Tę nudną kwalifikację burzy jeden szczegół – nienaturalnie ciemna karnacja modelki i dopełniające dzieła jej murzyńskie, jak je opisywano, usta („Właściwie szpecą ją tylko usta bezkształtne, grube, prawie murzyńskie”³¹), choć to już zasługa natury, nie pędzla. Malować żonę, niedługo po ślubie, jako dzikuskę?

Gest ten może mieć kilka znaczeń. Po pierwsze: ten portret to zakamufLOWANA fantazja na temat Janczewskiej (której obecności pragnął podczas podróży w tropiki), próba porównania (?) dwu kochanych kobiet. Po drugie: może to również świadczyć o pragnieniu zawładnięcia Niną, zdominowania jej, ukrytym pod płaszczykiem niewinnego, rysunkowego żartu.

Wreszcie: to jeden z niewielu momentów – wśród dziesiątków (setek?) uwiecznionych przebieranek i maskarad – gdy Witkacy „przebiera się za Innego”, co prawda „za pomocą”

31 Zob. A. Iwaszkiewiczowa, *Dzienniki i wspomnienia*, do druku podała M. Iwaszkiewicz, oprac. P. Kądziała, Warszawa 2000, s. 31–32.

Jadwigi. To przywodzi na myśl strategię, którą stosował Karol May – często pozował do zdjęć przebrany za Indianina lub Turka. „[...] tym samym publicznie odgrywał rolę »innego«”, pisze Dominika Ferens i dodaje: „Natomiast żaden »inny« nie jest w stanie przeobrazić się w Europejczyka”³².

To istotne: owa portretowa maskarada odbywa się przed widownią. Witkacy *wystawia* Jadwigę jako Inną. I nie ma znaczenia fakt, że żadna Inna nie przebierze się za Jadwigę, ważne jest to, że Jadwiga nie przebierze Witkaca za nikogo. Pstryczek w nos za *Almanach gotajski* lub niezgoda na pozamałżeńskie wybryki męża?

32 D. Ferens, *Zwiedzanie cudzych kolonii. Wiedza i władza w afrykańskich powieściach Karola Maya*, „Er(r)go” 2008, nr 4, s. 77.

ROZDZIAŁ V

EKOLOGIA. MUCHA NA ŁAŃCUCHU

W TAKICH CHWILACH LUDZIE MALUJĄ NATURALISTYCZNE PEJZAŻE I FOTOGRAFUJĄ
– TO DAJE IM ZŁUDZENIE, ŻE ZŁAPALI PRZEMIJAJĄCĄ CHWILĘ ZACHWYTU NAD ŚWIATEM [...] (PJ 366)

TAK – WSZYSTKIM NAM ZDAJE SIĘ, ŻE WIEMY, KIM JESTEŚMY. MÓWIĘ WAM: TYLE O TYM
WIEMY, ILE O SOBIE WIEDZĄ JĘTKI JEDNODNIOWE I MIKROBY. PRZEMIJAMY JAK ONE I TYLE
Z NAS PRAWIE CO Z NICH ZOSTAJE (DIII 145).

„ŻYJ W ZGODZIE Z NATURĄ!”

Stanisław Ignacy Witkiewicz niemal przez całe swoje życie mieszkał w regionie uznawanym z wielu względów za wyjątkowy: u podnóża Tatr, w Zakopanem. To jeden z najpowszechniej znanych faktów z biografii artysty. W jego twórczości odnaleźć można wiele śladów przyrodniczych doświadczeń. W powieściach, dramatach i listach nietrudno trafić na opisy gwiazdnych konstelacji oglądanych z górskich szczytów, mórz: południowych i Bałtyku, krajobrazów Cejlonu i Australii. Niemalą rolę w wypowiedziach artysty odgrywają zwierzęta. Niejednokrotnie odwoływał się również do odkryć naukowych dokonywanych na gruncie nauk przyrodniczych. Co równie istotne, w wielu tekstach autora *Pożegnania jesieni* odnajdujemy ślady sporów prowadzonych na przełomie XIX i XX stulecia oraz w latach międzywojennych, które określić można jako ekologiczne (we współczesnym rozumieniu tego słowa): dyskusji

nad sposobami (i granicami) ingerencji człowieka w naturalny krajobraz, a także nad granicami antropocentryzmu.

Sednem kształtowanego przez kilka dekad stosunku Witkiewicza do natury jest przekonanie o istnieniu w świecie istot żywych nieusuwalnego cierpienia, które przyczynia się do rozpadu jedności. Świadome doznanie fizycznego bólu, czyli zasady świata żywej materii, oznacza – według artysty – przeżycie Tajemnicy Istnienia.

POGLĄDY EKOLOGICZNE STANISŁAWA WITKIEWICZA

Zdanie: „Żyj w zgodzie z naturą!”, wielokrotnie powtarzane przez Stanisława Witkiewicza w listach kierowanych do syna, ma długą „prehistorię”, w której – mniej lub bardziej świadomie – Staś, późniejszy Witkacy, będzie się przeglądać. Ważne, by pamiętać, że przyszedł autor *Pożegnania jesieni* doświadczać będzie natury w dwojaki sposób. Po pierwsze: bezpośrednio – od 1890 r. mieszkał przecież wraz z rodzicami na skraju Zakopanego, które wówczas było zaledwie niewielką wsią. Po drugie: za pośrednictwem narracji ojca, dla którego Tatry od pierwszego pobytu znaczyły więcej niż miejsce kuracji schorowanych płuc.

Wspomnianą „prehistorię” listownych pouczeń tworzą teksty literackie pisane przez Witkiewicza-ojca niedługo przed osiedleniem się pod Tatrami lub w pierwszych latach pobytu – *Tatry w śniegu* (1886), *Na przełęczy* (1889–1890). Ekologiczne poglądy Stanisława Witkiewicza możemy również rekonstruować na podstawie wypowiedzi powstałych równoległe do prowadzonej przez kilkanaście lat korespondencji z synem: cyklu artykułów *Bagno* (1902), opowiadań *Z Tatr* (1907), eseju *Po latach* oraz publicystyce. Maria Gołaszewska odnajduje ekologiczny rys także w koncepcji stylu zakopiańskiego.

Omawiając obraz Tatr w *Na przełęczy*, Jan Majda zauważa pełnię i wieloplanowość wykreowanej wizji („od potężnej ich

architektury i żywiołów, po drobne roślinki na halach”), łącznie wiedzy („poznawczy scjentyzm”) z techniką impresjonistyczną oraz tendencję do naddawania pejzażowi wartości religijnych i narodowych („literacka przebudowa Tatr na zespół świątyń dla narodu, sakralizacja tych gór na wzór antyczny, zamienianie ich na wielkie religijne symbole integracyjne”). Jacek Kolbuszewski dostrzega w reportażu kolejne aspekty niejednoznacznego stosunku Witkiewicza do Tatr: przyjęcie postawy moralisty, postrzeganie gór nie jako fenomenu przyrody, lecz zjawiska kulturowego. Badacz stawia również diagnozę „nikłej znajomości Tatr i gór w ogóle” oraz zauważa, że górską wędrówka stanowiła dla artysty samoistny cel, dla którego nie szukał naukowych uzasadnień. Kolbuszewski pisze o „apoteozie bezinteresowności taternictwa” w *Na przełęczy*.

Warto przywołać epizod biografii Witkiewicza, którego sens sytuowano dotychczas poza obszarem zagadnień *stricto* przyrodniczo-ekologicznych: cykl czterech artykułów pt. *Bagno* z 1902 r. Wypowiedzi te dotyczyły działalności zakopiańskiej Stacji Klimatycznej, a w szerszym planie – typowych dla tego czasu problemów utrzymania czystości w miastach. Problem niewątpliwie tkwił w wielości funkcji, które spełniało wówczas Zakopane. Oprócz zwyczajnych „obowiązków” każdej siedziby ludzkiej, było przecież coraz popularniejszym kurortem, ale nade wszystko uzdrowiskiem. Niejednokrotnie interesy ludzi, korzystających z każdej z tych funkcji, wykluczały się.

O problemach m.in. z utrzymaniem czystości w mieście, będącym od 1886 r. „Stacją klimatyczną”, czyli uzdrowiskiem, pisali już w 1901 r. redaktorzy *Kalendarzyka tatrzańskiego*. Nie ukrywali (*sic!*) ani niewystarczającej liczby urządzeń sanitarnych, braku należytego zabezpieczenia studni, niskiej jakości dróg, ani braku kanalizacji i wodociągów. Doktor Tomasz Janiszewski zapewniał:

Posiadamy plany i kosztorysy; robią się starania o pożyczkę na budowę wodociągów i oświetlenia acetylenowego. [...] Kurz na ulicach usuwa się za pomocą skrapiania wodą, posiadamy 4 beczkowsy, w sezonie letnim czynne na przestrzeni 12 km.

Owe „plany i kosztorysy”, dotyczące nie tylko kanalizacji, ale i zabudowy miasta, z powodu wielu czynników pozostaną jednak w stadium dalekosiężnych zamierzeń jeszcze przez wiele lat.

Opisana przez Witkiewicza w *Bagnie* sytuacja miała też wymiar sporu między dwiema wpływowymi postaciami Zakopanego, przedstawicielami konkurujących instytucji, lekarzami: wspomnianym już pracownikiem Stacji Klimatycznej Janiszewskim a wójtem Andrzejem Chramcem. Pierwszy był zwolennikiem inwestycji długoterminowej, założenia wodociągów i kanalizacji, drugi – efektywnej i przynoszącej szybkie zyski: oświetlenia elektrycznego.

Jak postrzegał te zagadnienia autor *Matejki*? Co najjaskrawiej widoczne, Witkiewicz przedstawia spór w wymiarze społeczno-etycznym, jako zaistniały na gruncie spotkania

dwóch światów: pierwotnej, lecz mającej w sobie bardzo cenne pierwiastki kultury ludowej, i skomplikowanej, bardziej kosmopolitycznej, wyższej umysłowo i streszczającej w sobie całość dzisiejszych warunków istnienia ludzkości, kultury przybyszów [...]¹.

W końcu artysta określa wprost zaistniałą sytuację jako cykl personalnych ataków wójta gminy Chramca na kolejnych lekarzy „Klimatyki”. Dopiero w drugiej części tekstu przechodzi do zagadnień *stricte* ekologicznych – zdrowia człowieka w kon-

1 S. Witkiewicz, *Pisma zebrane*, red. J. Z. Jakubowski, M. Olszaniecka, t. 3, cz. 1: *W kregu Tatry*, wstęp M. Gładysz, R. Hannel, s. 280.

tekście czystości środowiska. Najpierw omawia owe problemy ogólnie, następnie zawęży je do problemów zakopiańskich.

Witkiewiczowi szło, rzecz jasna, nie o wyższość kanalizacji nad elektrycznym oświetleniem, lecz o uczciwość publicznego sporu, gdyż sprzeciwiającemu się poglądom wójta Janiszewskiemu groziło usunięcie z zajmowanego stanowiska. W artykułach Witkiewicza Chramiec to niemal „postać machiaweliczna, interesowna, bez skrupułów manipulująca prostymi góralami, idąca do celu po trupach”².

Artysta dowodzi prymarnie nie konieczności zastosowania konkretnych rozwiązań – nazwijmy je najogólniej – cywilizacyjnych, które chronić mają środowisko, ale zachowania wartości moralnych. Ponadto w listach do syna autor *Stylu zakopiańskiego* sugeruje przede wszystkim metaforyczne znaczenie tytułu publicystycznego cyklu, choć, biorąc pod uwagę sanitarny stan miasta, był jakże adekwatny i w literalnym rozumieniu.

Ja tu uczyniłem mąt. Napisałem artykuł pt. *Bagno* o stosunkach stacji klimatycznej. Nie można było wytrzymać [...]. Nędzia stosunków nie zmieni się, dopóki ludzie nie zaczną myśleć naprawdę o swoich duszach. [...] Trzymaj swoją duszę ponad bagnem (LS 70–71).

Posłałem *Bagno*, jeśli dojdzie do Was, odczytaj uważnie i myśl. Trzeba ostrzyć zmysł społeczny, zmysł etyczny. Bagno się tu tworzy, ponieważ ludzie nie mają tych zmysłów i każdy bezczelny a odważny oszust idzie z łatwością przez życie, otoczony tak zwanymi porządnymi ludźmi (LS 75).

Czy przeczytałeś *Bagno*? Chcę, żebyś nad tym się zastanowił i ostrzył swój zmysł społeczno-etyczny – żebyś nie zawierał kompromisów z takimi zjawiskami (LS 78).

2 Z. Moździerz, *Zakopiańskie wodociągi i kanalizacja 1905–2005*, red. J. M. Roszkowski, Zakopane 2006, s. 14.

Omawiany cykl artykułów był przede wszystkim spontanicznym gestem obrony niesprawiedliwie potraktowanego, dopiero wtórnie spełnił funkcję ekologicznego manifestu.

W 1904 r. Witkiewicz rozpoczyna pracę nad tekstem o tytule znów wiele sugerującym: *Po latach*. To właśnie w tej pracy najwyraźniej dostrzega konkretne ekologiczne zagrożenia. Nie podważając rozpoznań z pierwszego tatrzańskiego tekstu, autor podkreśla konieczność uzupełnienia o obraz „zmian, które zaszły w stosunkach ludzi między sobą i między naturą”. Z pewnością usłyszeć tu można reminiscencje niedawnego sporu, ale i pragnienie korekty własnych wcześniejszych sądów. Zwraca uwagę na konieczność ochrony zagrożonych gatunków, ograniczenia wyrębu. Podejmuje wreszcie problem poważnych ingerencji w tatrzański krajobraz (budowa kolejki, szlaków turystycznych), których konsekwencją – nie zawsze chyba uświadomianą – miało być zamienienie Tatr w park.

W pierwszych latach po osiedleniu się pod Giewontem nie tylko zachwycał się urodą krajobrazów, lecz także przypisywał Tatrom szczególne wartości. Wierzył, że pobyt w Zakopanem przywróci mu zdrowie oraz że odnalazł miejsce, gdzie odrodzą się siły narodu. W kolejnych latach dostrzegał zmiany powodowane działalnością człowieka, które nie pozwalały utrzymać pierwotnej wizji.

PRZYRODNICZA EDUKACJA STASIA

Stanisław Witkiewicz nie tylko zabierał głos w dyskusjach dotyczących tatrzańskiej przyrody, lecz także wiele uwagi poświęcał kształtowaniu ekologicznej wrażliwości i świadomości swojego syna.

Po tym, jak rodzina Witkiewiczów zaczęła coraz częściej odwiedzać Zakopane, mały Staś w naturalny, swobodny sposób poznawał i smakował przyrodę. Ojciec przyszłego artysty pisał

do najbliższych: „Wybornie chodzi po kamieniach i najulubieńszym jego zajęciem jest oglądaniem potoków, które zewsząd koło nas lecą. Godzinami zajęty jest rzucaniem skał do wody”. List Stanisława Witkiewicza do matki z roku 1890, przynosi informację o nowym aspekcie przyrodniczych doświadczeń „Kalunia” – próbach malarskich: „Posyłam babci pierwsze jego studium z natury. Jest to Osobita, ostatnia od zachodu góra, jaką z Zakopanego widać. Narysowana bardzo dobrze”.

Tej lakonicznej wzmiance, która zapowiada późniejszy o kilkanaście lat spór ojca i syna o relacje sztuki i natury, towarzyszą inne, pokazujące, jak daleko sięgały wcześniej rozbudzone pasje przyszełego artysty. Dowiadujemy się, że sześciolatek interesował się astronomią, wczesną wiosną „ogłąda każdą trawkę, każdy pączek stokrotka i cieszy się ogromnie”, wraz z Leonem Chwistkiem zakładał zielnik, niedługo później „na czas jakiś zatopił się w badania nad owadami, kamieniami i gwiazdami”, organizując domowe muzeum przyrodnicze, na wzór Muzeum Tatrzańskiego. Kilka lat później drukowanymi literami pisał podręcznik chemii. Co ważne, pasje te Witkiewicz będzie rozwijać przez całe życie. Wcześniej zaczął interesować się również fotografią. Często zabierał aparat na wycieczki z ojcem w okolice Zakopanego, wpisując się w rozwijający się nurt utrwalania obrazu Tatr za pośrednictwem obrazu fotograficznego.

Jako uczeń-ekstern jednego z lwowskich gimnazjów pobierał nauki w domu. Oprócz gramatyki, katechizmu i rysunków nie zaniedbywał przedmiotów przyrodniczych. Lekcji udzielali mu m.in. geolog Mieczysław Limanowski, Władysław Folkierski (inżynier, matematyk, profesor uniwersytetu w Limie, współbudowniczy kolei na trasie Chabówka–Zakopane), profesor farmakologii Waclaw Sobiepański, Władysław Matlakowski według Reychmana – „lekarz i hamletolog”.

