

ROCZNIK LUBUSKI

LUBUSKIE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYDZIAŁ PEDAGOGIKI, PSYCHOLOGII I SOCJOLOGII
UNIwersytetu Zielonogórskiego

**ROCZNIK
LUBUSKI
Tom 42, część 2**

**TRANSHUMANIZM A KONTRINTUICYJNOŚĆ
MITYCZNEGO OBRAZU CZŁOWIEKA**

Pod redakcją
Romana Sapeńko
Macieja Czeremskiego

Zielona Góra 2016

REDAKTOR NACZELNY/REDAKTOR JĘZYKOWY

Ewa Narkiewicz-Niedbalec

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

Mariusz Kwiatkowski

SEKRETARZ/REDAKTOR STATYSTYCZNY

Edyta Mianowska

RADA NAUKOWA

Klaus Boehnke, Mirosław Chałubiński, Leszek Gołdyka,
Bogdan Idzikowski, Zbigniew Izdebski, Krystyna Janicka,
Tomasz Jaworski, Zbigniew Kurcz, Janusz Mucha,
Hans-Peter Müller, Kazimierz M. Słomczyński,
Zdzisław Wołk, Maria Zielińska.

RECENZENCI

Lista recenzentów dostępna na www.ltn.uz.zgora.pl/rocznik_lubuski.php

REDAKCJA WYDAWNICZA

Aldona Reich

SKŁAD KOMPUTEROWY

Agata Wiśniewska-Kubicka

ISSN 0485-3083

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa.

Artykuły Rocznika są indeksowane w bazach:

CEJSH, Index Copernicus International

WYDANIE PUBLIKACJI DOFINANSOWANE PRZEZ:



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja Rocznika Lubuskiego Tom 42, cz.1 i 2 finansowa-
ne w ramach umowy 904/P-DUN/2016 ze środków Ministra
Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność
upowszechniającą naukę



Uniwersytet Zielonogórski
Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii

© Copyright by Lubuskie Towarzystwo Naukowe

© Copyright by Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii
Uniwersytetu Zielonogórskiego

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------------	---

I. TRANSHUMANIZM A KONTRINTUICYJNOŚĆ MITYCZNEGO OBRAZU CZŁOWIEKA

FRANCESCA FERRANDO

Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje	13
---	----

MACIEJ CZEREMSKI

Bohaterowie optymalnie niemożliwi. Geneza, struktura i funkcje mitycznej kontrintuicyjności	29
--	----

ELENA PAVŁOVA

Transhumanizm w kontekście odniesienia człowieka do rzeczy	51
--	----

ANDRZEJ SZYJEWSKI

Ludzie czy zwierzęta? Przodkowie w mitach Uluru u Pitjantjatjara.....	63
---	----

ROMAN SAPEŃKO

Rozważny posthumanizm i romantyczny transhumanizm – niektóre przypadki kina	97
--	----

BOGDAN TROCHA

Transhumanizm i posthumanizm w literaturze fantastycznej w perspektywie kliszy kulturowej i futurologicznej spekulacji	115
---	-----

ADAM MAZURKIEWICZ

Recepcja myśli posthumanistycznej we współczesnym obiegu popularnym	133
--	-----

ANNA GEMRA

Przekroczyć granicę: Monstrum Frankensteinia z powieści Mary Wollstonecraft Shelley	153
--	-----

KAROL ZIELIŃSKI

Potwór jako zwierciadło herosa epickiego	167
--	-----

ANDRIEJ PUCZKOW

Eschatologia i epikureizm w starożytnym świecie: Julian Kułakowski o ludzkiej naturze w mitologii greckiej	189
---	-----

II. OTWARTE FORUM

ANNA ŁUCZAK

Muzyka jako narzędzie kształtowania myślenia matematycznego
w edukacji dziecka 205

KATARZYNA JAMROZIK

Wpisani w krajobraz naukowy – „Zielonogórskie Studia
Bibliotekoznawcze” 219

WSTĘP

Czy istnieje coś takiego jak intuicyjna koncepcja człowieka? W świetle rozlicznych sporów, dotyczących natury ludzkiej takie pytanie zakrawa na kpinę. A jednak, czy poniżej poziomu teoretycznych sporów nie istnieje przypadkiem podzielana przez wszystkich potoczna koncepcja istoty ludzkiej, bez której tak naprawdę trudno byłoby funkcjonować? Czy wszyscy intuicyjnie nie zakładamy, że każdy człowiek ma materialne ciało, musi jeść i spać, kiedyś umrze, potrafi się komunikować, posiada emocje i uczucia? Według naturalistycznie nastawionych zwolenników ewolucyjnego kształtowania kompetencji poznawczych ludzie posiadają taką intuicyjną wiedzę o innych ludziach, podobnie jak wiedzę o ogólnych właściwościach zwierząt, roślin i obiektów martwych. Mają ją, gdyż stała się ona elementem wrodzonego, gatunkowego wyposażenia, zwiększającego wartość przystosowawczą naszych przodków. Ujmując całą rzecz w nieco uproszczony sposób teoria ta zakłada, że wiedza o najważniejszych właściwościach głównych typów ontologicznych bytów otaczających człowieka (w tym innych ludzi), zwiększa adekwatność zachowań, jakie powinny być wobec nich podjęte. Zakres adaptacyjnych działań jest zupełnie inny wtedy, gdy dotyczy palmy kokosowej niż wtedy, gdy dotyczy lamparta czy innego człowieka. Taką wiedzę zdobyć można w procesie ontogenezy na drodze uogólniania doświadczeń. Jest to jednak proces pełen niebezpieczeństw. Każde doświadczenie, które może stać się elementem potencjalnego uogólnienia wymaga eksperymentu, a – co oczywiste – eksperymenty przeprowadzane na lampartach i innych ludziach mogą być śmiertelnie niebezpieczne. Z tego względu ewolucyjną przewagę posiadają organizmy, których umysły mają takie ogólne koncepcje bytów ontologicznych wdrukowane w ramach swoistego preprogramowania. Taka intuicyjna koncepcja istoty ludzkiej stanowi gatunkowo wykształconą bazę, leżącą u podstaw bardziej złożonych, intencjonalnie wykształconych i wysoce zróżnicowanych specjalistycznych koncepcji pochodnych.

Jednocześnie jednak człowiek od zawsze przełamywał swoje intuicyjne koncepcje bytów ludzkich i wytwarzał wyobrażenia pozostające z nimi w sprzeczności. Historia *Homo sapiens* to więc także historia fantazji o bytach, które, będąc prawie ludźmi, w pełni zgodne z potoczną wiedzą o ludziach nie są. Takie kontrintuicyjne postaci stanowiły zasadniczą treść mitów i religii, a następnie stały się standardowym elementem literatury i sztuki. Ich najnowszą odsłoną są wyobrażenia związane z transhumanizmem

i pokrewnymi mu nurtami. Wraz transhumanizmem wyobrażenia kontrintuicyjne zmieniają jednak swój status. Będąc z założenia ideami sprzecznymi z wiedzą o tym, co może realnie funkcjonować w obiektywnej rzeczywistości, idee kontrintuicyjne pozostawały do tej pory zniekształconą pochodną prawdziwego świata. Współcześnie to właśnie wyobrażenia kontrintuicyjne stają się wzorcem i modelem, zgodnie z którym przynajmniej niektórzy próbują realny świat zmieniać. Transhumanizm to bowiem już nie tylko nurt filozoficzno-literackiej fantazji, ale też program inżynieryjno-socjologicznych działań. Wyobrażenia kontrintuicyjne od zawsze posiadały ogromną moc modelującą ludzkie zachowania (*vide* siła oddziaływania wyobrażeń nadprzyrodzonych). Teraz jednak mają one szansę stać się rzeczywistością. Rzeczywistością sprzeczną z naszą intuicyjną koncepcją rzeczywistości.

Tym właśnie zagadnieniom poświęcona jest druga część 42. tomu *Roczników Lubuskich* pod tytułem *Transhumanizm a kontrintuicyjność mitycznego bohatera*. Zebrane w nim artykuły z jednej strony poświęcone są rozmaitym wymiarom nurtów kojarzonych z transhumanizmem. Z drugiej odnoszą się do mentalnej mechaniki wytwarzania wyobrażeń kontrintuicyjnych i sposobów konstruowania mitycznych bohaterów. Stare czy wręcz archaiczne zderza się tu więc z nowym, a nawet futurystycznym. I choć tematem niniejszego tomu jest odkształcanie obrazu człowieka, to wspólną ramą dla wszystkich prezentowanych w nim artykułów jest właśnie uniwersalna imaginacyjna moc ludzkiego umysłu. Autorami prezentowanych tu opracowań są nie tylko badacze z Zielonej Góry, ale także z innych polskich ośrodków akademickich oraz zagraniczni goście.

Tom *Transhumanizm a kontrintuicyjność mitycznego bohatera* otwiera Francesco Fernando (University of New York) z artykułem *Posthumanizm, transhumanizm, antyhumanizm, metahumanizm oraz nowy materializm. Różnice i relacje*. Porządkuje on kwestie rozmaitych, często przenikających się, lecz jednak odmiennych nurtów, które czasami zbyt łatwo opatrywane są wspólnym szyldem transhumanizmu. W ten sposób zakreślona zostaje panorama najbardziej aktualnego obszaru manipulowania obrazem człowieka. Następnie w artykule *Bohaterowie optymalnie niemożliwi. Geneza, struktura i funkcje mitycznej kontrintuicyjności* Maciej Czeremski (Uniwersytet Jagielloński) omawia kwestię wytwarzania wyobrażeń kontrintuicyjnych w kontekście ewolucyjnie ukształtowanej architektury ludzkich umysłów. Ten sam tekst stara się także wyjaśnić tendencje mitycznych opowieści do preferowania bohaterów kontrintuicyjnych w związku z zasadami rządzącymi udaną dystrybucją reprezentacji kulturowych.

Autorem kolejnego opracowania jest Elena Pavłova (Kijowski Uniwersytet Narodowy). Artykuł *Transhumanizm w perspektywie współodniesienia*

człowieka i rzeczy pokazuje konstruktywistyczną strategię związaną z zacieraniem granic pomiędzy człowiekiem i przedmiotami, a w konsekwencji pomiędzy ludzkimi atrybutami i wykorzystywanymi przez ludzi obiektami-narzędziami. Kolejna część niniejszego tomu nosi tytuł *Ludzie czy zwierzęta? Przodkowie w mitach Uluru u Pitjantjatjara*. Jej autor, Andrzej Szyjewski (Uniwersytet Jagielloński), analizuje kwestie hybrydalności archaicznych wyobrażeń mitycznych na przykładzie wybranych wątków mitologii australijskiej. Artykuł ten jest także testem dla teoretycznej zasady minimalnej kontrintuicyjności, mającej optymalizować kulturową dystrybucję wyobrażeń.

W dalszej części omawianego tomu Czytelnik ma możliwość zapoznania się z pracą Romana Sapeńko (Uniwersytet Zielonogórski), pod tytułem *Rozważny posthumanizm i romantyczny transhumanizm – niektóre przypadki kina*. Autor omawia w niej popkulturowe, a dokładniej rzecz biorąc, filmowe sposoby przejawiania się różnic zachodzących między filozoficzno-kulturowymi komponentami transhumanizmu i posthumanizmu. Kolejny artykuł: *Transhumanizm i posthumanizm w literaturze fantastycznej w perspektywie kliszy kulturowej i futurologicznej spekulacji* ma charakter studium historyczno-literackiego. Jego autor, Bogdan Trocha (Uniwersytet Zielonogórski), omawia w nim koncepcje udoskonalania ludzkiego ciała. Trocha rozpoczyna swoją analizę od mitów społeczności archaicznych, a kończy na przykładach z literatury SF i fantasy oraz teoretycznych pracach z zakresu transhumanizmu.

Adam Mazurkiewicz (Uniwersytet Łódzki) w tekście *Recepcja myśli posthumanistycznej we współczesnym obiegu popularnym* zaprasza z kolei do przyjrzenia się przesunięciu zainteresowań we współczesnej sztuce, która coraz częściej zamiast człowiekiem zajmuje się rozmaitymi formami post-człowieka. Proces ten jest czymś więcej niż tylko kolejną drobną zmianą artystycznych fascynacji. Wygląda bowiem na to, że typowo humanistyczna działalność nakierowuje się stopniowo na to, co w jakimś sensie jest nieludzkie.

Anna Gemra (Uniwersytet Wrocławski) od współczesności zabiera Czytelnika z powrotem do klasycznego przypadku literackiej manifestacji problemów pojawiających się w przestrzeni rozmytych granic między tym co ludzkie i nieludzkie. Jej artykuł *Przekroczyć granicę: Monstrum Frankensteinia z powieści Mary Wollstonecraft Shelley* to kolejne odczytanie archetypowej dla tej grupy problemów powieści grozy. Także o potworach, choć właśnie w kontekście utraty atrybutów potworności, pisze też Karol Zieliński (Uniwersytet Wrocławski). Jego tekst *Potwór jako zwierciadło herosa epickiego* to analiza procesu przekształcania heroicznego antagonisty, który

z prototypowego smoka, charakterystycznego dla eposu baśniowego, stopniowo staje się lustrzanym odbiciem bohatera ze wszystkimi jego cechami i atrybutami. W przeciwieństwie do pozostałych artykułów, w których generalnie analizowane jest przejście od ludzkiego do nieludzkiego, Zieliński pokazuje odwrotny proces systematycznego uczłowieczania tego, co początkowo jawiło się jako zupełnie nieludzkie. Ostatnim tekstem w tomie jest opracowanie Andrieja Puczkowa (Narodowa Akademia Sztuki Ukrainy) pod tytułem *Eschatologia i epikureizm w starożytnym świecie: Julian Kułakowski o ludzkiej naturze w mitologii grecko-rzymskiej*. Jest to – jeśli można to tak ująć – rekonstrukcja rekonstrukcji sposobu czytania i używania grecko-rzymskich mitycznych koncepcji natury ludzkiej w rosyjskiej humanistyce.

Mamy nadzieję, że tak dobrany zbiór tekstów okaże się atrakcyjny ze względu zarówno na coraz bardziej popularną tematykę odkształcania obrazu człowieka w kontekście transhumanizmu, jak i ze względu na oryginalność patrzenia na nią przez pryzmat mitycznej kontrintuicyjności.

Redaktorzy tomu
Roman Sapeńko, Maciej Czeremski

I

TRANSHUMANIZM A KONTRINTUICYJNOŚĆ MITYCZNEGO OBRAZU CZŁOWIEKA

Francesca Ferrando*

POSTHUMANIZM, TRANSHUMANIZM, ANTYHUMANIZM, METAHUMANIZM ORAZ NOWY MATERIALIZM. RÓŻNICE I RELACJE¹

We współczesnej debacie akademickiej termin „postczłowiek” stał się kluczowym terminem w radzeniu sobie z problemami związanym z próbą redefiniowania pojęcia „człowiek”. Jest to konsekwencja przemian, jakie dokonały się w XX i XXI wiekach w dziedzinie ontologiczno-epistemologicznej, a także rezultat osiągnięć naukowych i biotechnologicznych. W filozoficznym krajobrazie, który od tego czasu się kształtuje, można wyróżnić kilka intelektualnych prądów i szkół myślenia. Etykieta „postczłowieka” często służy tutaj jako ogólny i powszechnie obowiązujący chwyt do napiętnowania każdego z różnych elementów tego krajobrazu, metką metodologicznego i teoretycznego chaosu zarówno w oczach ekspertów, jak i laików. „Postczłowiek” stał się terminem parasolowym obejmującym (filozoficznie, kulturowo i krytycznie) posthumanizm, transhumanizm (razem z takimi prądami jak extropianizm, liberalny i demokratyczny transhumanizm), nowy materializm (specyficzny ruch feministyczny w ramach posthumanizmu), a także różnorodną panoramę antyhumanizmu, posthumanizmów i metahumanizmów. Najbardziej pomieszanym obszarem znaczeń jest ten, który wspólnie dzielą posthumanizm i transhumanizm. Istnieją różne przyczyny takiej dezorientacji. Oba prądy powstały pod koniec lat 80. i na początku lat 90.² w wyniku zaangażowania się w podobną tematykę. Łączy je wspólne postrzeganie człowieka jako nieposiadającego stałej i niezmiennej natury, generalnie jednak nie mają one

*Ferrando Francesca – doktor filozofii, New York University; zainteresowania naukowe: posthumanizm, transhumanizm, futures studies, gender studies, new materialism, e-mail: francesca.ferrando@gmail.com

¹Jest to tłumaczenie artykułu, który ukazał się w czasopiśmie „Existenz. An International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts”, Volume 8, nr 2, Fall 2013, w ramach licencji CC. Tłumaczenie ukazuje się za zgodą autorki. Bibliografia oraz literatura w przypisach podana została w wersji oryginalnej.

²Właściwie należy dodać, że obie tendencje pojawiają się już wcześniej. Najbliższe odniesienie do transhumanizmu jako postawy filozoficznej można znaleźć w *Transhumanizmie* Juliana Huxleya (Huxley 1957, s. 13-7). W postmodernistycznej literaturze terminy „postczłowiek” i „posthumanizm” po raz pierwszy pojawiły się w *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?* (Ihab Habib Hassan 1977, s. 830-50), a także w innej pracy tegoż autora (Ihab Habib Hassan 1987).

nic wspólnego jeśli chodzi o korzenie i perspektywy. Ponadto, w ramach debaty transhumanistycznej samo pojęcie posthumanizm jest interpretowane w szczególny transhumanistyczny sposób, co powoduje kolejne zamieszanie w ogólnym rozumieniu tego, co znaczy postczłowiek. Dla niektórych transhumanistów jakieś istoty ludzkie mogą ostatecznie zmienić się tak radykalnie i stać się postludźmi oraz osiągnąć pozycję tak wyczekiwaną w obecnej transhumanistycznej erze. Takie podejście do kwestii postczłowieka nie powinno być mylone z post-antropocentrycznym i post-dualistycznym stanowiskami (filozoficznym, kulturowym i krytycznym) posthumanizmu. Esej ten wyjaśnia niektóre różnice pomiędzy tymi dwoma niezależnymi, a jednocześnie powiązanymi prądami i sugeruje, że posthumanizm w swojej radykalnej ontologicznej i egzystencjalnej redefinicji pojęcia człowieka może zaoferować bardziej kompleksowe ujęcie.

Transhumanizm

Ruch transhumanistyczny problematyzuje współczesne rozumienie człowieka niekoniecznie poprzez jego przeszłe i obecne dziedzictwo, lecz poprzez możliwości wpisane w jego biologiczny i technologiczny potencjał ewolucyjny. Udoskonalenie człowieka jest kluczowym pojęciem dla refleksji transhumanistycznej. Główne klucze do tych celów zostały wytyczone przez naukę i technikę³ we wszystkich ich możliwych zmiennych (istniejących, powstających, hipotetycznych i spekulacyjnych ramach) od medycyny regeneracyjnej do nanotechnologii, radykalnego przedłużenia życia, przenoszenia umysłu oraz jego zamrożenia (Cryonics) oraz w wielu innych dziedzinach. Aktualnie da się zauważyć koegzystencję w transhumanizmie takich ruchów, jak: liberalny transhumanizm, demokratyczny transhumanizm oraz extropianizm. Nauka i technologia okazują się głównym kapitałem dla każdego z tych nurtów, z jednoczesnym akcentowaniem przez nie innych kwestii. Libertariański transhumanizm apeluje o wolny rynek jako najlepszy gwarant ludzkiego prawa do doskonalenia się (Bailey 2005). Demokratyczny transhumanizm domaga się równego dostępu do technologicznych osiągnięć, które w prze-

³Grono autorów z różnych krajów uchwaliło w 1998 r. Deklarację Transhumanizmu, która jest teraz umieszczona na <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>. Pierwsze dwie z ośmiu preambuł głoszą: (1) Ludzkość w przyszłości zostanie całkowicie zmieniona przez naukę i technologię. Przewidujemy możliwość poszerzenia ludzkiego potencjału poprzez przezwycięzenie starzenia się, ograniczeń poznawczych, mimowolnego cierpienia oraz przezwycięzenie konieczności życia na Ziemi. (2) Wierzimy, że potencjał ludzkości jest ciągle niewystarczająco wykorzystany. Istnieją możliwe scenariusze, które prowadzą do wspianalego i rosnącego ulepszenia ludzkiej kondycji [data dostępu: 14.11.2013].

ciwnym razie mogłyby być dostępne jedynie dla klas społeczno-politycznych z wysoką pozycją ekonomiczną i w konsekwencji petryfikowałyby to rasową i seksualną politykę (Hughes 2004). Zasady extropianizmu zostały nakreślone przez jego założyciela Maxa More'a w następujących punktach: wieczny postęp, samotransformacja, praktyczny optymizm, inteligentne technologie, otwarte społeczeństwo (informacja i demokracja), samo-sterowność i racjonalne myślenie (More 2003). Podkreślanie takich pojęć, jak racjonalność, postęp i optymizm jest zgodne z filozoficznymi korzeniami transhumanizmu, które tkwią w Oświeceniu⁴ i dlatego nie odrzuca on racjonalnego humanizmu. Z powodu kontynuacji tego humanistycznego dziedzictwa, transhumanizm można zdefiniować jako „ultra-humanizm” (Onishi 2011, s. 101-112). Ta teoretyczna proveniencja osłabia znaczenie transhumanistycznej refleksji, jak zaraz zostanie to pokazane.

W tradycji Zachodu człowiek jest historycznie pozycjonowany w hierarchicznej skali przeciwstawienia do nie-człowieczej rzeczywistości. Taka struktura symboliczna, oparta na ludzkiej wyjątkowości dobrze przedstawiona została w Wielkim Łańcuchu Bytu⁵ i nie tylko afirmowała prymat człowieka nad nie-człowieczymi zwierzętami, ale również ukształtowała cały świat człowieka, ze wszystkimi jego seksistowskimi, rasistowskimi, klasowymi, homofonicznymi i etnocentrycznymi przesłankami. Innymi słowy, nie każdy rodzaj człowieka miał szansę być uznanym właśnie za człowieka: kobiety, afroamerykańscy potomkowie, geje i lesbijki, ludzie sprawni inaczej i wiele jeszcze innych grup reprezentuje marginesy tego, co mogło być uznane za posiadające status „ludzkiego”. Na przykład, w systemie niewolniczym niewolnicy byli traktowani jako majątek prywatny właściciela i mogli być kupowani oraz sprzedawani. A mimo to, refleksja transhumanistyczna ciągle

⁴James Hughes widzi w Deklaracji Transhumanizmu całkowite potwierdzenie spuścizny Oświecenia: „W Deklaracji transhumaniści zawarli ciągłość Oświecenia z demokracją i humanizmem” (Hughes 2004, s. 178). Max More wyjaśnia: „Podobnie jak humaniści, transhumaniści faworyzowali rozum, postęp i wartości skupione na dobrobycie niż na zewnętrznym religijnym autorytecie. Transhumaniści podejmują dziedzictwo w kontekście walki z ludzkimi ograniczeniami za pomocą nauki i technologii połączonej z krytycznym i kreatywnym myśleniem” (Moor 2003) (znaczna ilość literatury transhumanistycznej została opublikowana w internecie i tak, jak w tym przypadku, poszczególne numery stron odniesień nie mogą być wymienione).

⁵Mając swe korzenie u Platona, Arystotelesa i w Starym Testamencie, Wielki Łańcuch Bytu przedstawiony jako hierarchiczna struktura wszelkiej materii i życia (nawet w jego hipotetycznych formach, takich jak anioły i demony), zaczynająca się od Boga. Model ten, z różnicami i specyfiką wynikającą z określonego kontekstu, kontynuowany jest w chrześcijańskiej interpretacji przez średniowiecze, renesans, aż do XVIII wieku. Jednym z klasycznych badań na ten temat jest praca Arthura O. Lovejoy'a (Lovejoy 1936).

jeszcze w swoim „ultra-humanistycznym” staraniu nie za bardzo angażuje się w krytyczny i historyczny raport na temat człowieczeństwa i człowieka, i często prezentuje człowieczeństwo w rodowej ramie jakoby pasującej do wszystkiego, co kojarzone z człowiekiem (Ferrando).

Ponadto, transhumanistyczna nadgorliwość w uznawaniu nauki i technologii jako głównych aktywów przeobrażenia człowieka prowadzi do niebezpieczeństwa związanego z technologicznym redukcjonizmem: technologia staje się nadrzędnym projektem ukierunkowanym na postęp i bazującym na racjonalnym myśleniu. Biorąc pod uwagę fakt, że duża liczba ludności na świecie wciąż walczy o zaledwie przetrwanie, to okazuje się, że jeżeli refleksja o możliwej przyszłości została zredukowana wyłącznie do kwestii technologicznej gatunkowości człowieka oraz do specyficznych efektów technicznych, to taka preferencja okazałaby się klasycznym technologicznym stanowiskiem (Hayles 1999, s. 20⁶). To powoduje, że transhumanizm, oferując inspirujące poglądy na temat bieżącej interakcji między sferami biologiczną i technologiczną, nie jest w stanie rozwijać się z powodu tradycyjnego dziedzictwa, któremu jest wierny. Jego uzależnienie od techniki i nauki powinno być ujmowane z szerszego punktu widzenia: jako mniej scentralizowane i bardziej zintegrowane podejście, wzbogacające debatę. W tym kontekście tylko posthumanizm może zaoferować bardziej odpowiedni punkt wyjścia w debacie.

Posthumanistyczne technologie

Jeśli posthumanizm i transhumanizm łączy wspólne zainteresowanie technologią, to sposoby ich refleksji nad tym pojęciem są strukturalnie różne. Chociaż historyczny i ontologiczny wymiar technologii to kluczowa kwestia jeśli chodzi o właściwe zrozumieniu posthumanistycznego programu, to jednak posthumanizm nie traktuje technologii jako głównego celu, co mogłyby zredukować jego teoretyczne próby do formy esencjalizmu i technoredukcjonizmu. Technologia w tym ujęciu nie jest nawet „Innym”, którego należałoby się bać i wszczynać w związku z tym rebelie (w rodzaju neoluddyzmu) ani nawet nie otrzymuje niemal boskich cech, które przypisują jej niektórzy transhumaniści (na przykład, poprzez ujmowanie technologii jako

⁶ „Trzydzieści milionów Amerykanów, którzy są podłączeni do internetu coraz bardziej angażuje się w wirtualne doświadczenia, wcielając w życie podział na materialne ciało, które działa przed ekranem i na komputerowe symulakry, tworzące przestrzeń wewnątrz ekranu. Jednak dla jeszcze większej liczby ludności, wirtualność nie jest nawet chmurą na horyzoncie ich codziennych spraw. W kontekście globalnym, doświadczenie wirtualności pozostaje bardziej egzotyczne niż różne rządy wielkości liczbowych. Dobrze pamiętać w tym kontekście, że 70% światowej populacji nigdy nie telefonowało” (Hayles 1999, s. 20).

zewewnętrznej siły, która mogła by zagwarantować ludzkości miejsce w post biologicznej przyszłości). Tym, co łączy jednak transhumanizm i posthumanizm jest pojęcie techno genezy (Hayles 2011, s. 215-26). Technologia jest cechą wyposażenia człowieka. Jest czymś więcej niż narzędziem funkcjonalnym do pozyskiwania czegoś (energii, bardziej zaawansowanych technologii, a nawet nieśmiertelność). Technologia pojawia się w debacie posthumanistycznej dopiero za pośrednictwem feminizmu, w szczególności w kontekście pojęcia cyborga użytego przez Donnę Haraway dla teoretycznego demontażu rygorystycznych dualizmów i granic (Haraway 2000, s. 50-57), takich, jak na przykład te między ludzkimi i nie-ludzkimi zwierzętami, organizmami biologicznymi i maszynami, między fizyczną i niefizyczną rzeczywistością i, ostatecznie, między technologią i jaźnią.

Brak różnicy między człowiekiem i sferą techno należy badać nie tylko jako kwestię antropologiczną (Gehlen 1980) i paleontologiczną (Leroi-Gourhan 1943, 1993), ale także jako kwestię ontologiczną. Technologia, w ramach posthumanizmu, może być rozpatrywana przez prace Martina Heideggera, zwłaszcza esej *Pytanie o technikę*, gdzie twierdził on, że „Technologia nie jest zwyczajnym środkiem. Technologia jest środkiem ujawniania” (1997, s. 12). Posthumanizm bada technologię właśnie jako sposób ujawniania i w ten sposób ponownie ukazuje jej ontologiczne znaczenie w nowoczesnym otoczeniu, w którym technologia została zredukowana do swych własnych technicznych przejawów. Kolejnymi istotnymi aspektami, które należy wymienić w kontekście posthumanizmu są technologie jaźni, które zostały zdefiniowane i opisane przez Michela Foucaulta⁷. Technologie jaźni zdemontowały odrębność siebie/innego za pomocą ontologii relacyjności (Barad 2007), odgrywającą istotną rolę w procesie egzystencjalnego ujawniania i otworzyły tym samym debatę na temat posthumanistycznej etyki i filozofii stosowanej. Ponieważ posthumanizm jest przede wszystkim praktyką, właśnie dzięki temu wymyślone i kreowane wizje przyszłości nie są odcięte od ich realnych kamieni węgielnych: w posthumanistycznym postdualistycznym podejściu, pytanie o „co” jest pytaniem o „jak” (o technikę). Na przykład, posthumanizm nie odrzuca idei kosmicznej migracji, ale ze względu na swe postmodernistyczne i postkolonialne korzenie, nie może popierać kolonizacji kosmicznej idei, która często występuje w literaturze transhumanistycznej. Jest to dobry przykład, jak transhumanizm i posthumanizm podchodzą do tego samego tematu z różnych punktów widzenia i na bazie różnego dziedzictwa teoretycznego.

⁷Michel Foucault wprowadził to pojęcie w swoich późniejszych pracach. Krótco przed śmiercią w 1984 roku wspominał o pomysłach na książkę o technologiach jaźni (Michel Foucault 1988, s. 16-49).

Posthumanizm

Chociaż korzenie posthumanizmu można już zauważyć w pierwszej fali postmodernizmu, to jednak przełom posthumanistyczny został zainicjowany w pełni przez teoretyków feministycznych w latach 90., na polu teorii literatury i krytyki literackiej, co później zostanie zdefiniowane jako krytyczny posthumanizm. W tym czasie także studia kulturowe zainteresowały się tą problematyką, formułując specyficzne podejście, które później zostało nazwane posthumanizmem kulturowym⁸. Pod koniec lat 90. (krytyczny i kulturowy) posthumanizm rozwinął się bardziej w kierunku badań zorientowanych filozoficznie (obecnie zwane filozoficznym posthumanizmem), czyli w kompleksową próbę ponownego rozpatrzenia wszystkich dotychczasowych zagadnień filozoficznych w kontekście nowo zdobytej wiedzy o barierach poprzednich antropocentrycznych i humanistycznych założeń. Posthumanizm często definiowany jest jako post-humanizm i post-antropocentryzm (Braidotti 2013), tzn. jest „post” w odniesieniu do koncepcji człowieka oraz do historycznych przejawów humanizmu, obu bazujących, jak już wcześniej zauważyliśmy, na przesłankach hierarchicznej konstrukcji społecznej i centralnej pozycji człowieka. Gatunkowizm stał się w związku z tym integralnym aspektem krytycznego podejścia posthumanizmu. Posthumanistyczne przewyższenie ludzkiej dominacji nie polega jednakże na zastąpieniu przez inny rodzaj dominacji (na przykład tej związanej z maszynami). Posthumanizm może być postrzegany jako post-eskluzywizm: to empiryczna filozofia mediacji, która oferuje rekuncylację znaczenia egzystencji w jej najszerszym znaczeniu. Posthumanizm nie wiąże się z żadnym kardynalnym dualizmem lub antytetycznością, natomiast demistyfikuje każdą ontologiczną polaryzację poprzez postmodernistyczną praktykę dekonstrukcji.