Kilkunastoletni Staś brał udział w zorganizowanej w 1900 r. wyprawie badawczej (wraz z ojcem, Limanowskim i Ferdynandem Rabowskim), która zaowocowała słynną wystawą o geologicznej przeszłości Tatr w Muzeum Tatrzańskim. W 1903 r. Stanisław Ignacy wykonał do niej malarskie plansze pt. *Wyspy pratatrzańskie* i *Pejzaż tryasowy*. Celem wyprawy było raczej urzeczywistnienie fantazmatów jej organizatorów niż badania naukowe w dzisiejszym znaczeniu. Przypomina o innych szaleństwach, dziwactwach, fascynacjach zakopiańczyków, opisanych przez Jana Reychmana (*vide* postać Jana Grzegorzewskiego), z których narodzi się *Nietota*. Choć kości znalezione podczas wyprawy w Jaskini Magurskiej okazały się szczątkami nie *dinosaurusa*, lecz pospolitego niedźwiedzia jaskiniowego, nie ostudziło to wiary uczestników wyprawy w niezwykłą przeszłość Tatr.

Gdy kilkunastoletni Stanisław Ignacy odbywał pierwsze samodzielne podróże, a w 1904 r. jego ojciec po raz pierwszy wyjechał do Lovrany, Witkiewiczowie zainicjowali wieloletnią korespondencję, która przynosi istotną wiedzę o procesie kształtowania ekologicznych poglądów późniejszego autora *Nienasyenia*. To wtedy kończy się upływająca pod znakiem dominujących ojcowskich „tatrzańskich” narracji Stasiowa „prehistoria”, a zaczyna historia świadomie dialogującego (choć nie zawsze świadomie dziedziczącego pewne przekonania) i samodzielnie kształtującego opowieść o własnym doświadczeniu Stanisława Ignacego.

W listach ojciec nie tylko zdaje sprawę z odbywanych spacerów i przeżywanych zachwyty. Po wielokroć składa hołdy dobrze sobie znanym, oglądanym przez syna pejzażom („Całuję wszystkich i ziemię litewską. Są tam mszarniki w lesie,

o których marzę”), informuje o „stanie” tatrzańskich szczytów („Giewont – choć w chmurach, ale zdrow”), ale i, nie unikając patosu, poucza:

[...] człowiek jest zwierzęciem wszechziemskim, więc musi znać i dno, i szczyt ziemi. [...] pozdrów wody i ziemię, słońce i obłoki litewskie (LS 41).

Żyj w polach – lasach – nie tylko maluj (LS 121).

Chciałbym, żebyś całą Polskę tak schodził i poznał. Dopiero się człowiek żywa naprawdę ze swoją ziemią [...] (LS 131).

Przyroda jest wciąż istotnym elementem edukacji Stasia, przede wszystkim – edukacji artystycznej, wciąż powracającym tematem listów. Praca malarska (o literaturze na razie nie ma mowy, dziecięce komedyjki zostały zapomniane, a na *622 upadki*... jeszcze nie czas) pojmowana jest jako pogłębiona, świadoma obserwacja. Wspomagana wiedzą, lecz niesprowadzalna do niej. Pierwszorzędne znaczenie przypada wciąż indywidualnemu przeżyciu artysty. Szczególne miejsce w korespondencji zajmuje problem oddania za pomocą środków malarskich światła i fal. Witkiewicz-ojciec radził nie tylko uważnie obserwować, ale przede wszystkim zrozumieć istotę tych przyrodniczych zjawisk:

W malowaniu zwracaj uwagę na światło, bo to Twoja najsłabsza strona. Uważaj, jak natura oszczędza najjaśniejsze tony [...]. Bardzo się temu przyglądaj, gdzie najwyższy blask i ile go na przestrzeni (LS 43).

Szkice w liście pokazują, że rozumiałeś budowę fali i ruch wody (LS 56).

W malowaniu dąż do ogółu, o którym mówiliśmy, o tym bezwzględnym skoncentrowaniu wzroku fizycznego i psychicznego na jednym punkcie i jednym wrażeniu. Ale do tej

idealnej syntezy dochodzi się przez wszechstronne opanowanie natury, tak żeby ją trzymać jak psa na smyczy. Opanować ją można tylko przez bezwzględną z nią harmonię. Patrząc na Twoje śliczne zimowe szkice, w których już zaczynasz rozumieć światło. Musisz iść dalej w tym kierunku (LS 65).

Efekty nauki możemy obserwować nie tylko w malarstwie, lecz także w fotografii. „Fotograficzne studia – zauważa Okołowicz – zarówno pejzaże, jak i portrety, były jednym ze sposobów rozpoznawania natury”³. Jednym, ale czy nie najważniejszym? Nie sposób jednoznacznie ocenić. Równie trudno nie zgodzić się z opinią badacza o tym, że „Witkiewicz był mistrzem fotografowania światła, i to nie tylko w pejzażu”, wystarczy spojrzeć chociażby na fotografie morza wykonane w Lovranie, a nade wszystko – portrety. Wczesne zdjęcia autorstwa Stanisława Ignacego pokazują drugą stronę ojcowsko-synowskiego sporu, którego najsilniejsze akcenty wybrzmia już wkrótce: mówią o potrzebie znalezienia własnego artystycznego medium, dziedziny sztuki, w której ojciec nie byłby autorytetem – po to, by na własny sposób eksplorować wspólnym im obu temat – naturę.

Wśród listów, w których poruszane były problemy – mówiąc najogólniej – stosunku do przyrody, dostrzec można również momenty burzliwe. 6 maja 1906 r. Witkiewicz-ojciec pisze:

W rozmyślaniach nad Twoją sztuką widzę jeden punkt ciemny, niepewny. Twoja pogarda dla natury – to obcinanie rozmyślnie wiążących z nią oczy i duszę nici – może doprowadzić do zubożenia pierwiastków artystycznych, do zdania na łaskę ograniczonych środków palety, zwłaszcza w zakresie bar-

3 E. Franczak, S. Okołowicz, *Przeciw Nicości. Fotografie Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kraków 1986, s. 15.

wy. [...] I trzeba strasznie prosto, szczerze obcować z naturą. Dzień, w którym Twoje *parti pris* w stosunku do natury zostanie naruszone, w którym zaczniesz ją traktować nie z wysokości dekoracyjnej pogardy, w którym zrozumiesz, że ona jedna daje całą mądrość w przeciwieństwie do ułamkowych rad, jakie dają rozmaici pracujący w jednym z zaułków natury malarze, dzień ten będzie istotnym usamowlonieniem Twego talentu i początkiem gwałtownego rozwoju, który teraz ciągle jest hamowany przez te kluczenia po tych lub innych manowcach (LS 344–345).

Usłyszeć można w przywołanym fragmencie echa demonstracyjnej fascynacji młodego Witkiewicza angielskim estetyzmem, dandyzmem, malarstwem Whistlera. Obawy ojca, a zwłaszcza zarzut „pogardy dla natury” uznać można za przesadne. Pejzaże Staś malował i będzie fotografował przez co najmniej kilka kolejnych lat, Zakopanego nigdy na stałe nie opuści.

To jednak nie koniec ojcowskich pouczeń. W zachowaniu syna jeszcze nie raz dostrzeże „nieautentyczność”, nie tylko w dziedzinie sztuki:

Rower będzie wysłany, ale muszę Ci powiedzieć, że mnie to zmartwiło. Mój miły! Pojechałeś niby, żeby się wyrzec ze zwykłego *train-train* życia. Myślałem, że tam żyjesz się blisko z tą ziemią i tym życiem, którego dobrze nie znasz, że pójdziesz na przelaj szosami i gościńcami, utoniesz w zbożach, miedzami i krętymi ścieżkami, na których najlepiej się wieś polską poznaje, będziesz chadzał i będziesz z dala od tej mieszczańskiej wygody. A tu rower, rakietka – przyzwyczajenia filisterskie od razu Ci się przypomniały. I mój miły, pomyśl, jak obok nędzy Biezkoniecznowo, obok skrawków, na których rysuje kolega Buszek, będziesz wyglądał Ty ze swoim rowerem i *lawn tennisem* (LS 181).

W listach ojca do syna pojawiają się i inne, wpisane w rady, zarzuty:

Żebyś przez to lato nie gonił jako sportsmen, tylko żył z naturą blisko i czujnie, tak żeby Twoja pamięć spiła się, nasiąkla harmonią, żeby się stała jak „struny wyzdajane”, zobaczyłbyś, jakie bogactwo środków miałbyś potem na zawołanie w pracowni wobec obrazu (LS 272–273).

i wreszcie:

Właściwie Ty z Tatrami nie żyjesz od dawna, gdyż te sportowe wycieczki są chodzeniem z zamkniętymi oczami i świadomością ograniczoną całkiem zewnętrznymi celami. [...] Dla Ciebie teraz potrzebne jest takie zbliżenie do natury, jak żebyś położył się na fali i dał się nieść (LS 275).

Stanisław Witkiewicz zaleca, by syn „żył blisko natury”. W obcowaniu z przyrodą nie akceptuje pośrednictwa modnego sportowego rynsztunku (rower i rakietę tenisową nazywa atrybutami mieszczaucha), gani chęć rywalizacji w zdobywaniu górskich szczytów. Czy kierowane pod adresem syna zarzuty powierzchownego stosunku do przyrody były uzasadnione?

W przywołanych fragmentach można dostrzec odbicie dwudziestowiecznych cywilizacyjnych i obyczajowych przemian, które zachodziły pod Tatrami. Witkiewicz-ojciec, jak ujmuje to Kolbuszewski, został wprowadzony w góry za pośrednictwem Tytusa Chałubińskiego. Był jednak nie tylko zwolennikiem propagowanej przez zakopiańskiego lekarza „wycieczki bez programu”, w późniejszych latach popierał taternictwo wyodrębnione po 1900 r. z turystyki tatrzańskiej. Według autora *Na przełęcz* górską wspinaczka miała służyć nie zaspokajaniu ambicji, lecz spełniać cele wychowawcze i patriotyczne: sprzyjać głębokiemu obcowaniu z przyrodą, kształtowaniu charakterów

i psychiki narodu. W postępowaniu syna Witkiewicz dostrzegł elementy coraz powszechniejszej przed I wojną światową postawy – traktowania gór jako służących jedynie do osiągnięcia sportowych wyników.

Jaka formuła obcowania z górami pociągała samego Stasia? Wbrew obawom ojca nigdy nie był taternikiem-rekordzistą, nie należał do czołówki polskich wspinaczy, choć być może na chwilę wciągnęła go koleżeńska sportowa przygoda. Pragnienie rywalizacji możemy traktować jako przejściową młodzieńczą fascynację, istota jego sposobu obcowania z przyrodą leży gdzie indziej. Lektura *Listów do żony* dowodzi, że Witkacy do końca życia organizował górskie wyprawy, często kilkudniowe. Nie zdobywał jednak nowych szczytów, nie przecierał szlaków. Przeciwnie – chodził popularnymi, opisanymi w przewodnikach ścieżkami. I żałował, gdy kolejną wycieczkę uniemożliwiała pogoda, choroba lub obowiązki.

662 UPADKI BUNGA... CZYLI „CUDOWNA GÓRSKA JESIEŃ”

Odpowiedzią młodego artysty na ojcowskie *moralia* była powieść, planowana jako z gruntu niemoralna, wymierzona w ojcowskie mentorstwo, ale i jego niekonsekwencje – 622 *upadki Bunga*. W debiutanckim utworze autor kwestionuje i deprecjonuje wiele elementów ojcowskiego światopoglądu: nie oszczędza jego patriotyzmu, poczucia doniosłości społecznych zobowiązań, drażni jego etyczny zmysł teatralnym immoralizmem bohaterów. Jedno pozostaje nietknięte – tatrzańska przyroda. To w jej dekoracjach rozgrywa się akcja powieści⁴.

4 Biorąc pod uwagę to, jak ważną rolę odgrywa przyroda w całym utworze, deklarację z *Przedmowy* z 1919 r., w której pisze nie o wspaniałych Tatrach, lecz zaledwie o „skromnej, podgórskiej okolicy” i „lekko naszkicowanym pejzażu”, uznać należy za mistyfikację.

W *Bungu*, wbrew zapowiedzi z *Przedmowy*, opisuje nie „potworność ludzkich przeżyć”, raczej – ich papierowość⁵, bezwiednie dając wyraz czemuś zgoła innemu. Z pewnością przyroda nie jest „bohaterką” powieści tak, jak to było w *Na przełęczy czy Po latach*, a jednak akapity poświęcone li tylko opisom niuansów „podgórskiej okolicy” pojawiają się obficie w toku narracji. Choć większa część wydarzeń tej powieści o niezbyt wartkiej akcji rozgrywa się w posiadłościach powieściowych postaci, zaskakująco często autor wysyła swego bohatera – posłużmy się jedną z najbardziej zużytych metafor – na łono przyrody i odnotowuje stan nieba, odcienie krajobrazu *etc.* Wędruje Bungo z mających niewiele z zakopiańską rzeczywistością wspólnego, narodzonych z literatury pałaców, do miejsc z pewnością autorowi dobrze znanych, wielokrotnie obserwowanych. Oto jeden z pierwszych pojawiających się w toku narracji opisów:

Bo była to właśnie owa „cudownie żółta jesień”, o której rano czytał [Tymbeusz] rzecz swoją baronowi. Wielkie, podarte wichrem obłoki przelatywały, zdawało się, tuż nad gnącymi się gigantycznymi sosnami, a w czarnych plamach nieba migotały z przerażającą wyrazistością gwiazdy. Był to typowy jesienny huragan górski. Dochodzili właśnie do kamiennego mostu na pieniającym się górskim potoku. Przejście przez szumiący potok przerwało jakby wszystkie wątpliwości Bunga (BU 29–30).

W pierwszym z przywołanych zdań narrator stawia ironiczny cudzysłów: niewyszukane, sztamkowe określenie przypisuje bohaterowi, w którego literacki talent trudno uwierzyć. Autor

5 Inna rzecz, ile autoironicznego dystansu – biorąc pod uwagę dramatyczne wydarzenia w biografii Witkacego w latach 1914–1919 – wymagało pisanie w *Przedmowie* o „potworności ludzkich przeżyć” w tym młodzieńczym tekście.

stwarza ochronną barierę, by móc wypowiedzieć się samemu. Czyżby już sam fakt pisania o przyrodzie wydawał się „niebezpieczny”, grożący popadnięciem w banał?

Przywołany fragment jest wielce charakterystyczny dla *Bungowej* narracji. Z szerokiego wachlarza dostrzeżonych i zanotowanych w pamięci widoków nieba czy krajobrazów Witkiewicza inspirują najbardziej te dynamiczne i dramatyczne. Stąd huragan, spieniony potok, kontrastowe zestawienia barw. Efektem ma być przecież czysta demoniczność – przyroda korespondować musi z nastrojem bohatera. Zasadę tę narrator stosuje nadzwyczaj konsekwentnie, powtarzając powszechny gest młodopolan. Zjawisko to opisuje Kolbuszewski, uznając zdanie Amiela o tym, że „Krajobraz jest stanem duszy” za dewizę epoki. Trudno natomiast odnaleźć w *Bungu* (w przeciwieństwie do tekstów Witkiewicza-ojca) inny rodzaj opisywanych przez badacza relacji, łączących w literaturze modernizmu krajobraz i uczucia: zjawisko emocjonalnego zabarwienia opisu – od idących w parze deklaracji umiłowania i dodatnich jakości estetycznych po antyurbanizm, wyrażający się w narracji wstrętu.

Można postawić tezę, na którą wówczas młody Witkiewicz pewnie by przystał: rezygnując z mimetyczności literackiego pejzażu, powtarza gest Rimbauda. Ale jest i druga strona medalu, przywołajmy fragment z listu ojca mówiący o etapach artystycznej pracy:

Pewne stany duszy wywołują potem same obrazy [...]. Obrazy komponują się późną jesienią, na mroku – albo wczesną wiosną. Jest to czas rozterki w naturze i dziwnej roboty psychicznej w człowieku. [...] Ideałem by było, żeby sztuka stawała się sama, jako czysta emanacja procesu psychicznego (LS 153).

Trudno zweryfikować (i nie ma to tutaj większego znaczenia), czy za radą ojca Witkiewicz szczególnie uważnie przyglądał się stanom swego ducha właśnie wiosną i jesienią. Interesujące jednak, że początek akcji swej powieści o artyście sytuuje w jednym z momentów roku określanych przez autora *Matejki* jako nadzwyczaj ważne dla twórczości. Przywołajmy kolejne fragmenty:

Dzień zapowiadał się cudowny. Bładopomarańczowe słońce oświetlało już wierzchołki gór, pokryte świeżym śniegiem. W dolinie panował jeszcze zimny mrok, a trawa w podwórzu pokryta była lekkim szronem. Świeżo umyty automobil błyszczał jak czarne lustro (BU 47).

Akne poddała mu się i Bungo objął ją i przycisnął do siebie. Oparła mu głowę o piersi i stanęli oboje w promieniu wpadającego przez okna czerwonego światła zachodzącego słońca. Bungo z niezmierną czcią jak największą świętość całował jej mieniające się w słońcu włosy (BU 183).

Fragmenty te dobitnie pokazują, jak wiele późniejszy autor *Nienasyceńca* zaczerpnął z techniki pisarskiej i poglądów estetycznych ojca. Narrator nie tylko patrzy oczami impresjonisty (stąd przełamywanie kolorów, dostrzeganie blasków i cieni, akcentowanie jednorazowości i chwilowości widowiska), ale i odrobił pracę zadawaną w listach Witkiewicza-ojca do syna: uważnie studiował budowę morskiej fali i światła. Dowody uważnej obserwacji tych zjawisk można mnożyć:

Była godzina piąta. Popołudniowe słońce zapadało już za zębatą linię gór, rzucając żółtawe światło na pokryty zmurszałą dachówką pałac i szczyty drzew parkowych. Od gór kładły się głębokie błękitne cienie, a lekko wzburzone, granatowo-zielone morze rozbijało swe szkliste fale o nadbrzeżne fale (BU 184).

Przez złotawo-białą mgłę świeciło rude, przepalone słońce,
a drzewa i góry niknęły w niebieskawo opalizujących oparach
(BU 190).

W powieściowej narracji odnaleźć można również inne momenty, które dowodzą myślowego pokrewieństwa autora z ojcem – wspólnoty zainteresowań, struktur myślenia, wyobraźni. Nie zostały trwale wbudowane w strukturę powieści i są raczej śladami, odpryskami, które ujawniają się spod elementów świadomości wpisywanych w poetykę. O pałacu Akne pisze jak o górskim szczycie, wzbogacając ojcowską metaforę („turnia świętego Stefana”) o ładunek „demoniczności”: „Demoniczny pałac, rysujący się ciemną sylwetą na tle groźnego, burzliwego nieba, zdawał się być jakąś olbrzymią, fantastyczną skałą, o dziwnych, poszarpanych konturach”. Zauważmy, że podobny zabieg zastosuje kilkanaście lat później w *Pożegnaniu jesieni*: „Zębata, górsko-fantastyczna linia sylwet domów uciekających w daleką perspektywę ulicy przypomniała mu jesienny wieczór górski, który trwał tam bez niego”. Natomiast inny fragment *622 upadków*... przypomina o zainteresowaniach astronomią i rysunkowych, powstałych w Rosji, „astronomicznych kompozycjach”:

W tej chwili uświadomił sobie, że twarz Bałwanowa jest międzyplanetarna. Określał w ten sposób to, że twarz taką mógł wyobrazić sobie jako samoistne ciało niebieskie, lecącą wśród międzygwiazdnej przestrzeni: na przykład jako jedną z asteroid (BU 108–109).

Narrator odnotowuje też, dowodząc przyrodniczej wiedzy, co najmniej kilka gatunków drzew („Chłodny wiatr szeleścił liśćmi palm, kasztanów i zginał wierzchołki olbrzymich, kilkusetletnich cyprysów”, „[...] a ponad ruszającą się gęstwą ciemnych laurów i srebrzystych oliwek gięły się czarne, smukłe sylwety młodych cyprysów”) i kwiatów („[...] wśród łąk

i jasnozielonych zbóż pełnych bławatków i purpurowych maków”), stanów atmosferycznych, kolorów.

Mimo deklaratywnej i faktycznej rezygnacji z historyczno-polityczno-społecznego tła oraz kontynuowania „gry w arystokratyczność”⁶ Witkiewicz umieszcza w *Bungu*, pod rzeczywistym nazwiskiem, postać, która w ówczesnym Zakopanem nie była anonimowa – Stanisława Zdyba⁷. Autor, bawiąc się koincydencją, nadał drugoplanowemu bohaterowi o mało arystokratycznym nazwisku drugie, identyczne z własnym, imię. W powieści Stanisław Ignacy Zdyb, „ideał męskich cnót”, zdobywa zarówno Akne, jak i Andy.

Wraz z nieustannie ośmieszanym bohaterem na karty powieści wkroczyły jednak, wbrew intencji autora, ważkie wątki „ekologicznej historii” Zakopanego. Pierwowzór postaci, rówieśnik pisarza (urodzony w 1884 r., w Zakopanem zamieszkał w 1898 r.) był nie tylko jednym z pierwszych taterników, lecz także narciarzem, fotografem, ratownikiem TOPR-u, wreszcie nauczycielem Szkoły Przemysłu Drzewnego i producentem sprzętu narciarskiego. Nic dziwnego, że wymieniany jest jako jedna z ważniejszych zakopiańskich osobistości. Kiedy Stanisław Ignacy pracował nad powieścią, Zdyb zapisał się w historii jako fotograf pierwszych zawodów narciarskich na Kalatówkach (1911 r.), zajął trzecie miejsce w pierwszych zawodach narciarskich rozegranych na Hali Goryczkowej (28.03.1910 r.), jako pierwszy w historii (wspólnie z H. Bednarskim, J. Lesieckim i L. Lorią) dokonał przejścia południowej ściany Zamarłej Turni. To wystarczyło, by paść ofiarą powieściowej parodii.

- 6 Określenie T. Bocheńskiego, zob. tenże, *Powieści Witkacego. Sztuka i mistyfikacja*, Łódź 1994.
- 7 Zob. hasło: *Stanisław Zdyb*, [w:] Z. i W. H. Paryscy, *Wielka encyklopedia tatrzańska*, Poronin 1995.

Narrator chciałby ośmieszyć wspinacza-osi(o)łka, a w nim chyba samego siebie i własne niespełnione sportowe ambicje. Zapisuje więc dialog:

– Czy pan chodząc po górach zajmuje się też geologią, czy tylko dla sportu chodzi? – spytał go po chwili.

– Ja, panie, geologię mam w łapach – odpowiedział Stanisław Ignacy zaciskając swe potworne ręce. Zaczął opowiadać coś znowu o swoich wycieczkach w Andach i zagłuszył perwersyjną historię pani Akne (BU 310).

Witkiewicz, jeszcze niedawno rugany przez ojca za nadmiar sportowych ambicji, każe swemu bohaterowi cenić geologię jako element naukowego, a więc wyrafinowanego poglądu na góry. W zadany przez Bunga pytaniu, które prowokuje ośmieszającą odpowiedź, ścierają się, podobnie jak w listach ojca autora, dwa głosy – albo sport, albo wiedza i prawdziwe, głębokie przeżywanie gór. W końcu jednak i Bungo wyrusza w góry (i to nie raz), ale nie po to, żeby badać niuanse skalnych warstw, lecz aby „w samotności zupełnej skupić się i opanować, a po powrocie zacząć radykalnie inne życie”.

Można postawić (retoryczne) pytanie o to, który z bohaterów lektur młodego Witkiewicza wyprawiał się w góry? Przecież nie bohaterowie Huysmansa ani Wilde’a... U źródeł górskich wędrówek i przeżyć Bunga „na łonie przyrody” leży doświadczenie autora powieści. W sztuczny, utkany z literatury, powieściowy świat wkracza z impetem żywioł (opracowanego literacko) autentycznego doświadczenia przyrody. Co prawda, anonimowo – dopiero w *Pożegnaniu jesieni* Zakopane zaistnieje jako Zaryte – ale powieściowe „górskie okolice” strukturyzowane są na wzór ścieżek, którymi chadzał sam autor.

W debiutanckiej powieści Stanisław Ignacy mówi o tatrzańskim przyrodzie tak, jak nauczył go ojciec, rezygnuje jednak

z religijnego, patriotycznego oraz etycznego naddatku. Dostrzeżenie niezwykłość, podkreśla dramatyczność, która koresponduje z ludzką psychiką. Sprowadza jednak na siebie groźbę epigoństwa, gdyż literacko-ekologiczny kontekst czasu, w którym pisał *Bunga*, tworzą nie tylko kończąca epokę „Młodej Polski Tatrzańskiej” *Nietota*, lecz także powiększający w satyryczno-groteskowej soczewce wszystkie aktualne problemy *Zakopanoptikon* Andrzeja Struga. W 1907 r. o konieczności przeddefinowania tradycyjnej moralności, poszerzenia jej spectrum o zagadnienia innych niż ludzie istot żywych mówi podczas krakowskich wykładów Tadeusz Garbowski. Powstaje również *Kultura a natura* Jana Gwalberta Pawlikowskiego, twórcy ideologii ochrony przyrody w Polsce oraz zasad organizacji tego ruchu. To tekst stanowiący „przejście od koncepcji myśli do koncepcji »czynu«”, zwracający się „przeciwko przerostom modernistycznych pesymizmów” i dążący do „przewyciężenia poczucia kryzysu wartości duchowych”, którego autor, „zwracając się w stronę czynów na rzecz przyrody [...] wysnuwał praktyczne wnioski z modernistycznego antyurbanizmu”⁸. Dzieło to stanowiło, jak dowodzi Kolbuszewski, podsumowanie wszystkich „ekologicznych” doświadczeń Młodej Polski. Pawlikowski czerpał m.in. z myśli Johna Ruskina, a także twórcy założeń nowożytnej ochrony przyrody, Ernsta Haeckla oraz z refleksji nad stanem rodzimego krajobrazu.

W zestawieniu z bliskim *Bungowi* na osi czasu dziełem Pawlikowskiego, obrazowanie przyrody w pierwszej powieści Witkiewicza wypada jako anachroniczne, niekiedy wręcz naiwnie estetyzujące, dalekie od kształtującej się wówczas nowoczesnej ekologicznej świadomości. Przejawy takiej postawy, wyrażającej się w przekonaniu o „złudności panowania człowieka nad

8 Zob. J. Kolbuszewski, *Ochrona przyrody a kultura*, Wrocław 1992.

przyrodą, [o tym, że] uszanowanie przyrody jest warunkiem ładu i harmonii ludzkiego życia, także w sensie moralnym”⁹, Kolbuszewski dostrzegł m.in. w *Hutniku* Artura Gruszeckiego (1897) i *Ludziach bezdomnych* Stefana Żeromskiego (1899). Sugerował, by określać wymienione utwory „powieściami ekologicznymi”. Nie ma podstaw, by odnosić proponowany termin do *622 upadków Bunga*... Mimo iż utwór powstał kilka lat później niż *Po latach* Witkiewicza-ojca, próżno szukać w nim śladów świadomości takich zjawisk, jak np. zagrożenie istnienia niektórych gatunków.

Możliwe, że przyczyną rezygnacji z manifestowania ekologicznej postawy była niechęć do wkraczania w obszar stanowiących ojcowską domenę problemów społeczno-politycznych. Czy jednak brak wyrażonych wprost ekologicznych przekonań przekreśla wiedzę, uważną obserwację i autentyczne przeżycie, którym między wierszami autor daje wyraz?

„Z GÓRAMI NIC PORÓWNAĆ SIĘ NIE DA”

Przyrodniczej wrażliwości późniejszego autora *Szewców* dowodzą niefikcyjne teksty powstałe niedługo po *622 upadkach*..., choć w zupełnie odmiennych okolicznościach – listy i reportaże pisane w 1914 r. podczas podróży do tropików. Te krótkie teksty przynoszą zarazem wszechstronne i detaliczne opisy oglądanych krajobrazów. Artysta dostrzega odmienną ukształtowania terenu, barw i roślinności, układu gwiazd, ciekawia go wszelkie przyrodnicze osobliwości. W liście do ojca pisze: „Nie jestem w stanie opisać tych cudów, które tu widzę. Są to rzeczy wprost potworne od piękności”, nieświadomie posługując się tą samą kategorią – cudowności – której użył autor *Na przelęczy* tuż po przyjeździe do Zakopanego („Cuda-cuda do patrzenia...”).

9 Tamże, s. 130.

Wrażenia te pozostaną żywe i po powrocie do Zakopanego w 1918 r., gdy malować będzie realistyczne pejzaże australijskie i – powracając do młodzieńczych zainteresowań – kompozycje astronomiczne. Elementy tropikalnej przyrody powrócą w jego twórczości nie raz, taki będzie np. rodowód jaskrawej kolorystyki w pierwszych formistycznych kompozycjach czy tła kilku portretów z okresu Firmy Portretowej.

Wróćmy jednak do tekstów pisanych w trakcie podróży. Niewątpliwie trudno dostrzec wprost zwerbalizowane deklaracje postawy ekologicznej, które można było wyczytać w wypowiedziach Pawlikowskiego czy Witkiewicza-ojca (i nie jest to celem mojej lektury). W redagowanym na podstawie korespondencji reportażu pojawia się fragment intrygujący, wyróżniający się na tle całości tekstu:

W parku Victoria następuje pierwsze zetknięcie z prawdziwą tropikalną roślinnością. Wrażenie wprost straszne. Ten nadmiar życia, rozwydrzenie form i kolorów działa przygnębiająco. Jest w tym jakiś dziki bezsens, zbytek i rozrzutność, niepokojąca siła i namiętność granicząca z szałem. Doznaje się uczucia własnej słabości i jakby niedołęstwa w jakiś dziwnie nieprzyjemny sposób. Potęguje to wrażenie obezwładniającego upału i wilgotna duszność: powietrze mokre i rozpalone szczypie w nos przy oddychaniu, jak para w łaźni rzymskiej (BK 488).

Witkiewicz podkreśla wyjątkowość („pierwsze zetknięcie”) swojego doświadczenia i jego całkowitą odmienność od wszystkiego, co znane. W przywołanym akapicie zwraca jednak uwagę szczególne napięcie między podmiotem mówiącym a przedmiotem jego narracji, wyrażające się w przypisywaniu cech negatywnych raz temu, co opisywane, raz – samemu sobie, psychizacji (czy raczej: psychodelizacji) krajobrazu („namięt-

ność granicząca z szaleem”), wreszcie – w eksponowaniu silnego i bezpośredniego jego oddziaływania na sferę *somy*. Daje to efekt zacierania podmiotowo-przedmiotowej granicy.

Jan Gondowicz, pisząc, że „Cały – wcale niekrótki – tekst »Z podróży do tropików« skupia się na fizycznej niemal presji pejzażu, jak na ironię bliskiej naporu gór na mieszkańców dolin”¹⁰, zwrócił uwagę na niezwykle ważny aspekt witkacowskiego sposobu doświadczania natury – to nie tylko jej postrzeganie, ale odbiór za pośrednictwem zmysłów. Do wątku tego jeszcze powrócę, na razie powiedzmy, że aspekt ten odgrywać będzie istotną rolę w wielu późniejszych wypowiedziach autora *Mątwy*.

O ile przywołany akapit wyróżnia się na tle zobiektywizowanej, racjonalistycznej narracji *Z podróży do tropików*, o tyle nie zdziwiłby na tle „egzotycznych” fragmentów *Pożegnania jesieni*. Dziwność, która jednocześnie przeraża i pociąga, fascynuje – oto formuła doświadczania przyrody przez Atanazego. Autor daje jej wyraz, hiperbolizując wskazywane już wcześniej cechy tropikalnego krajobrazu i klimatu: gorąco, intensywność barw, a przede wszystkim – radykalną, niepoddającą się werbalizacji odmiennosc:

Przepych tropikalnej roślinności i niewiarygodny żar słońc, które tu przestało być dobrotliwą potęgą i zmieniło się w groźne bóstwo zniszczenia mogące zabić [...] rozszalałe barwy strojów ludzi i kwiatów – wszystko to zmieniło codzienny dzień od samego rana w męczący koszmar, potęgający się w czarne, ziejące żarem noce do rozmiarów potwornego obłądu. [...] Dziwność otaczających form, specyficzna ponurość podzwrotnikowej przyrody przygnębiała Atanazego [...].

10 J. Gondowicz, *Marysia i Burek na Cejlonie*, [w:] tenże, *Paradoks o autorze*, Kraków 2011.

Nie – to wcale nie była taka przyjemna rzecz te tropiki. Ileż by dał w tej atmosferze za jedną chwilkę czerwcowego krajowego upału z podszewką chłodnego powiewu, którego tu nie było ani śladu. [...] Każda trawka, każda najdrobniejsza roślinka była tu obca. [...] A jednak brnął w to wszystko z coraz większym zapamiętaniem i z rozpaczą myślał, że kiedyś trzeba będzie się tego wyrzec – czemu, nie wiedział. Nie da się ten urok tropików rozłożyć na elementy proste, sprowadzić do rzeczy znanych (PJ 348).

Lata I wojny światowej, a zwłaszcza jesień 1918 r., okazały się przełomowe nie tylko w biografii Witkacego (oprócz przeżyć w rewolucyjnej Rosji, śmierć ojca w 1915 r.), lecz także dla „pępka świata” – Tatr i Zakopanego. Artysta wraca do odradzającego się po wojennej zawierusze miasta, tuż po odzyskaniu niepodległości. Nowy etap inauguruje – zanim dostrzeże nieuchronnie dokonujące się przemiany – dwoma pozornie tylko żartobliwymi artykułami-manifestami, istotniejszymi może niż składane u progu międzywojnia deklaracje artystycznej nowoczesności: *Demonizm Zakopanego* i *O dandyzmie zakopiańskim*. Przypomnijmy dłuższy fragment pierwszego z wymienionych:

Ani pełne melancholii jeziora Litwy, ukryte wśród wzgórz porośniętych sosnowym i brzoźowym lasem, ani tropikalne puszcze Indii, ani czerwone jak cegła pustynie Australii nie mogą zniszczyć wizji zakopiańskiej zimy, która ma w sobie żar tropików, zakopiańskiej wiosny, w której wszystko zdaje się nie rodzić, lecz umierać w strasznym, beznadziejnym smutku, ani lata we wnętrzu gór wśród granitowych kolosów, odbijających się w zielonoblękitnych jeziorach, ani jesieni, w której cała zakopiańska natura zdaje się istotnie rozkwitać w zniszczeniu i zepsuciu, rodzącym najcudowniejsze barwy. [...] Nie – to

[demonicznie] działa sama natura, to zagłębienie, zapadnięcie się, to zakopanie się wreszcie w górach, zagradzających swą narkotyczną pięknnością drogę do życia, które doprowadza do stokroć gorszego zakopania się w samym sobie, to tej Dementia praecox zakopaniensis, co do której prognoza jest przeważnie mętna, jeśli nie beznadziejna (BK 498).