Nie mając obsesji na punkcie oryginalności własnej propozycji, posthumanizm może być również postrzegany jako post-wyjątkowość i post-unikalność (człowieka). To implikuje także przyswojenie idei „rozpuszczania pierwiastka nowości”, co zostało przez Gianni Vattimo określone jako specyficzna cecha postmodernizmu (1988). W celu proklamowania tego, co „nowe”, centrum dyskursu musi być tak umieszczone, że na pytanie „Nowe ze względu na co?” zawsze powinna znaleźć się odpowiedź. Jednak nowość myśli ludzkiej zawsze jest względna i uwarunkowana: to, co w jednym społeczeństwie uważane jest za nowe, w innym może być czymś zwyczajnym⁹.

⁸Historyczny i teoretyczny przegląd prac z zakresu kulturowego posthumanizmu patrz: Halberstam and Livingston 1995, Badmington 2000, Miah 2008.

⁹Każda cywilizacja zdobywając nowe informacje traci inne, które na nowo odzyskane, stają się nowymi. Psychoanalityk Immanuel Velikovsky definiuje właśnie w tym kontekście gatunek ludzki jako taki, który ciągle traci pamięć o własnych korzeniach (Velikovsky

Ponadto, hegemoniczna perspektywa polega na tym, że nie uznaje ona ani nie potwierdza tych wszystkich wywrotowych stanowisk, które współistnieją w ramach określonego kulturowo-historycznego paradygmatu, a zatem może być świadoma nieciągłości tkwiących w każdej formacji dyskursywnej. To, co posthumanizm wnosi do gry, nie odnosi się jedynie do kwestii tożsamości tradycyjnego centrum zachodniego dyskursu, który już został poddany radykalnej dekonstrukcji przez jego własne peryferie (feministyczne, krytykę rasy, queer i postkolonializm, by wymienić tylko kilka). Posthumanizm jest post centralizmem w tym sensie, że nie uznaje jednego, lecz wiele konkretnych centrów zainteresowania. Odrzuca on centralność centrum w jego pojedynczej, odseparowanej postaci, zarówno w jego hegemonicznym, jak i kontr-hegemonicznym ujęciu (Ferrando 2012, s. 9-18). Posthumanizm pomaga rozpoznać różne centra zainteresowań, które są zmienne i niestale, koczownicze i efemeryczne. Taka perspektywa musi być pluralistyczna, wielowarstwowa oraz tak wszechstronna i wszechogarniająca, jak to tylko możliwe.

W miarę, jak posthumanizm przyciąga coraz większą uwagę i staje się głównym nurtem, pojawiają się także nowe wyzwania. Na przykład, niektórzy myśliciele aktualnie poszukują ramy do oswojenia tak „egzotycznych” odmiennych od człowieka bytów jak roboty, biotechnologiczne chimery, obcy, niemających nic wspólnego z ukonstytuowaną odmiennością ludzkiej rzeczywistości. W ten sposób unikają oni refleksji i badań dotyczących tych rodzajów ludzkiego „pogranicza”, jakim interesują się badania feministyczne i krytyczne studia rasowe (Hooks 1984). A przecież posthumanizm nie polega na systemie hierarchicznym: podczas formułowania posthumanistycznego punktu widzenia nie ma miejsca na wyższe lub niższe stopnie inności; odmienności nie-ludzkie są tak samo atrakcyjne jak odmienności ludzkie. Posthumanizm jest filozofią, która zapewnia odpowiednią drogę dla myślenia w sposób relacyjny i wielowarstwowy, rozszerzając zainteresowanie na sferę nie-człowieczą w nowy post-dualistyczny, post-hierarchiczny sposób, dzięki czemu pozwala przewidzieć post-ludzką przyszłość o wiele dogłębniej i obiektywniej, dzięki czemu bardziej radykalnie rozciąga granice ludzkiej wyobraźni.

1982). Ponadto, warto zwrócić uwagę na podobieństwa między zachodnimi odkryciami naukowymi a tym, jak uzyskiwana była tradycyjna wiedza duchowa Wschodu, o czym wspomina na przykład fizyk Fritjof Capra (Capra 1975).

Nowy materializm

Idea nowego materializmu jest następnym specyficznym ruchem w posthumanistycznym scenariuszu teoretycznym¹⁰. Diana Coole i Samantha Frost podkreślają: „Odnowiony krytyczny materializm nie jest równoznaczny z odrodzeniem marksizmu” (Coole, Frost 2010, s. 1-45), lecz bardziej literalnie, jest ponownym przepracowaniem materii, jako procesu materializacji, co szczególnie mocno podkreśla się w feministycznej debacie krytycznej. Można było to prześledzić już w połowie lat 90., kiedy cielesny feminizm (Grosz 1994, Kirby 1997) zwrócił większą uwagę na kwestię ciała i kiedy następnie w pierwszym dziesięcioleciu XXI wieku, nowo odkryte zainteresowania feministyczne zostały poszerzone o materialnie zorientowaną tematykę. Filozoficzne idee nowego materializmu pojawiły się jako reakcja na teorie reprezentacji i konstruktywistyczną radykalizację późnej ponowoczesności, która w pewien sposób utraciła materialny pierwiastek. Taka utrata zakładała wewnętrzny dualizm między tym, co tkwiło w postrzeganiu jako manipulowanym przez akt obserwacji i opisu, dokonywany przez obserwatorów i zewnętrzną rzeczywistością, która to rzeczywistość nagle stała się nieosiągalna¹¹. Chociaż korzenie nowego materializmu mogą być odszukane w postmodernizmie, to jednak nowy materializm podkreśla, że postmodernistyczne odrzucenie dualizmu natura/kultura spowodowało wyraźną preferencję dla aspektów kulturowych. Taka preferencja wywołała ogromną grę genealogicznych teorii badających konstruktywistyczne implikacje wszelkich naturalnych przesłanek¹². Mogło to być interpretowane jako fala radykalnej konstruktywistycznej literatury feministycznej, związanej głównie z oddziaływaniem przełomowych prac Judith Butler (Vasterling 1999, s. 17-38, tu: s. 17¹³). Ta literatura zawsze demonstruje ten sam niezbilansowany rezultat: jeśli kultura nie musi być ujęta w nawias, to natura z całą pewnością tak. W ironicznym tonie, Karen Barad, jedna z głównych teoretyków no-

¹⁰ Termin został zaproponowany jednocześnie przez Rosi'ego Braidotti i Manuela De Landa w połowie lat 90. (Dolphijn i inni 2012). Problematykę związaną z użyciem w tym kontekście przymiotnika „nowy” omawiono w pracy patrz: (Lykke 2012).

¹¹ Jednym ze zwolenników tego typu radykalnego konstruktywizmu był Ernst Von Glasersfeld, co pokazał między innymi w swojej teorii poznania (Glaserfeld 1995).

¹² O krytyce konstruktywizmu i reprezentacjonizmu z posthumanistycznego punktu widzenia, patrz: (Smith, Jenks 2006, s. 47-60).

¹³ „W ostatniej dekadzie pojawił się w teorii feministycznej nowy paradygmat: radykalny konstruktywizm. Ściśle związane są z nim prace Judith Butler. Twórczo wykorzystując teorię poststrukturalistyczną oraz psychoanalityczną Butler zaproponowała nowe spojrzenie na seks, płć i seksualność. Wyrazem tego była jej powszechnie znana praca *Bodies that Matter* (Butler 1993), w której udowodniła, że nie tylko płć, ale również cielesność (seksualność) jest społecznie konstruowana.

wego materializmu pośrednio odnosząc się do książki Butler *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of „Sex”* (Butler 1993), stwierdziła: „Materia języka. Materia dyskursu. Materia kultury. To są ważne kwestie, w których jedyną rzeczą, która nie wydaje się już ważna jest kwestia samej materii” (Barad 2003, s. 801-31). Nowy materializm nie stawia podziałów między językiem i materią: biologia jest kulturowo warunkowana, podobnie jak kultura jest materialistycznie konstruowana. Nowe idee materialistyczne postrzegają materię jako ciągły proces materializacji, elegancko łączący naukę i krytyczne teorie: mechanikę kwantową z poststrukturalistyczną i postmodernistyczną wrażliwością. Materia w żaden sposób nie jest postrzegana jako coś statycznego, stabilnego lub pasywnego, czekającego na uformowanie przez jakieś siły zewnętrzne. Jest raczej przeciwnie, podkreśla się jej charakterystykę jako „procesu materializacji”. Taki proces, który jest dynamiczny, zmienny, nieodłącznie spleciony/uwikłany, dyfrakcyjny i performatywny, nie podtrzymuje żadnej dominacji nad materialnością ani materializacja nie redukuje się do swoich procesualnych uwarunkowań/określeń.

Antyhumanizm, metahumanizm, metaczłowieczeństwo i posthumanizmy

Istnieją znaczne różnice w obrębie posthumanistycznego scenariusza, z których każda prowadzi do specyficznego forum dyskursu. Jeśli nowoczesna racjonalność, postęp i wolna wola są istotą debaty transhumanistycznej, to radykalna krytyka tych samych założeń jest jądrem antyhumanizmu¹⁴. Filozoficzne stanowisko, które dzieli on z posthumanizmem bierze się ze wspólnych korzeni w ponowoczesności, lecz różni się od posthumanizmu w innych aspektach¹⁵. Dekonstrukcja pojęcia człowieka ma zasadnicze znaczenie dla antyhumanizmu: jest to jeden z jego punktów wspólnych z posthumanizmem. Jednak główna różnica między tymi dwoma ruchami jest usytuowana już w ich morfologii, a konkretnie w denotacji przedrostków „post-” i „anty-”. Antyhumanizm w pełni uznaje konsekwencje „śmierci człowieka”, jak już zostało to stwierdzone przez niektórych strukturalistycznych teoretyków, w szczególności przez Michela Foucaulta (1971). W przeciwieństwie do tego, posthumanizm nie opiera się na żadnej symbolicznej śmierci; takie założenie musiało by być oparte na dualizmie martwy/żywy, podczas gdy wszelkie

¹⁴Należy podkreślić, że antyhumanizm nie jest jednorodnym ruchem; w tym kontekście patrz: Han-Pile 2010.

¹⁵Tutaj skoncentruję się głównie na filozoficznych prądach powstałych na bazie dziedzictwa Nietzschego i Foucaulta. Omówienie antyhumanistycznych koncepcji mających swe źródła w marksizmie i rozwijanych przez takich filozofów jak Louis Althusser i György Lukács, patrz: Davies 1997, s. 57-69.

rygorystyczne formy dualizmu zostały przez posthumanizm już zakwestionowane w jego post-dualistycznym założeniu. Posthumanizm jest przede wszystkim świadomy faktu, że hierarchiczne humanistyczne założenia nie mogą być łatwo odwołane lub skreślone. W związku z tym, posthumanizm bardziej współgra z rekonstrukcyjnym podejściem Derridy (1976) niż z ideą śmierci człowieka Foucaulta. Aby zakończyć prezentację posthumanistycznego scenariusza, trzeba wspomnieć o metahumanizmie, kolejnym podejściu, które ściśle związane jest ze spuścizną Deleze (del Val, Sorgner 2011), przede wszystkim poprzez podkreślenie znaczenia ciała jako locus dla amorficznej re-signifikacji egzystencji, rozumianej także jako kinetyczne relacje ciała bytującego w sieci. To stanowisko nie powinno być mylone z metaczłowieczeństwem, który to termin pojawił się latach 80. pośród narracji komiksowych i gier fabularnych¹⁶, odnoszących się do superbohaterów czy mutantów i od tego czasu zaczął być stosowany w ramach badań kulturowych. Ostatecznie pojęcie posthumanizmu zostało zaakceptowane w środowisku akademickim, będąc w ten sposób świadectwem wewnętrznego przesunięcia (od humanistyki do posthumanistyki), rozszerzającego studia na kondycję ludzką aż do poziomu post-człowieka. Okazuje się, że refleksja ta może również dotyczyć wszystkich generacji tych istot, które ewolucyjnie spokrewnione są z gatunkiem człowieka.

Wniosek

Dyskurs posthumanistyczny jest ciągłym procesem zawierającym różne punkty widzenia i ruchy, które rozwinęły się w wyniku współczesnych prób przededefiniowania ludzkiej kondycji. Posthumanizm, transhumanizm, nowy materializm, antyhumanizm, metahumanizm, metahumanistyczność oraz posthumanizmy oferują ważne metody do przemyślenia potencjalnie możliwych egzystencjalnych rezultatów. Ten esej wyjaśnia niektóre różnice między tymi ruchami i podkreśla podobieństwa i rozbieżności między transhumanizmem i posthumanizmem, dwoma obszarami refleksji, które często są ze sobą mylone. Transhumanizm oferuje bardzo bogatą debatę na temat wpływu zmian technologicznych i naukowego rozwoju na ewolucję gatunku ludzkiego. Jednak, mimo to, wciąż utrzymuje humanistyczną i zorientowaną na człowieka perspektywę, która osłabia jego stanowisko. Chodzi tutaj o ruch Humanizm +, którego celem jest wyniesienie kondycji ludzkiej¹⁷. Wręcz przeciwnie jest w przypadku gatunkowizmu, który stał

¹⁶ Termin „metaczłowiek/metahuman” był używany w seriach komiksowych wydawanych przez wydawnictwo DC Comics Inc. (New York).

¹⁷ The Humanity+ to strona internetowa (<http://humanityplus.org>), która jest obecnie główną transhumanistyczną platformą internetową; czytamy tu: „Humanity + jest

się integralną częścią posthumanistycznego podejścia formułującego post-antropocentryczną i post-humanistyczną episteme, bazującą na paradygmacie decentralizacji i nie-hierarchiczności. Chociaż posthumanizm bada królestwo nauki i technologii, nie traktuje ich jako swoich głównych osi refleksji ani nie ogranicza się do przedsięwzięć technicznych, ale rozszerza swoją refleksję na problematykę technologii egzystencji.

Posthumanizm (rozumiany jako krytyczny, kulturowy i filozoficzny posthumanizm, a także jako nowy materializm) wydaje się właściwym podejściem w badaniu geologicznej temporalności *anthropocene*¹⁸. Tak jak antroposfera wyznacza zakres oddziaływania aktywności człowieka na poziomie planetarnym, tak posthumanizm koncentruje się na de-centralizacji pozycji ludzkiego czynnika jako prymarnego punktu dyskursu. Zgodnie z antyhumanizmem, posthumanizm podkreśla konieczność uświadomienia człowiekowi odniesienia do ekosystemu, który, uszkodzony, negatywnie wpływa również na kondycję ludzką. W takim kontekście, człowieka nie należy traktować jako autonomicznego podmiotu, ale jako znajdującego się pośród rozległego systemu stosunków. Ludzie powinni być postrzegani jako punkty węzłowe tego co się staje; i jest to stawanie, które polega na technologiach egzystencji. Sposób, w jaki ludzie zamieszkują tę planetę, co jedzą, jak się zachowują, jakie utrzymują relacje, tworzy sieć tego kim i czym są; i nie jest to bezcielesna sieć, lecz również materia, której działanie przekracza polityczną, społeczną i biologiczną sferę człowieka, jak podkreślają to wyraźnie myśliciele nowego materializmu. W tym rozszerzonym horyzoncie staje się jasne, że wszelkie rodzaje esencjalizmu, redukcjonizmu lub swoistych immanentnych uprzedzeń są czynnikami ograniczającymi ujęcie tych wielowymiarowych sieci. Posthumanizm dlatego zachowuje stanowisko krytyczne i rekonstrukcyjne, gdyż podczas ustanawiania kompleksowej i generatywnej płaszczyzny dla podtrzymania i pielęgnowania alternatyw teraźniejszości i przyszłości, uznaje i potwierdza dziedzictwo przeszłości. W obecnym środowisku filozoficznym, posthumanizm oferuje wyjątkową, zrównoważoną płaszczyznę pomiędzy medium, pamięcią i wyobraźnią, dążąc w ten sposób do osiągnięcia harmonicznej legitymizacji z ekosystemem współzależnych egzystencji.

Tłumaczył Roman Sapeńko, współpraca Ewa Świętek

poświęcone doskonaleniu kondycji ludzkiej. Naszym celem jest oddziaływanie na nowe pokolenie myślicieli, mających odwagę kreślić kolejne kroki ludzkości.”

¹⁸To nazwa nowej epoki geologicznej związanej ze zmianami, do jakich przyczynił się człowiek na Ziemi (przyp. tłumacz).

Literatura

- BADMINGTON N., (RED.) (2000), *Posthumanism*, Palgrave, New York.
- BAILEY R. (2005), *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Prometheus, Amherst, NY.
- BARAD K. M. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham
- Barad K., *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, [w:] „Signs: Journal of Women in Culture and Society”, 28/3, 2003.
- BRAIDOTTI R. (2013), *The Posthuman*, UK: Polity Press, Cambridge.
- BUTLER J. (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York.
- CAPRA F. (1975), *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*, MA: Shambhala, Boston.
- Coole D. H., Frost S., *Introducing the New Materialisms*, [w:] *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, red. D. H. Coole, S. Frost, NC: Duke University Press, Durham 2010.
- DAVIES T. (1997), *Humanism*, Routledge, New York.
- DEL VAL J., SORGNER S. L., *A Metahumanist Manifesto*, [w:] *The Agonist: A Nietzsche Circle Journal*, IV/II, 2011, http://www.nietzschecircle.com/agonist/2011_08/metahuman_manifesto.html, November 16, 2013.
- DERRIDA J. (1976), *Of Grammatology*, tłum. G. Ch. Spivak, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- DOLPHIJN R., VAN DER TUIN I. (2012), *New Materialism: Interviews & Cartographies*, Ann Arbor, MI: Open Humanities Press.
- FERRANDO F., *THE BODY*, [w:] *Post- and Transhumanism: An Introduction*, red. R. Ranisch, S. L. Sorgner, tom 1: *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*, Peter Lang Publisher, Frankfurt am Main, forthcoming.
- FERRANDO F. (2012), *Towards a Posthumanist Methodology: A Statement*, [w:] „Frame. Journal For Literary Studies”, 25/1, 2012, Utrecht University.
- FOUCAULT M. (1971), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, tłum. A. Sheridan, Pantheon Books, New York.

- FOUCAULT M. (1988), *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, red. L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, MA: University of Massachusetts Press, Amherst.
- GEHLEN A. ([1957] 1980), *Man in the Age of Technology*, tlm. P. Lipscomb, Columbia University Press, New York.
- GROSZ E. A. (1994), *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, IN: Indiana University Press, Bloomington.
- HALBERSTAM J., LIVINGSTON I., (RED.) (1995), *Posthuman Bodies*, Indiana University Press, Bloomington.
- HAN-PILE B. (2010), *The 'Death of Man': Foucault and Anti-Humanism*, [w:] *Foucault and Philosophy*, red. T. O'Leary, Ch. Falzon, MA: Wiley-Blackwell, Malden 2010.
- HARAWAY D. (2000), *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist- Feminism in the 1980s*, [w:] *The Gendered Cyborg: A Reader*, red. G. Kirkup, L. Janes, K. Woodward, F. Hovenden, Routledge, New York, London: 2000.
- HAYLES N. K. (1999), *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, IL: University of Chicago Press, Chicago.
- HAYLES N. K., (2011) *Wrestling with Transhumanism*, [w:] *H+: Transhumanism and its Critics*, red. G. R. Hansell, W. Grassie, i inni, PA: Metanexus Institute, Philadelphia.
- HEIDEGGER M. ([1953] 1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tlm. W. Lovitt, Harper Torchbooks, New York.
- HOOKE B. (1984), *Feminist Theory: From Margin to Center*, MA: South End Press, Boston.
- HUGHES J. (2004), *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, MA: Westview Press, Cambridge. Humanity+ website (<http://humanityplus.org>).
- HUXLEY J. (1957), *New Bottles for New Wine: Essays*, Chatto & Windus, London.
- IHAB HABIB HASSAN (1987), *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture*, Columbus, Ohio State University Press.
- IHAB HABIB HASSAN (1977), *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, [w:] *The Georgia Review* 31/4.

- KIRBY V. (1997), *Telling Flesh: The Substance of the Corporeal*, Routledge, New York. Leroi-Gourhan A. (1993), *Gesture and Speech*, tłum. A. Bostock Berger, MA: MIT Press Cambridge.
- LOVEJOY A. O. (1936), *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, MA: Harvard University Press, Cambridge.
- LYKKE N. (2012), *New Materialisms and their Discontents*, paper presented at Entanglements of New Materialism, Third New Materialism Conference, Linköping University, May 25-26, University of Michigan.
- MIAH A. (2008), *Posthumanism in Cultural Theory*, [w:] *Medical Enhancement and Posthumanity*, red. B. Gordijn, R. Chadwick, Springer, Berlin.
- MORE M. (2003), *Principles of Extropy*, Version 3:11, <http://www.extropy.org/principles.htm>.
- ONISHI B. B. (2011), *Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman*, [w:] „Sophia”, 50/1.
- SMITH J. A., JENKS CH. (2006), *Qualitative Complexity: Ecology, Cognitive Processes and the Re-Emergence of Structures in Post- Humanist Social Theory*, Routledge, Oxon.
- TRANSHUMANIST Declaration <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanistdeclaration/>.
- VASTERLING V. (1999), *Butler's Sophisticated Constructivism: A Critical Assessment*, [w:] „Hypatia”, 14/3.
- VATTIMO G. (1982), *Mankind in Amnesia*, Doubleday, New York.
- VATTIMO G. (1988), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, tłum. J. R. Snyder, The John Hopkins University Press, Baltimore.
- VON GLASERSFELD E. (1995), *Radical Constructivism: A way of Knowing and Learning*, Routledge Falmer, New York.

Francesca Ferrando

**POSTHUMANISM, TRANSHUMANISM, ANTIHUMANISM,
METAHUMANISM AND NEW MATERIALISM.
DIFFERENCES AND RELATIONS**

Keywords: posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, new materialism, technology, future, posthuman, transhuman, cyborg

„Posthuman” has become the term that embraces (philosophically, culturally and critically) posthumanism, transhumanism (together with such currents as extropianism, liberal and democratic transhumanism), new materialism (unique, feminist movement within the realm of posthumanism) and also diversified panorama of antihumanism, posthumanisms and metahumanisms. The general use of this term tries to cover all its multiple meanings, to grasp the whole, general problematic, however its generality leads to the methodological and theoretical confusion among the laics, as well as the experts. This essay is an attempt to explain the differences between these movements. The attention has been focused on the area of meanings common to them.

Maciej Czeremski*

BOHATEROWIE OPTYMALNIE NIEMOŻLIWI. GENEZA, STRUKTURA I FUNKCJE MITYCZNEJ KONTRINTUICYJNOŚCI

Wprowadzenie

Zgodnie z interpretacją funkcjonalistyczną, mity dostarczają uzasadnień dla otaczającej człowieka rzeczywistości. Jako takie wychodzą one zawsze od realnych form świata w jego poszczególnych wymiarach: socjologicznym, psychologicznym, egzystencjalnym, geograficznym czy historycznym. U źródeł mitu leżą zatem potoczne koncepcje rzeczywistych systemów społecznej organizacji, zjawisk psychicznych, stanów egzystencjalnych, elementów krajobrazu czy wydarzeń z przeszłości. Sama treść mitu jest już jednak dalece przetworzoną formą tych elementów.

W sposób szczególnie imaginacyjne odkształcenie tego, co uznawane jest za rzeczywistość, dotyka bohaterów mitycznych opowieści. Wydaje się, że z podstawowych domen doświadczenia służących konstruowaniu mitycznych protagonistów, jakimi są introspekcyjna wiedza o własnych stanach mentalnych i interakcyjne doświadczenie innych ludzi, dla mitu podstawową wartością jest samo intencjonalne sprawstwo. Cały kontekst intencjonalności – psychofizyczna charakterystyka, integralność postaci, potoczna wiedza na temat człowieka – pozostają polem potencjalnych modyfikacji. W efekcie bohaterowie mitów są zawsze w mniejszym lub większym stopniu „ludźmi przetworzonymi”, pozostającymi w kontrze do intuicyjnej koncepcji człowieka. Niniejszy artykuł stanowi próbę przyczynowego wyjaśnienia tego zjawiska, z odwołaniem do koncepcji kognitywnie rozumianej kontrintuicyjności. W przekonaniu autora koncepcja ta stanowi interesującą propozycję zintegrowanego podejścia zarówno do kwestii mechanizmów generujących spe-

*Maciej Czeremski – doktor nauk humanistycznych w zakresie religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński; zainteresowania naukowe: specyfika myślenia społeczności tradycyjnych i wynikających z nich form aktywności symbolicznej (mit, magia, rytuał), teoria mitu, ewolucyjne uwarunkowania zachowań religijnych, e-mail: maciej.czeremski@uj.edu.pl

cyfikę mitycznych bohaterów, jak i do struktury odnoszących się do nich wyobrażeń i ich funkcji.

Kontrintuicyjność w ujęciu religioznawstwa kognitywnego

Słownikowo rzecz biorąc, termin „kontrintuicyjność” oznacza sprzeczność z intuicyjnymi oczekiwaniami. Wyrażana przy jego użyciu niezgodność zachodzi zatem nie pomiędzy danym sądem a rzeczywistością, lecz pomiędzy danym sądem a naszymi oczekiwaniami, dotyczącymi rzeczywistości. Nie jest to więc problem obiektywnej nietrafności (kontrfaktyczności), lecz wewnętrznej sprzeczności w świadomości subiektywnego podmiotu. W niniejszym artykule termin „kontrintuicyjność” używany będzie jednak w węższym znaczeniu niż wynika to z definicji słownikowej. Takim mianowicie, które zostało wypracowane w ramach tak zwanego religioznawstwa kognitywnego, w szczególności przez takich badaczy, jak Pascal Boyer, Dan Sperber i Scott Atran.

Dla religioznawstwa kognitywnego termin kontrintuicyjność jest absolutnie kluczowy, stanowi bowiem jeden z głównych elementów redukcji pozwalającej przejść od wielości kulturowych form religii do generujących kulturę umysłowych uniwersaliów (Pyysiäinen 2003). Rzecz jest przy tym o tyle istotna, że dotyczy problemu adekwatnej szerokości definicji religii, która z jednej strony powinna obejmować wszelkie znane systemy religijne, a z drugiej, obejmować tylko systemy religijne, a nie dowolne systemy kulturowe. Z pierwszego z wymienionych tu powodów nie da się na przykład definiować religii jako relacji z osobowym bogiem, zmierzającej do zbawienia duszy, bo taki opis pasuje w zasadzie tylko do trzech wielkich monoteizmów. Można oczywiście poszerzyć stosowaną definicję i spróbować mówić o religii jako relacji z bogiem lub bogami. Wtedy jednak wyłoni się problem religijnego statusu niektórych odłamów buddyzmu i innych systemów, w których nie uznaje się osobowych bytów sakralnych. Ostatecznie w definicjach tego rodzaju pojawiają się więc ogólne kategorie, takie jak *sacrum*, *numinosum* czy nadprzyrodzoność. Problem w tym, że w ten sposób w definicji religii obecne są terminy niedookreślone, nie bardzo bowiem wiadomo, co w zasadzie łączy mieszczące się w ich zakresach desygnaty. W ślad za Mirceą Eliadem (2009) zauważyć przy tym trzeba, że w historii ludzkości nie było chyba takiego obiektu lub zjawiska, które w pewnym momencie nie byłoby uznawane za przejaw *sacrum*. W ten sposób można więc, co najwyżej, dojść do wniosku, że sakralne są te zjawiska, które stanowią obiekt religijnej czci. Skoro jednak religia to relacja z *sacrum*, to mamy tu do czynienia z klasycznym błędnym kołem pośrednim.

Żeby uciec przed tym niebezpieczeństwem, można próbować zastosować funkcjonalne definicje religii. Skoro bowiem zniknie element substancjalny, zniknąć powinien także kłopot z jego kulturowym zróżnicowaniem. W obrębie antropologii klasycznym przykładem takiej definicji jest definicja Clifforda Geertza (2005), w której to, co religijne specyfikowane jest za pomocą określonego wpływu symboli na ludzkie zachowanie i właściwości czy warunków, dzięki którym to, co symboliczne może oddziaływać na rzeczywistość. Nie ma tu natomiast mowy o jakichś określonych rodzajach treści. Pomijając jednak już nawet to, że według niektórych także i ta definicja jest uwarunkowana kulturowo, a przez to daleka od uniwersalności (Asad 1993), zasadniczym jej problemem jest niemożność wyodrębnienia religii sensu stricto od wszelkich innych systemów ideologicznych. Jeśli jej zaletą jest więc to, że pasuje zarówno do chrześcijaństwa, jak i do buddyzmu, to jednocześnie nie da się przy jej zastosowaniu odróżnić chrześcijaństwa czy buddyzmu od komunizmu czy faszyzmu. Żeby to uczynić, ponownie trzeba by wprowadzić specyficzny dla religii element substancjalny, tyle tylko, że w ten sposób wraca także problemu numer jeden, czyli wielości kulturowych form tego, co ludzie uznają za sacrum.

Dla religioznawców kognitywnych kluczowym zadaniem, podobnie jak dla Geertza, jest zatem usunięcie metodologicznie kłopotliwych komponentów substancjalnych religii, te bowiem są kulturowo zróżnicowane. Zamiast jednak, tak jak Geertz, zająć się wyłącznie funkcjonalną charakterystyką interesującego ich zjawiska, podtrzymują konieczność rozpoznawania systemów religijnych po występujących w nich elementach nadprzyrodzonych (Pyysiäinen 2003). Nadprzyrodzoność traktują jednak jako epifenomen pewnych efektów działania ludzkiego umysłu. Znajdują w ten sposób międzykulturowy (bo odwołujący się do uniwersalnej dla człowieka architektury procesów poznawczych) komponent wspólny religii. Bez względu na zróżnicowanie obiektów stających się w nich przedmiotem kultu, dotyczące ich wyobrażenia, posiadają zatem pewien wspólny rys, a jednym z najważniejszych efektów działania ludzkiego umysłu, który sprawia, że wyobrażenia skądinąd zróżnicowanych obiektów nabierają cech nadprzyrodzonych, jest właśnie kontrintuicyjność. Co prawda, sama kategoria wyobrażeń kontrintuicyjnych jest jeszcze zbyt szeroka, by można ją było utożsamić z wyobrażeniami nadprzyrodzonymi, stanowi jednak wstępny warunek takiego ich zakwalifikowania. Nie każde wyobrażenie kontrintuicyjne jest więc wyobrażeniem nadprzyrodzonym, oprócz kontrintuicyjności muszą one bowiem posiadać kilka innych cech (o czym będzie jeszcze mowa w dalszej części artykułu). Każde wyobrażenie nadprzyrodzone jest za to jednocześnie kontrintuicyjne. Kontrintuicyjność to zatem według religioznawców kognity-

wnych klucz do zrozumienia religii.

Korzenie idei kontrintuicyjności

Koncepcja kontrintuicyjności wyrasta z dwóch źródeł: badań nad dystrybucją idei oraz badań nad koncepcjami potocznymi. W pierwszym przypadku chodzi zwłaszcza o teorię epidemiologii reprezentacji Dana Sperbera (2002), która stanowi opozycję w stosunku do klasycznych semiotycznych modeli komunikacyjnych. W modelach tych zakłada się bowiem, że komunikacja to przekazywanie sobie znaków złożonych zgodnie z ustaleniami de Sussure'a z tego, co znaczone i z tego, co znaczące. Ma się to przy tym odbywać trochę tak, jakbyśmy podawali sobie z rąk do rąk sznurek (signifiant), do którego przywiązany jest balonik (signifié). Ludzki umysł traktowany jest w tym procesie jako zbiornik takich znaków w przypadku nadawcy i bierny receptor znaków w przypadku odbiorcy. Tymczasem, nawet po dosyć pobieżnym namyśle trudno nie zauważyć, że tak naprawdę nie ma żadnego balonika. Pojęcia istnieją bowiem wyłącznie w naszych umysłach. To, co sobie przekazujemy to zatem sznurki, do których nic nie jest przywiązane. Są one jednak sygnałami dla naszych umysłów, informującymi je, że powinny wytworzyć takie bądź inne pojęcia. Signifiant – żeby już trzymać się tego terminu – nie jest zatem nośnikiem, jak zwykło się to ujmować, pojęcia, które dostarczane jest biernemu umysłowi. Jest ono natomiast sygnałem, który uruchamia określone procedury umysłu w celu wytworzenia pojęcia.