Przywołane fragmenty, których entuzjazm można porównać z pierwszymi zakopiańskimi tekstami Witkiewicza-ojca (np. *Zakopane w zimie* z 1888 r.), mówią o jeszcze jednym estetycznym „pożytku” z tropikalnej wyprawy – dopiero po powrocie, po czteroletniej nieobecności, autor *Jedynego wyjścia* mógł zobaczyć Tatry na nowo, doświadczać w pełni świadomie.

W pierwszym z przywołanych akapitów Witkacy dokonuje dwóch zabiegów: po pierwsze wylicza niemal wszystkie geograficzne krainy (zamieniając Cejlon na popularniejsze Indie), do których podróżował, by zestawić je z krajobrazami tatrzańskimi. Pomija znane sobie z młodzieńczych podróży Włochy i Bretanię. Zabieg ten, z punktu widzenia retoryki, nie jest jednak przypadkowy – pozwala pozornie spotęgować bogactwo Tatr na tle „ubogiej”, dającej się lapidarnie opisać „reszty świata”. Po drugie zaś, by ukazać niezwykłość tatrzańskich pejzaży, odwołuje się do silnie zakorzenionego w kulturze toposu czterech pór roku. Każdą z nich, w wydaniu zakopiańskim, opisuje za pomocą konstrukcji oksymoronicznych. Natomiast w drugim akapicie przywołuje znany skądinąd epitet. Jednak „demoniczna” nie jest już ponętna kobieta, rozerotyżowana atmosfera czy narkotyki, ale właśnie natura w wydaniu tatrzańskim.

Dający się wyczytać z *Bunga* modernistyczny dylemat sztuka albo życie, zastąpiony zostaje innym – Tatry albo życie. To jednak problem pozorny – to „życie” zostaje opisane jako niewarte uwagi. Warto również dostrzec szereg trzech odczasownikowych rzeczowników: „to zagłębienie, zapadnięcie się, to zako-

panie się wreszcie w górach”. Fragment ten możemy odczytać metaforycznie, jednak inspirująca wydaje się również lektura dosłowna – kieruje nas (znów!) ku cielesności, ku transgresji.

Do omówionych wątków silnego doświadczania przyrody, opisywania doznań natury jako donioślejszych niż narkotyczne, wracać będzie Witkacy po wielokroć, choćby w *Narkotykach*. Przywołajmy fragment z tej właśnie pracy, w którym zaakcentuje inny niż cielesny wymiar. Cytat ten to ostatni akapit części głównej książki, rzutuje zatem na znaczenie całości:

Nie znam wprawdzie narkotyku dającego tak silne metafizyczne wzruszenia [jak eter], lecz mijają one szybko, a oplacane są zdrowiem. W rzeczywistości takie rzeczy każą na siebie czekać, ale samotna wycieczka górską może też dać potężne metafizyczne przeżycia, które znacznie lepiej utrwalają się w świadomości od kradzionych przeżyć i wymuszonych ekstaz narkomana (ND 130).

Podobne sformułowania odnajduję również w korespondencji autora *Pożegnania jesieni*. W liście do żony pisał: „Czyż nie rozumiesz tych wymiarów, w których kontemplacja zwiędłej trawki na stokach Gubałówki zastąpi Ci auto na Riwierze i tłum wybałwochwalczonych bubków?”, Romana Ingardena zapewnił: „Jednak wszystko jest dobrze, ale z górami nic porównać się nie da”, zaś w 1938 r. do Bronisławy Włodarskiej: „Bardzo tęsknię do Pani wśród tych komplikacji jak do spokojnego lodowatego stawu górskiego po błotnistych pejzażach nowozelandzkich bagien Akukukikimora”.

Najczęściej lakoniczne, ledwie kilkudzaniowe (lecz jakże systematyczne!) relacje z górskich – samotnych i w towarzystwie przyjaciół, pieszych lub narciarskich, kilkugodzinnych i z noclegiem pod gwiazdami – wycieczek i wypraw, to osobny rozdział korespondencji z Jadwigą. Przypisywał im duże

znaczenie w porządku życia psychicznego („Może na tej wybieczone odrodzę się definitywnie”) i, jak przed laty jego ojciec, po kronikarsku odnotowywał zaobserwowane zmiany w pogodzie i krajobrazie („Dziś Zakopane prześliczne, już nie ma zieleni ohydnej. Pogoda prześliczna. [...] Mam przed oknem zielone krzaczki”).

Istotną rolę odgrywają również Tatry w *Pożegnaniu jesieni*. Ich obraz ulega jednak, w relacji do omówionych wcześniej tekstów, zmianie. Wskazują na to już powieściowe parodystyczne toponimy, np. Zaryte. Nie brakuje w powieści – głównie w wypowiedziach narratora – detalicznych, odwołujących się wszystkich zmysłów opisów, które mogłyby się znaleźć i w *Na przełęczy*. Przywołane w kwestiach bohaterów, obnażają naiwność (Atanazy) lub nieszczerą intencję mówiących, np. słowa Łohoyskiego uwodzącego Tazia:

Pamiętasz góry – szepnął Łohoyskim, z zachwytem przyciskając się do Atanazego z tą obrzydliwą, nieznaną dotąd poufałością. – Ten zachód słońca na szczycie Wielkiego Pagóra – ja już wtedy... tylko nie śmiałem ci tego powiedzieć... (PJ 212)

Trudno mówić o relacjach bohaterów *Pożegnania jesieni* i przyrody. Tatry stają się jedynie tłem, dekoracją. Żaden z bohaterów, Atanazy, Hela, Prepudrech, zdegenerowani górale wreszcie, nie doznaje natury inaczej niż naskórkowo. O transgresji, doświadczaniu przyrody na miarę *Z podróży do tropików* nie ma mowy.

Wyjątkiem jest Zosia Osłabędzka, która zabija się właśnie w górach, w okolicznościach przypominających śmierć narzeczonej autora, Jadwigi Janczewskiej. Choć w czasie powstawania powieści góry coraz częściej stawały się scenerią prób samobójczych podejmowanych przez nazbyt egzaltowanych młodych ludzi (Długołęcka i Pinkwart piszą nawet

o „modzie”¹¹), w powieści brakuje znaków pozwalających nazwać postępowanie bohaterki teatralnym gestem. Inaczej w przypadku Bazakbala – bohatera niejednokrotnie kompromitowanego – jego próba samobójcza w Dolinie Złomisk zmieni się w groteskową scenę z zakokainowaną niedźwiedzicą w roli głównej.

Jak pogodzić mówiące, jakże entuzjastycznie, o Tatrach fragmenty *Z podróży do tropików*, *Demonizmu Zakopanego*, listów do Jadwigi, wreszcie wypowiedzi narratora *Pożegnania jesieni* z ich obrazem, jaki wyłania się ze świata przedstawionego powieści? Nieprzekraczalna, mogłoby się wydawać, rozbieżność znika, gdy uświadomimy sobie, że „bohaterem” utworu z 1926 r. są nie tyle góry, ile ich mit(y). To właśnie utrwalony w społecznej (masowej?) wyobraźni, zbanalizowany wizerunek Tatr („tego zaczarowanego zaiste kraju”) Witkacy dekonstruuje. Pokazuje jako martwy, niczego niewyjaśniający, uniemożliwiający prawdziwe, głębokie ich doznawanie.

Echo tego zabiegu odnajduję w udzielonym dwa lata po napisaniu powieści wywiadzie, gdy – mówiąc o podejmującej górską tematykę twórczości literackiej i malarskiej – Witkiewicz stwierdza, że od czasów Tetmajera, Micińskiego i Wyczółkowskiego (Rafał Malczewski dopiero nieźle się zapowiadał) nikt nie zdobył się na artystyczną syntezę, „na głębsze ujęcie Tatr w ich, jak bym powiedział, planetarnej, a dalej metafizycznej piękności”. I dalej, dobitnie: „Wygląda to tak, że jakby talenty i umysły stykające się z naturą tatrzańską były za małe w stosunku do tematu”.

„ZAKOPANE STAJE SIĘ NIEMOŻLIWE”

W przywoływanym już artykule pt. *Demonizm Zakopanego* pojawia się uwaga, która odsyła do zagadnień innych niż omawiane dotychczas. Nie do obrazu gór w literaturze, lecz stosunku

11 L. Długołęcka, M. Pinkwart, *Zakopane. Przewodnik historyczny*, Warszawa 1989.

artyści do przemian cywilizacyjnych, które dokonywały się w podtatrzańskiej miejscowości.

„Pępek świata”, jak nazywał Zakopane Rafał Malczewski, stawał się coraz bardziej popularny (w 1925 r. udział w recepcji krajowego ruchu turystycznego wyniósł 25%), oprócz gości przybywało i pensjonatów. Wobec licznych sportowych zawodów, w tym Narciarskich Mistrzostw Świata (1929 i 1939 r.) funkcja uzdrowiskowa zeszła na drugi plan. Przedwojenne problemy okazały się jednak niezmiennie: postępowała chaotyczna zabudowa, modernizacja częściej oznaczała oświetlanie deptaków – co umożliwiła elektrownia miejska z silnikami Diesla na Kamieńcu – niż rozwiązanie problemu usuwania ścieków („i w dalszym ciągu płynące przez miasto potoki spełniały funkcję kanałów”¹²).

W krótkim fragmencie powojennego tekstu Witkacy zabiera głos w kwestii nie artystycznej, lecz społecznej. Czyni to nie wprost, posługuje się językiem figuratywnym – animacją: „Bo przecież demonicznie nie wpływa na dusze spotworniałe i wciąż jeszcze potworniejące małe miasteczko, co u stóp gór, jak pleśń jakaś ohydna się rozpełzło [...]”. Krytyczne uwagi odnoszące się do warunków życia w mieście (wyrażone idiomem potocznym) zapisywał także w listach do żony: „»Zośka« jest cudowny dom. Zaciszny pokój mimo huku wielkomiejskiego Krupówek”, „Zakopane staje się niemożliwe”. W korespondencji Witkiewicza dostrzec można również, oprócz krytyki podtatrzańskich nieporządków, niechęć do życia w mieście w ogóle.

Wstydlive informacje o dotkliwym braku nowoczesnych higienicznych rozwiązań – pamiętajmy o legendarnym wręcz umiłowaniu przez artystę osobistej czystości – odnajdujemy

12 Tamże, s. 26.

w liście do autorytetu artysty, niemieckiego filozofa Hansa Corneliusa (*sic!*):

To wielka kompromitacja, ale w domu mojej ciotki nie ma wody, ani elektryczności (niestety gazu w Zakopanem nie znamy – *nous autres zakopaniens*), a WC jest przybytkiem tak pierwotnym, że (mężczyźni) trzeba »srać« na powietrzu (*vo-ley*). Moja ciotka nie jest normalna i nie chciała tych urządzeń (HC2 111).

Temat ten poruszy Witkiewicz jeszcze tylko raz, jeśli nie liczyć *Krytyki stosunków klozetowych na Antołówce w „wolnym wierszu wyłożonej”*¹³, w *Niemytych duszach*. Upomina się nie o radykalne administracyjne rozwiązania, lecz o osobistą, każdego obywatela, pracę u (własnych) podstaw:

Czystość fizyczna osobista nie jest wcale rzeczą tak drogą, jak to się niektórym wydaje. Nie mówię tu o czystości publicznej (domów, ulic, placów itp.). [...] Mam wrażenie, że czystość mieszkań, a dalej czystość publiczna jest funkcją czystości osobistej. Trzeba zacząć od siebie, a z czasem wszystko powoli się wyczyszczy, bo czysty człowiek nie potrafi żyć w otaczającym go brudzie (ND 132).

W przywoływanym już wywiadzie z 1928 r. uwagę zwraca jeszcze jeden fragment:

Zakopane plągowaje według mnie z roku na rok i wobec stanu ogólnego upadku umysłowego nie widzę innej na to rady. [...] Jedynie przeprowadzenie planu regulacyjnego Karola Stryjeńskiego, połączone z gruntowną „regulacją psychiczną”

13 Przedruk [w:] *wistość tych rzeczy jest nie z świata tego*. Stanisława Ignacego Witkiewicza *wiersze i rysunki*, wybrały i do druku podały A. Micińska i U. Kenar, Kraków 1984, s. 112–113.

na szeroką skalę mogłoby może uratować Zakopane od zewnętrznego i wewnętrznego upadku. Ale to ostatnie wydaje mi się bardzo wątpliwe (BK 526).

Tak jak wiele lat wcześniej jego ojciec przy okazji sporu o *Bagno*, Witkacy, mówiąc o Zakopanem, łączy dwa plany: psychologiczny i ekologiczny. Do drugiego z wymienionych odnosi się wzmianka o projekcie regulacyjnym autorstwa Stryjeńskiego. To kieruje naszą uwagę ku kolejnemu obszarowi podtatrzańskich problemów.

Pierwszy plan regulacyjny zaproponował już w roku 1897 doktor Tomasz Janiszewski, jednak jego założenia nie zostały zrealizowane. Konkurs na kolejny Ministerstwo Robót Publicznych ogłosiło w 1922 r. i wygrał projekt Karola Stryjeńskiego. Zakładał podział cechującego się wówczas chaotyczną zabudową miasta na trzy strefy: sanatoryjną (południowe stoki Gubałówki), centrum handlowo-usługowe (Krupówki i okolice), dzielnicę mieszkaniową i pensjonatową (południowo-wschodnie rejony miasta). I ten plan, choć przyjęty, pozostał w sferze projektów. Na jedną z przyczyn tego zwraca uwagę Mieczysław Adamczyk: „Podporządkowany geometrycznym prawidłom kompozycji projekt Stryjeńskiego siłą rzeczy nie respektował układu własnościowego [...]”¹⁴. W 1935 r. burmistrzem Zakopanego został Edward Zaczyński, specjalista od inżynierii miejskiej. Za jego rządów sytuacja uległa poprawie: centralne dzielnice miasta, po przeszło trzydziestoletniej dyskusji, otrzymały kanalizację śpławną.

Nawiązanie do innego z ekologicznych problemów doby międzywojennej, tym razem dotyczącego nie tyle Zakopanego, ile Tatr, można odnaleźć w artykule *Wrażenia ze spóźnionego niestety pierwszego lotu aeroplanem z 1938 r.* Czytamy tam:

14 M. Adamczyk, *Zakopane-wieś*, [w:] *Zakopane. Czteryście lat dziejów*, t. 1, red. R. Dutkova, Kraków 1991, s. 458.

Kiedy zrobiono na Kasprowy Szczyt kolej linową (początkowo byłem przeciwnikiem tej instytucji), powiedziałem sobie, że nigdy nią nie pojadę. Nie wyobrażałem sobie po prostu dla mnie możliwości wiszenia nad trzystumetrową przepaścią, i to w dodatku przepaścią „ruchomą”, z zachodzącymi na siebie w miarę jazdy perspektywami w dół. [...] Odtąd stałem się wielbicielem kolejki, tym bardziej że daje ona ludziom, którzy by normalnie poza Kuźnice wyjść nie mogli, możliwość podziwiania niezwyklej piękności widoku na Krywań, na zaczarowane ogrody Doliny Cichej i Gąsienicowe Stawki (BK 508).

Wspomniana budowa kolei liniowej na Kasprowy Wierch okazała się sprawą wielce kontrowersyjną. Dość wspomnieć sarkastyczne określenie, jakim posłużył się Malczewski: „pompa ssąco-tłocząca ceprów na wierchy”. Budowa nadzorowana przez wiceministra do spraw turystyki Aleksandra Bobkowskiego, przeprowadzona w nadzwyczaj krótkim czasie (sierpień 1935 r. – luty 1936 r.), wywołała protesty m.in. Polskiego Towarzystwa Tatrzańskiego, które dążyło do utworzenia na tych samych terenach Parku Narodowego. W kolejnych latach rozpoczęto realizację następnych, również budzących sprzeciw, turystycznych inwestycji: kolei na Gubałówkę w 1938 r., częściowo wybudowano tzw. (przez niechętnych temu pomysłowi) „ceprostradę”, czyli pieszy szlak z Kuźnic przez Kasprowy Wierch, dolinę Pięciu Stawów i przełęcz Szpiglasową do Morskiego Oka.