Sam Sperber nie posługuje się jednak terminami signifiant czy signifié, zamiast tego mówi o reprezentacjach publicznych i reprezentacjach mentalnych. Generalnie w obu przypadkach – co stanowi cechę definicyjną reprezentacji jako takiej – chodzi o sytuację, w której jakiś obiekt reprezentuje coś dla pewnego systemu przetwarzania informacji. Różnica dotyczy statusów ontologicznych elementu reprezentującego. W przypadku reprezentacji publicznej obiekt jest zewnętrznym w stosunku do systemu przetwarzania informacji sygnałem wejściowym. Reprezentacja mentalna jest natomiast wewnętrznym produktem systemu przetwarzania informacji. Przy czym reprezentacje publiczne należy traktować jako instrukcje odczytywane przez systemy przetwarzania informacji i w efekcie wytwarzające dzięki nim reprezentacje mentalne. Reprezentacje mentalne są z kolei instrukcjami wytwarzania między innymi reprezentacji publicznych.

Reprezentacją publiczną jest na przykład zamieszczony w książce kucharskiej przepis na sos beszamelowy, który pod względem ontycznym jest fizycznym obiektem – kartką papieru pokrytą tuszem. Jej cechą jest jednak także możliwość uruchomienia ludzkiego systemu przetwarzania informacji.

Pod wpływem lektury wytwarza on wewnętrzne wyobrażenie przepisu na sos, które z kolei może organizować działanie zmierzające do wytworzenia sosu realnego. Reprezentacja mentalna sosu beszamelowego może jednak ulec także modyfikacji. Jeśli ktoś wpadnie na pomysł, by dodać do niego tarty ser oraz śmietanę, to właśnie wymyślił sos mornay. Pomysł ten ma wyjściowo status reprezentacji mentalnej. Jeżeli jednak zostanie zapisany i wydany w postaci kolejnej książki kucharskiej, to będzie to oznaczało, że na podstawie reprezentacji mentalnej wytworzona została nowa reprezentacja publiczna. Reprezentacje mentalne i publiczne nie są więc, jak widać, swoimi prostymi odwzorowaniami. Nie ma absolutnie żadnych bezpośrednich analogii pomiędzy fizyczną strukturą zapisanej kartki papieru a ideą sosu beszamelowego. Są to zjawiska o całkowicie niewspółmiernych parametrach.

Reprezentacje mentalne mają charakter czysto psychologiczny i właśnie psychologicznymi metodami można opisywać procesy ich zapamiętywania, przetwarzania itd. Reprezentacje publiczne, chociaż także oddziałują między umysłami, to jednak wymagają zapośredniczenia w środowisku zewnętrznym w stosunku do owych umysłów. Nie są więc w pełni redukowalne do tego, co psychiczne. Niemniej, istotną konsekwencją przyjęcia założeń Sperbera jest całkowita, w stosunku do modeli klasycznych, zmiana sposobu modelowania przepływu reprezentacji (tytułowa epidemiologia). Na skuteczność rozprzestrzeniania się reprezentacji wpływa zgodnie z tymi założeniami wiele czynników (Norenzayan, Atran 2004). Niektóre z nich mają charakter ekologiczny. Są to między innymi: intensywność ekspozycji danej idei w populacji, obecność fizycznych czy społecznych barier komunikacyjnych, skuteczność instytucjonalnego aparatu propagującego lub zwalczającego poszczególne reprezentacje itp. Inne czynniki mają charakter psychologiczny. Skuteczność rozprzestrzeniania danej idei zależy bowiem także od łatwości, z jaką jest ona reprezentowana w umyśle i zapamiętywana, od sposobu jej przetwarzania przez ludzki aparat poznawczy oraz od motywacji do jej komunikowania innym ludziom. Według samego Sperbera najbardziej istotnym z czynników psychologicznych jest przy tym zapamiętywalność. Możliwość zapamiętywania jest bowiem, po pierwsze, warunkiem sine qua non uczestnictwa danej reprezentacji w procesie kulturowej transmisji. Po drugie, wyższa skuteczność zapamiętywania danej idei daje jej przewagę nad ideami trudniej zapamiętywanymi, która to przewaga, nawet jeśli niewielka, stopniowo kumuluje się, dając wraz upływem czasu coraz większe efekty. Jednym z najistotniejszych pytań, jakie wynikają z koncepcji epidemiologii reprezentacji, jest więc pytanie o warunki ułatwiające zapamiętywanie danej idei i tu właśnie rozważania nad kulturową dystrybucją reprezentacji

krzyżują się z badaniami nad koncepcjami potocznymi.

Dla badań nad owymi koncepcjami podstawowym założeniem jest to, że ludzie posiadają intuicyjną wiedzę na temat psychologii, biologii i fizyki (Pyysiäinen, Lindeman, Honkela 2003). Do pewnego stopnia mają ją nawet niepotrafiące jej jeszcze zwerbalizować małe dzieci (można eksperymentalnie udowodnić, że ją posiadają na podstawie ich działań). Ludzie intuicyjnie dzielą zatem elementy otaczającej ich rzeczywistości na posiadających samoświadomość ludzi, świadome zwierzęta i żywe, lecz nieświadome rośliny oraz fizyczne obiekty. Ludzie posiadają też pewien zestaw przekonań, dotyczących każdej z tych kategorii. Wiedzą na przykład, że ludzie i zwierzęta kierują się niefizycznymi motywacjami, a fizyczne obiekty nie mogą choćby być w dwóch miejscach w tym samym czasie. W oparciu o te założenia ludzie zmieniają swoje sposoby postępowania tak, by były bardziej adekwatne. Nie próbują na przykład przechodzić przez skałę, popychać lwa czy zabierać przedmiotów należących do innej osoby, gdy ta na nie patrzy.

Takie dotyczące poszczególnych rodzajów bytów intuicje to efekt działania wyspecjalizowanych modułów tworzących ludzkie umysły (Tooby, Cosmides 1992). Skanują one napływający strumień informacji i jeśli napotkają odpowiedni schemat, to dokonują błyskawicznej klasyfikacji obiektu będącego jego źródłem. W ten sposób, zamiast tracić czas na zastanawianie się lub przeprowadzać niebezpieczne eksperymenty, od razu zakładamy pewne najogólniejsze właściwości postrzeganego obiektu i na tej podstawie dopuszczamy lub wykluczamy pewne rodzaje działań. Żeby docenić korzyści wynikające z takiej nawet bardzo przybliżonej, ale za to szybkiej charakterystyki źródła potrzeb, wystarczy wyobrazić sobie, jak istotne w wielu sytuacjach musiało być zadecydowanie, czy postrzegany kształt jest rośliną czy zwierzęciem. Nie ma przy tym większego znaczenia, czy, jeśli jest to roślina, to jest to sykomora czy wierzb. Przynależność gatunkową można spokojnie sprawdzić wtedy, gdy będzie nam ona potrzebna. Dlatego też w naszych umysłach nie ma modułów skanujących napływające dane pod kątem obecności sykomor lub wierzb. Są za to moduły wykrywające ludzi, zwierzęta, rośliny i artefakty: z tymi czterema typami bytów wiążą się bowiem największe różnice w potencjalnych reakcjach na ich pojawienie się.

Takie najbardziej ogólne kategorie odnoszące się do rodzajów bytów Pascal Boyer (2005) nazywa kategoriami ontologicznymi i widzi w nich podstawę tak zwanej dedukcji zaocznej. Dzięki kategoriom ontologicznym uzupełniamy bowiem bezpośrednie dane na temat obiektów informacjami ogólnymi dotyczącymi całej kategorii zjawisk, do których zaklasyfikowaliśmy dany obiekt. Możemy nie wiedzieć czym jest ZYGON, ale jeśli otrzymamy o nim nawet szczątkową informację w postaci „Zygony są jedynymi

drapieżnikami groźnymi dla hien”, to choć bezpośrednio w tej informacji nic na to nie wskazuje założymy, że ZYGONY potrzebują wody, czasami śpią, starzeją się, umierają, rozmnażają się itd. Dzieje się tak, gdyż na podstawie otrzymanej informacji zdecydowaliśmy o zakwalifikowaniu ZYGONA do kategorii ZWIERZĘ i w konsekwencji zaczęliśmy myśleć o nim przydając mu atrybuty typowego zwierzęcia. Nasze dalsze działania związane z ZYGONEM bazowałyby zatem nie tylko na informacji dotyczącej jego stosunku do hien, ale także na tych wszystkich założeniach dotyczących zwierząt w ogóle.

W stosunku do ZYGONA żywimy zatem pewne intuicyjne oczekiwania, które podpowiada nam moduł wytwarzający kategorie ontologiczną ZWIERZĘ. Charakterystyczną cechą ludzkich procesów poznawczych jest jednak nie tylko modularna specjalizacja, ale także umiejętność łączenia efektów pracy poszczególnych modułów (Mithen 1998). W ramach swego myślowego eksperymentu możemy więc na przykład wytworzyć wyobrażenie, w którym ZYGON, owszem, posiada wszystkie intuicyjnie zakładane dla zwierzęcia cechy (potrzebuje pożywienia, rośnie, umiera itp.), jednocześnie jednak zostaje mu przydana pojedyncza cecha z kategorii ontologicznej OSOBA. Powiedzmy zatem, że ZYGON będąc zwierzęciem, będzie także potrafił mówić. Takie wyobrażenie ZYGONA nie będzie już wyobrażeniem intuicyjnym, łamie bowiem nasze oczekiwania stawiane obiektom zakwalifikowanym do kategorii ZWIERZĘ. W ten sposób powstało zatem wyobrażenie kontrintuicyjne.

Czy kontrintuicyjne wyobrażenie mówiącego ZYGONA ma sens? Pytanie to nie ma w tym przypadku żadnego znaczenia. Ważne jest, że dzięki architekturze naszych umysłów takie wyobrażenie mogło zaistnieć. Wyobrażenia kontrintuicyjne posiadają przy tym pewną cechę szczególną. Otóż ze względu na niezgodność z oczekiwaniami, wyobrażenia te wyróżniają się na tle wyobrażeń intuicyjnych, dzięki czemu są dobrze zapamiętywane. Spełniają zatem najważniejszy warunek stawiany według Sperbera reprezentacjom podlegającym skutecznej transmisji kulturowej. Wyobrażenia kontrintuicyjne mogą zatem wydawać się dziwaczne. Ze względu na sposób budowy ludzkich umysłów są one dla nich jednak także atrakcyjne, a w konsekwencji skutecznie się rozprzestrzeniają.

Struktura wyobrażeń kontrintuicyjnych

Jak już teraz widać, kontrintuicyjność w rozumieniu Boyera (2005) oznacza w zasadzie coś, co jest kontrontologiczne. Nadaje to kontrintuicyjności sens techniczny, warto bowiem zwrócić uwagę, że taka kontrintuicyjność nieko-

niecznie musi oznaczać coś zaskakującego, niewyjaśnionego, zabawnego czy wyjątkowego. Intuicyjne oczekiwania dotyczące kategorii OSOBA każą nam na przykład przypuszczać, że zarówno jej dolności postrzegania, jak i wiedza będą ograniczone. Tymczasem, dla wielu ludzi na świecie nie ma absolutnie niczego zaskakującego czy zabawnego w przekonaniu, że każdy ich krok śledzony jest przez wszechwidzącą i wszechwiedzącą istotę. Co więcej, jest to dla nich zupełnie oczywiste i naturalne. Dla lepszego zrozumienia istoty kontrintuicyjności niezbędne jest więc bardziej szczegółowe przyjrzenie się, w jaki sposób może ona naruszać oczekiwania związane z kategoriami ontologicznymi.

Każde wyobrażenie kontrintuicyjne składa się z: a) wskaźnika danej kategorii ontologicznej, b) opisu sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań wysuwanych w stosunku do tej kategorii, w postaci b1) braku istotnej dla tej kategorii cechy lub b2) obecności cechy intuicyjnie związanej z inną kategorią ontologiczną, c) cech typowych dla wskazanej kategorii ontologicznej (Boyer, Ramble 2001). Przykładowo, wyobrażenie ducha składa się z a) wskaźnika kategorii OSOBA, b) informacji o bezcielesnym charakterze tej konkretnej osoby (b1 – brak zakładanej dla osób cielesności) oraz c) z innych cech dla osoby typowych, na przykład z intencjonalności, zdolności do komunikowania itd. W przypadku wyobrażenia mówiącego psa składa się ono natomiast z: a) wskaźnika kategorii ZWIERZĘ, b) informacji o zdolności owego konkretnego zwierzęcia do posługiwania się językiem (b2 – obecności cechy podlegającej transferowi z kategorii ontologicznej OSOBA) oraz c) z cech typowych dla psa.

Niektóre wyobrażenia kontrintuicyjne posiadają także kolejne elementy w postaci d) miejsca, w którym umieszczane są dodatkowe informacje oraz e) etykiety leksykalnej. Można na przykład być przekonanym, że duchy to nie tylko bezcielesne osoby, ale też, że chętnie nawiedzają one miejsca swojej śmierci. Etykietą leksykalną w przypadku ducha byłby natomiast sam termin „duch”. Elementy d) i e) są kulturowo specyficzne i mogą się zmieniać niezależnie od elementów a), b) i c). W różnych kulturach wyobrażenia duchów będą się zatem od siebie różnić. Różne będą też używane do ich nazywania terminy. Jednocześnie jednak sama idea ducha, na którą składają się elementy a), b) i c) będzie podlegała szerokiej ponadkulturowej propagacji, opiera się bowiem na uniwersalnych cechach ludzkiego systemu poznawczego.

Punkty a) i b), a także d) i e) nie wymagają komentarza. Warto może natomiast zwrócić uwagę na mniej oczywistą konieczność występowania w wyobrażeniu kontrintuicyjnym także typowych cech danej kategorii ontologicznej c). Recz w tym, że nie da się zrealizować punktu a) (wskazać

daną kategorię) bez przywołania typowych dla niej cech, a więc punktu c). Naruszając kategorię OSOBA możemy na przykład usunąć z niej jej fizyczność. Musimy wtedy jednak zachować typową dla OSOBY intencjonalność, co w efekcie wytworzy wspomniane wcześniej wyobrażenie ducha. Możemy także postąpić odwrotnie i usunąć z wyobrażenia OSOBY charakterystyczną dla niej intencjonalność. Wtedy jednak musimy zachować jej aspekt fizyczny, co przyczyni się do powstania wyobrażenia zombie. Nie da się jednak zabrać i jednego, i drugiego. Bez ciała i psychiki OSOBA nie byłaby już osobą. Dlatego też nie ma wyobrażenia duchów zombie.

Zasada umiaru jeszcze wyraźniej działa w przypadku budowania wyobrażeń kontrintuicyjnych przez dokonywanie transferu cech pomiędzy kategoriami ontologicznymi. Mogłoby się wydawać, że skoro wyobrażenia kontrintuicyjne są lepiej zapamiętywane, a w konsekwencji zgodnie z modelem Sperbera, podlegające skuteczniejszej transmisji kulturowej, to im wyższy stopień kontrintuicyjności, tym lepsza zapamiętywalność i propagacja. Tak się jednak nie dzieje. Istnieje bowiem różnica pomiędzy wyobrażeniem nietypowym, które wyróżnia się na tle wyobrażeń zgodnych z intuicją, ale jest jeszcze zrozumiałe, a wyobrażeniem bezsensownym, w którym pojawia się konglomerat rozmaitych odkształceń niepowiązanych żadną oczywistą ramą kategorii ontologicznej. Te drugie do zapamiętania wymagają wysiłku znacznie większego nie tylko od wyobrażeń umiarkowanie kontrintuicyjnych, ale też od intuicyjnych. W przypadku propagacji wyobrażeń działa więc zasada minimum kontrintuicyjności to optimum.

Przykłady wyobrażeń kontrintuicyjnych

Omówmy teraz wszystkie powyższe założenia z użyciem przykładów, zaczynając od prostych zdań, w oczywisty sposób powiązanych z wyobrażeniami różnego typu:

1. Ten człowiek ma ciało i uczucia.
2. Ciało tego człowieka waży ponad 500 kilogramów.
3. Ten człowiek nie ma ciała.
4. Ten człowiek nie ma ciała, lecz kwitnie na wiosnę.

Pierwsze z tych zdań jest całkowicie intuicyjne. Od przynależącego do kategorii ontologicznej OSOBY człowieka oczekujemy właśnie tego, że posiada on fizyczne ciało i psychiczne stany emocjonalne, w tym uczucia. Tak podpowiada nam moduł wytwarzający ową kategorię, takie bowiem cechy

OSOBY w sposób istotny powinny wpływać na nasze działania względem tych spośród postrzeganych elementów rzeczywistości, które zakwalifikowane zostały jako OSOBA.

Zdanie drugie opisuje sytuację nietypową. Ludzie zazwyczaj nie osiąga ją tak gargantuicznej wagi. Pomimo swojej dziwaczności, zdanie to nie ma jednak charakteru kontrintuicyjnego. W wyobrażeniu grubego człowieka nie nastąpiło bowiem ani usunięcie żadnej istotnej cechy kategorii ontologicznej OSOBY, do której grupy człowiek przynależy, ani też nie przydano mu cechy pochodzącej z innej kategorii ontologicznej. Gruby człowiek jest zatem, co prawda nietypowym, ale jednak zdecydowanie jednoznacznym reprezentantem tej właśnie kategorii.

Zdanie trzecie ma z kolei w oczywisty sposób charakter kontrintuicyjny. Mamy w nim wskaźnik kategorii ontologicznej OSOBY, jednocześnie jednak jesteśmy wyraźnie informowani, że osoba ta wyjątkowo pozbawiona jest standardowej dla tejże kategorii cielesności. Ponieważ nie otrzymujemy przy tym żadnych dalszych wskazówek, zakładamy, że pozostałe cechy tej postaci są jednak zgodne z tym, czego od osoby oczekujemy. Będziemy zatem najprawdopodobniej przyjmować, że choć ta konkretna osoba pozbawiona jest ciała, to będzie ona posiadać uczucia, podobnie jak człowiek ze zdania pierwszego. Wyobrażenie to jest zatem wyobrażeniem minimalnie kontrintuicyjnym.

Czwarte zdanie również jest zdaniem kontrintuicyjnym. W tym jednak przypadku jest ono zdaniem kontrintuicyjnym w stopniu przekraczającym minimalne optimum kontrintuicyjnych odkształceń. Mamy tu, co prawda, wskaźnik kategorii ontologicznej OSOBA. Umocowanie opisywanego w ten sposób człowieka w owej kategorii robi się jednak problematyczne. Nie tylko dowiadujemy się bowiem, że jest on pozbawiony jednej z typowych dla osób cech, ale na dokładkę posiada także cechę pochodzącą z kategorii ontologicznej ROŚLINA. Nasz umysł zaczyna w związku z tym mieć problem z dopasowaniem owej postaci do zakładanego przez siebie ontologicznego porządku rzeczywistości. W konsekwencji operowanie takim wyobrażeniem wymagać będzie znacznie większego obciążenia naszego aparatu poznawczego niż ma to miejsce we wcześniejszych przypadkach.

Nawiązując z kolei do potencjalnie nadprzyrodzonego charakteru wyobrażeń kontrintuicyjnych trudno też nie zauważyć, że właśnie w przypadku zdania umiarkowanie kontrintuicyjnego ten potencjał jest największy. Z dużą dozą prawdopodobieństwa z całego zaprezentowanego tu zestawu, właśnie ono zostałoby wybrane do korpusu wierzeń przez hipotetycznego założyciela nowego wyznania. Występuje ono zresztą powszechnie w doktrynach większości znanych nam prawdziwych religii.

Przywołane przed chwilą wyobrażenia mogą być oczywiście reprezentowane na poziomie językowym w mniej bezpośredni sposób:

1. Gdy Czoko się złości, zawsze uderza pięścią w stół.
2. Czoko jest tak ogromny, że nie może chodzić o własnych sił, nigdzie nie można też kupić ubrań w takim rozmiarze.
3. Czoko przechodzi przez ściany, Czoko przechodzi przez zamknięte drzwi, Czoko dopadnie Cię wszędzie.
4. Ty nie widzisz Czoko, ale Czoko widzi Ciebie, a gdy przychodzi wiosną do wsi, jego ciało jest całe w pąkach.

Zmieniona forma prezentacji poszczególnych wyobrażeń nie ma większego wpływu na sposób ich postrzegania. Motoryka rozzłoszczonego Czoko jest intuicyjna. Czoko, który z powodu tuszy nie może chodzić, jest na swój sposób kuriozalny, ale wyobrażenie to wciąż zgadza się z naszymi intuicjami dotyczącym osób jako takich. Czoko-niewidzialny prześladowca jest tylko uszczegółowieniem prostego wyobrażenia kontrintuicyjnego osoby pozbawionej ciała, a niedostrzegalny, choć pokryty wiosennymi pąkami Czoko pozostaje przykładem skomplikowanego wyobrażenia kontrintuicyjnego. Także i w tym przypadku bez większego ryzyka można przy tym przyjąć, że to właśnie Czoko ze zdania trzeciego ma największy potencjał do stania się wyobrażeniem nadprzyrodzonym. Jest on zresztą wariacją na popularny temat prześladowających ludzkość niewidzialnych istot demonicznych.

Na dowód, że omówione powyżej typy wyobrażeń są reprezentatywne, kilka innych przykładów: 1. Posąg w wiosce Tipipi przedstawia tamtejszego króla. 2. Statua w centrum Tipipi jest zrobiona z czekolady. 3. Rzeźba Tipipi słucha Twoich życzeń i stara się je spełnić. 4. Pomnik w Tipipi umarł, bo obcięto mu korzenie, potem jednak urodził parę wilcząt.

Pomijając fakt, że w tym przypadku podstawą wszystkich wyobrażeń jest kategoria ontologiczna ARTEFAKT, a nie kategoria ontologiczna OSOBA, przykład ten ma identyczną budowę jak przykład poprzedni. Zdanie pierwsze nie zawiera żadnej informacji o odkształceniu intuicyjnych oczekiwań żywionych wobec ARTEFAKTÓW, podobnie jak zdanie drugie, choć czekolada nie jest rzecz jasna standardowym materiałem, z którego wytwarza się rzeźby. Dwa kolejne zdania są z kolei w oczywisty sposób kontrintuicyjne. W pierwszym przypadku jest to kontrintuicyjność minimalna – rzeźbie przydano w nim cechy ludzkiego interlokutora. W przypadku drugim kontrintuicyjność zaczyna już jednak osiągać poziom, na którym zrozumienie wymaga już znacznych wysiłków poznawczych. Mamy tu zarówno bazę

w postaci kategorii ontologicznej ARTEFAKTU, jak i jednocześnie cechy zaczerpnięte z kategorii ROŚLINA i ZWIERZĘ. Na dokładkę owa roślinno-zwierzęca natura tego wyobrażenia pozbawiona została naturalnej dla obu tych kategorii cechy w postaci śmiertelności. Podobnie jak w przykładzie wcześniejszym wydaje się, że największy potencjał do stania się częścią doktryny religijnej posiada zdanie umiarkowanie kontrintuicyjne. Kolejny przykład: 1. Nasz pies Burek ogląda za dużo telewizji. 2. Nasz pies Burek, chociaż montowaliśmy go w przydomowym warsztacie, to opowiada najzabawniejsze dowcipy pod słońcem. 3. Nasz pies Burek uwielbia długie spacery i ganiecie za wiewiórkami. 4. Nasz pies Burek mistrzowsko inwestuje na giełdzie.

Także i w tym przykładzie, pomimo zmienionej kolejności, nikt raczej nie będzie miał wątpliwości, które z powyższych zdań jest zdaniem intuicyjnym, które dziwacznym, lecz nie kontrintuicyjnym, które minimalnie kontrintuicyjnym, a które kontrintuicyjnym w stopniu przekraczającym minimum. Wątpliwości mogą natomiast dotyczyć religijnego potencjału tego konkretnego wyobrażenia minimalnie kontrintuicyjnego. Nie znamy systemu religijnego, w którym byłaby mowa o psie-inwestorze. Tym razem podczas wskazywania na wyobrażenie potencjalnie przynależące do doktryny religijnej nie mamy zatem żadnego wsparcia w komparatystyce. W sytuacji konieczności wyboru tego, któremu z opisanych psów warto oddawać cześć, z dużą dozą prawdopodobieństwa można jednak założyć, że nie byłby to ani pies ganiający za wiewiórkami, ani taki, który ogląda telewizję, ani też pies wytworzony w taki sam sposób, jak wytwarza się przedmioty i opowiadający dowcipy. Jedynym kandydatem na obiekt wart czci pozostaje pies-inwestor. Pisząc o braku materiału porównawczego dla tego wyobrażenia nieco zresztą mijamy się z prawdą. Nie znamy, co prawda, rzeczywiście żadnego przykładu religii, w której obiektem kultu byłoby wyobrażenie grającego na giełdzie psa, ale już w bardziej ogólnym sensie zwyczaj podejmowanie strategicznych decyzji przy wsparciu domniemanie mądrzejszych bytów nieludzkich występuje powszechnie.

Empiryczne badania nad kontrintuicyjnością

Wyniki badań empirycznych generalnie potwierdzają zarówno tezę o tendencji do uznawania wyobrażeń kontrintuicyjnych za wyobrażenia nadprzyrodzone (Pyysiäinen, Lindeman, Honkela 2003), jak i o wyższym stopniu zapamiętywania i lepszej transmisji wyobrażeń minimalnie kontrintuicyjnych (Barrett, Nyhof 2001, Boyer, Ramble 2001). Eksperymentalne podejście do omawianego problemu wskazało jednak także na konieczność uwzględniania

dodatkowych warunków, których nie ujmowały oryginalne założenia teoretyczne. Jak zauważyli Ara Norenzayan i Scott Atran, problem zapamiętywania i transmisji reprezentacji kulturowych powinien dotyczyć raczej całych ich zestawów niż izolowanych, jednostkowych idei (Norenzayan, Atran 2004, 2006; Atran 2013). Przewaga transmisji wyobrażeń kontrintuicyjnych następuje bowiem jedynie wtedy, gdy mowa jest o transmisji pakietów w formie narracji. W tym przypadku, jak pokazali Norenzayan i Atran, zachodzi wręcz ciekawe zjawisko osłabienia procesu zapominania także wyobrażeń intuicyjnych, o ile towarzyszą im wyobrażenia kontrintuicyjne. Przewaga ta zanika natomiast, gdy zapamiętaniu podlegać miały nie narracje, a jedynie listy wyobrażeń. Oznacza to między innymi, że sprzyjające wysokiemu stopniowi zapamiętywania minimum kontrintuicyjności może ujawniać się dopiero na poziomie relacji pomiędzy grupą reprezentacji, a nie w strukturze jednej z takich reprezentacji. Norenzayan i Atran przyjęli więc, że kwestia minimum kontrintuicyjnego oceniana może być nie tylko ze względu na liczbę naruszających intuicyjne oczekiwania cech pojedynczego wyobrażenia, ale również ze względu na liczbę samych wyobrażeń kontrintuicyjnych mierzonych w stosunku do ogółu wyobrażeń tworzących pewną relatywnie spójną całość. Wyniki ich badań potwierdziły, że materiał zawierający niewielką liczbę wyobrażeń kontrintuicyjnych zapamiętywany jest lepiej nie tylko od materiału nie zawierającego wcale wyobrażeń kontrintuicyjnych, ale też od materiału z dużą liczbą wyobrażeń kontrintuicyjnych. Kwestia oceny stopnia kontrintuicyjności nie musi mieć zatem charakteru jakościowego (poziom odkształcenia pojedynczego wyobrażenia). Równie dobrze może bowiem chodzić o różnice ilościowe (proporcja rodzajów wyobrażeń w pakiecie) (Barrett 2008). W sumie zatem optymalną z punktu widzenia sukcesu kulturowej transmisji formą kolportowania reprezentacji publicznych jest układ złożony z nielicznych wyobrażeń kontrintuicyjnych w towarzystwie wyobrażeń intuicyjnych uporządkowanych narracyjną ramą. I taki właśnie charakter mają realne przypadki tradycyjnych opowieści.

Kontrintuicyjność mitu czy kontrintuicyjność mitycznego agensa

Wnioski z przedstawionych powyżej badań niejako samoistnie przekierowały rozważania związane z wyobrazeniami kontrintuicyjnymi w stronę problematyki mitu. Religioznawcom kognitywnym mit bowiem zaczął jawić się jako podstawowa forma występowania takich wyobrażeń. Patrząc na mit z prezentowanej perspektywy byłby on bowiem idealnym przykładem reprezentacji publicznej o dużej skuteczności kulturowej transmisji, która to

skuteczność oparta jest na minimalnej kontrintuicyjności i sposobach, w jaki kontrintuicyjność łączona jest z wyobrażeniami intuicyjnymi. Do rozwiązania pozostaje jednak jeszcze problem dotyczący tego, dlaczego zaprzeczanie intuicyjnych oczekiwań w stopniu szczególnym dotyka bohaterów mitu, a nie innych jego komponentów.

Paradygmat religioznawstwa kognitywnego dostarcza odpowiedzi także na to pytanie. Preferencja sprzecznego z intuicją zniekształcania akurat mitycznych protagonistów związana jest bowiem z kwestią istotności poszczególnych wyobrażeń kontrintuicyjnych. W początkowej części artykułu była mowa o tym, że kategoria wyobrażeń kontrintuicyjnych jest zbyt szeroka, by można ją było utożsamić z kategorią wyobrażeń nadprzyrodzonych oraz że dopiero interakcja produktów modułów odpowiedzialnych za powstawanie kategorii ontologicznych z efektami działania innych modułów prowadzi do ukonstytuowania wyobrażeń rozpoznawanych jako religijne. Na dołączanie efektów działania tych dodatkowych modułów do wyobrażeń kontrintuicyjnych patrzeć można właśnie w kategoriach zwiększania ich istotności (ogólnie rzecz biorąc wyobrażenia nadprzyrodzone, to istotne wyobrażenia kontrintuicyjne). Wyobrażenia analogiczne pod względem stopnia opisanych wcześniej kontrintuicyjnych odkształceń nie muszą być sobie zatem równe pod względem swoich związków z efektami pracy innych modułów umysłu, a w konsekwencji mogą posiadać różną ważność, co także jest dodatkowym czynnikiem wpływającym na zapamiętywanie i skuteczność kulturowej dystrybucji.

Według Boyera (2002) podstawowa różnica ważności związana jest z tym, czy dane wyobrażenie posiada cechy intencjonalnego agensa czy też nie, przy czym te z nich, które takie cechy posiadają, są ważniejsze od tych, które takich cech nie posiadają. W praktyce oznacza to, że ważniejszymi niż inne są te wyobrażenia, których podstawą są kategorie ontologiczne OSOBY i ZWIERZĘCIA lub takie wyobrażenia, których podstawą są kategorie ROŚLINY lub ARTEFAKTU, ale którym jednocześnie dodano cechy OSOBY lub ZWIERZĘCIA. Spośród cech OSOBY i ZWIERZĘCIA ważniejsze z kolei są te wyobrażenia, w których obecne są cechy OSOBY. I wreszcie wśród wyobrażeń posiadających cechy OSOBY istotniejsze są te, które charakteryzuje duża wiedza i duża możliwość działania.