Witkacy o wieloletnim problemie braku urbanistycznych regulacji mówi w wywiadzie właściwie mimochodem. Nie krytykuje nieudolności kolejnych rządców niepotrafiących rozwiązać kwestii kanalizacji, lecz zaleca większą osobistą dbałość o higienę. O budowlu wywołującej burzliwe dyskusje pisze wiele miesięcy po jej ukończeniu, na marginesie tekstu podejmującego zupełnie inny problem. Co więcej, pomija bezpośrednio z tematem artykułu związaną sprawę, której jednym z ważnych

aspektów była ekologia: otóż po roku 1933, kiedy Zakopane zyskało prawa miejskie, wśród mieszkańców i włodarzy miasta odżyła myśl o budowie lotniska na Cyhrlu.

Dlaczego? Jedną z przyczyn takiego postępowania była, jak sądzę, niechęć do kontynuowania publicznej aktywności, którą niegdyś podejmował ojciec (choć nieustannie zabiegał o jakość krytyki artystycznej). Nie bez wpływu była zapewne pamięć o przykrych, sądowych konsekwencjach ostrej reakcji Witkiewicza-ojca (cykl pt. *Bagno*) oraz o rozczarowaniu i poczuciu niemożności dokonania zmiany.

Autor *Pożegnania jesieni*, którego ideał „dziewicznych Tatr” należał do mrzonek przeszłości („»Powrót do natury« (ale w życiu, nie w sztuce) jest tylko fikcją”), niegdyś zafascynowany pierwszymi lokomotywami oglądanymi w Zakopanem, później samolotami, nie próbował zatrzymać negatywnych konsekwencji nowoczesności, choć niewątpliwie je dostrzegał. Pragnął odróżnić się od ojca, unikał udziału w publicznych dyskusjach, które dotyczyły problemów innych niż sztuka.

„ROBIĆ TYLKO TO, CO KONIECZNE”

Witkacowskie przyrodnicze imaginarium to nie tylko Tatry i tropiki. Osobne, niezwykle ważne miejsce przypada w nim zwierzętom, które były częstymi bohaterami listów Stanisława Witkiewicza, a wiele lat później wspomnień o autorze *Pożegnania jesieni*. Pojawiają się w powieściach, stają tematem naukowych lektur. Warto przypomnieć jedną z wykonanych w latach 30. przez Józefa Głogowskiego fotografii¹⁵, na której artysta – wyraźnie rozbawiony czy zadowolony – otoczony jest czereďą psów. Może to jedno z niewielu niezainscenizowanych jego

15 Katalog wystawy *Witkacy i inni. Z kolekcji Stefana Okołowicza i Ewy Franczak*, Warszawa 2011.

zdjęć – wszak niełatwo przekonać do pozowania stado zwierząt. Jeśli tak, to odsłania ważny obszar wrażliwości artysty.

O kotach i psach, już nie anonimowych, ale cieszących się statusem domowników (z legendarną Schyzią na czele), pisał w listach do Jadwigi po wielokroć: „Miałem wczoraj takie przeżycie ze zdychającym kotkiem, że myśleć trudno, i boję się, czy mi się nowy kompleks nie wytworzył”, „Niks zgasł wczoraj otruty przez weterynarza. Stan był beznadziejny i zaczął cierpieć”, „Na tę cześć [imieniny Jadwigi] kazałem ostrzyć i wymyć Puszka. Syn jego ciężko chory (Alicji), Bubi – wstrzykują mu *surrrowicę*. Mam okropne *psieczucia* (nosaczna)”.

Zwierzęce metafory wielokrotnie pojawiają się w *Nienasyce- niu*. „Pies na łańcuchu” staje się określeniem tożsamości głównego bohatera, od opisu pragnienia uwolnienia psów z łańcucha i małp z klatek rozpoczyna się przecież powieść.

Witkiewiczowa wspomina też o sympatii artysty do tępi- nych zwykle stworzeń:

To poszanowanie prawa do życia każdego żywego stworu przenosił nawet na muchy [...]. Wynałazł system nakrywa- nia się prześcieradłem uniemożliwiający muchom dostęp do twarzy i zalecał mi stosowanie tego systemu zamiast zabija- nia ich¹⁶.

Potwierdzenie szczególnego zainteresowania owadami przyno- si trzeci tom *Listów do żony*. Czytamy tam m.in.

[...] urządzenie nowej *biuwetki* dla much, których 10 przesied- liłem z wyglądu. Właśnie pająk złapał na koniec jedną tylko co najedzoną cukierkiem na wodzie – reszta odżywia się. Jak

16 J. Witkiewiczowa, *Wspomnienia o Stanisławie Ignacym Witkiewiczu*, [w:] *Spot- kanie z Witkacym. Materiały sesji poświęconej twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza (Jelenia Góra, 2–5 marca 1978)*, Jelenia Góra 1979, s. 97.

na dyr[ektora] założyciela PRDO dość dziwne, ale wszystkie ludzkie pasożyty są wyjęte spod prawa. Pająk jest dziwny: nie robi sieci regularnej tego typu [rysunek], tylko kilka wiązań [rysunek], coś takiego i tygrysimi skokami łapie muchy niemal w powietrzu. Ten typ ma dłuższe nogi i cieńszy odwłok. [...] Stan: (jak w kompanii) 9 much w *biuwetce*, 3 na oknie, jedna „na aparacie” – a więc jest więcej niż myślałem. Przenosiłem szklankami (LIII 195).

Ostatnie wiadomości: *biuwetka* pełna much. Chrzążczyk na ramie siedzi nieruchomo. (A stary idiota pisze list do żony.) [...] Pająk zrobił dobrą sieć. Much w *biurecie* było 3 tylko – resztę zjadł i poszedł spać na gwóźdź, jak tamten – a może ten sam, tylko nogi mu urosły (LIII 198).

Obserwacja muszycy żywotów zbiega się w planie czasowym z lekturą *Sklepów cynamonowych* Brunona Schulza, w którym to zbiorze owady odgrywają ważną rolę: po wielokroć przedstawiane są jako rozszalały w porze zenitu rój. Inaczej w dwu późniejszych (z 1936 r.), prawdopodobnie nieznanymi Witkacemu w momencie pisania przywołanych listów, opowiadaniach: *Martwym sezonie* z tomu *Sanatorium Pod Klepsydrą* i *Republice marzeń*. W pierwszym uwięzione w sklepowych pomieszczeniach degenerują się i cierpią, lecz mówi o tym dopiero zamieniony w muchę Jakub. W drugim natomiast narrator wspomina o dramacie zbiorowej agonii owadów zamkniętych w oknie. Co ważne, w *Martwym sezonie* to pośrednictwo ojca wręcz narzuca empatię subiektem, dotychczas obserwowującym wydarzenia biernie i obojętnie:

Cierpienie, któremu nie ma kresu, cierpienie z uporem zamknięte w kręgu swej mani, cierpienie z zapamiętaniem, z zaciekłością samo siebie biczujące – staje się w końcu nieznośne dla bezradnych świadków nieszczęścia. Ten nieustanny,

gniewny apel do naszej litości zawierał w sobie zbyt wyraźny wyrzut, zbyt jaskrawe oskarżenie naszego własnego blogostanu, ażeby nie budzić sprzeciwu¹⁷.

Muchy z *biuwetki* Witkacego to nie rozszalały pod wpływem upału anonimowy rój. Trudno również z listownych opisów wyczytać skargę na miarę Jakubowej, choć muszy los rozgrywa się na krawędzi – w cieniu pajęczyny. Artysta uważnie obserwuje, niemalże sprawdza listę (nie)obecności, sprawozdaje żonie i... milczy. Doświadczenia tego, poza fragmentami narracji *Nienasycenia*, nie przekuł na język sztuki.

Witkacego interesuje trudne do werbalizacji napięcie między ludzkim i zwierzęcym. Nie aspekt społeczny, lecz wspólne wszystkim gatunkom przeżycie cierpienia. Być może wybrzmiewa w tych fragmentach – obecne również w dyskursach ponowoczesności – pytanie o możliwość zapośredniczenia doświadczenia granicznego w języku.

Na opisywany epizod światło rzuca wspomnienie Haliny Micińskiej-Kenarowej:

[Witkacy] rozwodził się nad tym, jak to poglądy filozoficzne nie zawsze chodzą w parze z praktyką życiową filozofującego, *vide* chociażby Spinoza, autor znakomitej *Etyki*, który z lubością obserwował pająka pożerającego muchy, a nawet mu je dostarczał...¹⁸

Na podstawie *Listów do żony* można stwierdzić, że ich autor – inaczej niż filozof w przywołanej anegdocie – z trudem przyglądał się pożeranyemu muchom. Wbrew powszechnej postawie

17 B. Schulz, *Martwy sezon*, [w:] tenże, *Opowiadania. Eseje. Listy*, wybór, układ, posłowie W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 220.

18 H. Micińska-Kenarowa, *Spotkania z Witkacym*, [w:] taż, *Długi wdzięczności*, wstęp Cz. Miłosz, Warszawa 2003, s. 209.

niechęci ludzi wobec tych owadów, Witkacy w założonej przez siebie *biuvecie* dostrzegł misterium cierpienia, życia i śmierci.

Być może we fragmentach listów mówiących o muszycznych losach wybrzmiewało pytanie, które zostało zwerbalizowane we fragmencie *Appendixu* do *Niemitych dusz* pt. *Psy łańcuchowe*. Pytanie, które jeszcze niedawno, dla Benthama i Milla, było żywotnym filozoficznym problemem: Czy zwierzęta cierpią i czy człowiek ma wobec nich obowiązki moralne? I znów, mogłoby się wydawać, margines marginesu: ani „poważny” tekst publicystyczny, ani nawet jego główna część. A jednak waga tej krótkiej wypowiedzi jest bezdyskusyjna, zacytujmy całość:

[I] Widok psa na łańcuchu jest w stanie popsuć mi humor na danym spacerze na dwie godziny, jeśli nie więcej. Zwierzę stworzone i wychowane na przyjaciela człowieka jest bez winy skazywane przez kanalie bez serca na bezterminowe więzienie, tym bardziej że w więzieniu tym nie jest on jak normalny więzień izolowany od świata i jego pokus, tylko przez wzrok i węch, tak silny u psa, wystawiony na ich najsilniejsze działanie. Tak jakby człowieka trzymać całe życie w klatce w sali pierwszorzędnej dancingu z dziwkami I klasy bez możliwości wzięcia udziału w żarciu, picciu, rozmowach, zabawie itp. lub nawet raczej niezupełnie podobnych rzeczach. [II] Ja wiem, że konsekwentnie trzeba by nie jeść mięsa (ale wtedy trzeba by nie nosić skórzanych butów, bo to jest gruba niekonsekwencja, na którą tylko notoryczni teozofowie pozwolić sobie mogą), nie zabijać pluskiew i wszy, o ile się wyjątkowo posiada takowe w łóżku lub na sobie, a potem idzie kolej na zwierzęce mikroby, a potem komórki roślinne – jednym słowem, trzeba by się położyć pod płotem i zdechnąć – oto jedyne wyjście. Drugie to robić tylko to, co jest konieczne, chociażby nie męczyć bez potrzeby nieszkodliwych dla nas stworzeń; tego tylko na razie wymagam i tego nie mogę się doczekać nawet od lepszych znajomych (ND 337) [numeracja – A. K.].

W pierwszym i ostatnim zdaniu autor przyjmuje ton moralistyczny, w trzecim – przywołuje prowokacyjnie „nieobydajny” argument. Jednak już drugie zdanie przynosi szczegółową diagnozę utrzymanego na łańcuchu zwierzęcia: Witkiewicz nie zapomina o kwestii odpowiedzialności za przysposobione do życia wśród ludzi stworzenie i pogłębiającej cierpienie pracy zmysłów. Wcześniej sformułował to w *Kurce wodnej*: „[Edgar] Czuję się jak pies na łańcuchu, którego spuszczone i który nie umie już biegać. Całe życie będę chodzić koło budy i nie będę już miał odwagi uciec, żeby nie poczuć, że może, a nuż, to nieprawda i jestem uwiązany dalej”. Druga część wypowiedzi przynosi pozostające bez odpowiedzi, choć przecież nie retoryczne, pytanie o możliwość zapobieżenia cierpieniu, nie tylko zwierząt wyższych, np. psów (wielokrotnie wspomniano o tym, że Witkacy konsekwentnie uwalniał napotkane psy z łańcuchów), ale i owadów – cierpieniu w ogóle.

To również ponowione pytanie o istnienie i istotność granicy między człowiekiem a zwierzęciem (Atanazy: „Ludzkość?! A gdzie jest linia demarkacyjna między nami a małpami? [...] Może linia przechodzi przeze mnie, przez każdego z nas przejść może, może się zmienia ciągle?”) oraz między światem ożywionym a światem rzeczy i wynikające z tego obowiązki: uwalniać psa z łańcucha – tak, ale czy ratować (cierpiącą?) muchę? Symbolicznie zrównał cierpienie obu tych gatunków w jednym zdaniu *Nienasycenia*: „Gdzieś daleko szczekał pies i na tle tego szczekania, tu blisko, bzykała raz po raz mucha – na jednej nodze w pajęczynie uwięziona – ja wiem”, zaś w jednym z listów pisał: „I teraz (wyobraź sobie Pani) rysuję Panią Żurkiewiczową z Tow. Opieki nad zwierzętami. Może dlatego się do mnie zgłosiła właśnie – jako do zwierzęcia, które potrzebuje opieki”.

Jednocześnie autor formułuje postulat, który jest potwierdzeniem odpowiedzialności człowieka, za nie-ludzi oraz boles-

ną konstatacją niemożności wyeliminowania międzygatunkowej przemocy: „robić tylko to, co jest konieczne...”.

Przywołany fragment to najbardziej stanowcza (radykałna?) ekologiczna wypowiedź autora *Jedynego wyjścia*. Wątek ten powraca w innych tekstach marginalnie („[Janulka] Czyż najgorszym nie jest cierpienie nieświadome? Czyż nie tak cierpią niższe stworzenia? Dlatego to źli ludzie mają takie współczucie dla zwierząt”). Co ważne, to przekonanie wynikło nie z przekonań estetycznych czy ideologii, lecz – z empatii, z głębokiego współodczuwania. W takim kontekście często przez Witkacego używane, m.in. w listach do żony, wyrażenia – „pies na łańcuchu” czy też „Jestem jak ryba na brzegu”, „Przyszłość przedstawia mi się jak przyszłość muchy w lepie” – przestają być tylko retorycznymi frazesami czy literackimi chwytami, mówią o niewyraźnym, lecz współodczuwalnym, cierpieniu.

„Prognat’ – człow[iek] o wystaj[ących] szczęk[ach]”, „Żaby obłapiają się jak ludzie. To, co widziałas, było aktem *plciowym*” – wyjaśnia Witkacy. „Czytam *bijologię* w różnych postaciach” – to zdanie w listach do Niny pojawia się nie raz, a za nim następują nazwiska, tytuły lub choćby krótkie charakterystyki publikowanych współcześnie prac naukowych: „Czytam *biologię* i o atomach. Jeansa ost[atnia] rzecz wspaniała – przywiozę to”, „Czytam Russella, Renouviera i *bijologię* Jenningsa”.

Witkacy, niegdyś uczeń m.in. Mieczysława Limanowskiego, stara się być na bieżąco z ustaleniami nauk przyrodniczych. Sta-je się to widoczne zwłaszcza w tekstach z lat 30., ale już w *Pożegnaniu jesieni* zainteresowaniom tym narzucił krytyczne ramy, pytając jednocześnie o granice poznania z tej właśnie perspektywy oraz o możliwość uzgodnienia wiedzy przyrodniczej i metafizyki.

W powieści z 1926 r. konstruuje, przewrotnie, postać profesora (*nomen omen*) Chwazdrygiela, biologa-niespełnionego artysty, który „się zmarnował w biologicznych przyczynkach”. W jednej ze scen autor konfrontuje wyjęte z własnych prac – a pamiętajmy, że do ukończenia *Pojęć i twierdzeń...* jeszcze kilka lat – ontologiczne rozważania Atanazego o istocie Istnienia Poszczególnego („Przed wszystkim nie ma ciała i duszy, tylko jedność osobowości czasowo-przestrzennej [...]”), które przyrodnik nazywa „witalistyczno-biologicznymi bzdurami” z teoriami „nowoczesnych materialistycznych biologów”. Narrator nie przyznaje racji nikomu: zniechęcony Tazio powraca do niedopracowanych twierdzeń („»systemu«”), Chwazdrygiel – do sztuki, tłumacząc ją jednak w kategoriach fizyki. Drogi metafizyki i nauki (jeszcze) się nie krzyżują.

O ograniczeniach perspektywy nauk ścisłych, o potrzebie ujęcia ich przedmiotu za pomocą języka innego niż chemicznych wzorów czy gatunkowej systematyki, mówi również narrator *Nienasycenia*:

[Genezyp] Szedł potykając się zapatrzony w niebo, na którym odprawiało się codziennie (nie każdodziennie oczywiście) misterium gwiazdzistej nocy. Astronomia taka, jaką nauczył się ją pojmować w szkole, nie przedstawiała dla niego wielkiego uroku. Horyzont i azymut, kąty i deklinacje, skomplikowane wyliczenia, precesje i mutacje, nudziły go ogromnie. Krótki zarys astrofizyki i kosmogonii, zagubiony w nawale innych przedmiotów, był jedyną sferą wzbudzającą lekki niepokój, graniczący z bardzo pierwotnym wzburzeniem metafizycznym. [...] Idąc teraz Genezyp miał wrażenie, że patrzy w nocne niebo po raz pierwszy w życiu (N 58).

Zagadnienia te, w nieco innej formule, powracają również, kilkakrotnie, w *Szewcach*. Już w pierwszym akcie Witkiewicz

przepracowuje przywołany spór z pierwszej powojennej powieści: rozważania Atanazego powtarza II Czeladnik. Jednak zamiast poglądów biologów, przywołuje własną koncepcję monadyzmu, o którą w latach 30. prowadził liczne filozoficzne spory. To moment zwrotny: nie mówi już autor *Mątwy* o ograniczeniach przyrodoznawstwa, lecz formułuje własny filozoficzny język, który granice te ma przekroczyć; co więcej: kryterium weryfikacji sądów ma być ciało, zwłaszcza – dotyk i ból.

Ślady wspomnianych sporów odnajdujemy w zachowanej korespondencji z Janem Leszczyńskim, Romanem Ingardenem i Hansem Corneliussem. W listach tych – pisanych na przestrzeni kilku lat – nieustannie powraca jeden motyw: niemożności pomijania w ontologicznych rozważaniach cielesności (zmysłów, bólu). Należało to, według Witkacego, do stałego repertuaru tworzących fałszywy obraz idealistów – w tym Husserla, z którego prac czerpali wszyscy trzej adresaci listów. O obecność ciała w dyskursie filozoficznym upominał się po wielokroć, przywołując rozmaite argumenty. Zawsze powracał jednak do tego, że doznanie własnego organizmu, w szczególności zaś – bólu, jest najbardziej podstawowym, niepodważalnym, doświadczeniem. Co ważne: wspólnym ludziom i zwierzętom. Tylko *via* organizm, a nie abstrakcyjne pojęcia, wiedzie droga ku wyjaśnieniu tajemnicy życia. Czytamy:

Pierwotna świadomość jest świadomością ciała [...] (LIng 70).

Jaka jest świadomość, czy punktalna? Jak to się dzieje, że jest tu, związana (i jak) z tym ciałem, które po co (jako korelat) zgrywa się, odstawiając organizm. Jak bezprzestrzenna, jeżeli mówi: to jest moja łydka. Akty są ichlich, bo są ufundowane w ciele. [...] Jak jest organizm rzeczywisty, wszystko to staje się zrozumiałe. Lekceważenie biologii (LIng 79).

Ciało jest pierwszą rzeczywistością – ciałem jesteśmy po prostu – przedmioty zaś są dla nas poprzez ciało [NLF 169]

Niestety ból fizyczny nie daje się na tę bezcenneść [pojęcia istnienia samego w sobie] przetransformować – ale to nie jest niemożliwe (NLF 178–179).

[...] jest jeden punkt, na który nie zwracają uwagi idealisci, że ciało [...] nie może być od wewnątrz halucynacją: ono jest zawsze takie, jakie jest, jeśli mnie brzuch boli, to boli i szlus, jeśli mięsień się napina, to się napina [...] (NLF 184–185).

Nie możemy przyjąć, że egzystencja rzeczy mieści się tylko w naszych twórczych pojęciowych [...]; ciało zawsze istnieje realnie [...] A do tego co mam począć z biologią (jedynym adekwatnym poznaniem) i z fizyką? (NLF 89)

[...] właściwie w sobie istniejemy tylko my i nam podobne „osoby” (pchły, wszy, mikroby, a nawet ameby – są dla mnie osobami) (NLF 91).

[...] powinna się znaleźć materialna podstawa (tzn. cielesna, a nie fizykalna) takiego mojego poglądu, ponieważ w przeciwnym razie „duch” unosi się bezcielesnie, jak u Bergsona (NLF 93).

Warto zastanowić się nad wyrażonym kilkakrotnie przekonaniem o ważkości nauk przyrodniczych. Jak je rozumieć w kontekście przywołanych fragmentów utworów fikcyjnych, w których wskazuje ich ograniczenia? Z jednej strony w koncepcji Witkacego biologia opisowa, fizyka *etc.* jako nauki, których wyniki weryfikować można empirycznie, miały stanowić niezbędną podstawę pojęciowej monadologii. Z drugiej – język filozoficzny opisać miał to, czego przyrodoznawstwo dotyka, lecz czego nie potrafi dyskursywnie wyrazić – życie. To właśnie żyjący organizm, a nie *eidos* fenomenologów, stanowi

jedyny pewnik, jedyny realny przedmiot poznania. Obie drogi – bezwzględne zaufanie do naukowych formuł oraz redukcję ejdetyczną – krytykuje w *Nienasyceniu*:

[...] nagle wszystko się Zypciowi przewróciło we łbie, jakby mu ktoś ten nieszczęsny łeb potrząsnął z całej siły i zakręcił w wirze o szybkości co najmniej cząsteczek *a*. Pozamieniały się komórki w mózgu jedne za drugie i kasza powstała niesłychana. [...] Rozpadła się jaźń w kupę nie trzymających się ze sobą, luźnie beltających się stanów czegoś niewiadomego. Były to „akty intencjonalne”, wiszące w próżni, bezosobowe, jak w koncepcji pewnych fenomenologów (N 447–448).

Monadyzm to próba dyskursywnego ujęcia istoty życia: przyrody jako całości, a w szczególności biologii własnego ciała jako konstytuującego tożsamość, za pomocą języka filozofii; jedyne go języka, który – w odróżnieniu od nauk szczegółowych czy sztuki – dawał możliwość takiego opisu. Pomyślany został przez Witkiewicza jako jego własna wersja materializmu: taka, która nie musi „zrezygnować z opisu całości świata”, nie przestaje być „integralnym światopoglądem” i nie staje się tylko „metodą laboratoryjną bez prawa podnoszenia jej do rangi »metafizyki« jaką bezsprzecznie jako światopogląd jest”¹⁹, wreszcie – nie stoi w jawnej sprzeczności z Tajemnicą.

I właśnie to, niegdyś – w pierwszych powojennych pracach – ważne dla witkacowskiego światopoglądu pojęcie, porzucone w *Pożegnaniu jesieni*, powraca w ostatnich partiach *Szewców* (w słowach Hiper-robociarza) właśnie w kontekście materializmu:

19 S. I. Witkiewicz, *Odpowiedź na list Stefana Szumana w sprawie artykułu: „O pojęciu celowości w biologii”*, [w:] J. S. Witkiewicz, *Nad znanymi i nieznanymi listami Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Odra” 1979, nr 6.

Materializm biologiczny, jako szczyt dialektycznego poglądu na świat, nie znosi mitów i tajemnic drugiego i trzeciego stopnia. Tajemnica jest jedna: żywego stworzenia i tego, jak inne stworzenia niesamodzielne je składają – ale tylko w nieskończoności ciemnej, złej, bezbożnej (DIII 379–380).

Materializm Tajemnicy przeczy, a monadyzm? Na to pytanie Witkacy nigdy nie odpowiedział wprost. Nie śmiał odpowiedzieć?

Od psów z *Nienasycenia*, przez fragment *Niemytych dusz* o zwierzętach uwiązanych na łańcuchach, listy o muszej *biuwetce*, aż do filozoficznej korespondencji, w której przypominał husserlistom, że nie dotrą do Prawdy udając, że nie odczuwają bólu, płynie wartki, choć często niejawni, myślowy nurt. Wybija na marginesach, w tekstach nieprzeznaczonych do publikacji, kryje się za tytułami cenionych prac naukowych – wciąż domagając się werbalizacji. Być może stoimy w obliczu dzieła nienapisanego: literackiego tekstu, który mówiłby o człowieku postawionym wobec Tajemnicy – ale nie tej, której przeżycie można wywołać dekretem traktatu estetycznego, zestawiając odpowiednio barwy czy potęgując absurd – ale tkwiącej w jego własnym ciele, która czyni z niego muchę boleśnie uwiązaną na łańcuchu ograniczonej świadomości.

Witkacy przeszedł długą drogę, by zrozumieć Tatry, które od dzieciństwa objaśniano mu jako niezwykle i magiczne, związane z polskością i niepodległością. Zanim znalazł dla ich opisu własny język, musiał doświadczyć dramatycznej odmienności tropikalnego świata. Być może właśnie ten dystans pozwolił mu przełamać mit. Odczucie inności gór pielęgnował w sobie przez całe życie, a nieustanne ponawianie tego doznania dziwności

mogła umożliwić chyba tylko wyczulona świadomość i wiedza. Trudno przypuszczać, by autora *Nienasyenia* cieszył widok tłumów ściągających co sezon pod Giewont. Potrafił celebrować nie turystów, a to, co najważniejsze – własne przeżycie, możliwe tylko tam, w górach.

Przytaczane fragmenty wypowiedzi Witkiewicza dowodzą, że artysta był świadomy ekologicznych problemów epoki: nieuchronnie zachodzącego procesu przekształcania naturalnego krajobrazu Tatr, trudności związanych z utrzymaniem czystości i ładu w rozwijającym się i tłumnie odwiedzanym przez turystów mieście. Dawał temu wyraz niejednokrotnie, najczęściej jednak na marginesie innych zagadnień. Ważniejsze były dla niego pytania o ciało, ból, o możliwość opisania istnienia inaczej niż za pomocą pozwalających uchwycić ledwie kolejne fragmenty chemicznych wzorów. Szukał języka, który nazwie Całość Cierpiącego Istnienia i zasypie istniejącą tylko pozornie przepaść między człowiekiem, psem, muchą. Uchroni rozpadającą się wskutek bólu jedność świata, pozwoli podważyć silnie utrwaloną w kulturze Zachodu taksonomię i podjąć kolejną próbę przesunięcia – wydawałoby się nienaruszalnej – granicy między *bios* a *zoe*.

W wielu utworach autora *Nienasyenia* daje się dostrzec agamembenowskie napięcie między *bios* i *zoe*, pytania o definicję i wartość życia – choćby wtedy, gdy jakże wrażliwy na cierpienie zwierząt artysta zauważa, że konsekwencją jego epistemologii jest konieczność uznania życia istot nieposługujących się pojęciami za niższe.

Opowieść o relacjach Witkacego z przyrodą kończy się akcentem dramatycznym: otwartym pytaniem o zwierzęcość nas samych, o Tajemnicę (czytaj: istotę) życia, do której możemy dotrzeć przez świadome doznanie fizycznego cierpienia.

Czyż to nie najważniejsze z etycznych pytań?

BIBLIOGRAFIA

UTWORY STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

Witkiewicz S. I., *Bez kompromisu. Pisma krytyczne i publicystyczne*, zebrał i oprac. J. Degler, Warszawa 1976.

Witkiewicz S. I., *Dzieła zebrane*, t. 1–22, wyd. krytyczne ze wstępem J. Błońskiego, komitet redakcyjny: przew. J. Degler, B. Michalski, A. Micińska, L. Sokół, Warszawa 1992–2010, zwłaszcza:

t. 1: *622 upadki Bunga, czyli Demoniczna kobieta*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1992;

t. 2: *Pożegnanie jesieni*, oprac. A. Micińska, Warszawa 2001;

t. 3: *Nienasyceństwo*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 1992;

t. 4: *Jedyne wyjście*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993;

t. 5: *Dramaty I*, oprac. J. Degler, Warszawa 1996;

t. 6: *Dramaty II*, oprac. J. Degler, Warszawa 1998;

t. 7: *Dramaty III*, oprac. J. Degler, Warszawa 2004;

t. 8: *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, oprac. J. Degler, L. Sokół, Warszawa 2002;

t. 9: *„Teatr” i inne pisma o teatrze*, oprac. J. Degler, Warszawa 1995;

t. 12: *Narkotyki. Niemyte dusze*, oprac. A. Micińska, Warszawa 1993;

- t. 13: *Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie Istnienia i inne pisma filozoficzne (1902–1932)*, oprac. B. Michalski, Warszawa 2002;
- t. 17: *Listy (I)*, oprac. T. Pawlak, Warszawa 2013;
- t. 19: *Listy do żony (1923–1927)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2008;
- t. 20: *Listy do żony (1928–1931)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2007;
- t. 21: *Listy do żony (1932–1935)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2010;
- t. 22: *Listy do żony (1936–1939)*, oprac. J. Degler, Warszawa 2012.
- Witkiewicz S. I., *O protagorejskim typie umysłowości*, [w:] tenże, *Pisma filozoficzne i estetyczne*, t. 3: *O idealizmie i realizmie. Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia i inne prace filozoficzne*, oprac. B. Michalski, Warszawa 1977.

WYBRANE LISTY PUBLIKOWANE POZA *DZIEŁAMI ZEBRANYMI*

(szczegółowa bibliografia w: J. Degler, *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918–1939)*, Warszawa 2009, s. 516–526)

- Kuntsmann H., *Nieznane listy Witkacego*, „Przegląd Humanistyczny” 1979, nr 6.
- Mamoń B., *Listy Witkacego do K. L. Konińskiego*, „Miesięcznik Literacki” 1973, nr 1.
- Micińska A., *Listy Witkacego do matki*, [w:] *Witkacy. Życie i twórczość. Materiały sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi z okazji 55. rocznicy śmierci*, Muzeum Pomorza Środkowego, Słupsk, 16–18 września 1994, red. J. Degler, Wrocław 1996.
- Witkiewicz S. I., *Całuję was gdzie chcecie. Listy do Leona i Władysławy Reynelów*, z rękopisu podała do druku i opracowała M. Gamdzyk-Kluźniak, [b.m.w.] 1997.

- Witkiewicz S. I., *Listy do Bronisława Malinowskiego*, wstępem opatrzył E. C. Martinek, przygotował do druku T. Jodełka, Warszawa 1981.
- Witkiewicz S. I., *Listy do Hansa Corneliusa*, podał do druku H. Kunstmann, przeł. J. Danecki, W. Klemm, „Przegląd Humanistyczny” 1979, nr 6.
- Witkiewicz S. I., *Listy do Marii i Edmunda Strążyńskich*, oprac. T. Pawlak, „Zeszyty Literackie” 2011, nr 3 (115).
- Witkiewicz S. I., *Listy St. I. Witkiewicza do Hansa Corneliusa*, przeł. H. Opoczyńska, „Twórczość” 1979, nr 11.
- Witkiewicz S. I., *Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Heleny Czerwijowskiej*, podała do druku, opracowała i przypisami opatrzyła B. Danek-Wojnowska, „Twórczość” 1971, nr 9.
- Witkiewicz S. I., *Listy Stanisława Ignacego Witkiewicza do Teodora Białynickiego-Birula*, wybór, podał do druku J. Z. Brudnicki, przypisy J. Z. Brudnicki, H. Bułhak, „Przegląd Humanistyczny” 1977, nr 10.
- Witkiewicz S. I., *Listy z podróży do tropików*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty” 2000, nr 1–4.
- Witkiewicz S. I., Ingarden R., *Korespondencja filozoficzna*, z rękopisu wydał, wstępem i przypisami opatrzył B. Michalski, Warszawa 2002.

RYSUNKI, MALARSTWO, FOTOGRAFIA

- Franczak E., Okołowicz S., *Przeciw Nicości. Fotografie Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Kraków 1986.
- Katalog wystawy: *Witkacy i inni. Z kolekcji Stefana Okołowicza i Ewy Franczak*, Warszawa 2011.
- Micińska A., *Witkacy. Życie i twórczość*, Warszawa 1990.
- Stanisław Ignacy Witkiewicz 1885–1939. Katalog dzieł malarskich*, oprac. I. Jakimowicz, A. Żakiewicz, Warszawa 1990.

wistość tych rzeczy nie jest z świata tego. Stanisława Ignacego Witkiewicza wiersze i rysunki, oprac. A. Micińska, U. Kenar, Kraków 1977.

OPRACOWANIA TWÓRCZOŚCI STANISŁAWA IGNACEGO WITKIEWICZA

Bocheński T., *Czarny humor w twórczości Witkacego*, Gombrowicza, Schulza. Lata trzydzieste, Kraków 2005.

Bocheński T., *Powieści Witkacego. Sztuka i mistyfikacja*, Łódź 1994.

Bocheński T., *Witkacy i reszta świata*, Łódź 2010.

Błoński J., *Witkacy na zawsze*, Kraków 2003.

Chwin S., *Matnia Witkacego*, [w:] tenże, *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk [b.r.w.].

Danek-Wojnowska B., *Stanisław Ignacy Witkiewicz a modernizm. Kształtowanie idei katastroficznych*, Wrocław 1976.

Degler J., *Witkacego portret wielokrotny. Szkice i materiały do biografii (1918–1939)*, Warszawa 2009.

Degler J., „*W ogóle jest b. dobrze*”. O listach Witkacego do żony (1932–1935), „*Zeszyty Literackie*” 2011, nr 3 (115).

Dombrowski M., *Filozofia i nauka: trudne związki. Metallman – Witkiewicz – Gawecki*, Toruń 2011.

Gawor L., *Katastrofizm konsekwentny. O poglądach Mariana Zdziechowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Lublin 1998.