Także ta hierarchia ważności posiada oczywiście uzasadnienie ewolucyjne. Zgodnie z wcześniej opisaną zasadą, kategorie ontologiczne odnoszą się do typów bytów, pomiędzy którymi istnieje najwyższe zróżnicowanie w adekwatnych w stosunku do nich reakcjach. Zasada ta omówiona została na przykładzie potrzeby szybkiego odróżnienia rośliny od zwierzęcia. W rzeczywistości jest jednak tak, że odróżnienie rośliny od zwierzęcia nie jest tak

bardzo istotne, jak odróżnienie zwierzęcia od rośliny. Przypadkowe potraktowanie krzaka tak, jak gdyby był on lwem, nie jest tragedią. Oczywiście taka pomyłka pociąga za sobą pewne koszty: utratę energii wydaną na niepotrzebną ucieczkę; stratę czasu, który można było przeznaczyć na działania pożyteczne itp. Są to jednak koszty nieporównywalne z błędem odwrotnym, to jest z potraktowaniem lwa tak, jak gdyby był on krzakiem. Ludzki umysł skanuje zatem napływające do niego dane przede wszystkim w poszukiwaniu wzorców świadczących o obecności bytów ożywionych. Boyer mówi wręcz o hipertrofii systemu wykrywania intencjonalnego agensa, mając na myśli swoistą nadwrażliwość modułów odpowiedzialnych za wyszukiwanie świadomego życia, która często prowadzi do zakładania obecności intencjonalnego agensa tam, gdzie w rzeczywistości go nie ma. Owa nadwrażliwość jest jednak ewolucyjnie ukształtowaną adaptacją. Lepiej bowiem trzy razy pomylić gałąź z wężem niż raz węża nie zauważyć.

Wśród kontrintuicyjnych intencjonalnych agensów szczególne miejsce zajmują z kolei te, które rozpoznawane są jako atrakcyjni partnerzy potencjalnych transakcji społecznych. Przyczyną tej istotności jest istotność samego społecznego sposobu bycia człowieka i wykształcenie licznych modułów obsługujących ten wymiar naszej egzystencji. Nie tylko zatem jesteśmy nastawieni na wyszukiwanie w naszym otoczeniu agensów, ale też staramy się ocenić, czy możemy z takim agensem wejść w korzystną interakcję społeczną. Także i w tym przypadku zachodzi przy tym swoista hipertrofia owej tendencji. Przed lwem będziemy więc, co prawda, uciekać, ale już „mądrze” patrzący nam w oczy pies ma sporą szansę nakłonić nas do prób nawiązania werbalnego dialogu. Rozmawiamy zresztą nie tylko z psami i kotami, ale również komputerami, odruchowo bowiem traktujemy pozór komunikacji jako świadectwo społecznej kompetencji domniemanego interlokutora (Barrett 1999). Wśród agensów za szczególnie ważnych uznamy więc takich, z którymi, po pierwsze, można nawiązać relacje. Muszą więc oni posiadać cechy nie jakiegokolwiek agensa, ale agensa ludzkiego. Po drugie, wśród quasi-ludzkich agensów, posiadających zdolności komunikacyjne istnieć będą takie, które jawić się będą jako szczególnie atrakcyjni partnerzy interakcji społecznych. Będą to takie agensy, od których można oczekiwać znacznych korzyści, związanych na przykład z ich przerastającą człowieka wiedzą lub zasobnością. Nie przypadkiem bytom nadprzyrodzonym przydaje się najczęściej nielimitowany dostęp do informacji społecznie strategicznych i uznaje je za źródła dostatku (Boyer 2005).

Ostatecznie zatem w hipotetycznej sytuacji istnienia dwóch wyobrażeń kontrintuicyjnych, z których jedno posiada cechy intencjonalnego agensa, a drugie nie, lub w takiej, w której jeden intencjonalny agens wydaje się

być atrakcyjnym partnerem społecznych transakcji, a drugi nie, przewagę w kulturowej transmisji zdobywać będzie pierwszy z nich. Dzieje się tak już nie ze względu na stopień kontrintuicyjności, ale z uwagi na sugerowaną przez inne moduły umysłu ważność poszczególnych typów wyobrażeń. Prostą konsekwencją działania tej reguły jest nacisk na selekcję takich opowieści, które nie tylko są kontrintuicyjne, ale też w których kontrintuicyjność dotyka akurat agensów, a w szczególności takich, w których ów agens jawi się jako atrakcyjny partner społecznych interakcji. Nawiasem rzecz biorąc, w tym ostatnim przypadku bohater takich opowieści posiada już wszelkie cechy bytu nadprzyrodzonego. Ze względu na swoją kontrintuicyjność opowieść o kwitnącym stoliku może zatem odnieść pewien sukces w kulturowej transmisji. Nie będzie ona jednak tak popularna jak horrory o duchach, a wszystkie te historie będą przegrywać w rankingach popularności ze świętymi opowieściami o bytach nadprzyrodzonych.

Empiryczne badania nad kontrintuicyjnymi agensami

Także i ta kwestia testowana była eksperymentalnie. W przywoływanych już badaniach zespołu Pyysiäinen, oprócz sprawdzenia ogólnej tendencji do uznawania twierdzeń kontrintuicyjnych za religijne, testowano także stopień, w jakim na takie ich potraktowanie wpływa obecność intencjonalnego agensa (Pyysiäinen, Lindeman, Honkela 2003). W badaniu wykorzystano zestaw dwudziestu pięciu twierdzeń, z których dziewięć było intuicyjnych, a piętnaście kontrintuicyjnych. W czterech wyrażeniach kontrintuicyjnych nie pojawiał się intencjonalny agens, w sześciu był to agens zainteresowany ludzkimi działaniami i posiadający wiedzę na ich temat, w czterech kolejnych agens był takiej wiedzy pozbawiony. Przykłady wykorzystanych twierdzeń to:

- Podczas wielkiego święta, król zawsze rozdawał żywność ubogim (twierdzenie intuicyjne).
- Mówiono, że mieszkańcy wielkiej wioski Almol mieli grubą owcę, która potrafiła latać (twierdzenie kontrintuicyjne bez agensa).
- Chłopiec usłyszał głos z nieba mówiący „Nie lękaj się” (kontrintuicyjny, zainteresowany agens z wiedzą).
- Diggi wierzą w istnienie istoty zachowującej się jak normalni ludzie, ale nieposiadającej żadnych myśli ani pamięci (kontrintuicyjny agens pozbawiony wiedzy i zainteresowania).

Generalnie, także i tym razem częściej wybierane były twierdzenia kontrintuicyjne. Wśród twierdzeń kontrintuicyjnych chętniej wybierano jednak te, w których występował agens niż te, w których był on nieobecny. Agens zainteresowany ludzkimi sprawami i posiadający na ich temat wiedzę był przy tym wybierany częściej niż ten, który takiej wiedzy lub zainteresowania był pozbawiony.

Inne badania, dotyczące już wprost preferowania kontrintuicyjności agensa w narracjach tradycyjnych przeprowadził zespół w składzie Justin Barrett, Emily Burdett i Tenelle Porter (2009). Używając opracowanego przez Barretta (2008) schematu kodowania i kwantyfikacji wyobrażeń kontrintuicyjnych, dwóch sędziów dokonało oceny 73 tradycyjnych opowieści pochodzących z rozmaitych części całego świata (Rosja, Finlandia, Chile, Północna Ameryka, Chiny, Afryka Południowa, rejon Południowego Pacyfiku, Afryka Północna). Sędziowie oceniali zarówno ilość wyobrażeń kontrintuicyjnych, jak i stopień kontrintuicyjności każdego z tych wyobrażeń, czyli ilość nieobecnych lub przetransferowanych cech danego wyobrażenia. Co do ilości wyobrażeń kontrintuicyjnych, w przeanalizowanym materiale istniała bardzo duża zgodność pomiędzy oboma sędziami (na poziomie 92.6%). Obaj wskazali 101 tych samych wyobrażeń kontrintuicyjnych, 15 następnych wskazanych było tylko przez jednego bądź drugiego. W trakcie dyskusji sędziowie zgodzili się co do ich kontrintuicyjnego charakteru. W sumie w przeanalizowanym materiale wskazano zatem 116 wyobrażeń kontrintuicyjnych.

W 20 opowieściach (27.4%) nie występowało żadne wyobrażenie kontrintuicyjne. W 23 opowieściach (31.5%) było po jednym takim wyobrażeniu, a w 19 (24.7%) dwa wyobrażenia kontrintuicyjne, co stanowi przytłaczającą większość wszystkich opowieści, w których takie wyobrażenia w ogóle wystąpiły (79.2%). W 99% te wyobrażenia miały współczynnik kontrintuicyjności na poziomie 1 (108 wyobrażeń) lub 2 (7 wyobrażeń). Tylko jedno wyobrażenie posiadało 3 różne naruszenia intuicyjnych oczekiwań. Większej liczby takich naruszeń nie odnotowano. Co najistotniejsze, 98.2% tych wyobrażeń (114) było wyobrażeniami dotyczącymi agensa; 61% (69) było zwierzętami, którym dodano ludzkie kompetencje mentalne. Pozostałe były kontrintuicyjnymi wyobrażeniami ludzi (32) lub obdarzonymi wolą i możliwością działania artefaktami (8).

Ewolucja mitycznego bohatera

Mityczny bohater jest zatem w punkcie wyjścia wyobrażeniem kontrintuicyjnym, tożsamym lub zbliżonym do nadprzyrodzonych agensów. Jego kon-

trintuicyjna postać działa jednak w zasadniczo intuicyjnym świecie, co czyni mity opowieściami kontrintuicyjnymi w stopniu minimalnym. Owa minimalna kontrintuicyjność sprawia z kolei, że mity są optymalnymi jednostkami kulturowej transmisji, co – do pewnego przynajmniej stopnia – wyjaśnia ich popularność (Czeremski 2013).

Taka forma mitu zdecydowanie dominować będzie jednak wyłącznie w kulturowej rzeczywistości, w której nie ma technik ani narzędzi, które mogłyby zastąpić lub przewyższyć metodę propagacji reprezentacji publicznych, opartą na minimalnej kontrintuicyjności tych reprezentacji. Mówiąc wprost oznacza to, że mit największe sukcesy odnosić będzie w oralnych społecznościach tradycyjnych. Materiał etnograficzny taką tezę wydaje się wspierać. Jeśli to założenie jest słuszne, to w momencie pojawienia się pisma rozpoczną się dwa procesy. Po pierwsze, mit będzie wypierany przez reprezentacje, których skuteczność transmisji kulturowej oparta jest na technikach innych niż kontrintuicyjność. Po drugie, sam mit może ulec wtórnemu intuicyjnieniu. W momencie, w którym propagacja mitu będzie mogła skorzystać z pomocy niezwiązanych z kontrintuicyjnością technik, czyli na przykład wtedy, gdy mity zaczną być zapisywane, kontrintuicyjne elementy mitu utracą swoje funkcjonalne znaczenie i mogą zacząć podlegać racjonalizacji, która przekształci je w wyobrażenia intuicyjne.

Taki właśnie proces można, jak się wydaje, zaobserwować w kulturze greckiej. Odchodzi ona od modelu herosa kontrintuicyjnego, co najlepiej widać na przykładzie *Iliady* czy *Odysei*. Jej bohaterowie nie są już kontrintuicyjni, a co najwyżej dziwaczni. Są szybsi czy silniejsi niż inni ludzie, w większości przypadków ich postacie nie naruszają jednak intuicyjnych oczekiwań dotyczących kategorii ontologicznej OSOBA. Co ciekawe, zdaje się, że elementem tego procesu jest przy okazji tendencja do przenoszenia tej dziwaczności z OSÓB na ARTEFAKTY (Zieliński 2014). W *Iliadzie* na przykład magiczna moc nie jest własnością bohaterów, ale ich broni, w szczególności zbroi, którą otrzymują od bogów. Przy okazji ten kierunek rozwoju mitologicznego bohatera będzie wiązać się z desakralizacją mitu.

Proces ewolucji mitycznego protagonisty nie będzie jednak prawdopodobnie tak jednokierunkowy, jak mogłoby się wydawać. W przestrzeni mitologii rozumianej jako ideologia należy się spodziewać utrzymania tendencji do kształtowania jej bohaterów jako postaci dziwacznych, lecz niekontrintuicyjnych. Bohaterowie mitologii faszystowskich czy komunistycznych na przykład są nadludźmi nie dlatego, że potrafią przechodzić przez ściany, ale dlatego, że są najlepszymi reprezentantami kategorii ontologicznej OSOBA. Natomiast w przypadku takich obszarów, które – tak jak literatura czy film – poddawane są czasami wręcz intencjonalnej mitologizacji, spodziewać się

z kolei należy sięgania właśnie do bohaterów kontrintuicyjnych. Ich atrakcyjność bazuje bowiem na tych samych mechanizmach, które wytwarzają wyobrażenia nadprzyrodzone. Nie zawsze tylko sięga się po wszystkie kognitywne efekty składające się na nadprzyrodzoność.

Literatura

- ASAD T. (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- ATRAN S. (2013), *Ewolucyjny krajobraz religii*, Nomos, Kraków.
- BARRETT J. L., BURDETT E. R., PORTER T. J. (2009), Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum, „*Journal of Cognition and Culture*”, 2009/9.
- BARRETT J. L. (2008), Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections, „*Method & Theory in the Study of Religion*”, 2008/20.
- BARRETT J. L. (1999), Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion, „*Method and Theory in the Study of Religion*”, 1999/4.
- BARRETT J., NYHOF M. (2001), Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials, „*Journal of Cognition and Culture*”, 2001/1.
- BOYER P. (2005), *I człowiek stworzył Bogów... Jak powstała religia?*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- BOYER P., RAMBLE CH. (2001), Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations, „*Cognitive Science*”, 25.
- BOYER P. (2002), *Why Do Gods and Spirits Matter at All?*, [w:] *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. I. Pyysiäinen, V. Anttonen, Continuum, London and New York.
- CZEREMSKI M. (2013), *Spontaniczne mity. Naturalne podstawy powszechności występowania mitu*, [w:] *Mit pod lupą II*, M. Czeremski, K. Dominas, M. Napiórkowski, Libron, Kraków.
- ELIADE M. (2009), *Traktat o historii religii*, Aletheia, Warszawa.
- GEERTZ C. (2005), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.

- MITHEN S. (1998), *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, Orion, London and Phoenix.
- NORENZAYAN A., ATRAN S. (2004), *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, [w:] *The Psychological Foundations of Culture*, ed. M. Schaller, C. Crandall, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah.
- NORENZAYAN A., ATRAN S., FAULKNER J., SCHALLER M. (2006), *Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives*, „Cognitive Science”, 30.
- PYYSIÄINEN I. (2003), *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden and Boston.
- PYYSIÄINEN I., LINDEMAN M., HONKELA T. (2003), *Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity*, „Religion”, 33.
- SPERBER D. (2002), *The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations*, [w:] *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, ed. L. A. Hirschfeld, S. A. Gelman, Cambridge University Press, Cambridge.
- TOOBY J., COSMIDES L. (1992), *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, ed. J. H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby, Oxford University Press, New York.
- ZIELIŃSKI K. (2014), *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Maciej Czeremski

**OPTIMALLY IMPOSSIBLE HEROES. GENESIS, STRUCTURE AND
FUNCTIONS OF THE MYTHICAL CONTRINTUITIVENESS**

Keywords: myth, cognitive science, cognitive study of religion, contrintuitiveness, intentional agent

Mythical heroes always cross the borders of what we think as the everyday condition of the real human being. The object of this research is the explanation of this phenomena by referring to some of the definitions from the cognitivist religious studies and particularly to the idea of contrintuitiveness crucial for this attempt. According to the assumed perspective, the mythical deformation of the concept of human being does not have the accidental character and is limited solely to the infringement of the intuitive expectation connected with ontological categories. If these kinds of infringements have moderate character and appear in the form of the destabilisation of the given image, or are presented in the form of proportional relations of contrintuitive representation to intuitive one, then, the narrations that embrace them are remembered better than the narrations composed exclusively of intuitive images. This is the explanation of the consolidation of such a form as a myth. The destabilisation of the intuitive expectations concerns particularly the mythical hero, but results from higher degree of the essentiality of the contrintuitive agents' images over the contrintuitive images of other types.

The research objective of this article was to present the theories of contrintuitiveness adapted to cognitive religious studies and the genesis of this conception. In the next part of the article the structure of the contrintuitive images was presented, together with the examples of these kinds of images. Further the relations between contrintuitiveness and supernaturality were discussed. The author tried also to deal with the empirical verification of the theoretical assumptions, particularly these ones which explain the structure of the mythical narration. In the end of the article we are provided with the analyses concerning the evolution of the contrintuitive mythical hero, who, together with the rationalisation of this traditional narrative form, can be transformed into more intuitive variants.

Elena Pawłowa*

TRANSHUMANIZM W KONTEKŚCIE ODNIESIENIA CZŁOWIEKA DO RZECZY

Termin „humanizm”, jak słusznie podkreśla współczesna włoska badaczka Francesca Ferrando (2016), charakteryzuje się skoncentrowaną na człowieku dyskursywną dialektyką. Tematyka z tym związana może rozwijać w nieskończoność wiele różnorodnych kontekstów. Współcześni teoretycy rozpatrują transhumanizm w takich ramach badawczych jak polityka (J. Hughes), cielesność (F. Ferrando), edukacja (S. Semeniuk), religia (A. Dugin). Celem artykułu jest refleksja nad transhumanizmem jako antropologicznym modelem odniesień człowieka do rzeczy.

Opozycja podmiotu i przedmiotu była punktem wyjścia dla kultury i filozofii epoki nowożytnej, poczynawszy od zagadnienia umysł-ciało u Kartezjusza. Jednak absolutyzacja tego punktu widzenia była możliwa w wyniku redukcji człowieka jako podmiotu do „kompleksu zdolności poznawczych” (I. Kant), a rzeczy do przedmiotu poznania. W związku z tym post- i transhumanizm (z jednej strony) i „symetryczna antropologia” Bruno Latour’a, jak i inne strategie rehabilitacji rzeczy (z drugiej strony), same w sobie okazują się przejawem kryzysu dyskursu nowoczesności. Rzecz ponownie staje się atrybutem człowieka i przestaje być jego przeciwieństwem w skomplikowanej grze znaczonego i znaczącego w różnorodnych formach dyskursu władzy, i nawet nie jest już „podręczną” (w rozumieniu M. Heideggera) formą bytu. Współodniesienie tych dwóch elementów należy rozumieć jako kamień węgielny dyskursu transhumanistycznego. Aby to pokazać, konieczny jest retrospektywny przegląd relacji między człowiekiem a rzeczą.

Proces wychodzenia człowieka z natury zakłada jako konieczną przesłankę proces „uprzedmiotowienia” (G. W. Hegel) w formie pojawienia się „drugiej natury” (I. Kant). Marksizm i inne kierunki filozofii czynu oraz działania podkreślały specyfikę tego naturalnego stadium ewolucji człowieka. Oczywiście pojawienie się narzędzi pochodzenia nieorganicznego oraz

***Elena Pawłowa** – profesor nauk filozoficznych, Kijowski Uniwersytet Narodowy im. Tarasa Szewczenki, Ukraina; zainteresowania naukowe: kultura wizualna, antropologia wyobraźni, kulturowo-historyczna dynamika estetyczności, ontologia doświadczenia estetycznego, geneza zdolności twórczych, e-mail: pavlova081@mail.ru.

specyfika pośredniczącej natury tych narzędzi doprowadziły do następujących zjawisk: 1) pierwszej nie-biologicznej postaci „rozszerzenia człowieka” (M. McLuhan); 2) możliwości działania celowego, ponieważ od tego momentu zaczyna się przejście ze świata określoności do świata projektowania (E. Cassirer). Cel działania zakodowany już jest w narzędziu jako wektor możliwego ruchu, a nie jako instynkt, który jest ograniczony do potrzeb biologicznych. Dlatego od tego historycznego momentu archeologia może zrekonstruować w badaniach sens dawno wymarłych kultur.

Ważny aspekt pojawienia się artefaktu polega również na podkreśleniu nie tylko jego specyfiki narzędziowej w odniesieniu do człowieka, ale także jego charakterystyki procesualnej. Ponieważ artefakt jest przede wszystkim niezbędnym elementem przetrwania proto-człowieka jako „istoty gatunkowej”. Wszystkie mutacje biologiczne, które przyczyniły się do rozwoju tych dwóch aspektów (wspólnotowość i umiejętność posługiwania się narzędziami) zachowały się w ludzkiej biogenezie, czyli zostały utwierdzone za pomocą czynnika doboru naturalnego. W ten sposób artefakt był nie tylko zewnętrznie przeciwnym obiektem dla istoty proto-ludzkiej, lecz również wewnętrznym momentem zmieniania jego samego. Ważne było nie tylko znaczenie narzędzia jako medium zapośredniczającego relacje człowieka do przyrody, ale także znaczenie samej procesualności. Artefakt okazał się wewnętrznym momentem odnoszenia się człowieka do siebie samego; momentem, dzięki któremu on się zmienia i rozwija kulturę. A to umożliwiło człowiekowi działanie wzdłuż ram i konturów każdego przedmiotu, nawet bez tego przedmiotu, i to nie tylko zgodnie z zarysem tego przedmiotu, dla którego i na bazie którego ukształtowały się predyspozycje genetyczne człowieka. Przewyciężając konieczność dostosowania się do obiektów naturalnych, człowiek kształtuje w sobie możliwość tworzenia sztucznych rzeczy, a tym samym zyskuje nowy wymiar egzystencji-kulturę.

Procesualność działalności człowieka w produkcji nie tyle i nie tylko rzeczy, ale przede wszystkim samego człowieka, przejawia się w rytuale. Właśnie rytuał obejmuje nie tylko celowe oddziaływanie na innego człowieka, ale także działanie z przedmiotami (magia zawsze zawiera elementy materialne), jak i z powodu przedmiotu. Nic dziwnego, że niemiecki uczony G. Gadamer podkreślił, że ludzie, w przeciwieństwie do zwierząt, nie tylko bawią się z czymś, lecz po prostu się bawią. Rytualna gra jest czymś nad-ludzkim i pozazwierzęcym, a nawet pozaboskim, jest to stan mediatyzacji. Na przykład, ślady proto-subiektywnej kondycji ludzkiej wciąż oddaje łaciński termin *per-sona* (to, co dźwięczy) oraz *image*, czyli obraz ucieleśniony w rytualnej masce. Personifikacja, ponieważ okazuje się ona heroldem losu, wcieleniem boskich mocy, odsyła nas nawet nie do antycznego greckie-

go dramatu (który lepiej jest oglądać niż czytać, jak zauważył Arystoteles) lecz do teatru misterii. W nich urzeczywistnia się jedność Drömena (mimika, gest, akcja), Legomena (czary, zaklinanie) i Deiknumena (usunięcie otoczeki, czyli magiczna interakcja z obiektem). Wszystkie te elementy zakładają jedynego widza – boga. Masko-persona nie była imitacją rzeczywistości, wdrażaniem i rozwijaniem niedobrej nieskończoności, maskowaniem kompletnej nicości. Była działaniem, dramatem wchodzenia Boga w człowieka, a człowieka w ekstatyczny stan boski. Dlatego w hierofanii postrzega człowiek (M. Eliade) własny stan nie jako przejaw subiektywności, ale przejaw nad-indywidualnej siły, nasyconej energią Kosmosu.

Wszystko, z czym ma do czynienia człowiek w micie (a „rzecz” to jest to, z „czym należy mieć do czynienia” zgodnie z Arystotelesem), okazuje się skutecznym symbolem, oporą dla boskiej obecności. Ta niewidzialna, nieuchwytna światłość bytu, będąc schwytaną, wywołuje u człowieka szczególne uczucie – połączenie bezgranicznego horroru i przyprawiającego o zawrót głowy zachwyt, które R. Otto definiuje pojęciem „fascynacji”. W tym ekstatycznym stanie nad-indywidualnego uczucia nie ma wyraźnych granic, definicji formalnych, podstawy dla ustalania opozycji podmiotowo-przedmiotowych, ponieważ świat jako taki jest polem gry, spotkaniem energii kosmicznych, gdzie możliwość i rzeczywistość nie są jeszcze rozdzielone. M. Heidegger nieprzypadkowo wyjaśnia rzeczowość rzeczy na przykładzie miski (Heidegger 1950). Służy ona do „zebrania razem” w określone miejsce, czyli do komory [niemieckie Ding (rzecz) pochodzi z staroniemieckiego thing-ting, zebranie ludowe, proces publiczny, sprawa, podkreśla bawarski myśliciel]. Jest to najbardziej pogładowa demonstracja „orzekania/rzeczenia rzeczy” (M. Heidegger). Ogólnie w totalnej hierofanii opozycyjność nie występuje: nawet wtedy, gdy kończy się walka, wróg pozostaje jakby atrybutem zwycięzcy. I tak antyczne wyobrażenia Herkulesa poznajemy w pierwszej kolejności po skórze nemejskiego lwa.

W tym totalnym synkrytyzmie nie ma miejsca dla rozróżnienia przerażenia i zachwytu (R. Otto), niebiańskiego i ziemskiego, ludzkiego i zwierzęcego, męskiego i kobiecego, żyjącego i umarłego. Miarą dyferencjacji/zróżnicowania pierwotnego synkrytyzmu jest jedynie „figura szamana”, jak uważa brytyjski naukowiec Scott Lash. Ten „soft- ludzki byt” [formuła szamana u słynnego rosyjskiego etnografa W. Bogoraza (Bogoraz 2016) posiada taki stopień braku granic między życiem i śmiercią, że dopiero ultranowoczesne technologie transhumanistyczne będą pretendowały do osiągnięcia tego stanu]. Archaiczny wizjoner i medium duchowe, chociaż aspirował do „ekstatycznych” (M. Eliade) umiejętności (Eliade 2016), to jednak te próby podróży między światami pokazują, że człowiek naprawdę nie zaczął nawet

być jeszcze „humus”, czyli ziemską istotą, w przeciwieństwie do niebiańskich bogów.

Łowiectwo i zbieractwo to formy gospodarki polegające na anektowaniu i przywłaszczaniu. „Wychodzący/wyłaniający się z natury” człowiek różni się od zwierzęcia nie tym, że poluje i zbiera, lecz tym, jak to robi. Odróżnia się w istocie tym, że zmienia przyrodę i samego siebie. Właśnie w ten sposób przejawia się jego „ekscentryczne pozycjonowanie” (G. Plesner), to znaczy, że uzyskuje on możliwość dystansowania się od rzeczywistości przyrodniczej i to nawet z określoności własnej egzystencji.

Ale tak naprawdę pierwsza historyczna forma produkcji pojawia się w epoce „rewolucji neolitycznej” (Vere Gordon Childe). Zanurzenie w „fali agrarnej” (E. Toffler) stopniowo (przecież chronologicznie nawet na terenie „Żywnego Półksiężyca” „rewolucja” ta trwała ponad dziesięć tysięcy lat) pozwala człowiekowi stać się rzeczywistą istotą produkcyjną. Produkcja żywności jako „darów ziemi” już ostatecznie wyrywa człowieka z łańcucha zawłaszczania. Co właściwie wyraża etymologia łacińskiego słowa „humanus”, które jest zbliżone do przymiotnika „humus” („ziemia”, „gleba”), jak słusznie podkreśla F. Ferrando. To językowe pokrewieństwo wskazuje nie tylko na dychotomię człowieka (jako ziemskiego stworzenia) i niebiańskiego Boga nieba, ale także demonstrować znaczenie sił produkcyjnych. To właśnie produkcja, choć wciąż tylko żywności, stanowi podstawę hierarchii, która w ostateczności utwierdzi się w opozycji boskiego i ziemskiego.

Bo przecież właśnie poczucie swoich możliwości twórczych przekształca braterstwo Iwana Carewicza i Szarego Wilka w dominację przebiegłego chłopca-wieśniaka nad zwierzęciem w odwiecznej grze pt. „co jadalne – góra czy dół”, wyraźnie pokazane w rosyjskiej bajce. Totemiczne powinowactwo zostaje zastąpione przez rolniczy charakter ludzkiej dominacji nad światem przyrody, jak pokazał słynny rosyjski folklorysta Władimir Propp. Łaciński termin „creatio” demonstrować swoje rolnicze źródła poprzez alegoryczną postać Ceres, bogini wegetacji i urodzaju. Już przekształcenie przez nią towarzyszy Odyseusza w świnie ma wyraźnie charakter obraźliwy, a nawet karcący. Jeszcze bardziej oczywiste wschodnio-słowiańskie słowo „twórczość” pokazuje uprzywilejowanie człowieka, wynikające z „prze-tworzenia”, czyli transformacji dzikich zwierząt w bydło hodowlane. W ten sposób widać pokrewieństwo między słowami „twórczość” i *twar*¹/ (Otto 2008) oraz ich konotacje dominacji i podporządkowania, co podkreślał niemiecki teolog R. Otto.

¹W języku ukraińskim – stworzenie, istota [przyp. tłum.]

Ale kształtująca się hierarchia władzy w procesie przejścia od „socjologii daru” do „gospodarki ofiary” (Mauss 2016), a następnie do wymiany towarowej utwierdza się nie tylko w postaci ludzkiej dominacji nad istotami przyrodniczymi, ale przede wszystkim w dominacji człowieka nad człowiekiem, a także człowieka nad rzeczą. Najbardziej pogładowo ujmuje to arystotelesowska definicja niewolnika jako „mówiącego narzędzia”. W definicji tej jasno określony jest statusu narzędzia jako czegoś zewnętrznego, instrumentalnego czynnika w odniesieniu do samego człowieka. Jego miejsca obok instrumentu „semivocale” (obora dla bydła), jak wynika z analizy społecznych przyczyn upadku antycznej kultury dokonanej przez M. Webera (2016).

Ale nie wszystkie rzeczy są takie same. I panowanie nad każdą rzeczą nie jest oczywiste. Wyjaśnić tę kwestię pomaga „trzyczęściowa struktura” francuskiego badacza J. Dumezila. Właśnie ona pokazuje różnicę między rolniczym narzędziem chłopu (a w starożytności także niewolnika, który wyrugował ekonomiczną celowość tego ostatniego, jak przekonująco dowiódł M. Weber) i narzędziem wojny. Najlepszym tego przykładem w tym kontekście może być dobrze znana w homerowskim opisie tarcza Achillesa. Prawdopodobnie nie jest ona specjalnym przedmiotem z dekoracyjnym wykończeniem, lecz wyśpiewaną prorocstwem kosmogenezy jako całości. Opisanie przez legendarnego niewidomego poetę tarczy wojownika, a nawet procesu jej tworzenia przez Hefajstosa jest „imaginacyjnym obrazem” (J. Golosovkier). W opisie Homera wykuwanie tarczy wojskowej jest demonstracją aktów ukazujących rzeczy, przez które wieszczy „głos bytu”. Atrybuty wojskowe, nawet w dobie cywilizacji są nosicielami prymitywnego fetysyzmu, ponieważ wojownik okazuje się „scalonym” ze swoją bronią. Ta ostatnia jest przedmiotem pieśni sakralnych, w przeciwieństwie do chłopskiego narzędzia, pogrążonego w prozie życia codziennego.

I tak afektacja bohaterów z powodu kontemplacji skarbów, wyśpiewana w najstarszych wersjach „Eddy starszej”, pozostaje niezrozumiała dla bardziej umiarkowanych epok. Dlatego już w późnym średniowieczu podejmuje się próbę jej racjonalnego objaśnienia. Znany rosyjski mediewista A. Gurewicz podkreślał, że ludzkie powinowactwo z rzeczą jest różne dla przedstawicieli poszczególnych warstw średniowiecznego społeczeństwa. Jeśli dla wojownika miecz jest symbolem wiary i środkiem przetrwania, atrybutem wszystkich świątecznych rytuałów, to dla „sprytnych chłopów” narzędzia pracy w znacznie większym stopniu zanurzone są w sprofanowaną codzienność, ponieważ rolnik sam jest przedstawicielem warstwy o mniejszym znaczeniu pośród wszystkich ludów indoeuropejskich. Tak więc, dla wojownika materialne atrybuty są bardziej znaczące niż dla ludu wiejskiego. Do dziś

broń jest ulubioną zabawką ludzi, dla który przecież nie jest czymś bezpośrednio potrzebnym do przetrwania.