Gerould D., *Stanisław Ignacy Witkiewicz jako pisarz*, przeł. I. Sieradzki, Warszawa 1981.

Gondowicz J., *Duch opowieści*, Warszawa 2014.

Gondowicz J., *Pan tu nie stał. Artykuły drugiej potrzeby*, Warszawa 2011.

Gondowicz J., *Paradoks o autorze*, Kraków 2011.

Gondowicz J., *Trans-Autentyk. Nie-czyste formy Brunona Schulza*, Warszawa 2014.

- Górska I., *Literatura na próbę. Między literaturą a komentarzem: Różewicz – Witkacy – Kantor*, Poznań 2013.
- Grochowski G., *Dziwactwa i dzieła. Inspiracje dandysowskie w twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, [w:] *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan, W. Bolecki, Warszawa 2000.
- Grochowski G., *Tekstowe hybrydy. Literackość i jej pogranicza*, Wrocław 2000.
- Kałowska A., *Wychowawca narodu wychowuje syna, czyli kształtowanie etyki Witkacego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica” 2011, nr 14.
- „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2000, nr 1–4 (numer monograficzny).
- Krajewska A., *Witkacego inscenizacje tekstualne*, „Pamiętnik Literacki” 2002, z. 4.
- Michalski B., *Metafizycy polskiej filozofii. Ingarden, Witkacy, Leszczyński. Spór o istnienie świata realnego*, Warszawa 2002.
- Michalski B., *Polemiki filozoficzne S. I. Witkiewicza*, Warszawa 1979.
- Micińska A., *Istnienie Poszczególne: Stanisław Ignacy Witkiewicz*, Wrocław 2003.
- Micińska A., *U brzegów tropikalnej dżungli*, „Twórczość” 1965, nr 7.
- Micińska A., *U źródła „czystej formy”. Na marginesie tropikalnych zapisków Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Kultura” 1971, nr 17.
- Między teatrem a literaturą. Księga ofiarowana Profesorowi Januszowi Deglerowi w 65. rocznicę urodzin*, red. A. Juzwenko, J. Miodek, Wrocław 2004 (tam zwłaszcza: M. Różewicz, *Filozofia dialogu – inspiracje i źródła*; B. Michalski, *Witkacego portret nowoczesny: myślę... i czuję swoje ciało, więc jestem*; U. Glensk, *Przyjaźń – „punkt trwały we wszechświecie”*; R. Augustyn, *Witkacy „librecista”*).

- Pomian K., *Człowiek pośród rzeczy. Szkice historycznofilozoficzne*, Warszawa 1973.
- „Przestrzenie Teorii” 2010, nr 14 (numer monograficzny poświęcony twórczości Witkacego).
- Przyszłość Witkacego*, red. T. Pękala, Kraków 2010.
- Rudzińska K., *Artysta wobec kultury. Dwa typy autorefleksji literackiej: ekspresjoniści „Zdroju” i Witkacy*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973.
- Rudziński R., *Aksjologia Stanisława Ignacego Witkiewicza*, „Etyka” 1971, t. 9.
- Siedlecka J., *Mahatma Witkac*, Warszawa 1992.
- Soin M., *Filozofia S. I. Witkiewicza*, Wrocław 2002.
- Spotkanie z Witkacym. Materiały sesji poświęconej twórczości Stanisława Ignacego Witkiewicza*, oprac. i red. J. Degler, Jelenia Góra 1979.
- Stanisław Ignacy Witkiewicz. Człowiek i twórca*, red. T. Kotarbiński, J. E. Płomiński, Warszawa 1957.
- Szpakowska M., *Światopogląd Stanisława Ignacego Witkiewicza*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1976.
- Sztaba W., *Gra ze sztuką. O twórczości S. I. W.*, Kraków 1982.
- „Sztuka” 1985, nr 2/3 (numer monograficzny).
- Szybistowa M., *Metafory „fizjologiczne” S. I. Witkiewicza*, „Teksty” 1977, nr 3.
- Vražić M., *Stanisław Witkiewicz i Witkacy. Dwa paradygmaty sztuki, dwie koncepcje kultury*, Warszawa 2013.
- Werner M., *Wobec nihilizmu. Gombrowicz, Witkacy*, Warszawa 2009.
- Witkacy: bliski czy daleki? Materiały międzynarodowej konferencji z okazji 70. rocznicy śmierci Stanisława Ignacego Witkiewicza, Słupsk 17–19 września 2009*, red. nauk. J. Degler, Słupsk 2013.
- Witkacy w Polsce i na świecie*, red. M. Skwara, Szczecin 2001.

Witkacy. *Życie i twórczość. Materiały sesji poświęconej Stanisławowi Ignacemu Witkiewiczowi z okazji 55. rocznicy śmierci*, Muzeum Pomorza Środkowego, Słupsk, 16–18 września 1994, red. J. Degler, Wrocław 1996.

Woźniakowski J., *Co się dzieje ze sztuką?*, Warszawa 1974.

TWÓRCZOŚĆ STANISŁAWA WITKIEWICZA I JEJ OPRACOWANIA

Witkiewicz S., *Chrześcijaństwo i katechizm*, Lwów–Warszawa 1920.

Witkiewicz S., *Listy do syna*, oprac. B. Danek-Wojnowska, A. Micińska, Warszawa 1969.

Witkiewicz S., *Pisma zebrane*, red. J. Z. Jakubowski, M. Olszaniecka, t. 3, cz. 1–2: *W kręgu Tatr*, wstęp M. Gładysz, R. Hennel.

Witkiewicz S., *Testament. Wyjątki z listów do siostry*. Sierpień 1914–sierpień 1915, wydała M. Witkiewiczówna, Kraków 1922.

Białokozowicz B., *Stanisław Witkiewicz wobec Lwa Tołstoja (nieznany list)*, „Przegląd Humanistyczny” 1961, z. 4.

Kosiński K., *Stanisław Witkiewicz*, Warszawa 1928.

Kosiński K., *Święty Franciszek z Assyżu w ideologii Stanisława Witkiewicza*, Warszawa 1925.

Majda J., *Góralczyzna i Tatry w twórczości Stanisława Witkiewicza*, Kraków 1998.

Nowakowska W., *Stanisław Witkiewicz teoretyk sztuki*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970.

Olszaniecka M., *Dziwny człowiek. O Stanisławie Witkiewiczu*, Kraków 1984.

Paczoska E., *Dojrzewanie, dojrzałość, niedojrzałość. Od Bolesława Prusa do Olgi Tokarczuk*, Warszawa 2004.

Piasecki Z., *Stanisław Witkiewicz w kręgu ludzi i spraw sobie bliższych*, Opole 1999.

- Pycka A. M., *Kreacje i poglądy Stanisława Ignacego Witkiewicza na tle głosów epoki*, Kraków 2010.
- Stanisław Witkiewicz – człowiek, artysta, myśliciel, red. Z. Możdziej, Zakopane 1997.
- Witkiewiczówna M., *Wspomnienie o Stanisławie Witkiewiczu*, Warszawa 1936.
- Woźniakowski J., *Dylematy życia i twórczości Stanisława Witkiewicza, [w:] Stanisław Witkiewicz (1851–1915). Katalog wystawy*, Zakopane 1996.

KONTEKSTY

- 30 lat w Indiach. Pamiętniki ks. Władysława Michała Zaleskiego delegata apostolskiego, wybór i oprac. I. Rusinowa, Warszawa 1997.
- Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, praca zbiorowa, red. M. Flis, A. K. Paluch, Warszawa 1985.
- Ateizm oraz irreligia oraz sekularyzacja*, wybór i oprac. F. Adamski, Kraków 2011.
- Attridge D., *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007.
- Bachmann-Medick D., *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, Warszawa 2012.
- Bachtin M., *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. N. Modzelewska, Warszawa 1970.
- Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2010.
- Biedermann H., *Leksykon symboli*, tł. J. Rubinowicz, Warszawa 2011.
- Bobkowski A., *Ikkos i Sotion oraz inne szkice*, zebrał i oprac. P. Kądziela, Warszawa 2009.
- Borkowska G., *Polskie doświadczenie kolonialne*, „Teksty Drugie” 2005, nr 1/2, s. 15–23.

- Boulby M., *Hermann Hesse. His Mind and Art*, Ithaca 1972.
- Bóg Wschodu i Zachodu*, red. M. Gwarny, I. Perkowska, Wrocław 2012.
- Brzozowski S., *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*, wstępem poprzedził A. Walicki, Kraków 1990.
- Buber M., *Ja i Ty*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buckley M. J., *Ateizm w sporze z religią*, przekł. M. Frankiewicz, Kraków 2009.
- Burzyńska A., *Anty-teoria literatury*, Kraków 2006.
- Burzyńska A., *Krajobraz po dekonstrukcji (cz. I)*, „Ruch Literacki” 1995, z. 1.
- Burzyńska A., *Krajobraz po dekonstrukcji (cz. II)*, „Ruch Literacki” 1995, z. 2.
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tł. T. Kunz, Kraków 2005.
- Cavanagh C., *Postkolonialna Polska. Biała plama na mapie współczesnej teorii*, przeł. T. Kunz, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3.
- Chevalier J., Gheerbrant A., *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, figures, couleurs*, réalisation M. Berlewi, Paryż 1974.
- Cichoń A., *W kręgu zagadnień literatury kolonialnej – „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, „Er(r)go 2008, nr 4.
- Clifford Geertz – *lokalna lektura*, red. D. Wolska, M. Brocki, Kraków 2003.
- Clifford J., *O etnograficznej autokreacji: Conrad i Malinowski*, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1996.
- „Czas Kultury” 2002, nr 2 (numer monograficzny poświęcony postkolonializmowi).
- Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002.

- Czytanie Derridy, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- Dajcie kolonii. Fotografie ze zbiorów Narodowego Archiwum Cyfrowego, „Karta” 2011, nr 69.
- Dąbrowski M., *Projekt krytyki etycznej. Studia i szkice literackie*, Kraków 2005.
- Dehnel P., *Dekonstrukcja, przyjaźń i polityka*, „Odra” 2001, nr 7/8.
- Derrida J., *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by Nie Wiedzieć)*, [w:] *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Wrocław 2005.
- Derrida J., *Pismo filozofii*, tł. B. Banasiak i in., Kraków 1993.
- Derrida J., *Polityka przyjaźni*, tł. T. Zarębski, „Odra” 2001, nr 7/8.
- Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń 2003.
- Długolecka L., Pinkwart M., *Zakopane. Przewodnik historyczny*, Warszawa 1989.
- Domańska E., „Zwrot performatywny” we współczesnej humanistyce, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Dramatyczność i dialogowość w kulturze*, red. A. Krajewska, D. Ulicka, P. Dobrowolski, Poznań 2010.
- Dybiak K., *Trudne spotkanie. Literatura polska XX wieku wobec religii*, Kraków 2005.
- Ekonomia, ekologia, etyka*, red. W. Tyburski, Toruń 1996.
- Eliade M., *Dziennik indyjski*, tł. I. Kania, Warszawa 1999.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1–3, przeł. A. Kuryś, Warszawa 1995.
- Eliade M., *Joga: nieśmiertelność i wolność*, tł. B. Baranowski, T. Ruciński, Warszawa 1997.
- Elias N., *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, tł. T. Zaburowski, Warszawa 1980.
- Estreicher K., *Leon Chwistek. Biografia artysty (1884–1944)*, Kraków 1971.

- Fiedorczyk J., Jankowicz G., *Cyborg w ogrodzie. Założycielskie uwagi o ekokrytyce*, „Literatura. Arkusz pisma »Ha!art. Interdyscyplinarny magazyn o kulturze«”, Kraków 2009, nr 1–2 (28–29).
- Filek J., *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Kraków 2003.
- Filek J., *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010.
- Filozofia dialogu*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył B. Baran, Kraków 1991.
- Filozofia współczesna*, red. nauk. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz–Warszawa–Lublin 2006.
- Filozofie dialogu w konfrontacjach kultur*, red. nauk. S. Tokarski, Warszawa 1996.
- Fitas A., *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*, Wrocław 2003.
- Fiut A., *Spotkania z Innym*, Kraków 2006.
- „Fragile” 2010, nr 3 (9) – numer monograficzny poświęcony krytyce ekologicznej.
- Frauwallner E., *Historia filozofii indyjskiej*, t. 1: *Filozofia Wed i eposu, Budda i Dżina, Sakhja i klasyczny system jogi*, wstęp G. Oberhammer, tł. L. Żylicz, Warszawa 1990.
- Frédéric L., *Słownik cywilizacji indyjskiej*, tł. zespół pod kierunkiem P. Piekarskiego, Katowice 1998.
- Fredouille J.-C., Rchet G., *Cywilizacje śródziemnomorskie. Leksykon*, tł. M. Chołdyk i in., Katowice 2007.
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle’a do Tischnera*, Kraków 2007.
- Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009.
- Geertz C., *Dzieło i życie. Antropolog jako autor*, przeł. E. Dzurak, S. Sikora, Warszawa 2000.
- Geertz C., *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tł. M. Piechaczek, Kraków 2005.

- Geertz C., *O gatunkach zmąconych (Nowe konfiguracje myśli społecznej)*, przeł. Z. Łapiński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, wybrał, opracował i przedmową opatrzył R. Nycz, Kraków 1996.
- Goetel F., *Dzieła wybrane*, t. 1: *Pisma podróżnicze*, wybór, wstęp i opracowanie I. Sadowska, Kraków 2004.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, opracował i słowem wstępnym opatrzył J. Szacki, przeł. H. i P. Śpiewakowie, Warszawa 1981.
- Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005.
- Gołaszewska M., *Święto wiosny: ekoestetyka – nauka o pięknie natury*, Kraków 2000.
- Gosk H., *Opowieści „skolonizowanego/kolonizatora”*. W kręgu studiów postzależnościowych nad literaturą polską XX i XXI wieku, Kraków 2010.
- Górska I., *Literatura na próbę. Między literaturą a komentarzem: Różewicz – Witkacy – Kantor*, Poznań 2013.
- Gutorow J., *Inny Derrida? Kilka refleksji nad tzw. etyką dekonstrukcji*, „Odra” 1999, nr 10.
- Gutorow J., *Na kresach człowieka. Sześć esejów o dekonstrukcji*, Opole 2001.
- Gutowski W., *Wśród szyfrów transcendencji. Szkice o sacrum chrześcijańskim w literaturze polskiej XX wieku*, Toruń 1994.
- Gutowski W., *Z próżni nieba ku religii życia. Motywy chrześcijańskie w literaturze Młodej Polski*, Kraków 2001.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999, t. 2: *Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, przeł. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 1992.

- Halbfass W., *Indie i Europa. Próba porozumienia na gruncie filozoficznym*, tł. M. Nowakowska, R. Piotrowski, Warszawa 2008.
- Hartman F., *Niektóre tajemne wiadomości z koła tybetańskich mistrzów*, przekł. E. Polańczyk, Warszawa 1992.
- Hesse H., *Dzieciństwo czarodzieja i inne prozy autobiograficzne*, wybrali i przełożyli Ł. Jurasz-Dudzik, W. Dudzik, Warszawa 2003.
- Hesse H., *Moja wiara*, wybrał i posłowiem opatrzył S. Unseld, tł. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Hesse H., *Siddhartha. Poemat indyjski*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.
- Historia pewnego małżeństwa. Listy Bronisława Malinowskiego i Elsie Masson*, red. H. Wayne, przeł. A. Zielińska-Elliot, Warszawa 2012.
- Hoffman H., *Dzieje polskich badań religioznawczych 1783–1939*, Kraków 2004.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- Ingarden R., *Ontyczne podstawy odpowiedzialności*, tł. J. Filek, „Kwartalnik Filozoficzny” 2001, t. XXIX, z. 4.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, oprac. A. Węgrzecki, Warszawa 1989.
- Ingarden R. S., *Roman Witold Ingarden. Życie filozofa w okresie toruńskim (1921–1926)*, Toruń 2000.
- Irzykowski K., *Dziennik*, t. 1: 1891–1897, t. 2: 1916–1944, red. A. Lam, Kraków 2001.
- Irzykowski K., *Listy 1897–1944*, oprac. B. Winklowska, Kraków 1988.
- Irzykowski K., *Pisma teatralne*, t. 4: 1934–1939, red. A. Lam, Kraków 1997.
- James W., *Doświadczenia religijne*, tł. J. Hempel, Kraków 2001.