Stopniowo logika alienacji stosunków ludzkich przenosi się na relacje wobec rzeczy w ogóle, lecz nie odwrotnie. Właśnie tym warunkowane są ontologiczne korzenie podmiotowo-przedmiotowej opozycji we wszystkich jej hipostazach i refleksach. Dopiero w epoce nowożytnej jednostka, podmiot staje się wartością dostateczną dla samej siebie, dominującą nad obiektem. Tutaj ostatecznie zostało złamane „blisko-intymne odniesienie do rzeczy”, która, według M. Heideggera przekształca się w przedmiot: „Człowiek stawia świat jako taki w charakterze tego, co przedmiotowo stoi-przed nim, a siebie ujmuje jako stojącego przed nim. . .”. Trzeba myśleć o tym ukonstytuowaniu się w całej wszechstronności jego istoty. Człowiek na-stawia przyrodę, jeśli nie odpowiada ona jego działaniu. Człowiek u-stanawia nowe rzeczy, jeśli tego potrzebuje. Człowiek od-stawia rzeczy, jeśli nie są mu potrzebne. Człowiek wy-stawia rzeczy, jeśli zachwala je do sprzedaży. Człowiek wystawia je, jeśli wy-stawia swoją pracę, reklamując swoje umiejętności. W szerokim u-stanowieniu świat przyprowadzany jest do danego stanu i wprowadzany jest w dany stan. Otwarte staje się przedmiotem i w ten sposób wygina się, odwraca się do człowieka. Człowiek wy-stawia samego siebie przeciwko światu, który stał się przedmiotem i ustanawia siebie instancją, która celowo doprowadza do życia wszystkie te rodzaje u-stanowienia” (Heidegger 2012). Przedmioty jako rezultaty produkcji przemysłowej ostatecznie tracą swój związek z człowiekiem, stają się „fałszywymi rzeczami, figurami woskowymi życia” (R. M. Rilke).

Nadchodzi era społeczeństwa przemysłowego, ponieważ „gospodarka naturalna” zostaje wyeliminowana przez społeczny podział pracy, który obejmuje produkcję wszystkich rzeczy, nie tylko jedzenia jak w epoce agrarnej. Absolutyzację tej tendencji w dobie nowożytnej opisuje G. Gadamer: „Żyjemy w nowym świecie przemysłowym. Ten świat zepchnął nie tylko widoczne formy rytuału i kultu na skraj naszego bytu, ale w szczególności zniszczył samą rzeczy w jej istocie. Rzeczy jako immanentny i zrównoważony element bytu już nie istnieją. Każda stała się detalem, który można wiele razy kupić, ponieważ może ona wiele razy być wyprodukowana. Dopóty, dopóki dany model nie zostanie zdjęty z produkcji. Taki charakter mają współczesna produkcja i konsumpcja. Prawidłowością jest tutaj, że rzeczy te produkowane są tylko seryjnie i dystrybuowane są w otocze kampanii reklamowej, a następnie wyrzucane, kiedy się psują. W naszej relacji z nimi żadnego doświadczenia rzeczy nie ma. Nic nie jest dla nas bliskie, w rzeczach tych nie ma ani trochę życia, żadnej historycznej głębi. Tak wygląda świat nowoczesny (Gadamer 1991).

Poza polem artystycznym rzecz traci w końcu spójność, niepowtarzalność, indywidualność i staje się zabsolutyzowaną funkcjonalnością, gołym narzędziem. Utrata integralności to także pochodna stosunków produkcji przemysłowej. Jeśli wcześniej rzemieślnik wytwarzał rzecz od początku do końca (ulubiony przez M. Heideggera przykład filiżanki – od wyrobienia gliny, aż po moment kiedy zostanie pomalowana emalią), to już w manufakturze nastąpiło rozbitcie na odrębne czynności i przekazanie ich różnym pracownikom najemnym, co staje się punktem wyjścia produkcji przemysłowej. W tej relacji człowieka staje się żywym przeciwieństwem rzeczy, bo sam nie rozkłada się na części. Z częściami mamy do czynienia tylko w przypadku zwłok, jak słusznie zauważył G.W. Hegel. Tym bardziej, że u człowieka nie ma części wymiennych. Ale tę właśnie tezę obalają współczesna nauka i medycyna, torując drogę dla transhumanizmu. Mianowicie możliwość wymieniania organów, nawet tymi sztucznie wyprodukowanymi, narusza tę niepodzielną całość organiczną, która przez długi czas charakteryzowała człowieka. Tym samym rozmywają się granice między całkowitym i częściowym, między człowiekiem a rzeczą, życiem i śmiercią.

Nowożytny podmiot europejski był punktem wyjścia dowodu ontologicznego w znanym kartezjańskim pseudo-sylogizmie. W związku z tym człowiek był traktowany nie tylko jako twórca świata przedmiotowego, ale także jako twórca samego siebie. Kartezjańskie *cogito ergo* ma swą logiczną kontynuację w heglowskiej definicji ducha jako „drogi, która sama siebie konstruuje”. Z drugiej strony, autonomia myślenia była rozpatrywana przez klasyczny racjonalizm jako gwarancja wiarygodności podmiotu. Dlatego ciało, jako reprezentacja człowieka w świecie rzeczy, słusznie przekształcane było w naukowej praktyce w coś podległego taksonomii gatunków biologicznych. Od formuły Karola Linneusza aż do darwinowskiej teorii ewolucji nie pozostaje zbyt dużo naukowych przypuszczeń. I tylko rozum pozostawał gatunkowym wyróżnikiem *homo sapiens*. Praktyki kulturowe bazujące na własnej niezawodności podmiotu nie były aż tak nieszkodliwe i zakładały wyraźne odseparowanie się od Innego, w postaci pacjenta (M. Foucault), potwora (R. Braidotti), kobiety (F. Ferrando).

Wszystko skomplikowało się jeszcze bardziej w sytuacji upłynnienia (płynna ponowoczesność – *liquid* – termin Z. Baumana) nowoczesności i przede wszystkim jego twardego jądra podmiotu. Jedyna realność, której integralność była ufundowana na uniwersalnych prawach rozumu, rozpadła się na odłamki i projekcje. O. Spengler pisał, że istnieje tyle światów, ile świadomości. Postmodernizm modeluje inwarianty rzeczywistości, podczas gdy modernizm próbował ją opisać. Jest to symptom tego, że świadomość, a co za tym idzie, jej nosiciel – podmiot, już nie są monolitem.

Procesy zacierania granic „twardej nowoczesności” pokazują przynależność podmiotu do „świata życia” i jego zaangażowanie w porządek rzeczy. Podmiot poznania, moralności i sztuki, który był rozpatrywany przez nowoczesność jako niezależny i bezstronny, traci swój status substancjalny i staje się „pustym medium”, środowiskiem przemieszczania się od jednej do drugiej identyfikacji (S. Žižek). Zdecentralizowana subiektywność i bezwarunkowa przedmiotowość stają pod znakiem zapytania, ponieważ ujawnia się ich zakorzenienie w życiowych i językowych strukturach (fenomenologia, filozofia analityczna, pragmatyzm, strukturalizm, postmodernizm i inne.). Funkcja podmiot-przedmiotowej opozycji nie polega już na konstytuowaniu świata, lecz na manifestacji dyskursu władzy (poststrukturalizm, studia kulturowe, feminizm, teoria queer, posthumanizmu). Okazuje się, że jakiegokolwiek odzwierciedlenie „przed-epistemologicznej rzeczywistości” (W. Dilthey) zawsze jest już wpisane w istniejący kod kulturowy, interpretowany przez człowieka. A ten ostatni, z jego głównym atrybutem władzy (rozumem) jest zanurzony w „hermeneutyce podejrzeń”, co ujawnia refleksja poczynając od prac K. Marksa, F. Nietzschego, Z. Freuda. Naruszenie binarnej opozycji podmiotu i przedmiotu znajduje początkowo wyraz w zniszczeniu monolityczności podmiotu (freudyzm, pozytywizm, fenomenologia) i kończy się „śmiercią autora” (R. Barthes) i człowieka (M. Foucault).

„Konflikt hermeneutyczny” (P. Ricoeur) przejawia się w wynikającej z rozpuszczenia rzeczy intensyfikacji „wymiany symbolicznej” (P. Bourdieu). Relatywizacja rzeczy, która traci postulowaną przez klasyczny racjonalizm substancjalną podstawę i polega właśnie na tym, że w warunkach totalnej semiotyzacji kultury zostaje pochłonięta przez intertekst. Masowa konsumpcja prowadzi do dalszej utraty demarkacji podmiotowo-przedmiotowej opozycji. Jak pokazuje J. Baudrillard: „prawie wszystkie sklepy odzieżowe, elektryczne itp., proponują szereg różnych przedmiotów, które odnoszą się jedne do drugich, odpowiadają sobie wzajemnie i różnią się od siebie. Powiązane ze sobą przedmioty prezentowane są nie tylko dla wyboru, ale także dla psychologicznej reakcji łańcuchowej konsumentów, która je ujmuje, inwentaryzuje i chwytą te przedmioty do spójnej kategorii. Dzisiaj mało jest przedmiotów oferowanych pojedynczo, bez kontekstu, który mówi o innych rzeczach” (Baudrillard 2006). Zatem w masowej konsumpcji rzecz traci swoje uformowanie, jasną funkcjonalność i użyteczność. Rozmycie odniesienia do rzeczy pociąga za sobą także kryzys ludzkiej tożsamości (indywidualnej i zbiorowej, o czym świadczy V. Hosle). Zespół przedmiotów kusi i skrywa wysublimowane niebezpieczeństwo pojednania przyjemności i strachu.

W „postmodernistycznej sytuacji” gadżet staje się dominującym rodzajem rzeczy. Jego specyfika polega na tym, że w odniesieniu do człowieka,

traci charakter narzędzia (tzn. charakter zewnętrznego celu). Różne urządzenia mają charakter seryjny (J. Baudrillard), mobilność [czyli pozwalają człowiekowi być nowym rodzajem nomady (J. Attali)], a co najważniejsze, używane są ze względu na przyjemności, a nie przetrwanie. Oznacza to, że elektroniczne gadżety jako dominujący rodzaj rzeczy (pomimo tego, że w pewnym sensie nie utraciły kamiennej podstawy, ponieważ krzem jest nadal materiałem dla wytwarzania ekonomicznych i kompaktowych półprzewodników) ponownie stają się elementem procesowym w formowaniu kulturowym w ogóle, ale także oddzielnego człowieka.

Jeśli produkcja przemysłowa, dzięki społecznemu podziałowi pracy ukształtowała człowieka jedynie jako konsumenta rzeczy, obrazów, a nawet stosunków międzyludzkich, to post-industrializm przenosi akcent z materii na formę. Przy zakupie komputera, a nawet pamięci USB, główna część zapłaty nie odnosi się do nośnika materialnego, lecz do jej zawartości, informacyjnych i komunikacyjnych możliwości, do designu i prestiżu. Ponadto, perspektywy postindustrialne polegają na tym, że każdy człowiek osiąga wystarczająco dużą wydajność także w produkcji znaczeń. Jeśli już W. Benjamin podkreślał konsumencką bazę „masowej reprodukcji”, to dzisiaj w dziedzinie fotografii każdy ma zdolność techniczną do samodzielnej produkcji obrazów. Tendencja ta nasiliła się dzięki wideo, komputerom. Technologia druku w 3D całkowicie podważa modernistyczną formułę relacji człowieka z rzeczą.

Perspektywa rozwoju człowieka także przejawia się w tym, że znów staje się on, w pewnym stopniu, głównym celem produkcji (projektowanie mody, ciała, środowiska, techniki tworzenia wizerunku okazują się technikami modelowania parametrów estetycznych samego człowieka). W tym kontekście staje się oczywiste ogromne zainteresowanie strategiami edukacyjnymi i kulturowymi, umożliwiającymi formowanie społeczeństwa, w szczególności kwestiami edukacji estetycznej i estetycznego projektowania rzeczy jako atrybutów człowieka. Kolejny krok w tym kierunku czyni trans-humanizm, promujący i dopuszczający modelowanie estetyczne nie tylko rzeczy, ale także ludzkiego ciała wedle własnych upodobań. Na przykład statystyki pokazują, że duży odsetek młodych ludzi w Chinach na zakończenie szkoły otrzymuje jako prezent vouchery na operacje plastyczne.

F. Ferrando ma rację twierdząc, że transhumanizm, w przeciwieństwie do postmodernistycznej krytyki posthumanizmu, nie zrywa związku z racjonalistycznym duchem Oświecenia. Można nawet powiedzieć, że daje mu nową, optymistyczną perspektywę co do pokonania skończoności ludzkiej egzystencji w za pomocą nauki i technologii. Jednak transhumanizm wychodzi daleko poza granice Oświecenia jako szczytowego etapu w „projekcie

nowoczesności” (J. Habermas). Ponieważ rzecz jako zewnętrzna przesłanka i przeciwieństwo człowieka staje się wewnętrznym momentem formowania człowieka (co zostało już osiągnięte w fenomenie gadżetów), a nawet jego konieczną przesłanką urzeczywistnienia (transplantacja, medycyna regeneracyjna, inżynieria genetyczna, Cryonics etc.). Sama rzecz nie tylko, że przestaje być „nieporęczną” (M. Heidegger), ale wręcz staje się „podskórna”, „organiczna” i „organometryczną”.

W ten sposób dyskurs transhumanizmu, oparty na refleksji i osiągnięciach współczesnej nauki, jest jednocześnie symptomem utraty substancjonalnej podmiotowo-przedmiotowej opozycji człowieka i rzeczy, charakterystycznej dla epoki nowoczesności.

Tłumaczył Roman Sapeńko

Literatura

- BAUDRILLARD J. (2006), Obszczestwo potrzebienia, [w:] <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3464/3465> [data dostępu: 04.05.2016].
- BOGORAZ W. (2016), Czuczki [w:] http://az.lib.ru/t/tanbogoraz_w_g/text_1939_chukchee2.shtml [data dostępu: 26.04.2016].
- ELIADE M. (2016), Szamanizm. Archaiczieskije techniki ekstaza [w:] http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Eliade/01.php [data dostępu: 20.04.2016].
- FERRANDO F. (2016), «The body» in post-and transhumanism // https://www.academia.edu/16131394/_THE_BODY_IN_POST-_AND_TRANSHUMANISM_-_Full_Text [data dostępu: 20.08.2016].
- HEIDEGGER M. (1950), Wieszcz, [w:] <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000286/> [data dostępu: 22.05.2016].
- GADAMER G. (1991), Aktualnost' priekrasnowo, Moskwa.
- HEIDEGGER M. (2012), Poet dla czewo? [w:] http://www.heidegger.ru/sobranie_new.php [data dostępu: 21.05.2016].
- MAUSS M. (1996), Oczierek o darie. Forma i osnowanie obiemna w archaiczeskich obszczestwach, [w:] http://anthro-economicus.narod.ru/files/Moss_Present.pdf [data dostępu: 18.09.2016].

- MAUSS M. (2016), Socjalnyje funkcji swiaszcziennowo, [w:] <http://www.fedy-diary.ru/html/112010/07112010-09a.html> [data dostępu 18.09.2016].
- OTTO R. (2008), Swiaszcziennoje. Ob irracjonalnom w idieje bożestwiennowo i jewo sootonszienia s racjonalnym, [w:] <http://mreadz.com/read-218291> [data dostępu: 26.04.2016].
- WEBER M. (2016), Socjalnyje przyczyny padenia anticznoj kultury, [w:] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Sociolog/vebobr/05.php [data dostępu: 17.05.2016].

Elena Pawłowa

**TRANSHUMANISM IN THE PERSPECTIVE OF THE RELATIONS
BETWEEN HUMANS AND OBJECTS**

Keywords:: transhumanism, human being, thing, object

The article analyses transhumanism as the anthropological strategy for the constitution of the objective human world. It presents also the historical forms of the relations between humans and objects, in which the objects are understood as the "sub-handed", "contr-handed", "proto-existing" or as an entertainment media. The subject, who had lost the attribute of "the hard-core" of the modernity, in the form presented by transhumanism becomes "the soft-ware human being" and it integrates systematically with its own artefacts. This point of view allows not only to overcome the absolutization of the antitheticity of the subject and object, but also to formulate the claims with regard to the borders between male and female, old and young, life and dead.

Andrzej Szyjewski*

LUDZIE CZY ZWIERZĘTA? PRZODKOWIE W MITACH ULURU U PITJANTJATJARA

Założenia

Próby odpowiedzi na pytania uniwersalne, dotyczące funkcjonowania czy myślenia człowieka na poziomie gatunkowym są z góry skazane na porażkę bez uwzględnienia szerokiego wachlarza rozwiązań kulturowych. W sytuacji, kiedy pytamy o kwestie zakotwiczone w tak rozmytym definicyjnie zjawisku jak mit, wymaga to szczególnego doprecyzowania założeń refleksji. Ustalenie kim „tak naprawdę” są bohaterowie mityczni i na ile ich specyfikę wyznacza istotowa kontrintuicyjność ich postaci, jak twierdzą zwolennicy refleksji kognitywistycznej (np. Boyer 2006, s. 138-167; idem 2002, s. 68-92; Pyysiäinen 2007, s. 179-207; Atran 2013, s. 66-100) powinno być skutkiem przeglądu możliwie wielu kulturowych realizacji mitu. Proponuję uznać ujęcie mitu i jego protagonistów w wersji Aborygenów australijskich jako prototypowe w sensie teorii podobieństwa rodzinnego.

Podstawowym, konstytutywnym elementem aborygeńskiego modelu świata są narracje mityczne, które są próbami opisu zdarzeń Czasu Snu, zakodowanych w tajemnych przekazach-pieśniach. „Prozaiczne” mity są wariacjami na temat zdarzeń sygnalizowanych w pieśniach. Pieśni nie są narracjami, lecz raczej ilustracjami pewnych stanów, w jakich znajdują się bohaterowie. Stanowią zatem punkty stałe, na których opiera się konstrukcja kolejnych wersji mitu. Z drugiej strony użyta w nich metaforyka zostaje wykorzystana do kształtowania powiązań elementów narracyjnych mitu.

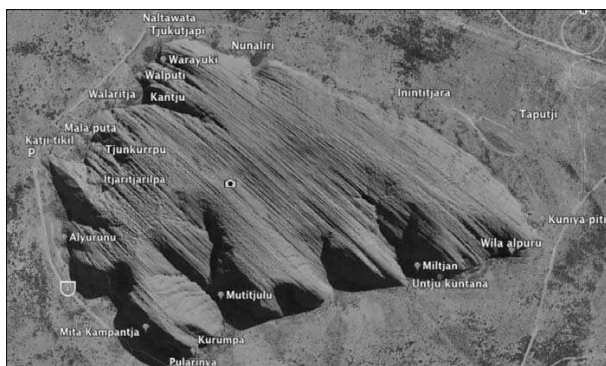
Jako podstawa refleksji posłuży mitologia Uluru, tradycyjnego świętego miejsca Aborygenów pustynnego interioru, należących do grupy Pitjantjatjara. Monumentalność Uluru i wielość jej cech wyróżniających sprawia, że wokół niej skupiły się tradycje *Tjukurrpa* (Snu) kilku zespołów przodków, a dobrze udokumentowana obecność mitów Uluru w literaturze aborygenologicznej (Mountford 1948, 1965, 1976; Harney 1957, 1959, 1963, idem,

***Andrzej Szyjewski** – profesor nauk humanistycznych, Uniwersytet Jagielloński; zainteresowania naukowe: refleksja nad mitem, systemy religijne społeczności tradycyjnych, szamanizm, e-mail: a.szyjewski@iphils.uj.edu.pl.

s. 63-76; Layton 2001, *UKNPH* 2009 i 2012); ułatwia śledzenie treści, które zwykle są utajniane¹.

Uluru, ze względu na swoje położenie i wymiary nie jest prostym upamiętnieniem pojedynczego mitu. W skalnych formacjach odzwierciedlają się zarówno przodkowie (*tjukuritja*) immanentnie związani z tym centrum religijnym, jak i przybysze z zewnątrz. Trzy podstawowe mity Uluru obejmują dokonania: – Wiyai Kutjara – „Dwóch Nieinicjowanych Chłopców”; – Mała – Filandrów Kosmatych [*Lagorchestes hirsutus*] związanych z północną ścianą Uluru; – *Kuniya* – Pytonów Dywanowych [*Morelia spinota*] walczących z *Liru* (różnymi formami jadowitych węży) na południowej ścianie Uluru.

W ramach kompleksów mityczno-rytualnych Uluru pojawiają się też inne postaci, zwłaszcza *Tjinta-tjintja* kobieta-Wachlarzówka [*Rhipidura leucophrys*] oraz kobieta-Zimorodek *Luunpa* [łowczyk czczony – *Todiramphus sanctus*]. Istoty te nazywane są mężczyznami (*wati*) i kobietami (*minima*), lecz ich działania są nie tylko czysto ludzkie, ale wiążą się ściśle z ich zwierzęcą naturą (Layton 2001, s. 13). Przodkowie niekiedy wchodzą między sobą w zmienne relacje, niekiedy działają całkowicie niezależnie. Przy czym ich aktywność nie ogranicza się do okolic Uluru i te same mitologemy, jakie pozostawiły ślady na stokach Uluru, pojawiają się w innych miejscach.



Rysunek 1. Główne elementy topografii Uluru (Ayers Rock).

¹Choć część tych źródeł poddawana jest w wątpliwość (Bill Harney nie miał antropologicznego wykształcenia, jego teksty mają charakter popularny i obciążony błędnymi wnioskami, Charles Mountford interesował się przede wszystkim fotograficzną i ikonograficzną dokumentacją świętych miejsc, a jego informatorzy nie pochodzili z Uluru), tym niemniej Layton dowiódł, że zasadniczo faktografia zamieszczona w tekstach obu badaczy zgodna jest z jego informacjami.

Mitologia Wiyai Kutjara

Powstanie skały Uluru jest skutkiem działań pary przodków nazywanych *Wiyai Kutjara*. Terminem *wiyai* określa się chłopców, którzy rozpoczynają wędrówkę przedinicjacyjną. Dwaj Chłopcy pojawiają się często w przekazach Pitjantjatjara, znani są przede wszystkim z zabicia Tęczowego Węża *Wanampi z Pantu* (Jez. Amadeus) (Layton 1992, s. 56)² na północy. Miejsce, w którym obecnie znajduje się Uluru, pierwotnie było twardym piaszkowym wzniesieniem, powstałym po rozpadzie termitiery, ze względu na ukształtowanie chętnie wykorzystywanym jako tajemny grunt inicjacyjny przez *Mala i Kuniya* (Mountford 1976, s. 414). Wedle jednej z wersji *Wiyai Kutjara* zostali zwabieni dźwiękami pieśni inicjacyjnych *Mala*, których natury, jako jeszcze nie inicjowani, nie znali. Widząc rozmiękną po deszczu ziemię, bawili się ugniatając muł, aż przeistoczył się w wielki płaskowyż. Potem wspięli się na jego wierzchołek i zaczęli zjeżdżać w dół na brzuchach lub na poduszkach z liści, co do niedawna było praktyką dzieci Pitjantjatjara (Mountford 1965, s. 148-149). Według Mountforda ślizgającymi się były dzieci kobiety-Wachlarzówki. Kiedy wzgórze mułu zaschło, stało się dzisiejszą skałą Uluru.

Rzeczposzechnione na tym obszarze mity *Wiputa Kutjara* stwierdzają, że chłopcy poszli dalej na południe, gdzie obozowali na wzgórzu *Wiputa* w Musgrave Range (prawd. Ayliffe Hill, samo *Wyputa* jest błotnistym bilabongiem, pozostałym po Kings Creek). Na szczycie rozbili obóz i poszli polować na okolicznych wzgórzach. Tam zabili walabię (euro), w obecnym skalnym zagłębieniu w łóżysku strumienia Kings Creek, zrobili piec ziemny i upiekli ją w nim. W czasie pieczenia odpadł ogon walabii i chłopcy rzucili go za siebie tak, że upadł na szczyt wzgórza i wybił dziurę w skale głęboką na 6 metrów. Dzieci Yakuntjatjara bawią się, schodząc do jej wnętrza i wznosząc tumany pyłu.

Jak się jednak okazuje, epizod z odpadnięciem ogona pieczonego kangura/walabii jest rozpowszechniony w mitach całego obszaru Pustyni Zachodniej. Symbol ogona wiąże się najpewniej z ceremoniami inicjacyjnymi. Zapach wydobywający się z ogona przywabia przodków tak, jak słup ceremonialny „przywabia” inicjowanych. Przy tym ogon zwykle nazywa się tak samo jak penis poddawany operacjom: *wipu*, *kalu* etc. Nad jez. Amadeus mówi się, że grupa inicjowanych (*maliara*) przodków *Wanpiny* pod przewodnictwem mężczyzny-Kuny Workowatej (*Kuninggu*) (*Dasyurus viverrinus* – kuna workowata lub niełaz plamisty) o imieniu *Wantapari* wędrowała na północ

²Nad jez. Amadeus mit węża i Dwóch Chłopców nazywa się *Yarritjiti*. Mit mówi, że Chłopcy wędrowali razem z wężem (Maurice, s. 16).

z *Wiputa*. Upiekli tam kangura, ale przy pieczeniu eksplodował jego ogon. Zapach ogona przywabił z *Watarka* drugiego mężczyznę-Kunę Workowatą *Tjatitji*. Poprowadził całą grupę do billabongu *Watarka* i tam odbył się wielki obrzęd (Maurice 1989, s. 18).

Zdarzenie z ogonem jest więc przypisywane albo Nieinicjowanym Chłopcóm w ludzkiej formie, albo w pełni inicjowanym *Wanpiny* w postaci Kun Workowatych. W pewnych wariantach *Wanpiny* to właśnie zjadany Kangur, Walabia bądź Euro Malu, w innych wędrujący z *Kata Tjuta* Kangur przeistacza się w mężczyznę-Kunę *Wantapari*. Rozwiązaniem może być informacja, że *Wantapari* podróżował razem z grupą *maliara o r a z* z parą synów, co oznacza, że byli nieobrzezani i wobec tego byli oni właśnie *Wiyai Kutjara*.

Mit *Wiyai Kutjara* mówi, że skierowali się potem na północ do *Atila* (Mount Connor). Kilka kilometrów na południowy zachód od *Atila*, w *Anari*, jeden z nich zobaczył filandra kosmatego. Rzucił w niego swoją maczugą (*tjuni*), ale chybił, *tjuni* wybił w ziemi dziurę, która stała się źródłem wody. Chłopiec napił się, ale niczego nie powiedział bratu, który niemal umarł z pragnienia. Pokłócili się ze sobą i rozdzielili. Ostatecznie dotarli do szczytu *Atila*, gdzie zmienili się w dwa głazy (Layton 2001, s. 3-5, 14)³.

Mountford, w swojej analizie mitów związanych z *Atila* przypisuje powyższe zdarzenia przodkom, nazywanym przez niego lodowymi ludźmi, mężczyznami-*Nina* (Layton – *Wati Nyinnga*; Harney – *Ninya*). Mieli ciała pokryte szronem, a włosy, brwi i bokobrody pokryte sopłami lodu. Żywili się wyłącznie filandrami *Mala*, na które polowali rzucając pałkami *tjuni*. Aby broń była skuteczniejsza, układali je codziennie w dwa stosy, zależnie od tego, do której połowy należały, po czym członkowie przeciwstawnej połowy skrapiali je krwią, zwiększając skuteczność łowiecką. Analogicznie przyspieszali porost włosów członków przeciwnej połowy. Ludzie ci spędzali czas pory gorącej śpiąc w zimnych podziemnych jaskiniach pod jeziorem *Unagaltja*, ożywiali się zimą i wychodzili przynosząc ze sobą mróz.

Zmienność wersji powoduje, że także tożsamość głównych bohaterów mitu wydaje się zmienna. W tym przypadku mit dotyczy przodków w formie antropomorficznej, ale nie znaczy to, że w innym miejscu nie staną się grupą ludzi-Kun Workowatych albo ludźmi-Lodem. Rządowego Komisarza badającego zgłoszenie pretensji do ziemi tamtejszych Pitjantjatjara

³Layton wskazuje, że bracia przestają działać jako jedność, kiedy jeden z nich zataja posiadanie zapasu wody i odmawia podzielenia się nią z drugim (częsty motyw mitologii aborygeńskiej, ale nigdy nie wiązany z braćmi). W efekcie samolubny brat staje się przodkiem grupy Matuntatjara, a drugi Yankutjatjara. Linia podziału terytorialnego prowadzi przez *Atila*.

dziwiła ta zmienność przyporządkowań (Maurice 1989, s. 23), ale jest ona powszechna w mitach australijskich. Postaci przodków nie są niezmiennie, część ich aktywności może odbywać się pod ziemią albo w innej od standardowej formie. Tradycje mityczne migrując wiążą się z innymi przodkami, poszczególne epizody także ulegają transformacji. W micie *Wiyai Kutjara* ważny jest silny związek z symboliką inicjacyjną (ogon, Uluru jako grunt obrzędowy, spuszczenie krwi) oraz opozycja w stosunku do ludzi-Filandrów Kosmatych *Mala* i wody. Bracia żywią się przede wszystkim filandrami i zabijają je, gdzie tylko mogą spotkać, choć jednemu się to udaje często, a drugi jest słabym myśliwym. Z drugiej strony, jeden z nich wydaje się być wiązany z suszą, a drugi z porą deszczową, razem reprezentują powszechne w mitach australijskich przejścia między biegunowością opozycji suche/mokre czy też gorące/zimne.

Mitologia *Mala*

Zgodnie z głównym mitem północnej ściany Uluru, wyszczególnione na niej miejsca są pozostałościami po aktywności przodków należących do Filandrów Kosmatych *Mala*, miniaturowych kangurowatych wielkości zająca. Ludzie-*Mala* przybyli na teren późniejszej skały, żeby odprawić ceremonie inicjacyjne, związane z obrzezaniem i subincyzją, obozując nad zbiornikiem wodnym *Ininti/Tjinindi* w miejscu, gdzie teraz wznosi się północny róg Uluru. Mężczyźni przeprowadzali operacje inicjacyjne na kupce twardego gruntu pozostalego po termitach. Grunt wydzielony był półkolistym wałem odgarniętej ziemi. Spływała na niego krew z ran inicjacyjnych oraz ofiarowana przez mężczyzn (Mountford 1976, s. 414; idem 1965, s. 86). Grunt ten zmienił się w tylną ścianę cylindrycznej jaskini *Warayuki*, w której przeprowadzano operacje, a odwiedzający to święte miejsce składali ofiarę z krwi z ramienia.

Zgodnie z mitem, *Mala* przybyli z kraju zwanego *Marununga/Mawulyarungu*, na północny zachód od góry Liebig, w pobliżu obecnego Yuendumu. Do Uluru podeszli z zachodu. Szlak ich wędrówki widać do dzisiaj jako płaskie pasmo skały wystającej z ziemi. Dalsza droga po wypiętrzeniu stała się *Mala Wipu*, „wejściem” lub „ogonem” *Mala*⁴, czyli obecnym szlakiem, którym wchodzi się na Uluru. Harney przedstawia to bardzo poetycko:

⁴W tym miejscu, pisze Harney, rozpoczynają się wszystkie obrzędy *Mala*, a *Webo* (*Wipu*) jest znakiem, który maluje się na mostkach uczestników (*kumbunduru*). Ogon ma różne znaczenie dla Aborygenów, lecz jednym z najważniejszych jest równoważność: penis = ogon, obecna w całej ceremonii obrzezania.

„Trwa ciemność jako mrok nocy. Wszędzie panuje milczenie, dopóki nie zabrzmi głos, który, niczym warkotka, wzywa życie do powstania. I tak tote-miczne postaci Mala-waddi, czyli ludzi-Filandrów podnoszą się, by uformo-wać ogon i zad wielkiej istoty. Po dziś dzień widzimy ten symbol w postaci *Webo*, czyli ogona Uluru (miejsca, które biali nazywają ‘Climb’)” (Harney 1959, s. 185).

Jest to więc ogon praprzodka *Mala*, który był pierwszym właścicielem rytuału (Harney 1963, s. 78). Przodkowie *Mala* nieśli ze sobą słup *Ngaltawata*⁵, używany w trakcie ceremonii inicjacyjnych. Słup ten został wielokrotnie odwzorowany jako szczególne elementy Uluru, w sposób jasny jest nim też sam *Mala Wipu*.

Zanim przystąpili do części tajemnej, w *Katji Tilkil*, leżącym pod półno-cną ścianą *Mala Wipu* odbyło się wielkie korobori mężczyzn i kobiet *Mala*. Mężczyźni tańczyli po prawej, kobiety po lewej (Layton 2001, s. 5). Trwało to, póki kobiety nie odeszły, gdyż nie wolno im oglądać tajemnych ceremonii, powinny natomiast przygotować zapas pożywienia i paliwa na inicjację. Od-zwierciedleniem uroczystości pozostała podwójna grota z męskim i żeńskim otworem oraz grupa głazów, będących transformacją śpiących, zmęczonych tancerzy.

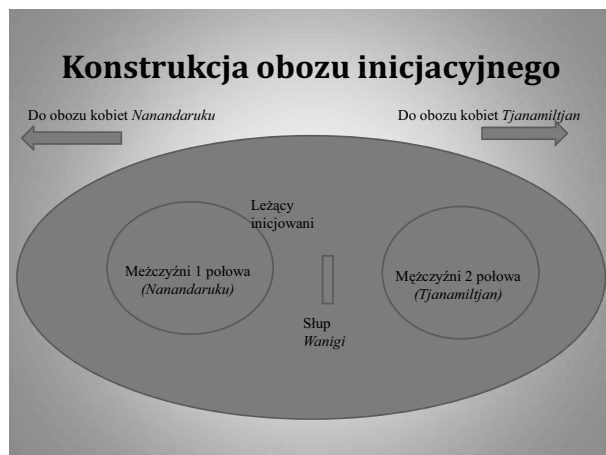
Wbrew oczekiwaniu, że syntagmę mitu wyznacza przede wszystkim ko-lejność świętych miejsc, nie da się traktować w ten sposób odcisków po-zostawionych przez przodków *Mala*. Zgodnie z logiką tajemnych ceremonii mężczyźni i kobiety rozdzielili się. Przodkowie mężczyźni-*Mala* koncentro-wali swoje inicjacyjne działania obrzędowe wokół północnego wierzchołka Uluru, na obszarze od północnego stoku rozpadliny *Kantju* do głównego obozu kobiet w *Tjukatjapi*. Teren ten był zakazany kobietom i tak jest też obecnie. Odpowiada zatem wymienionemu w mitach *Mala* i *Wiyai Kutja-ra* gruntowi ceremonialnemu w postaci pozostałości po termitierze. W jego środek wbito słup *Ngaltawata*. Od tego momentu ceremonii nie wolno było przerwać, słup wytwarza bowiem moc zmuszającą inicjowanych do podda-wania się jego wpływowi – więzi ich w swoim zasięgu (Strehlow 1947, s. 111).

Cała społeczność Pijantjatjara dzieli się na dwie połowy, zdaniem Tin-

⁵Ngalta oznacza drzewo, zwane drzewem trawowym (grass tree) albo pustynnym kurragongiem (*Brachychiton gregori*). Z jego pnia wykonywano słup obrzędowy (Dun-cum, s. 17), a korzenie drzewa, także zwane *ngalta*, zawierają dużą ilość wody, którą można wysysać (Robinson et al. 2003, s. 479); może dlatego *Ngalta* to także nazwa rzeki Murray w pd-wsch. Australii (Amery, Williams 2009, s. 266). Nazwa ta odnosi się też do roślin z rodziny żółtaków (*Xanthorrhoea*), których szczególną cechą jest wyrastająca z kę-py trawy pionowo kilkumetrowa pałka (Róheim 1988, s. 120); wg innych źródeł trawowe drzewo tu u Pitjantjatjara *kata-kultu*, *kata-puru*, *ulpa*, *urara* (Latz 1996). *Wata* oznacza ostrze oszczepu, czubek.

dale'a pozbawione nazw. Własną połowę nazywa się *Nanandaruka* (ego + dziadkowie = „nasze kości”) a przeciwną *Tjanamiltjan* (rodzice ego + dzieci ego = „ich ciało”) (Tindale 1935-1936, s. 200-201).

Ceremonie inicjacyjne odbywają się w przestrzeni zorganizowanej nie-
zmiennie przez te wewnętrzne podziały. Centrum wyznacza słup obrzędowy,
po jednej jego stronie obozują mężczyźni należący do tej połowy plemienia,
do której należą inicjowani młodzieńcy. Pośrodku, choć bliżej kręgu i ogni-
sku *Nanandaruka* będą leżeć, twarzą w dół, „zniewoleni” przez moc słupa
adeptci, zwani *ulpura*. Po przeciwnej stronie znajduje się obóz mężczyzn dru-
giej połowy, z której rekrutują się strażnicy inicjowanych oraz wykonawcy
operacji. W bezpiecznej odległości od przestrzeni obrzędowej znajdują się
obozy kobiece *Tjanamiltjan* i *Nanandaruka*, od strony mężczyzn własnej
połowy. Z zewnątrz, z tajemnego miejsca, w którym będzie przygotowywa-
na, zostaje w noc obrzezania przyniesiona *wanigi*, którą najpierw wbija się
po stronie *Tjanamiltjan*, potem – pochyloną pod kątem – pośrodku grun-
tu ceremonialnego, w pobliżu miejsca, gdzie leżą inicjowani, tak by dobrze
oświeślało ją ognisko.



Rysunek 1. Schemat obozu inicjacyjnego Pitjantjatjara.

Gdyby istotnie syntagma mitu była wyznaczana przez układ świętych
miejsz, centralne miejsce zajmowałaby reprezentacja słupa *Ngaltawata* albo
wanigi. Na Uluru jest to niezwykła formacja skalna, znajdująca się na pół-
nocnym wierzchołku skały. Składa się na nią pionowy filar skalny, częściowo
oddzielony od głównego masywu, wysoki na 150 metrów i sięgający do po-
ziomu ziemi. Zgodnie z interpretacją Aborygenów jest to słup *Ngaltawata*,
niesiony przez starszyznę *Mala* i wbity w miejscu, które obecnie jest naj-

wyższym punktem Uluru. Wykonawcy ceremonii odpowiedzialni za słup są teraz głazami rozrzuconymi pod podstawą filaru, a na jego przodzie wyryty jest wizerunek kobiety-Zimorodka *Luunpa*. Jeden z informatorów Mountforda uważa słup za niedokończoną *wanigi*, której nie udało się zrobić przed atakiem demonicznego Dingo Kurpany'iego (Mountford 1976, s. 405).

Ponieważ jednak ten informator nigdy nie był nad Uluru, Mountford nie podziela jego opinii. Na zachód od *Ngaltawata* znajduje się jaskinia *Warayuki*, najświętsze z tajemnych miejsc Uluru. Zgodnie z relacją Mountforda ona także zorganizowana jest w układzie dwudzielnym. Powstała w miejscu, gdzie przodkowie *Mala* [Layton wiąże jaskinię z mitem *Kuniya* (Layton 2001, s. 121)] przeprowadzali inicjacje młodzieży, łącznie z operacjami. Adeptów układano na odpowiednim do połowy kamieniu i dekorowano różnobarwnymi wzorami. Potem, na innym kamieniu, dokonywano cięcia. W tym czasie mężczyźni otwierali sobie żyły na ramieniu i po subincyzji, by skropić miejsce operacji, które pierwotnie miało postać termitiery. Później miejsce to przeistoczyło się w jaskinię, w której składano ofiary z krwi, polewając nią tylną ścianę. „Mniej więcej w środku ściany znajduje się czarna pionowa linia (w 1940 był tam krąg), która dzieli jaskinię zgodnie z fundamentalnym podziałem plemienia na dwie połowy: *Nanaduraka* i *Tanamildjan*. Prawa strona jest *Nanaduraka* w odniesieniu do mojego informatora Balingi czyli należy do jego grupy totemicznej, lewa jest *Tanamildjan*” (Mountford 1965, s. 96). Według Harneya w jaskini znajdował się krąg kamienny, a w jego centrum pionowy kamień falliczny, ale ten układ został już rozebrany (Harney 1960, s. 67). Podłoga jaskini ma intensywnie czerwoną barwę od warstw ochry, które wcierano w adepta. Ściany także są czerwone, co przypisuje się ofiarom z krwi. Tym samym *Warayuki* jest jednocześnie: mitycznym gruntem ceremonialnym *Mala*, rzeczywistym miejscem operacji inicjacyjnych oraz symbolicznym obozem inicjacyjnym, odzwierciedlającym strukturę społeczną Pitjantjatjara.

Na wschód od filaru *Ngaltawata* znajduje się tzw. jaskinia starszyny (*Tjilpi Pampa Kulpi*). Zgodnie z mitem rozbili tam swój obóz doświadczeni uczestnicy ceremonii, pilnujący *Ngaltawata* i jego tajemnic. Na planie rytualnym tu przechowywano tajemne świętości: słup *Ngaltawata* i czuringi *kupitji*, póki zwiększenie ruchu turystycznego nie zmusiło Pitjantjatjara do przeniesienia świętości do *Atila*. Sama starszyna *Mala* spoczywa wokół słupa, zamieniona w kamień. Ich brody stały się stalaktytami z jaskini. Obóz starszyny oddzielał tajemne miejsca męskie od mitycznego obozu kobiecego, którego pozostałością jest potężna pozioma szczelina *Tjukatjapi*, znajdująca się za załomem skały na wschodniej ścianie Uluru. Mężczyźni pełnili więc zarazem funkcje strażników zabezpieczających grunt obrzędowy

przed niepowołanymi.

Zasadniczo taki układ topograficzny wyznaczony jest przez stosunki przestrzenne mitycznego obozu *Mala* i wydaje się zgodny ze schematem rytualnym. Tym niemniej, na południe od *Tjukatjapi*, w połowie ściany wschodniej znajduje się kolejne miejsce święte: *Inintitjara*, otaczające sakralne centrum obrzędowe i billabong *Ininti*. Uważany był za kolejne przekształcenie jaskini, w której odbywały się inicjacje *Mala* (Mountford 1976, s. 407). Dlatego tam codziennie starszyzna przynosiła słup *Ngaltawata*. Według Harneya przy *Ininti* odbywały się obrzędy kończące procedury inicjacyjne, kiedy adeptów uwalniano z mocy słupa, co skutkowało wybuchem radosnych okrzyków i podskoków (Harney 1957, s. 20).

Niezwykle istotną rolę dla mitologii *Mala* odgrywa skalne otoczenie, która wznosi się na zboczu przeszło sto metrów ponad *Ininti*. Jest to specyficzny zaspół wielkich wklęsłych kształtów, powstałych w wyniku erozji skały. Ich wydrążone wnętrza mają strukturę podobną do plastrów miodu. Tworzą one układ, który jest kolejnym odzwierciedleniem obozu inicjacyjnego ludzi-*Mala* (*Mala Nura*). Odpowiednik *Ngaltawaty* i ciemnego pasa z *Warayuki* znajduje się pomiędzy obszarami erozji uznawanymi za obóz starszyzny (*Mala Nura*, przez białych nazywany „Czaszką” lub „Mózgiem” z powodu specyficznego kształtu) należącej do pierwszej połowy, a *Pindlu* („Gniazdem”), obozem strażników inicjacji, a więc krewnych ze strony matki inicjowanych z drugiej połowy, pilnujących inicjowanych symbolizowanych przez postać mitycznego Orlecia (wg Harneya *Kuddinba*, Mountforda-*Gudrun*). Jest to biegnące przez całą ścianę Uluru czarne piętno, zwane *Kumbunduru* („Czarna Skała”), pozostałe po wodzie spływającej z wierzchołka skały do billabongu *Ininti*. *Kumbunduru* dzieli więc obóz przodków na dwie połowy, które spotykają się u jego stóp w świętym miejscu *Inintitjara*.

Kumbunduru jest kompleksowym symbolem, w którym jednoczy się kilka perspektyw. Tym terminem określa się wszelkie ciemne piętna pozostałe po spływającej z Uluru wodzie. Jedno z nich, znajdujące się na wschód od jaskini *Warayuki*, było także wyróżnione rytualnie: „W czasie obrzędu mężczyźni gromadzili się przed tym symbolem, by śpiewać pieśń szczęścia. Śpiewali tak długo, podskakując i ciesząc się, póki nie padli na ziemię, tocząc się z radości” (Harney 1960, s. 67). *Kumbunduru* dla Harneya był więc odpowiednikiem słupa *Ngaltawata*; o ile *Ngaltawata* zmuszał uczestników do poddania się rygorom ceremonii, o tyle *Kumbunduru* oznaczał wyzwolenie z niej.

Podstawowe znaczenie *Kumbunduru* w ceremoniach inicjacyjnych jest inne. Taki czarny znak (*narkapala*) rysowano na mostkach mężczyzn, uczest-

niczących w inicjacjach. Był to znak noszony przez przedstawicieli grupy, którzy wyruszyli jako posłańcy, by zaprosić sąsiednie społeczności na inicjację. Dowodził prawdziwości ich posłania i wskazywał, że uroczystości już się zaczynają (Harney 1960, s. 67). Taki sam rysunek umieszczano na piersiach samych inicjowanych po przejściu wtajemniczenia (Harney 1960, s. 17). Zdaniem Harneya *Kumbunduru* jest tajemnym znakiem związanym z „kobiecy” kultem *Kerungara* i oznacza raczej lechtaczkę lub pochwę (Harney 1963, s. 82)⁶. Do innych sensów *Kumbunduru* dociera Geza Róheim. Jeden z badanych przez niego Pitjantjatjara, Pukuti-wara miał sen, w którym pojawiły się symbole inicjacyjne: „Moja dusza poleciała na zachód w formie *Samulu* puchu orła klinoogonowego. [...] Potem poleciałem na Drogę Mleczną, gdzie wznosi się czarna góra (*Kumpun-duru*), na którą zawsze lecą dusze” (Róheim 1934, s. 55; idem 1945, s. 192). Tym samym mityczne *Kumbunduru* staje się mgławicą Worek Węgla, umieszczoną na Drodze Mlecznej, której charakterystyczny wygląd także można określić jako ciemne piętno obramowane dwoma rzędami gwiazd i jasnej materii. Droga Mleczna zwana jest *Ngaltararai* (co oznacza prawdopodobnie połączoną słupem parę), a mit wyjaśniający tę nazwę wiąże ze sobą Drogę Mleczną i obrzezany penis.

Kiedy badałem język gestów Pitjantjara powiedziano mi, że cała dłoń otwarta z drgającymi palcami, wskazującymi ruch w górę, oznacza Drogę Mleczną. Słownym ekwiwalentem tego gestu jest *Ngaltarara* lub *Yakurura*, tj. chłopiec z matką. To wszystko, co mówi się kobietom, ma to być chłopiec-Kangur z matką. Inicjowanym mówi się, że to *Wara-pulena-pulena* „Och to boli, boli!”. Kobieta siadła na penisie chłopca, zanim rana po obrzezaniu się wygoiła. Krzyknął: „To boli, boli!” (G. Róheim, *The Milky Way* ..., s. 370).

Tak więc symbol *Kumbunduru* łączy znaczenia ceremonialne w postaci słupa *Ngaltawata* i/lub wanigi, kosmologiczne (Droga Mleczna z Workiem Węgla) oraz antropologiczne (obrzezany penis, lechtaczka/pochwa) i topograficzne (czarne piętna na ścianach Uluru).

Zwraca uwagę zwielokrotnienie odwzorowań obozu inicjacyjnego w topografii Uluru. Przedstawia go zarówno otoczenie *Ngaltawata*, jak i wnętrza *Warayuki* i formacje erozyjne *Mala Nura*. Ponieważ Aborygeni widzą niekiedy w olbrzymich monumentalnych formach skalnych przekształcone obozy *Mala* i ich wyposażenie, można stwierdzić, że ludzie-*Mala* nie są postrzegani jedynie jako grupa półmetrowych torbaczy. Kiedy idą, niosąc w rękach słup *Ngaltawata* i docierają do wzniesienia pozostałego po termitierze, obrazo-

⁶Layton podaje, że kobiety malowały sobie na piersiach symbol *Minyma Kunimi*, aby zwiększyć ilość mleka (Layton 1992, s. 58).

wani są antropomorficznie. Kiedy jednak termitierą jest w pewnym sensie całość Uluru, a słup *Ngaltawata* ma 150 metrów wysokości, następuje utrata skali porównawczej. Dlatego dwaj członkowie starszyzny niosący słup mogą być wyobrażani w postaci kikusetmetrowych filarów skalnych.

Te same zjawiska powtarzają się, kiedy przyjrzymy się elementom topografii Uluru, pozostałym w wyniku aktywności kobiet-*Mala*. Pierwsze miejsce święte kobiet *Mala* znajdowało się na północ od *Mala Wipu*, na sąsiedzącej z nim ścianie Uluru. Zwane było *Mala Puta* „Torba samicy *Mala*” (Harney – *Putta*). Tam *Minyma-Mala* odtańczyła taniec obrzędowy i zostawiła duchy-zarodki *Mala*, które czekają w jaskini, jak w torbie, by wejść do łon kobiet *Mala* i się narodzić. Kobiety śpiewają tu pieśni dla sprowadzenia dzieci. Mężczyznom nie wolno wchodzić do jaskini, zatrzymują się zatem przed nią i śpiewają pieśni. Stoją w miejscu, gdzie obozowali przodkowie, którzy przyrzadzali tam sobie pierwszy posiłek, zostawiając po sobie osmalone dziury (Harney 1960, s. 66; idem 1958, s. 185; idem 1957, s. 18). Zdaniem Harneya, pieśni tu śpiewane są pieśniami o reinkarnacji (Harney 1963, s. 79), w czym ma rację, gdyż *Mala Puta* jest centrum rozmnożenia: *Minya-Mala* uderzyła swoim kijem-kopaczką *Wana* w ziemię, zapładniając ją duchami-zarodkami. W pieśniach *inma* śpiewanych przez mężczyzn, pożywienie przodków–leśne pomidory *werin-verin* i dzikie rodzyunki *edonba*—pojawiało się na świecie po wbiciu w ziemię *Wana* przez Matkę. Z owoców tych powstałi z kolei ludzie (Harney 1963, s.17).

Kobiety nie zostały w *Mala Puta*, lecz zostały odesłane dalej do *Tjukatjapi*, gdzie było ich tajemne miejsce inicjacyjne. Był to obóz kobiet i dzieci *Mala*, położony za załomem Uluru, by niewtajemniczeni nie widzieli obrzędów mężczyzn. Obecnie jest to wielka pozioma szczelina, długa na 350 m. Obóz dzielił się na trzy części: najbardziej północny fragment szczeliny był miejscem dzieci, środkowy i południowy przeznaczone były dla kobiet odpowiednio pierwszej i drugiej połowy. Ponad szczeliną skała ukształtowana jest w ten sposób, że tworzy podwójny nawis, przecięty w połowie pionową szczeliną. Samo ukształtowanie skały wskazuje więc znowu na zasadniczą dwudzielną *Tjukatjapi* zgodnie ze strukturą społeczną Pitjantjatjara.

Miejsce to w interpretacjach informatorów jest przesycane mocą i symboliką kobiecą, co nie dziwi, jako że według Harneya *Tjukatjapi* (*Djugajabi* w jego zapisie) znaczy „Otwarta Pochwa” (Harney 1960, s. 69). Tym samym jest paralelne w stosunku do *Mala Puta*, gdzie dominuje zwierzęca charakterystyka płciowa. Szczelina wypełniona jest naciekami skalnymi, przy czym stalaktyty z „obożu dzieci” to piersi kobiet *Mala*, podczas gdy w jaskiniach kobiet – to ich lechtaczki. Według Laytona kobiety *Mala* odbywały w *Tjukatjapi* swoje obrzędy, a powiewające frędzle spódniczek z włosia (*mawulari*)

zmieniły się stalaktyty (Layton 2001, s. 6). Głazy, rozrzucone w pobliżu, to kobiety *Mala* zbierające drewno i pożywienie oraz ich dzieci lub odchody. Zaczerniona ściana klifu na wschód od ich obozów pochodzić ma od sadzy z ognisk kuchennych, względnie są to ślady po ogniu, w którym kobiety *Mala* spaliły mężczyzn-*Liru*, którzy podkradli się i widzieli ich tajemnice (Harney 1963, s. 83). „W tym miejscu [...] aborygeńskie kobiety śpiewały swoje pieśni ‘Yeripindji’ o płodności skierowane do jastrzębia *kirakip*, symbolu pożądania seksualnego, podczas gdy mężczyźni szli z namalowanymi *Kumbunduru*, by zaprosić starszysznę i ich rodziny na wielkie święto *Kerungra*” (Harney 1963, s. 82).

Oznacza to, że mitologia *Tjukatjapi* podkreśla fakt paralelności działań obrzędowych wykonywanych przez mężczyzn i kobiety. Niezależnie od konieczności przygotowywania posiłków, zbierania paliwa oraz opieki nad dziećmi, kobiety odprawiały swoje obrzędy, utajnione w stosunku do mężczyzn i dzieci. Odpowiednikiem męskiego słupa *Ngaltawata* był specjalny kij-kopaczka *Wana*, należący do przywódczyni kobiet. Kobiety przeprowadzały swoje obrzędy tańcząc wokół wbitego w ziemię *Wana*, ubrane w specjalne spódniczki *mawulari*, których powiewanie zapewniało płodność.

Podobnie jak w przypadku zwielokrotnionych męskich obozów, *Tjukatjapi* ma swój odpowiednik w oddalonej od niej o kilometr formacji skalnej *Taputji* (Mountford – *Tabudja*, Harney – *Tupidji*), położonej przy tej samej stronie Uluru bliżej jej południowo-wschodniego cypla. Jest to wzgórze oddzielone od głównego korpusu Uluru, zwane niegdyś Małą Ayers Rock (*Little Ayers Rock*). Zgodnie z mityczną topografią było to miejsce głównej aktywności kobiet *Mala*, koncentrujących się na zbieraniu żywności, ale też na obrzędach związanych z kobiecymi sprawami. Wskazuje na to ilość odniesień do kija-kopaczki *Wana*. Według Harneya główna pieśń tu śpiewana brzmiała:

„Stąd, w tym otwartym miejscu spoglądamy szczęśliwi na grunt obrzędowy”.

Mountford pisze, że do *Taputji* kobiety przeniosły się z *Tjukatjapi* w chwili, gdy męskie obrzędy zbliżały się do kulminacji, aby zapewnić tajemność ich przebiegu. Takie działanie istotnie pojawia się w inicjacjach australijskich, takich jak bora, kiedy kobiety kilkakrotnie przenoszą obóz. Kobiety *Mala* szukały przede wszystkim żółtych owoców dzikich pomidorów *yirtumba* (*Solanum coactiliferum*) oraz nasion, z których robiły ciasto, zwane *nyuma*. Placki z niego są widoczne w postaci płaskich kamieni na szczycie *Taputji*. Zgodnie z zasadą reprezentacji, stosy dzikich pomidorów zgromadzone przez kobiety pozostały w postaci kilku wzniesień, a rzędy zebranych owoców są podłużnymi grzbietami skalnymi wystającymi z ziemi. Zdaniem

Harneya na zakończenie inicjacji w kotlinie *Ininti* odbywał się obrzędowy posiłek z użyciem *neuma*.

Podobnie jak w *Tjukatjapi*, na *Taputji* dominuje symbolika kobieca, poczynając od hipostaz słupa-kopaczki *Wana*, poprzez piersi, włosy łonowe, dzieci i podział na młode kobiety, karmiące matki i starsze wtajemniczone. W jaskini pory deszczowej, która była schronieniem karmiących matek, leżące kamienie to ich dzieci, a ślady na zwietrzałej wnęce stanowiącej ten obóz to piersi matek.

Szczególnie istotna dla strony kobiecej była *Wana*, czyli kij-kopaczka, przekształcony w słup obrzędowy. Jej przeciągnięcie, względnie ona sama przekształciła się w podłużną szczelinę skalną w wierzchołku *Taputji* (Mountford 1965, s. 73-74), *Wana* pozostała tam w postaci leżącego podłużnego głazu (Layton 2001, s. 4). Nie wiadomo, czyj kij-kopaczka przekształca się w słup obrzędowy. Harney identyfikuje *Wana*, opisany przez niego jako „święty kij-kopaczka Matki”, z *Ngaltawadi* (Harney 1960, s. 65). Jeśli uznać hipotezę o związku *Wana* z lechtaczką, wówczas właścicielką byłaby kobieta-Wachlarzówka *Tjindi-tjindi*, której imię oznacza właśnie lechtaczkę. Ze względu na paralele z symboliką sakralnych parafernaliów z Ziemi Arnhema, powstałych tak z penisa brata jak i lechtaczek siostr *Djangawul* (Berndt 1952) hipotezę tę można uznać za zasadną.

Atak Kurpany’ego

Zgodnie z głównym mitem *Mala*, byli oni w trakcie ceremonii inicjacji, kiedy wbity w ziemię słup *Ngaltawata* oznaczał przywiązanie ludzi do gruntu ceremonialnego. Wówczas do *Mala* przybył posłaniec od ludzi-*Winatalka*⁷, przebywających w *Kikingkura* (zachodnie Petermann Ranges) ok. 200 km na zachód od Uluru. *Winatalka* urządzali ceremonię inicjacji i zapraszali *Mala* do przyścia. Według jednej z wersji, chcieli w ten sposób zapewnić sobie używanie puchu z pisklęcia orla *Kaddiba*, którego *Mala* trzymali w swoim obozie i którego puchem ozdabiali się na uroczystości. *Mala* nie chcieli przerywać ceremonii, poza tym oburzyła ich pazerność *Winatalka*, którzy żądali sprowadzenia Orlecia. Zdecydowali o odmowie i przekazali ją posłańcowi razem z białą gliną lub popiołem z ogniska do użycia zamiast puchu (co jest uważane za oznakę despektu).

⁷ *Winatalka* (Mountford – *Windulka*, Layton – *Wintalka*, Harney – *Windralga*) oznacza ziarno akacji *Mulga* (*Acacia aneura*), czyli *Wanari*, osiagającej do 10 m wysokości, nieregularnie kwitnącej. Jej bardzo twardego drewna używano do wytwarzania broni (oszczepy i tarcze – *mulga*, bumerangi itp.) i narzędzi oraz czuring. Ziarna uciera się na pastę, podobną w smaku do masła orzechowego. Do ich otwarcia niezbędne jest użycie ognia. Zob.: R. Duncum, *Uluru Kata*, s. 12.

Tym posłańcem był człowiek-Fletówka Górnik, *Panpanpala*. Wrócił do *Kikingkura* krzycząc: *Pak! Pak!* „Nie przyjdą! Nie przyjdą!” tak, jak to do dziś robią fletówki. Przekazał białą glinę starszyźnie *Winatalka*, którą to oburzyło i rozsierdziło. Odtąd w czasie inicjacji w *Kikingkura* nie używa się puchu orla, zamiast niego uczestnicy smarują się białym popiołem/gliną. Analogicznie, *Mala* z Uluru nie używają słupa *Ngaltawata* do inicjacji, gdyż później został im wykradziony przez *Kurpany’ego* (Keneally). Obrażeni *Winatalka* zwrócili się do swoich *clever manów* (szamanów-czarowników), by sporządzili narzędzie zemsty – demona (*mamu*) o kształcie dingo, zwanego *Kurpany*. Zależnie od wersji jest to albo postać wyjątkowa, albo istnieje cała klasa *Kurpany’ich*, które przemierzały kraj Ptjantjatjara w różnych kierunkach (UKNPH 2009, s. 77; *Uluru-Kata* 2012, s. 76 i 106). Harney podaje mit z *Kikingura*, wyjaśniający (UKNPH 2012), skąd się wzięła taka specyficzna postać demonów.

Karndju (mężczyzna-Agama Siatkowa, występujący też w mitach Uluru – przyp. zmieniając A. S.) był wielkim myśliwym. Pomagało mu stado dingo: w miejscu zwanym *Bambwal* polowali na Kangura Snu (*Malu* przyp. A.S.) uciekającego na północ. W *Mulkajarra* pogoń stała się tak zjadła, że psy nie wytrzymały tempa i zdechły, się w okoliczne wzgórza. Jeden z dingo zdołał dopaść Kangura, który go rozszarpał. Odtąd tamto miejsce, zwane *Pulpiala* było nawiedzane przez obrzędowego Psa *Kurapuni*, który wyłaniał się z dziury w ziemi. Jeśli pojawia się wśród *Windralga* (ludzi-*Mulga*) podejrzenie, że ktoś z nich zmarł w wyniku czarów, poszkodowany krewniak może wysłać z pomocą obrzędu demonicznego psa, by dokonał zemsty (Harney 1960, s. 70).

Do przywołania *Kurpany’ego* trzeba użyć krzaków, wtykanych wokół *Pulpiala* tak, by wskazywały drogę do domniemanego zabójcy i zaśpiewać pieśń:

„Wywiesz winnych i zniszcz ich!”

Wówczas *Kurpany* przybierał postać kreta workowatego *Itjaritjari* i przekopywał drogę do podejrzanego. Jeśli był niewinny i pies nie wyczuwał w nim nic złego, zostawiał go. Jeśli nie, rozdzierał mu gardło i zaciągał pod ziemię (Harney 1960, s. 71). Przywoływanie *Kurpany’ego* należy do standardowych umiejętności *clever-menów*, ale tym razem użyto bardzo wiele mocy, gdyż w *Kaltukatjara* (Docker River) zgromadzono najpotężniejszych szamanów, którzy działali razem.

Clever-mani wkrótce zakrzętnęli się wokół dzieła. Ułożyli szkielet: gałąź z akacji *mulga* jako kręgosłup, rozgałęzione gałązki jako uszy, zęby małego kreta workowatego na jednym końcu, ogon bandikota na drugim, kobiece włosy na grzbiecie i resztę dnia spędzili na śpiewaniu magicznych pieśni, by wypełnić Kulpunę duchem zła. Potem, od zachodu

słońca do wschodu zostawili go samego, gdyż taka potworna istota może dojrzewać tylko w ciemnościach (Mountford 1965, s. 102).

Następnego dnia *Kurpany* wykazywał oznaki życia i potrafił przepełznąć kawałek. Powtórzono seans i następnego ranka *Kurpany* osiągnął swoje wymiary i odpowiednią wielkość zębów. Wyruszył ku obozowi *Mala* nad Uluru, by ich zniszczyć. Zgodnie z mitem podróżował zarówno na powierzchni jak i pod nią. Potrafił nawet zmienić postać, przeistaczając się w drzewo, korę (*mikara*), ptaka (*tjulpu*) bądź trawę i dzięki temu nikt go nie zauważył (UKNPH 2012, s. 96). Ta zmiennokształtność należy do demonicznej natury *Kurpany'ego* i choć inne postaci mityczne także potrafiły zmieniać postać, on szczególnie w tym celował, wykorzystując swe umiejętności do destrukcji wroga. Przybył do Uluru w południe, kiedy wyczerpani nocnymi obrzędami i tańcami *Mala* spali, nie wiedząc o zagrożeniu. Kiedy znalazł się pod obozem, gdzie przechowywano pisklę Orła *Kudrun* i uniósł łeb, zauważyła go strażniczka, kobieta-Zimorodek *Luunpa*.

Postaci kobiety-Zimorodka należy przyjrzeć się bliżej, gdyż stanowi ona szczególnie interesujące połączenie cech antro- i teriomorficznych. *Luunpa* — Stara Kobieta-Zimorodek, opiekunka inicjowanych, jest ściśle związana z mitem *Kurpany'ego*. Przypisywanych jest jej kilka jaskiń i miejsc, niektóre z nich są projekcjami „horyzontalnej” akcji na ścianę Uluru, inne – odtworzeniem mitu na szczycie.