- James W., *Pragmatyzm. Nowa nazwa dla kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, przeł. M. Filipczuk, posłowie P. Sutowski, Kraków 2004.
- Jantos M., *Filozofia dialogu. Źródła, zasady, adaptacje*, Kraków 1997.
- Jarząbek-Wasył D., *Słowo i głos. Fenomen rozmowy w dramacie w ujęciu historycznym i teoretycznym*, Kraków 2006.
- Jasińska-Wojtkowska M., *Horyzonty literackiego sacrum*, Lublin 2003.
- Keller J., *Katolicyzm jako religia i ideologia*, Warszawa 1979.
- Keown D., *Buddyzm*, przeł. T. Jurewicz, Warszawa 1997.
- Kieniewicz J., *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*, Warszawa 2008.
- Kocięcka M., *Rabindranath Tagore w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 1961, nr 4.
- Kolbuszewski J., *Góry jako źródło inspiracji artystycznej*, Kraków 1984.
- Kolbuszewski J., *Ochrona przyrody a kultura*, Wrocław 1992.
- Kolbuszewski J., *Tatry w literaturze polskiej*, Kraków 1982.
- Kołodziejczyk D., *Czy Rzeczpospolita miała kolonie w Afryce i Ameryce? Czyli czy kolonia mojego wasala jest moją kolonią?*, „Mówią Wieki” 1994, nr 5.
- Kołodziejczyk D., *Trawerses przez glob: studia postkolonialne i teoria globalizacji*, „Er(r)go” 2004, nr 1, s. 21.
- Koniński K. L., *Zagadnienia religijne. Szkice*, zebrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył Ł. Front, Kraków 2010.
- „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2009, nr 4 – numer monograficzny pt. *Żywoty zwierząt*.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1990.
- Korolko M., *Słownik kultury antycznej w Polsce*, Warszawa 2004.
- Kowalczyk-Twarowski K., *Imperialne przestworza, społecliwi tubylcy: Polska, Rosja, RPA*, „Er(r)go” 2004, nr 1.

- Kowalska A., *Z dziejów recepcji R. Tagore w Polsce*, „Przegląd Orientalistyczny” 1961, nr 3.
- Kowalski M. A., *Kolonie Rzeczpospolitej*, Warszawa 2005.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957.
- Krajewska A., *Dramatyczna teoria literatury. Zarys problematyki*, Poznań 2009.
- Krzywicka I., *Wyznanie gorszycielki*, posłowie, nota edytorska i przypisy A. Tuszyńska, Warszawa 1985.
- Kubica G., *Siostry Malinowskiego, czyli kobiety nowoczesne na początku XX wieku*, Kraków 2006.
- Kuczyński A., *Polskie opisanie świata. Studia z dziejów poznania kultur ludowych i plemiennych*, t. 1: *Azja i Afryka*, Wrocław 1994.
- Kultura po przejściach, osoby z przeszłością. Polski dyskurs postzależnościowy – konteksty i perspektywy badawcze*, red. R. Nycz, Kraków 2011.
- Kurek J., *Mój Kraków*, Kraków 1963.
- Kuźma E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX w.*, Szczecin 1980.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, tł. T. P. Krzeszowski, Warszawa 1988.
- Lazari-Pawłowska I., *Etyka. Pisma wybrane*, wybór, oprac., red. nauk. P. J. Smoczyński, Wrocław 1992.
- Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, przeł. A. Steinsberg, wstęp L. Stomma, posłowie J. Kuroń, A. Friszke, Łódź 1992.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, tł. J. Margański, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tł. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, tł. E. Burska, Kraków 1995.

- Lévinas E., *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippe'm Nemo*, tł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Imiona własne*, tł. J. Margański, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tł. Piotr Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tł. J. Margański, Kraków 2006.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*, tł. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Lévinas i inni, red. T. Gadacz, T. Migasiński, Warszawa 2002.
- Literacka symbolika zwierząt*, red. A. Martuszewska, Gdańsk 1993.
- Literackie portrety Innego*, red. P. Cieliczko, P. Kuciński, Warszawa 2008.
- Literackie reprezentacje doświadczenia. Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej*, t. 88, red. E. Nawrocka, W. Bolecki, Warszawa 2008.
- Literatura i przyroda. Antologia ekologiczna*, oprac. J. Kolbuszewski, Katowice 2000.
- „Literatura na Świecie” 2008, nr 1/2 – numer monograficzny poświęcony postkolonializmowi.
- „Logos i Ethos” 2001, nr 1(10) – numer monograficzny poświęcony Józefowi Tischnerowi.
- Luhmann N., *Funkcja religii*, tł. D. Motak, Kraków 2007.
- Łebkowska A., *Między teoriami a fikcją literacką*, Kraków 2001.
- Łozińska-Hempel M., *Z łańcucha wspomnień*, Kraków–Wrocław 1986.
- Łuba-Wróblewska J., *Może Argentyna*, „Karta” 2011, nr 69.
- Macała J., *Polska katolicka w myśli politycznej II Rzeczypospolitej*, Toruń 2005.

- Machay F., *Finansowe wskazówki Ewangelii*, Lwów 1936.
- Madejski J., *Przyboś ekokrytyczny?*, [w:] *Stulecie Przybosia*, red. S. Balbus, E. Balcerzan, Poznań 2002.
- Majewska Z., *Książeczka o Ingardenie. Szkic biograficzny*, Lublin 1995.
- Malczewski R., *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu*, wstęp i oprac. G. Kubica, Kraków 2002.
- Malczewski R., *Narkotyk gór: nowele tatrzańskie*, Łomianki 2006.
- Malczewski R., *Od cepra do wariata. Felietony zakopiańskie*, Łomianki 2006.
- Malczewski R., *Pępek świata. Wspomnienia z Zakopanego*, Warszawa 1999.
- Malinowski B., *Dzieła*, t. 1: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu. O zasadzie ekonomii myślenia*, teksty na nowo przejrzał, wstępem i przypisami opatrzył A. K. Paluch, Warszawa 1984.
- Margul T., *Wkład uczonych polskich do poznania myśli indyjskiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1980, nr 1.
- Markowski M. P., *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000, nr 1.
- Marzęcki J., *Artur Schopenhauer wobec filozofii Indii*, Warszawa 1992.
- Marzęcki J., *Systemy religijno-filozoficzne Wschodu*, Warszawa 1999.
- McInerney R., *Zagadnienie etyki chrześcijańskiej*, przeł. R. Mordarski, Kęty 2004.
- Meandry skamandrytów*, red. W. Appel, Toruń 2011 (tam zwłaszcza: T. Bocheński, *Skamandryci leczą Witkacego ze złudzeń*; A. Kałowska, *Iwaskiewicz i Witkacy – przemilczenia i narracje*).
- „Mélée. Kwartalnik Filozoficzno-Kulturalny” 2011, nr 1(6) – numer monograficzny *Dialog II*.

- Merton T., *Dziennik azjatycki*, tł. E. Tabakowska, Kraków 2007.
- Merton T., *Myśli o Wschodzie*, tł. A. Wojtasik, Kraków 2003.
- Merton T., *Zen i ptaki żądz*, tł. A. Szostakiewicz, Kraków 1995.
- Micińska-Kenarowa H., *Długi wdzięczności*, wstęp C. Miłosz, Warszawa 2003.
- Miciński T., *Do źródeł duszy polskiej*, Lwów 1996.
- Miciński T., *Xiądz Faust*, opracowanie tekstu, przypisy i posłowie W. Gutowski, Kraków 2008.
- Moździerz Z., *Dom „Pod Jedłami” Pawlikowskich*, Zakopane 2003.
- (Nie)obecność. Pominięcia i przemilczenia w narracjach XX wieku, red. nauk. H. Gosk, B. Karwowska, Warszawa 2008.
- Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tł. W. Berent, Warszawa 1912.
- Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, tł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1910.
- Nochlin L., *Realizm*, przeł. W. Juszczak, T. Przystępski, Warszawa 1974.
- Nowakowska K., *Hermann Hesse w poszukiwaniu własnej tożsamości. Bohaterowie literaccy jako transformacje ich autora*, Wrocław 2004.
- Nycz R., *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997.
- Od Brzozowskiego do Kołakowskiego. Polscy pisarze XX wieku wobec religii, red. P. Nowaczyński, Lublin 2001.
- Okulicz-Kozaryn R., *Gest pięknoducha. Roman Jaworski i jego estetyka brzydoty*, Warszawa 2002.
- Okulicz-Kozaryn R., *Mała historia dandyzmu*, Poznań 1995.
- Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000.

- Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1970.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 1970.
- Ossowska M., *Podstawy nauki o moralności*, Warszawa 1966.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Dubliński, Warszawa 2000.
- Otto R., *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, przekł. B. Kupis, Wrocław 1993.
- Padoł R., *Filozofia religii polskiego modernizmu*, Kraków 1982.
- Paluch A., *Mistrzowie antropologii społecznej. Rzecz o rozwoju teorii antropologicznej*, Warszawa 1990.
- Paryska Z., Paryski W. H., *Wielka encyklopedia tatrzańska*, Poronin 1995.
- Pawłowski T., *Wartości estetyczne*, Warszawa 1987.
- Perkowska H., *Bóg filozofów XX wieku*, Poznań 2001.
- Pietrych K., *Co poezji po bólu? Empatyczne przestrzenie lektury*, Łódź 2009.
- Pluciennik J., *Retoryka wzniosłości w dziele literackim*, Kraków 2000.
- Pobożniak T., *Gandhi a Polska*, „Przegląd Orientalistyczny” 1969, nr 4.
- Pobożniak T., *R. Tagore*, „Ruch Literacki” 1963, nr 5–6.
- Podemski K., *Socjologia podróży*, Poznań 2004.
- „Pogranicza” 2009, nr 2 – numer monograficzny.
- Postkolonializm*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2007.
- Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelelem Foucaultem (1926–1984)*, tł. E. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.

- Problematyka religijna w literaturze pozytywizmu i Młodej Polski: świadectwa poszukiwań*, red. S. Fita, Lublin 1993.
- Problemy etyczne w tradycjach sześciu religii*, red. P. Morgan, C. Lawton, przeł. D. Chabrajska, Warszawa 1996.
- „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2009, nr 2(23) – numer monograficzny pt. *Literatura i etyka*.
- Przewodnik po etyce*, red. P. Singer, red. nauk. wyd. pol. J. Górnicka, tł. W. Bober, Warszawa 2002.
- Przybyszewski S., *Synagoga szatana i inne eseje*, wyboru dokonała, wstępem opatrzyła i przetłumaczyła z języka niemieckiego G. Matuszek, Kraków 1995.
- Rafał Malczewski i mit Zakopanego (t. 1), Zakopane w czasach Rafała Malczewskiego (t. 2)*, red. D. Folga-Januszewska, T. Jabłoński, Olszanica 2006.
- Religie i wierzenia w literaturze polskiego modernizmu*, red. H. Ratuszna, Toruń 2009 (tam: W. Gutowski, *Religie – wiary – teksty. Pytania (nie tylko) do Młodej Polski*).
- Religijne aspekty literatury polskiej XX wieku*, red. M. Jasińska-Wojtkowska, J. Święch, Lublin 1997.
- Reychman J., *Peleryna, ciupaga, znak tajemny*, Kraków 1971.
- Rorty R., *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1/2.
- Rorty R., *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Pomowski, Warszawa 1996.
- Rosenzweig F., *Gwiazda Zbawienia*, tł. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Said E. W., *Orientalizm*, przekł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Poznań 2005.
- Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i Ł. Konorscy, przedmowa T. Kotarbiński, Warszawa 1993.

- Schopenhauer A., *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, posłowie M. Waligóra, Kraków 2006.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1–2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995.
- Schopenhauer A., *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena. Drobne pisma filozoficzne*, t. 1–2, przeł. J. Garewicz, Kęty 2004.
- Skarga B., *Tożsamość i różnica: eseje metafizyczne*, Kraków 2009.
- Skórczewski D., *Postkolonialna Polska – projekt (nie)możliwy*, „Teksty Drugie” 2006, nr 1/2.
- Skórczewski D., *Spory o krytykę literacką w dwudziestoleciu międzywojennym*, Kraków 2002.
- Skrendo A., *Dwa typy krytyki etycznej i ich pogranicze*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3.
- Skwara M., *Wśród witkacoidów: w świecie tekstów, w świecie mitów*, Wrocław 2012.
- Słabczyński W., *Polscy podróżnicy i odkrywcy*, Warszawa 1988.
- Sławek T., *Piękno i polityka przyjaźni*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1997, nr 30.
- Słownik mitologii hinduskiej*, red. B. Grabowska, Warszawa 1994.
- Spinoza de B., *Etyka: wyrażona sposobem geometrycznym i podzielona na części*, przeł. I. Helpern-Myslicki, posł. J. Kiełbasa, Kraków 2006.
- Stoczkowski W., *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, przeł. R. Wiśniewski, Warszawa 2005.
- Strug A., *Wielki dzień. Kronika niedoszłych wydarzeń*, Warszawa 1957.
- Strug A., *Zakopanoptikon, czyli kronika 49 dni deszczowych w Zakopanem*, oprac. tekstu, nota wydawcy i przypisy R. Hennel, Kraków 1989.

- Studia o modernistach katolickich*, praca zbiorowa, red. J. Keller, Z. Poniatowski, Warszawa 1968.
- Stulecie Młodej Polski*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1995.
- Stulecie Przybosa*, praca zbiorowa, red. S. Balbus, E. Balcerzan, Poznań 2002.
- Szary S., *Człowiek – podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.
- Szczepański H., *Litymbion*, „Wiedza i Życie” 2010, nr 4.
- Szczepański H., *Od asfaltów do syntezy biomolekularnej*, „Śląsk” 2009, nr 6 (164).
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłumaczył oraz wstępem i przypisami opatrzył C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szymańska B., *Kultury i porównania*, Kraków 2003.
- Szymańska B., *Mistycy i pesymiści. Przeżycia i uczucia jako wartości w filozofii polskiego modernizmu*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.
- Tabaszewska J., *Zagrożenia czy możliwości? Ekokrytyka – rekoniesans*, „Teksty Drugie” 2011, nr 3.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1–3, Warszawa 2003.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński i in., oprac. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, Warszawa 2001.
- Thierry S., *„Droga środka” według buddyzmu*, tł. J. Danecki, [w:] *Encyklopedia religii świata*, red. F. Lenoir, Y. Tardan-Masquelier, Warszawa 2002.
- Thompson E. M., *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, przekł. A. Sierszulska, Kraków 2000.
- Tischner J., *Etyka solidarności*, Kraków 2000.
- Tischner J., *Filozofia dramatu: wprowadzenie*, Kraków 1999.
- Tischner J., *Filozofia współczesna*, Kraków 1989.
- Tischner J., *Myślenie według wartości*, Kraków 2005.

- Tischner J., *O człowieku. Wybór pism filozoficznych*, oprac. A. Bobko, Wrocław 2003.
- Tischner J., *Współczesna filozofia ludzkiego dramatu. Wykłady*, Kraków 2012.
- Tuczyński J., *Motywy indyjskie w literaturze polskiej*, Warszawa 1981.
- Tuczyński J., *Schopenhauer a Młoda Polska*, Gdańsk 1986.
- Tuczyński J., „Zwrot” etyczny w badaniach literackich, [w:] *Polonistyka w przebudowie: literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja. Zjazd Polonistów, Kraków, 22–25 września 2004*, t. 2, red. M. Czermińska, Kraków 2005.
- Ulicka D., *Poetyka – etyka – dogmatyka. O tzw. paradygmacie etycznym w literaturoznawstwie lat dziewięćdziesiątych*, [w:] *Dialog – komparatystyka – literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czaplejewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002.
- Veyne P., *Ostatni Foucault i jego moralność*, tł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6.
- Vries de A., *Dictionary of symbols and Imagery*, North-Holland 1976.
- Wartości: etyka i estetyka. Antologia tekstów filozoficznych*, red. S. Jedynak, Wrocław 1991.
- Wartości etyczne w różnych tradycjach religijnych*, red. M. Kudelska, Kraków 2005.
- Woleński J., *Epistemologia*, Warszawa 2005.
- Worcell H., *Wpisani w Giewont*, Wrocław 1982.
- Wybory wartości. Inteligencja polska u schyłku XIX i na początku XX wieku*, red. nauk. E. Reklajtis, Lublin 1996.
- Wyka M., *Światopoglądy młodopolskie*, Kraków 1996.
- Zakopane. Czteryście lat dziejów*, t. 1–2, red. R. Dutkova, Kraków 1991.

- Zarębianka Z., *Miejsce badań nad sacrum w literaturze w refleksji literaturoznawczej. Rozpoznanie i postulaty*, „Ruch Literacki” 2002, nr 2.
- Zarębianka Z., *Tropy sacrum w literaturze XX wieku. Od zagadnień motywicznych do perspektyw hermeneutycznych*, Bydgoszcz 2001.
- Zarys dziejów religii*, red. J. Keller i in., Warszawa 1986.
- Zawadzki A., *Literatura a myśl słaba*, Kraków 2009.
- Zeidler-Janiszewska A., *Perspektywy performatywizmu*, „Teksty Drugie” 2007, nr 5.
- Zieliński T., *Religia starożytnej Grecji. Zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław 1991.
- Ziolkowski T., *The novels of Hermann Hesse. A study in Theme and Structure*, Princeton 1974.
- Zwolski E., *Chorea. Muza i bóstwo w religii greckiej*, Warszawa 1978.
- Żeleński T. (Boy), *Pisma*, t. 15: *Dziewice konsystorskie. Piekło kobiet. Jak skończyć z piekłem kobiet? Nasi okupanci*, Warszawa 1958.
- Żeleński T. (Boy), *Reflektorem w mrok. Wybór publicystyki, wybór, wstęp i oprac.* A. Z. Makowiecki, Warszawa 1984.