Przede wszystkim wyjaśnić trzeba niespotykaną w rzeczywistości obrzędową, a silnie obecną w mitologii funkcję kobiety-strażnika inicjowanych. Wynika ona ze szczególnej symboliki zimorodka w Australii. Zimorodki kojarzą się na Pustyni z inicjacją ze względu na gniazdowanie w wykopanych norach. Szczególnie istotny jest tu obraz zimorodka wchodzącego z jednej strony, a wylatującego z drugiej strony wzgórza, w analogii do zachodzącego i wschodzącego słońca. Podkreśla to jasny poblask piór, analogizowany ze słonecznym promieniem (Curran 2010, s. 212-213). Co ciekawe, dla Pitjantjatjara z *Irrwanyere* kobieta-Zimorodek była matką *Waiyi Kutjara*, Dwóch Chłopców – twórców Uluru (Macfarlane 2010, s. 21, 225). Zapewne dlatego inicjowani w tym miejscu czuli, że są pod szczególną opieką Zimorodka. Zakończeniem procesu inicjacji jest odśpiewanie o wschodzie Gwiazdy Zarannej pieśni Zimorodka, kopiącego w ziemi: „Pieśń Gwiazdy Zarannej i Zimorodka należy wyłącznie do inicjowanych” (Bates 1967, s. 38, 40).

Zgodnie z mitem, *Luunpa* mieszkała w pobliżu obozu adeptów w jaskini, ponieważ obawiała się niebezpieczeństwa. Czuwała nad nimi, siedząc wysoko w jednej ze swych strażnic. Według Harneya nosiło ono nazwę *Pindju* „Gniazdo”. Należy do niego pieśń *Luunpy*, którą śpiewa się w jej świętym miejscu:

„*Loondba* siedzi wśród swych odchodów tam wysoko Jej czary powiadomą nas o nadciąganiu wroga” (Harney 1960, s. 69).

Trzy miejsca są z nią szczególnie związane: jaskinia na poziomie gruntu, zwana przez białych „Old Woman’s Cave”; *Pindju*, czyli „Gniazdo”, strażnica na ścianie Uluru, z której najczęściej wypatrywała, czy nic nie zagraża obozowi inicjowanych; kamień stojący bezpośrednio pod *Pindju* koło *Ininti*, na którym lubiła się wygrzewać. Stojąc na tym kamieniu wydała ostrzegawczy okrzyk: *Purkara! Purkara!*⁸. Odtąd kamień ten jest nazywany Kamieniem Przestrogi.

Istnieją różne wersje ruchów *Kurpany’ego*, kiedy atakował *Mala*. Według jednej z nich najpierw pospieszył do *Tjukatjapi*, obozu kobiecego. Nie zdołał jednak dostać się do jego wnętrza, kobiety przepędziły go, za cenę życia dwóch z nich. Skierował się więc do obozu męskiego *Mala Wati*. *Kurpany* rzucił się na Orła i rozszarpał go, a potem zabił wszystkich *Mala* w obozie. *Luunpa* zdołała jedynie ostrzec starszyznę pilnującą inicjowanych adeptów i sakralnego gruntu.

Słyszac ostrzeżenie *Luunpy*, mężczyźni zebrali się, wyciągnęli słup *naldawata* z gruntu rytualnego i przekazali inicjowanym adeptom, by ci odciągnęli go w bezpieczne miejsce. Odciski ich stóp stały się wielkimi szczelinami w północno-zachodnim narożniku Uluru, a ogromna kolumna skalna leżąca między nimi to przekształcony słup *Ngaltawata*. Stopy adeptów *Mala* wybiły też głębokie rynny na szczycie skały, gdy ciągnęli słup z jej północno-zachodniej na południowo-wschodnią stronę. Inne jeszcze ślady zostawili mężczyźni *Mala*, uciekający przed *Kulpuną*.

Adepci *Mala*, ciągnąc słup *naldawata*, uciekli wraz z kobietą-Zimorodkiem *Lunba* na wschód na górę Mt Sir Henry, gdzie jest źródło zwane *Oolra* (oczywiście jest to to samo, co *Uluru*), w pobliżu stacji Mt. Cavanagh, na granicy południowej i środkowej Australii. Według Balingi, cały mit został powtórnie odegrany, kiedy *Kulpunya* biegł za nimi i powtórnie atakował ludzi *Mala* (Mountford 1965, s. 114).

Przekaz dotyczący *Kurpany’ego* i *Luunpy* zdradza charakterystyczne dla mitologii australijskich zwielokrotnienie epizodów mitycznych. Trzy miejsca zajmowane przez *Luunpę*: gniazdo, jaskinia i kamień są w istocie tym samym miejscem rozłożonym w topografii Uluru. Mają przedstawiać gałąź drzewa, na której strzegła inicjowanych. Jej ciało zmienione w kamień znajduje się pod jej jaskinią na poziomie ziemi, na wierzchołku Uluru na południowej stronie, a nacieki w samej jaskini są jej piersiami. W swojej wysokiej jaskini *Luunpa* znajduje się pod postacią małego krzaka, wystającego z jamy

⁸<http://laptop.deh.gov.au/parks/uluru/management/programs/mala-reintroduction.html> [data dostępu: 13.04.2015].

(Mountford 1965, s. 104-108)⁹.

Analogicznie można rozpatrywać ruchy *Kurpany'ego*. Świadectwem jego ataku jest kilka charakterystycznych kamieni, zwanych „kamieniami *Kurpany'ego*”, mających wyobrażać miejsca, w których demon zastygał przed kolejnym atakiem. Mountford pokazuje je jako odrębne przystanki, tym niemniej nie da się zrekonstruować drogi jego ataku, gdyż opisujące go wersje mitu są wzajemnie sprzeczne. Np. jedna wersja mówi, że *Kurpany* wpadł do *Tjukatjapi*, ale ostrzeżone przez *Luunpę* kobiety uciekły z obozu. Szukając ratunku pobięły na miejsce ceremonii, *Mala Wati*, tym samym dokonując jej desakralizacji. Za nimi wbiegł *Kurpany*, zabijając i zjadając mężczyzn *Mala*. Ocaleli mężczyźni i kobiety pobięli na południe. Uciekali tak wiele kilometrów, a *Kurpany* ciągle ich prześladował (*Uluru-Kata* 2012, s. 106). W wersji Mountforda *Kurpany* wbiegł najpierw do obozu kobiety-Wachlarzówki *Tjind*, znajdującego się nad samym billabongiem *Ininti*. Upamiętnieniem jego ataku jest wysokie drzewo rosnące u ujścia jaskini *Tjininti* oraz wielki głaz ze zwężającym się końcem. Oba te elementy krajobrazu uznawane są jednocześnie za jego ciało. Potem *Kurpany* skierował się do męskiego obozu, gdzie zabił Orłęcie *Kudrun*, rozdzierając jego ciało na kawałki, widoczne odtąd jako dwa białe pasma na skale nad przeniesionym na zbocze obozem. Atakując zostawiał za sobą głębokie ślady łap, które także zostały utrwalone w skale Uluru jako zespół par otworów. Potem zaatakował i zniszczył wszystkie kobiety i dzieci w *Tjukatjapi*, a na końcu pobięł do głównego obozu kobiet w *Taputji* i leżącego naprzeciw obozu starszych mężczyzn. Zanim dotarł do mężczyzn, *Luunpa* zdążyła ich ostrzec, dzięki czemu uciekli, unosząc ze sobą *Ngaltawata*.

Niezależnie od kierunku ataku, efektem była ucieczka *Mala* i profanacja ceremonii. Warto podkreślić, że atak powtórzył się w dokładnie ten sam sposób, kiedy grupa starszyny oddaliwszy się od Uluru próbowała powrócić do ceremonii. *Kurpany* pogonił tę grupę pod ziemią (potrafił drążyć ziemię zmienioną w kreta workowatego), wydostał się na powierzchnię w okolicy Mt Sir Henry i zabił, gdy próbowali dokończyć ceremonii. To miejsce także nazywa się Uluru. Była też druga grupa *Mala*, która pobięła na południe, do *Ulkiya* (Mt Caroline) w Musgrave Ranges (Kerle 2005, s. 18). Ci biegli nocą, dlatego *Kurpany* ich nie wytropił. Tam spróbowali dokończyć ceremonię. Jej centralną atrakcją miał być taniec pisklęcia Orła *Kudrun*, trzymanego w jaskini na szczycie wzgórza. Podobnie jak w Uluru, obozu pilnowała strażniczka-Zimorodek *Luunpa*. Podobnie jak poprzednio,

⁹Mountford raportuje, że do roku 1940 w górnej jaskini rosło duże drzewo czerwonego eukaliptusa. Po jego obaleniu przez wicher, mit *Luunpy* „przeniesiono” na rosnący obok krzak. Zob. też.: Layton 2001, s. 11; Harney 1957, s. 21-22; idem 1960, s. 69.

wypatrzyła atakującego *Kurpany'ego*, ostrzegając uczestników ceremonii. *Kurpany* zabił *Kudrun* i przegonił ludzi-*Mala*, którzy uciekli do Ulkiya lub Undari na południu. Efektem jest zatem niemal dosłowne powtórzenie sytuacji z Uluru, łącznie z nazwą miejsca tak, jakby mit z Uluru mechanicznie przeniesiono kilkadziesiąt kilometrów na południowy wschód.

Kurpany wydaje się żywić szczególną nienawiść do kobiet z jednej, a do przechodzących inicjację adeptów z drugiej strony. Jest więc odpowiednią hipostazą potwora inicjacyjnego. W micie pojawia się w roli jego szczególnego wroga tajemnicze piskłę orła, które Mountford nazywa *Kudrun*, a Harney *Kuddinba*. Owo Orłęcie stanowiło skarb i powód dumy *Mala*, którzy wykorzystywali jego puch wyłącznie do ozdabiania ciał na uroczystości inicjacyjne. Harney łączy oba te elementy w ten sposób, że w myśl jego interpretacji adepci po przystrojeniu ich puchem orła klinogonowego (*ku-doong*) noszą nazwę *Kuddinba* i to na nich poluje *Kurrapuni* (*Kurpany*), zastępujący obraz Tęczowego Węża zazwyczaj połykającego adeptów *Kerungary* (Harney 1960, s. 70, 72). Tych dwóch adeptów to dwa kamienie na północ od Kamienia Matki i *Ininti*, zwane Dużym i Małym *Kuddinba*. Istotnie, w obrębie inicjacji Pitjantjatjara orzeł pojawia się jedynie w kontekście puchu, jakim ozdobieli się mężczyźni. Puch przyklepia się do ciał krwią pochodząca z subincyzowanych penisów, powtórnie naciętych. Tindale wspomina o takiej ozdobie dwukrotnie: raz, kiedy mężczyźni odgrywają rolę grupy przodków-Dingo (!) i drugi raz, kiedy – tuż przed obrzezaniem – przynoszą *wanigi* i pokazują ją adeptom (Tindale 1935-1936, s. 217). W tym przypadku ewidentnie odgrywają rolę Orła Klinogonowego, jeśli bowiem *wanigi* odczytać jako odniesienie do Drogi Mlecznej i Krzyża Południa, to zarazem w polu symbolicznym powinno znaleźć się gniazdo Orła (Szyjewski 2014, s. 314-316).

Pitjantjatjara mają też mit o Orle *Waluwara*, którego odciskiem stopy jest Krzyż Południa, a Worek Węgla – gniazdem (Mountford 1976, s. 450-452). Ta konstrukcja kosmologiczna ma swoje odpowiedniki w całej Australii, jak np. mit Orła *Mullian* na południowym wschodzie. Orła, ozdoby ciała, inicjację i Drogę Mleczną wiąże ze sobą w jednej narracji wersja mitu pochodząca od Nambutji, zanotowana przez Róheima:.

„Wielu *Wati tukurita* (przodków w ludzkiej postaci) wyłoniło się w *Eripilangula* (Wielki Billaboong). Poszli do *Ngitji* (Ogień) i rozpalili ogień, tam gdzie wzbił się dym, teraz wznosi się wielka wydma. Potem poszli do *Antjilpiri* (Billabongu) i zasiedli wokół źródła wody. Wysłano posłańca, przybranego szczurzymi ogonami (*mani*) i zdobionego, by wezwał innych ludzi na *corrobori*. Zebrało się wielu ludzi z *Wayungari*. Miano obrzezać chłopca, który leżał na

brzuchu. Bili go swoimi tarczami. Było tam wiele kobiet, które tańczyły (*wintami*¹⁰). Położyli chłopca na tarczy, dali mu osłonę na penisa i związali włosy, czyli zrobili *pukuti*. Potem długo nieśli go na zachód na plecach, aż dotarli do Alwaritji (węgiel). Tam obrzezano wielu chłopców. Na wszystkich **wyrosły pióra podobne do piór orła klinoogonowego** (podkr. A. S.), podobnie jak na mężczyznach i kobietach. Mężczyźni i chłopcy mieli na głowach *waningi*. Połączyli swoje *waningi* ze sobą i usiedli na nich wszyscy jak na stole. Połączone *waningi* były jak jedna *waninga*; odlecieli na niebo w postaci orłów klinoogonowych, a ich *waningi* stały się Drogą Mleczną” (Róheim 1934, s. 109-110).

Z tego powodu można podtrzymać sugestię Harneya, że Orłęcie *Kudrun/Kuddinba* stanowi mityczną reprezentację obrzezanych adeptów i że wchodząc w rolę pisklęcia zostają oni „pożarci” przez Kurpany’ego, czyli wprowadzeni do rowu *Nanggaru/kornala*, wykopanego przed kamieniem mającym wyobrażać *Kurpany’ego* (*Kurapunni Bulli*). W całej Australii rozpowszechniony jest mit o potwornych dingo, olbrzymich i dzikich psach, które strzegą powiązanej z Drogą Mleczną postaci mitycznej, zwykle Staruchy-Kanibalki jak *Minyma* Mingari, Walujapi czy Eingana (Szyjewski 2014, s. 83, 266). Jedną z form takiego dingo-potwora może być Ankotarinja z mitologii Aranda, który – podobnie jak *Kurpany* – działa samotnie, podczas gdy zwykle potworne dingo atakują parami lub całym stadem.

Kobieta-Wachlarzówka Tjinta-tjintja

Z perspektywy transformacji bohaterów mitycznych Uluru wartą bliższego przedstawienia postacią jest kobieta-Wachlarzówka *Tjinta-tjintja* (Harney: *Djindra-djindra*; Mountford: *Tjinderi-tjinderiba*; Layton: *Tjintir-tjintir*). Wachlarzówka jest bardzo ważnym ptakiem w mitach Uluru. Harney stwierdza, że została przeszzyta oszczepem za podglądanie męskich sekretów w *Warayuki*. To samo pisze Mountford, twierdząc, że zdaniem Aborygenów, jeśli jakieś męskie sekrety przedostają się do kobiet, to winę ponosi podsłuchująca wachlarzówka i przeganiają te ptaki, kiedy dyskutują tajemne kwestie (choć Mountford nie odnosi tego przekonania do opisywanej w micie konkretnej kobiety-Wachlarzówki z Uluru). Z kolei Layton podaje, że w obrzędowych pieśniach (*inma*) tradycji *Mala* mówi się, że *Tjinta-tjintja* „tańczy jak mężczyzna” (Layton 2001, s. 14). Generalnie wynika to z zachowania wachlarzówek, które przemieszczając się po ziemi wypinają do przodu pierś i kołyszą się z boku na bok, co może przypominać standardową męską figurę taneczną. Zarazem wachlarzówka niesie głębokie skojarzenia z kwinte-

¹⁰Kobięcy taniec ceremonialny w czasie inicjacji męskich. Aranda nazywają go *ndape-rana* (przyp. G. Róheim).

sencją kobiecości: jej śpiew oddawany jest jako powtarzanie: *djinda, djinda* (łechtaczka, łechtaczka). Mountford opisuje jaskinię, stanowiącą jej jej obóz, jako odległą o 40 m od ciała płytką jamę w ścianie Uluru, na prawo od *In-inti*. Głazy w środku i dookoła jaskini to dzieci Wachlarzówki, *Yulanya*. Wewnątrz jaskini mieści się krótka szczelina w kształcie tunelu, a w nim znajdują się cztery kamienie, będące jej najmłodszymi dziećmi. Biały ślad biegnący z podnóża tej jaskini to ich mocz. Miejsce to stanowi silne centrum rozmnożenia Wachlarzówki, pełne duchów-zarodków, nazywanych właśnie *yulanya*, czekających na możliwość wcielenia do łona kobiet (Mountford 1965, s. 152).

Jaskinia-obóz kobiety-Wachlarzówki z dziećmi i struga moczu wypływająca z obozu *Yulanya* emanują z czterech kamieni-dzieci *Tinta-tintja*, dwa po lewej należą do 1 połowy, dwa po prawej – do 2. Duchy wkraczą w tylko w łona tych kobiet, które są *Tanamildjan* (z przeciwnej połowy) dla nich. Ten wątek wskazuje, że *Tinta-tintja* staje się lokalnym wariantem *Kutungi*, Bogini-Matki, rozsiewającej po całym kraju między Musgrave i Mann Ranges duchy-zarodki (Mountford 1976, s. 519-546). Wachlarzówka niesie więc z sobą niepokojący posmak połączenia męskiego i żeńskiego elementu. Tańczy męskie tańce i wykrada męską wiedzę, przekazując ją za pośrednictwem głosu-łechtaczki. Mężczyźni widzą w niej zwiastuna zagrożeń, a nawet śmierci, twierdzą, że jest najsprytniejszym ptakiem. Potrafi sprowadzać deszcz, może też przyzywać Tęczowego Węża (Szyjewski 2014, s. 237, 280).

Ten zestaw cech każe odnieść je do przewijającego się w całej australijskiej symbolice inicjacyjnej motywu Inicjujących Kobiet. Chodzi o grupę gwałtownych i wojowniczych kobiet, które tańcząc przemierzają kraj. Są uzbrojone w tarcze, którymi uderzają o ziemię, produkując charakterystyczny, dudniący odgłos, w niektórych wersjach także w miotacze oszczepów i inną broń męską. Niosą ze sobą słupy obrzędowe i święte parafernalia typu czuring, wykonując związane z nimi rytuały, a przede wszystkim wykonują operacje inicjacyjne, zwłaszcza obrzezanie. U Aranda przybierają postać kobiet *Unt(h)ippa* (T. G. H. Strehlow – *Ndápa*), które Spencer i Gillen nazywają „przewrotnymi” i „niesamowitymi” (*mischievous, uncanny*), zaliczając je do eruncha czyli demonicznych postaci z *Alchera*. Ten niepokój i poczucie niesamowitości wzbudza nie tylko posiadanie męskich parafernaliów i męskiego charakteru, lecz swoista biseksualność. Gillen w swoich notatkach polowych wspomina, że *Unthippa* posiadały tak żeńskie, jak i męskie organy płciowe, z wyłączeniem jąder, oraz że najpierw straciły penisy, a potem w *Wankima* z powodu intensywnego tańca, wypadły im macice, one same zaś zstąpiły pod ziemię. Odtąd w *Wankima* są bogate złoża czerwonej ochry

(w wydanej pracy motyw androgyniczności *Untippa* jest opisany ogólniej) (Gillen 1901-1902, s. 296; Spencer i Gillen 1927, s. 344). Theodor Strehlow zapewne z tego powodu nazywa kobiety *Ndapa* „zdeformowanymi”.

Jak to opisano wcześniej (Szyjewski, *Australijskie ceremonie ognia*), pustynnym odpowiednikiem kobiet *Untippa* jest para kobiet typu *Gadjari* lub *Mungamunga*, także posiadających męskie cechy i dysponujących męskimi narzędziami i świętościami. Niekiedy, tak jak u *Walmadjeri* i *Gugadja*, stają się grupą wielu kobiet, zwanych *Ganabuda* lub *Mungamunga* u *Warlpiri*, a *Kunkarunkara* u *Pitjantjatjara*. Charakterystycznym elementem ich przemierzania się jest odgłos uderzania tarczami (*kurdiji*) o ziemię. Jak wiemy z analizy kompleksu *Bora* w południowo-wschodniej Australii, stanowi to przetworzenie motywu *Daramuluna*-olbrzyma, którego przejście między kobietami markowane jest przez mężczyzn uderzających pałkami o ziemię. Analogicznie, wykorzystanie słupa *jaebirili* jako układu fallicznego przez *Mungamunga* odbywa się w taki sam sposób, jak wtajemniczająca starszyzna postępuje ze słupem *Daramuluna* – trzymając go między nogami i poruszając w przód i w tył.

Dla kobiecych obrzędów w Australii charakterystyczne jest użycie przedłużonych parafernaliów, w postaci słupa zwanego *miliri*, przedłużonego kija-kopaczki *wana* bądź oszczepu *ganau'wa*. Zdaniem Catherine Berndt niosą one jasną symbolikę falliczną, zarazem kojarząc się z Tęczowym Wężem (Berndt 1950, s. 28, 32, 34, 38, 43). Niezależnie od tego, w pieśniach dotyczących słupa pojawia się jego obraz jako „łechtaczki” (*nga:ba*). Ponieważ łechtaczkę nazywa się też *djindi*, pieśń odwołuje się do postaci kobiety-Wachlarzówki (*Djindibiri*), której krzyk brzmi: *djindidjindi*. Zarazem „czasami, zamiast *djarani* (forma *djindibiri* – przyp. A. S.) używa się słowa *jarawari* lub *djarawari* (Tęczowy Wąż)” (Berndt 1950, s. 49-50). Wreszcie, do łechtaczki odnosi się też *dji:mbi'la*: – kamienne ostrze oszczepu, a stosunek seksualny jest kojarzony z łączniem drzewca oszczepu z ostrzem.

Mit kobiety-Wachlarzówki streszcza w ramach przekazu o wybicciu Pytonów Dywanowych *Kuniya* przez Jadowite Węże *Liru* Mountford (Mountford 1965, s. 144-152), który nazywa ją *Tjinderi-tjinderiba*. Kobieta-Wachlarzówka, córka przywódczyni *Kuniya Ingridi*, pojawiła się nad Uluru „z grupą dzieci” (co może faktycznie oznaczać kandydatów oczekujących na inicjację), nazywanych *Yulanya*. Zatrzymali się nad jamą *Tjinindi* (*Inindi*, u Harneya *Nginindi* Miejsce Drzewa Koralewego), a więc w miejscu, w którym obecnie jest billabong *Ininti*, do którego wody spływają właśnie wzdłuż czarnego pasma *Kumbunburu*. Ich osłona z gałęzi stała się wysokim w tym miejscu klifem skały Uluru. W czasie ataku *Liru*, *Tjinderi-tjinderiba* została przebita oszczepem (!) przez brata wodza *Liru*, *Kulikudjeri*. Spra-

gniony zemsty za zabicie brata, zakradł się w miejsce, gdzie Wachlarzówka leżała na słońcu z dziećmi i rzucił oszczepem, przebijając ją na wylot. Jej ciało spoczywa opodal *Ininti* pod postacią podłużnego głazu (Harney nazywa go „*Djindra-djindra bullu*” – kamieniem Wachlarzówki), w którym po dwóch stronach są okrągłe otworki, wyznaczające miejsca, gdzie wleciał i wyleciał oszczep. Jej dzieci, w różnym wieku, są reprezentowane przez kamienie opodal. Bardzo wydłużony kształt leżącego głazu wskazuje, że znacznie bardziej przypomina lechtaczkę niż ciało ptaka.

Harneyowi nieco inaczej opowiedziano mit Wachlarzówki. Mianowicie miała zakraść się w pobliże męskiej jaskini inicjacyjnej Filandrów *Mala* i podglądać ich tajemne obrzędy. Została za to przebita oszczepem przez leworękiego strażnika *Mala* (Harney 1960; idem 1957, s. 22).

Głaz wyobrażający go stoi opodal Kamienia Matki. Jeśli połączymy obie wersje, otrzymujemy mit przypominający opowieść o Mutjindze u Murinbata. Chodzi o wersję przekazu o staruszcze-kanibalce jako żeńskim potworze inicjacyjnym. Mutjingga („Starucha” – jeden z przydomków bogini Kunapipi), której polecono pilnować dzieci, wyprowadza je z jaskini na słońce, by wyschły, po czym zjada i ucieka przed zemstą rodziców. Zostaje zabita przez parę braci nazywanych Lewo- i Praworęcznym, którzy otwierają jej brzuch i wyprowadzają z niego połknięte dzieci. U Warlpiri ten mit pojawia się w wersji dwóch kobiet zwanych *Mungamunga*, względnie *Gadjari/Gadjeri*. Kiedy ich mężowie potajemnie obrzezali synów, kobiety, rozgniewane wyłączeniem ich z kręgu uczestników wszczęły kłótnię i zostały pobite bumerangami. Z zemsty zjadły swoje dzieci i uciekły, chowając się w jaskini, tam dzieci zostały przetrawione i wymiotowane. Ślady *Mungamunga* wytropili mężczyźni. Zobaczywszy, co się stało z ich dziećmi, spalili kobiety, a następnie zdobyli magiczne formuły, dzięki którym dzieci przywrócono do życia z użyciem ognia.

To właśnie mit *Mungamunga* stał się podłożem tajemnych rytuałów, zarówno męskich (*Gadjari*), jak i kobiecych (*Ilbinji*, *Tjarada* i *Jawalju*). Jeśli założyć, że Harney miał rację i po „słonecznej” stronie Uluru odprawiano obrzędy *Kurangara*, to zgodnie z logiką *Kurangary* w ich obrębie mężczyźni używali tajemnych symboli kobiecych, przynależnych do *Tjarada* i *Jawalju*. Jest to tym bardziej możliwe, że ma precedens w postaci ceremonii *Yirbindji* (*Ilbinji*). Phyllis Kaberry uważa, że *Yirbindji* ze wschodniego Kimberley jest kobiecą tajemną ceremonią (Kaberry 1939, s. 256-259). Tymczasem informator Petriego wskazuje, że *Yirbindji* stanowiła część *Kurangary* (Petri 1950, s. 116). Analogicznie *Juwalju*, zdaniem samych kobiet Warlpiri, stanowi odpowiednik męskich tajemnych obrzędów i powinien pozostać w sferze tajemnej (*limba:l* – świętej) (Berndt 1950, s. 45).

Mungamunga są dwiema córkami Staruchy (*Old Woman* w aborygeńskim angielskim), Jaba'djaudjau i Uru'nganada, czasami traktowanymi jako większa grupa młodych kobiet („munga” oznacza dziewczynę). W Czasie Snu przybyły z południa, krainy słonych wód (*Ngabaijadu*), gdzie lubiły spacerować w czasie deszczu i przeszły przez pustynię, spotykając innych przodków. Obecnie mieszkają w niebie, skąd przyglądają się ludziom. Normalnie są niewidzialne, można je jednak zobaczyć w postaci jasnowłosych młodych i ładnych kobiet, niosących słup *jaebirili*, używany w ceremonii *Jawalju*. Wbijają go w ziemię i tańczą wokół niego. Czasami wiąże się je z liliami wodnymi *mindaritj* zbieranymi przez kobiety, sprowadzaniem deszczu i Tęczowym Wężem, którego symbolem ma być ich obrzędowy słup; one same są bardzo zainteresowane seksem. Z drugiej strony przypisuje się im rozpalenie ognia, który wywołał wielki pożar buszu. Najczęściej jednak ich zadaniem jest ukazywanie się we śnie kobietom i przekazywanie im kolejnych ceremonii, które byłyby im poświęcone.

Zamieszczone tu analogie wskazują, że *Tintja-tintja* uważana jest za hipostazę *Kutungi*, Bogini-Matki, wędrującej z gromadą dzieci różnego wieku. Grupa wędrujących kobiet (z dziećmi) nazywa się *Kunkarunkara* (wzorem jest tu siedem siostr-Plejad) (Berndt 1950, s. 534). Tak właśnie jest widziana *Tinta-tintja* znad *Inindi*. Wydaje się zatem, że tu może się kryć jedna z przyczyn, dla których Harney interpretuje kompleks mityczno-rytualny Uluru jako kult Matki Płodności w stylu *Kurangara* (por.: *Kunkarunkara!*), *Gadjari* czy *Kunapipi*. Dla niego – zapewne tak jak dla jego informatorów – Wachlarzówka jest lokalną hipostazą Matki Płodności (*Kutunga*). Nazywa ją więc Matką, billabong *Ininti* Łonem Matki, a całość kotliny *Inindi* identyfikuje z *Nangaru* „Miejscem Matki”. Jaskinię *Tinta-tjintja* nad *Ininti* określa jako *Ngati* „Pępek” Matki.

Harney zauważa też w *Ininti* kolejne sakralne centrum rozmnażania, które umknęło uwadze Mountforda. Jest to duża skała wznosząca się blisko Kamienia Ostrzeżenia *Luunpa* puli na lewo od niego. Harney nazywa go Kamieniem Matki *Kerungery* (Harney 1960, s. 70; idem 1963, s. 83; idem 1957, s. 22).

Wymalowane są na nim koncentryczne kręgi i czerwona falista linia. Zdaniem Harneya, malując tę linię przy każdym obrzędzie Aborygeni śpiewają wolną pieśń, podobną do pieśni „żłobienia drogi”, obecnej w obrzędach *Kunapipi* (Harney 1960, s. 72). Z tyłu, za Kamieniem *Kerungery*, naprzeciw rysunków znajdują się drobniejsze kamienie, reprezentujące kobiety-*Mala* młące ziarna na „chleb *Kerungery*”, który stanowi obrzędowy posiłek w czasie uczty kończącej rytuały *Kurangary* na północy.

Nie dziwi, że rysunek (linia przedstawiająca węża) jest istotą rytuału *Kurangara*. Jego pieśń przedstawia śmierć wielkiej Matki wszystkich plemion oraz jej odrodzenie – jak znalazła się w kraju i jak uderzając w ziemię świętą *wana* – *Yalmanindji* północnych plemion – spowodowała wypłynięcie wód i kraj stał się zdatny do zamieszkania przez ludzi odprawiających jej kult (Harney 1959, s. 188).

To przyporządkowanie skrytykował Robert Layton, który uważa, że „najbardziej znaczącą pomyłką Harneya było uznanie, że na północnej stronie Skały funkcjonował kult ‘Bogini-Matki’, prawdopodobnie wywodzi się to z błędnej interpretacji sakralnego miejsca *Nangaru* związanego ze Snem Jamu oraz pewnych elementów mitu Filandrów Kosmatych” (2001, s. 13). Kamień Matki jest zatem centrum rozmnożenia Jamu (1992, s. 53) niemającym nic wspólnego z kultem Matki. Nie jest to aż tak oczywiste, jako że jam jest jednym z istotnych symbolicznych atrybutów właśnie Bogini-Matki, notabene jasno kojarzonym tak z łonem, jak z penisem (por.: Mountford 1976, s. 61). Layton uważa Kamień Matki za kamień *Tjinta-tjintja*, miejsce rozmnożenia jamu, którym żywią się wachlarzówki. Jest to więc miejsce odwiedzane okresowo, gdzie kobiety na podstawie skalnej kamienia robią znaki, a mężczyźni malują je czerwoną ochrą, aby zwiększyć ilość jamu. Koncentryczne kregi oznaczają, według jego informatora, „zarówno piersi kobiet, jak i jam czyli korzenie rośliny *urpa*” (Layton 1992, s. 57). *Urpa* – [tarvine] *Boerhavia diffusa*.

Wnioski

Kluczowa dla zrozumienia relacji między przodkami mitycznymi, ich potomkami, zwierzętami totemicznymi, sakralnymi parafernaliami i krajobrazem jest dla Aborygenów idea *kuruny*, decydującej o istocie i korzeniach danego zjawiska. *Kuruna* jest też mocą przekształcania rzeczywistości, w postaci odciskania na niej śladów, najczęściej stanowiących charakterystyczne cechy krajobrazu. Zatem na niej opiera się tożsamość przodków, a w mitach australijskich powszechny jest temat destrukcyjnej utraty tożsamości, a przez to destabilizacji spójności cielesnej i duchowej (Szyjewski 2014, s. 69-72). Innymi słowy, istoty, które tracą swą przynależność gatunkową i nabierają cech hybrydalnych, stają się groźnymi demonami *mamu*.

Tym niemniej fakt, iż postaci *tjukuritja* czyli przodków – herosów mitu są złożeniem ich cech zoomorficznych i antropomorficznych nie oznacza ich demoniczności czy niestabilnej tożsamości. Przodkowie stanowią kategorię łączną, cechowaną zarówno przez ich działania ludzkie, jak i zwierzęce cechy charakteru. Mit walki *Minyma Kuniya* z przywódcą *Liru* pokazuje, że można mówić o przełączaniu formy antro- i zoomorficznej w zależności od

potrzeb. Z reguły ruch opisywany przez rysunki śladów/tropów odnosi się do zoomorficzności *tjukuritja*. Jednak dysponują jednocześnie cielesnością „ludzką”, a zwłaszcza „ludzkim” wyposażeniem kulturowym (tarcze, oszczepy i noże wojowników *Kuniya* i *Liru*, kije-kopaczki kobiet *Mala* itp.).

Szczególnie interesujący jest tu przykład kobiety-Wachlarzówki *Tjinta-tjintja*. Jest jedną z kilku charakterystycznych dla Uluru postaci przodków-Matek o licznych potomstwie. W tej funkcji opisuje się ją antropomorficznie jako roześmianą kobietę o mlecznych piersiach, wyposażoną w pokaźną lechtaczkę, a jej dzieci oddają mocz, płaczą i bawią się zjeżdżając na siedzeniach ze skały. Tym niemniej jest dla Aborygenów ciekawskim ptakiem, przylatującym do zgromadzeń ludzi, by podsłuchiwać męskie tajemnice. W Uluru jej miejscem kultowym jest *Nangaru*, centrum rozmnożenia jamu, którym żywią się wachlarzówki. Jednocześnie wyobraża ją podłużny kamień, który powinien stanowić jej „ciało”, przebite oszczepem, nie ma jednak ani formy ornitomorficznej, ani antropomorficznej. Teoretycznie, na zasadzie metonimicznej, związek wyznacza fakt, że kamień jest „przebity” tak, jak przebito *Tjinta-tjintja* i leży w pobliżu jej jaskini. W praktyce jednak metonimia dotyczy lechtaczki jako reprezentacji i kobiety („kwintesencja” kobiecości) i ptaka (odgłos wydawany przez wachlarzówki podobny jest do słowa: *tjintja* – lechtaczka). W efekcie mamy do czynienia z postacią mityczną o behawiorze tak kobiety, jak i wachlarzówki, symbolizowanej przez kamień-lechtaczkę.

Warto przetestować tezy kognitywistów na postaci Kurpany’ego, który jest istotą silnie hybrydalną, a przez to demoniczną. W ujęciach kognitywistycznych postaci mityczne cechuje rozmycie kategoryjne, naruszają bowiem zasady konstrukcji domen ontologicznych. Zarazem nie powinny naruszać ich w stopniu nadmiernym, gdyż utrudniałoby to zapamiętywanie ich osobliwości. Tymczasem Kurpany jest skonstruowany na szkielecie z gałęzi drzewa mulga (kategoria ROŚLINA), potrafi zmieniać się w drzewo, trawę, a nawet korę (a więc już nie roślina, lecz jej część: TKANKA). Standardowo przybiera postać psa dingo z ogonem bandikota i znacznie powiększonymi zębami kreta workowatego (kategoria ZWIERZĘ), o czerwonych oczach. Może poruszać się lecąc jako ptak, jak i ryjąc pod ziemią jak kret workowaty, zmienia się w kamień (MINERAŁ), może też być całkowicie niewidzialny jako wiatr (ŻYWIOŁ). Przy tym rozumuje, planuje i nienawidzi (OSOBA) i jest pozbawiony sierści, z wyjątkiem pasma kobiecych włosów na grzbiecie. Głównymi ofiarami jego zaciekłości są orlęta-inicjowani adeptci. Tym samym wielokrotnie narusza granice międzykategoryjne, nie wspominając o taksonomicznych. Z tej pozycji jego istnienia w mitach nie jest w stanie wyjaśnić boyerowska ogólna teoria istot nadprzyrodzonych, jako że taka

postać powinna być jak najszybciej zapomniana¹¹.

Kurpany w istocie jest wykreowany przez australijską tradycję kulturową w sposób właściwy logice aborygeńskiego modelu świata. Zgodnie z nią, im większą hybrydalność wykazuje dana istota, w tym większym stopniu przynależy do dziedziny demonicznej. Istnieje kilka sposobów rozpoznawania demonów *mamu*, nawet jeśli przekształcają się w jakąś „zwyčajną” istotę. Istotnym wyróżnikiem są tu czerwone oczy i gwałtowne zachowanie wynikające z destrukcyjnej natury. Zbudowanie przez clever-manów postaci Kurpany’ego na szkielecie z gałęzi *mulga* jest ściśle związane ze sposobem tworzenia wizerunków postaci mitycznych. Mianowicie figury, które buduje się na potrzeby ceremonii inicjacyjnych, usypuje się z ziemi narzuconej na szkielet z gałęzi, który ma podtrzymywać konstrukcję. Tak zbudowano postać Tęczowego Węża na *Borę* w 1858 roku:

„[...] czarni usypali wielki kopiec osobliwego kształtu, w odkrytej przestrzeni wśród buszu. Przystąpiwszy do jego badania, stwierdziliśmy, że był przykryty kawałkami kory; kiedy odsłoniliśmy czterdzieści czy pięćdziesiąt z nich, zobaczyliśmy, że figura przypomina kształtem kaczkę, ale z szyją, głową i wystającym językiem węża. Ciało było długie na 15 stóp, wysokie na 6 do 7 stóp. Szyja i głowa miały 10 stóp długości i wystawały nad ziemią. Ciało zostało wykonane z gałęzi krzewów i drzew, związanych razem, szyja i głowa była pojedynczą kłodą o odpowiednim kształcie, jednym końcem wkopaną w ziemię przy gałęziach. Całość została obłożona błotem, a po zaschnięciu ozdobiona czerwonymi i białymi pasmami i smugami. Głowę ukształtowaną na podobieństwo głowy węża ozdobiono czerwienią. Pysk figury wyposażono w przerażający rozdwojony język. Grunt wokół tej dziwnej figury był zdeptany w promieniu około 50 stóp stopami wielu mężczyzn” (Fraser 1892, s. 23-24)¹².

Ze względu na trwałość drewna, akacji *mulga* używa się do tworzenia sakralnych parafernaliów, takich jak czuringi czy warkotki. Stąd wzięła się roślinna charakterystyka Kurpany’ego. Z kolei kształt dingo zawdzięcza on rozpowszechnionej w Australii tradycji mitycznej, w której bohater lub bohaterka posiada stado potwornych psów, atakujące na jego/jej rozkaz wszystkich wrogów i rozszarpujących ich na kawałki. Często dotyczy to penisa przodka próbującego zgwałcić kobietę czy grupę kobiet.

Przemiany w drzewa czy kamienie są, z kolei, skutkiem funkcjonowania

¹¹Rzecz jasna, szybkość byłaby względna, gdyż teorie kognitywne mitu dotyczą procesów ewolucyjnych, obliczanych na tysiąclecia. Tym niemniej rozpowszechnienie mitów demonicznych w Australii wskazuje, że wielopoziomowa hybrydalność nie jest specjalnie sprzeczna z mechanizmami pamięci kulturowej.

¹²Analogicznie Spencer i Gillen opisują tworzenie postaci Wollunki – *Mini-imburu* – przez Warramunga (Spencer, Gillen 1904, s. 232-234). Nie jest to więc wyłącznie tradycja z południowo-wschodniej Australii, lecz znają ją też mieszkańcy pustynnego interioru.

zasady tożsamości *kuruny* w praktyce. Łatwo ją wyprowadzić z prawidłowości odnoszenia elementów ukształtowania i szaty roślinnej Uluru do form poszczególnych przodków. W kontekście Uluru jako w miarę jednolitego płaskowyżu uwagę mitotwórczą przyciągają przede wszystkim odpadłe od głównego masywu głazy, kamienie i filary skalne. W zależności od tego, jaki mit mają zilustrować, mogą stać się: grupami przodków *Mala*, duchami-zarodkami, szkieletem upolowanego emu, zastygłą postacią Kurpany'ego, Luunpy, Tjinta-tjintja czy szalasem z osłoną od wiatru. W tym układzie niestotne są w y m i a r y danej formacji skalnej, ważniejsza jest jej o s o b l i w o ś ć, np. osamotnienie lub – przeciwnie – bliskie sąsiedztwo drugiej, podobnej skały (jak przedstawienie mężczyzny-*Liru* gwałcącego kobietę-*Mala* (Mounford 1965, s. 65 pl. 31, s. 68), szczególny kształt (dzieci *Pulari* w jaskini). Podobieństwo kształtu ma tu znaczenie drugorzędne, choć np. zabici ludzie-*Kuniya* to zwykle podłużne głazy. Znacznie ważniejsze są analogie strukturalne, czego głównym wskaźnikiem są sposoby rzutowania dwudzielnosci społeczności Pitjantjatjara na formacje skalne wyraźnie podzielone na pół (obóz kobiet *Mala* w *Tjukatjapi*, jaskinia *Warayuki*, kształty erozyjne zbocza nad *Inintitjara*). Przyporządkowanie z kolei powoduje kojarzenie szczególnych elementów danej formacji ze zjawiskami charakterystycznymi dla określenia opozycji. I tak np. stalaktyty w *Tjukatjapi* są w części kobiecej łechtaczkami lub spódniczkami obrzędowymi, a w części dziecięcej – piersiami kobiet *Mala*. W innych jaskiniach mogą stać się brodami starszyny męskiej czy wreszcie liśćmi drzewa, pod którym obozował przodek. Same jaskinie zasadniczo są przekształconymi obozami poszczególnych grup, na jakie dzieli się społeczność w czasie inicjacji, ale nie przeszkadza to, by w innym miejscu otwory jaskiń były krzyczącymi ustami (*Ikarri*) czy ranami zadanymi nożem (*Untju Kuntanya*). W jaskinie przekształciło się drzewo, pod którym leżał człowiek-Agama Kantju, a porzucane wokoło głazy to jego wnętrzności oraz narzędzia, jak miotacz oszczepów. Zespół stalaktytów, który biali nazywali „Organami” także jest jego wnętrznościami.

Innymi słowy, nie istnieje jednolity kod przekształceń, który pozwalałby przewidzieć, jaki element mityczny przekształci się w jaki fragment krajobrazu. Zasadniczo roślinność trawiasta i krzewy są skojarzone z włosami (często łonowymi) przodków. Ale np. nalot pokrywający zbocze zachodniej ściany Uluru jest śladem po ogniu, w którym spłonął obóz ludzi-Scynków (*Mita Kampanja*). Kodu przestrzennego jako dominującego użyto do oznaczenia trzech okrzyków, jakimi „właściciel” ceremonii inicjacji wzywa inicjowanych do stawienia się przed obliczem starszyny. Pierwsze wezwanie do jaskini *Warayuki* przeistoczyło się w kamień widoczny wysoko na szczycie

Uluru ponad jaskinią. Drugie wezwanie – to drzewo stojące w najwyższym punkcie półki skalnej tuż nad jaskinią, a rosnące poniżej drzewa to pozostali uczestnicy ceremonii. Trzecie wezwanie wyobraża rosnący we wnętrzu samej jaskini uschły krzew, korzeniami wbity w środek ściany. Tym samym nieistotne jest przyporządkowanie elementu krajobrazu do rodzaju czy gatunku przyrodniczego, ważny jest układ strukturalny przekładający porządek czasowy (trzy kolejne wezwania) na przestrzenny (elementy wertykalnie coraz bliższe miejsca inicjacji). Prawdopodobnie ma to wyobrażać nieodparty charakter wezwania, które w sposób magiczny przyciąga wzywanych adeptów (Warner 1956, s. 361; Szyjewski 2014, s. 86, 225).

Z tego powodu Kurpany porusza się w ten sposób, że niewidzialny i niezauważalny podbiega w dane miejsce, po czym na chwilę zastyga. Te „przystanki Kurpany’ego” przekształcają się w poszczególne wyróżniające się z otoczenia kamienie, ale niekoniecznie, gdyż nad Ininti wyobrażany jest on jako wysokie, samotne drzewo. Ponieważ jednak na obszarze Uluru różne miejsca mogą przedstawiać to samo zdarzenie w mitcie, nie da się skonstruować porządku przestrzennego przemieszczeń Kurpany’ego. Prowadzi to do kolejnego wniosku. W przypadku takiego kompleksowego układu jak Uluru należy porzucić przekonanie, że szlaki Snu przodków (*songlines*) wyznaczają syntagmę mitu. Działając zgodnie z tą zasadą, miałem wielokrotnie problemy z przyporządkowywaniem właściwych punktów charakterystycznych Uluru do mitu. Poszczególne epizody mityczne powtarzają się w różnych kontekstach geograficznych jak pieczenie ogona kangura lub euro *Malu* przez *Wiyai Kutjara*, kilkakrotne powtórzenie ataku *Kurpany’ego* na odprawiających ceremonię Mala. W efekcie np. mit człowieka-Agamy Siatkowej *Tjati*, *Kantju* lub *Lingka*, który nie jest w stanie odkopać rzuconego zbyt silnie bumerangu i umiera z żalu, pojawia się jako miejscowa tradycja w *Atila* (Mt. Connor) (Layton 2001, s. 10), *Katatjuta* (Olgas) (Harney 1963, s. 39) oraz – niezależnie – w dwóch miejscach wokół Uluru (Mountford 1976, s. 426).

Prawdopodobnie zaś jego podstawą jest transformacja ogólnoaustralijskiego motywu związanego z wędrówką Księżycy na niebo (sierp = bumerang) i jego znikaniem na trzy dni nowiu (Szyjewski 2014, s. 293-294).

W obrębie krajobrazu sakralnego zachodzi wielokrotne rzutowanie epizodów mitycznych na elementy wyróżniające, zgodnie z podstawową symboliką epizodu. Przykładem może tu posłużyć słup *Ngaltawata*, którego transformacją jest zarówno na wpół oddzielony od masywu filar skalny na północnym cyplu, poprzedzający go układ gigantycznych kolumn, wysokich na całe zbocze, ciemne pozostałości spływających w różnych miejscach strumieni wody (*Kumbunduru*), oraz szlak wspinaczki na Uluru zwany *Mala Wipu* (Ogon *Mala*). Nietrudno zauważyć, że zasady zwielokrotnionej analo-

gizacji dotyczą nie tylko przekładania syntagmy mitu na układ terytorialny, lecz są podstawą kojarzenia ze sobą elementów mitycznych, obrzędowych, topograficznych i kosmologicznych. Prowadząc dalej odniesienia do *Ngaltawata* należałoby włączyć do jego pola semantycznego ogon (*Wipu*), samych inicjowanych, ich penisy, rysunek *narkapala* na mostkach uczestników ceremonii, pochwy i lechtaczki kobiet, ich narzędzia – kije-kopaczki *Wana*, wreszcie same postacie przodków, jak *Tjinta-tjintja* czy mistrz ceremonii *Mala*, a w sensie kosmologicznym Drogę Mleczną.

Krążące wśród Pitjantjatjara narracje mityczne podlegały transformacjom, które nie tylko modyfikowały treść przekazów, ale też umożliwiały istnienie wariantów przyporządkowań krajobrazu do mitu. Przy śledzeniu kolejnych wersji mitologii Uluru widać stopniowe zanikanie mitologii Kretów Workowatych *Itjaritjari*. W UKNPH jaskinie przypisywane dotąd Itjaritjari są uznane za przynależne do mitologii *Mala* (UKNPH 2012, s. 111). Zapewne ten proces jest odpowiedzialny za niektóre różnice w przyporządkowaniu protagonistów mitu do odpowiednich miejsc. Za przykład może tu posłużyć mit walki przywódczyni *Kuniya* z wodzem *Liru*, zwanym przez Mountforda *Kulikudjeri* (co Harney zapisuje jako *Kurukajarra* – „Czuje Oko”)¹³. Bieg mitu pozostawia wątpliwość co do tożsamości protagonistów, nie wiemy bowiem, czy *Minyma Kuniya* (czyli Kobieta-Kuniya – tak postać tę nazywa UKNPH) jest tą *Minyma Pulari*, która niosła jaja do centrum rozmnożenia, czy też *Kuniya Ingridi*, jak ją nazywa Mountford. Widoczna w postaci węża na wschodnim zboczu Mutitjulu, przybiera postać ludzką w czasie złowrogiej ceremonii tworzącej *iräti/arukwita* i walki z *Liru*, a następnie zwinięta w kłębek nad *Kulpi Mutitjulu* czuwa nad tym schroniskiem skalnym wypełnionym rysunkami oraz całą doliną. Jej mit jest specyficzny dla Pitjantjatjara znad Uluru, ale u Aranda pojawia się przekaz, który zawiera wspólny element z mitem *Minyma Kuniya*. Mianowicie mężczyzna-Tęczowy Wąż Ljáltakalbála z billabongu Emianga wędrował w towarzystwie ciotki-starej kobiety-Wachlarzówki (Detjera), która chciała zmusić go do połknięcia jej wrogów. Ponieważ leniwy bratanek nie chciał się ruszyć, uderzyła go swoim kijem- kopaczką w głowę, a kolejny cios zadała swoim pojemnikiem (*tana*) oslepiając go¹⁴. Tutaj protagonistami są mityczny Tęczowy Wąż (*kulaia*), zwykle wiązany gatunkowo z pytonem dywanowym i kobieta-Wachlarzówka,

¹³Harney nieco inaczej rozpisuje role poszczególnych bohaterów pojedynku. W jego ujęciu walka odbywała się w okolicach *Wila Alpuru* między wodzem *Liru* zwanym *Mulu/Mula „Nos”*, a *Kuniya Nangu „Oszczep”*. Natomiast rany po nożu zrobił *Kurukajarra*, postać która prawdopodobnie nie jest *Kulikudjeru*, lecz jego przeciwnikiem, młodym baratankiem *Wilalburu Bulari* (*Wila Alpuru Pulari*).

¹⁴Różne wersje tego mitu odnotowane są [w:] Spencer, Gillen 1927, s. 347-348; Strehlow 1971, s. 147-154; Mountford 1978, s. 39; Röheim 1988, s. 76-77.

wchodząca w miejsce *Minyma Kuniya*. Obecność takiej wersji może tłumaczyć problemy z zakwalifikowaniem przez informatorów Harneya imienia *Kulikudjeri* do grupy *Liru*, jak też uznawanie przez Mountforda przynależnej kobiecie-Wachlarzówce jaskini *Ikari* za upamiętnienie żałoby *Ingridi* po stracie syna.

W postaciach mitycznych Australii przejawia się zarówno charakterystyka ludzka, jak i zwierzęca, pozwalając przetestować podstawowe tezy współczesnych teorii nadprzyrodzonych agensów. Mitologia Uluru pochodzi ze specyficznego kręgu kulturowego, obejmującego aborygeńskie społeczności pustynnego interioru. Tym niemniej wydaje się, że wykazane powyżej procesy wiązania ze sobą narracji mitycznych, działań obrzędowych i charakterystycznych cech krajobrazu dotyczą nie tylko aborygeńskich modeli świata. Nie tylko w Australii mity potrzebują ukonkretnienia, przełożenia na elementy otaczającego świata. Można zakładać z dużym prawdopodobieństwem, że przekład będzie przebiegać zgodnie z wykazanymi tu zasadami.

Literatura

- AMERY R., WILLIAMS G.J. (2009), Reclaiming through renaming; The reinstatement of Kaurna toponyms in Adelaide and The Adelaide Plains, [w:] *The Land is A Map; Placenames of indigenous origin in Australia*, L. Hercus, F. Hodges, J. Simpson [eds], Adelaide.
- BATES D. (1976), *The passing of the Aborigines*, New York.
- BERNDT R. M. (1952), *Djanggalawul: An Aboriginal Religious Cult of North-Eastern Arnhem Land*, London.
- BERNDT C. H. (1950), *Women's changing ceremonies in northern Australia*, Paris.
- CHATWIN B. (1987), *The Songlines*, New York.
- CURRAN G. (2010), *Contemporary ritual; practice in an Aboriginal settlement; the Warlpiri Kurdiji ceremony*, nieopubl. praca doktorska, Canberra.
- DUNCUM R. *Uluru Kata Tjuta National Park Plant Walk Guide*, b. r., b. m.
- FRASER J. (1892), *The Aborigines of New South Wales*, Sydney. Gillen F. J. (1901-1902), *Gillen's diary: The Camp jottings 1-4*, [w:] <http://spen.erand-gillen.net/objects/4fbc74f32162ef0678b65638> [data dostępu: 05.05.2014].
- HARNEY W. E. (1960), *Ritual and behaviour at Ayers Rock*, „Oceania” 1960, vol. 31.

- HARNEY W. E. (1957), *The Story of Ayers Rock*.
- HARNEY W. E. 1959), *Tales of the Aborigines*, London.
- HARNEY W. E. (1963), *To Ayers Rock and Beyond*, Adelaide.
- KABERRY P. (1939), *Aboriginal woman; sacred and profane*, London.
- KENEALLY T. The Mysteries of Ayers Rock, [w:] <http://www.waymarking.com/waymarks/WMJZ0R>.
- KERLE A. (2005), *Uluru, Kata Tjuta & Watarrka*, Sydney.
- LATZ P. (1996), *Bushfires and Bushtucker – Aboriginal Plant Use in Central Australia*, Alice Springs.
- LAYTON R. (2001), *Uluru; an Aboriginal history of Ayers Rock*, Canberra.
- LAYTON R. (1992), *Australian Rock Art; new synthesis*, Oxford.
- LEWIS D, ROSE D. (1987), *The Shape of the Dreaming; the cultural significance of Victoria River rock art*, Canberra.
- MACFARLANE I. (2010), *Entangled places; interactive histories in the Western Simpson Desert, central Australia*, nieopubl. praca doktorska, Canberra.
- MAURICE M. (1989), *Lake Amadeus Land Claim Report*, Canberra.
- MOUNTFORD, CH. P. (1948), *Brown Men and Red Sand: journeyings in wild Australia*, Melbourne.
- MOUNTFORD CH. P. (1965), *Ayers Rock*, Sydney.
- MOUNTFORD CH. P. (1976), *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide.
- MOUNTFORD CH. P. (1978), *The Rainbow-Serpent myths of Australia*, [w:] *The Rainbow Seprent; A chromatic piece*, I. R. Buchler, K. Maddock [eds], Hague.
- PETERSON N. (1975), *Hunter-gatherer territoriality; the perspective from Australia*, „American Anthropologist”, nr 77.
- PETRI H. (1950), *Wandlungen in der geistige Kultur northwestaustralischer Stämme*, „Veroeffentlichungen aus dem Museum für Natur-, Volker' und Handelskunde in Bremen”.
- ROBINSON A. C. ET AL. [Eds] (2003), *A Biological Survey of the Anangu Pitjantjatjara Lands, South Australia, 1991-2001*, Adelaide.
- RÓHEIM G. (2013), *The Milky Way and the esoteric meaning of Australian initiation*.

- RÓHEIM G. (1934), *The Riddle of the Sphinx*, London, [w:] *Drives, Affects, Behavior*, R. M. Loewenstein (Ed.), s. 370-378.
- ROHEIM G. (1945), *The Eternal Ones of the Dream: A Psychoanalytic Interpretation of Australian Myth and Ritual*, New York.
- ROHEIM G. (1974), *Children of the desert: The western tribes of Central Australia*, Vol. 1, New York.
- G. RÓHEIM (1988), *Children of the Desert II: Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, Sydney.
- RÓHEIM, G. (1925), *Australian Totemism*. London: Allen & Unwin.
- ROSE D. (1992), *Dingo makes us Human; life and land in an Aboriginal Australian culture*, Cambridge.
- SPENCER B., GILLEN F. J. (1927), *The Arunta; A study of a stone age people*, London.
- SPENCER B., GILLEN F. J. (1904), *Northern Tribes of Central Australia*, London.
- STANNER W. E. H. (1965), Aboriginal territorial organization: estate, range, domain and regime, „Oceania”, nr 36.
- STREHLOW T. G. H. (1971), *The Songs of Central Australia*, Sydney.
- STREHLOW T. G. H. (1947), *Aranda traditions*, Melbourn.
- SZYJEWSKI A. (2014), Australijskie ceremonie ognia: Gadjari i Buluwandi, „Studia Religiologica”, Tom 47, Numer 3.
- SZYJEWSKI A. (2014), *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków.
- TINDALE N. B. (1935-1936), Initiation among the Pitjandjara natives of the Mann and Tomkinson Ranges in South Australia, „Oceania”, nr 6.
- UKNPH, *Knowledge for Toursit Guides* (2009).
- UKNPH, *National Park Knowledge Handbook* (2012).
- WARNER W. L. (1956), *Black Civilization; A social study of an Australian tribe*, New York.
- <http://laptop.deh.gov.au/parks/uluru/management/programs/mala-reintroduction.html> [data dostępu: 13.04.2015]

Andrzej Szyjewski

**HUMANS OR ANIMALS? ANCESTORS IN PITJANTJATJARA
MYTHS OF ULURU**

Keywords: myth, Australian Aborigines, Pitjantjatjara, Initiation, Uluru, Ayers Rock, social structure, transformation

Myths focusing on the Uluru (Ayers Rock) are closely correlated with the characteristic elements of its shape. This allows us to formulate a number of proposals concerning the perception of Aboriginal mythical ancestors, especially their animal versus human characteristics. In contrast to the totally hybrid status of demonic beings (mamu), such as Kurpany, ancestors reveal their ambiguous nature rather seldom. When moving, they were usually described as zoomorphic beings, but at the same time they were endowed with "human" moods of behaviour, and especially "human" cultural equipment. However, their transformations into the distinctive elements of the Uluru landscape went randomly, without any stable code of transformation. The Dreaming tracks of ancestors also could not provide the syntagm of myth, due to the constant repeating of mythic episodes in different geographical contexts. Therefore depicting mythic episodes in rock formations, trees or grass could not offer unambiguous assignments. However, symbolic structures that were projected on the elements of Uluru landscape took the lead in the processes of transformations, what especially may be observed by the repeatable presence of dual social organization code in the symmetric layout of the rock features.

Roman Sapeńko*

ROZWAŻNY POSTHUMANIZM I ROMANTYCZNY TRANSHUMANIZM – NIEKTÓRE PRZYPADKI KINA¹

Nazwane w tytule idee, ruchy i ideologie czy wręcz filozofie, chociaż dotykające wspólnego obszaru problematycznego, ciągle wywołują zamieszanie z powodu zamiennego ich traktowania. W artykule próbuję znaleźć argumenty na rzecz stanowiska, że posthumanizm i transhumanizm w jednym stoją domu, z tym, że ten ostatni to jakby młodszy brat. Metafora rodzeństwa nie opisuje jakiś szczególnych proveniencji, a jedynie to, że młodość zawiera więcej naiwności, optymizmu i rewolty niż dojrzałość. Zatem nie zgadzam się na przykład ze stanowiskiem W. Welscha i F. Ferrando, że pomimo zbieżności są to dwa odrębne fenomeny. Oczywiście można wyolbrzymiać istniejące różnice, jednak ujęcie obu stanowisk w jednym zbiorze wydaje się mieć praktyczny wymiar, dzięki któremu są szanse na jako taki porządek w dyskusji oraz uniknięcie ciągłego definiowania na nowo starych pojęć.

Jak mówi W. Welsch, posthumanizm charakteryzuje się tym, że próbuje położyć kres współczesnemu przeświadczeniu o wyjątkowości człowieka i jego suwerenności i w ten sposób przewyżcza tradycyjny humanizm, który, wydaje się, że spoczął na laurach. Ów tradycyjny humanizm można by scharakteryzować jako nadający człowiekowi specjalny status, zakładający, że różni się on nie tylko ilościowo, lecz także jakościowo od wszystkich innych istot naturalnych. Zarówno posthumanizm, jak i transhumanizm próbują przekroczyć ten tradycyjny rodzaj humanizmu (Welsch 2014, s. 2). Podobnie uważa F. Ferrando, która mówi, że obie filozofie łączy podobne odniesienie do człowieka jako istoty o niezmienniej naturze. Jednakże ich korzenie oraz perspektywy, które kreślą, są zupełnie inne (Ferrando 2013, s. 26) i to jest decydujące, jeśli chodzi o ich odrębność.

Właśni kontekst źródeł miał na myśli N. Badminton w *Posthumanizmie*, w której to pracy analizowani są autorzy mający pośredni lub bezpośredni wpływ na rozwój idei związanych z posthumanizmem. A w większości swój rodowód znajdują one już w postmodernizmie. Chodzi tu mianowicie

***Roman Sapeńko** – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesor nadzwyczajny, Uniwersytet Zielonogórski; zainteresowania naukowe: kultura wizualna, estetyka świata medialnego, mit, komunikacja i reklama, film, e-mail: R.Sapenko@ifil.uz.zgora.pl

¹ Jest to rozszerzona wersja artykułu „Transhumanistyczna idea e-człowieka w filmie *Ona*”, który ukazał się w książce *Homo moralis - homo creativus*. Zielona Góra 2015.

o J. Baudrillarda (koncepcja wirtualności, symulakrum), postrukturalizm w wydaniu M. Foucaulta i R. Barthes'a, marksizm L. Althussera, postkolonializm F. Fanona (1985), teorię Innego (B. Reading) oraz teorie multikulturalizmu, feminizmu oraz geneder. Główne, co zdaje się wynikać z tych idei, to odmowa traktowania humanizmu jako jedynie prawdziwego światopoglądu odnoszącego się do całości ludzkiej populacji i cywilizacji. Jednakże, jak mówi sam N. Badminton, plotki o śmierci humanizmu, a zatem śmierci człowieka są przedwcześnie, ponieważ humanizm posiada zdolność do regeneracji i reasumpcji (Badminton 2003, s. 11).

Wydaje się, że W. Welsch w swej propozycji idzie jak najdalej, ponieważ próbuje stworzyć dla ruchu posthumanistycznego podstawę filozoficzną, którą nazywa antropologią ewolucyjną. Zarówno u niego, jak i u posthumanistów nie ma miejsca na pojęcie humanizmu jako desygnujące niczym nieuzasadnioną ideologię panhumanizmu. Ideologię głoszącą wspólną wszystkim ludziom naturę człowieka i wyższość ludzkiego gatunku nad innymi istotami. A przecież, historia i najnowsze teorie świadczą o fałszywości tych założeń, co pokazują doskonale między innymi badania feministyczne, genderowe, postkolonialne i teoria gatunkowizmu.

Nowa posthumanistyczna perspektywa nie mówi o człowieku, lecz o różnych wcieleniach rozumności, rozumu, inteligencji itp. Można by nawet tutaj użyć hiperboli i powiedzieć, że wedle zwolenników tej wizji różnica między rozumnym bytem ludzkim a rozumnym bytem maszynowym, cyborgiem itp. jest taka, jak między Europejczykiem a Hindusem czy muzułmaninem z Bliskiego Wschodu. Jeszcze wczoraj nie byłaby ona tak szokująca, lecz dzisiaj coraz częściej świadomość inności staje się tak dominująca, że ludzie w konfrontacji z innymi mają wrażenie, że nie pochodzą z tej samej planety.

Zatem posthumanizm to refleksja o człowieku wynikająca z założenia, że trzeba raczej mówić o wielości natur ludzkich, bo natura w tym układzie to bardziej kultura niż jakaś z góry dana istota. Z tego punktu widzenia można by powiedzieć, że różne kultury produkują różne ludzkie natury. W tym kontekście upada J. St. Milla liberalna idea o uniwersalnej ludzkiej naturze, z której to idei brały się wszelkie ruchy emancypacyjne i wyzwolénice, wszelkie polityczne wizje zbudowania jednego sprawiedliwego świata. Dzisiaj coraz trudniej powiedzieć o wszystkich ludziach, że stanowią „My” (Sakirko 2016).

W posthumanizmie, oprócz realnej refleksji na temat natury człowieka oraz jego przyszłości dominującym wątkiem jest antyhumanistyczne odrzucenie dawnego humanizmu (jako europocentrycznego itd.). Oczywiście nie znaczy to, że nie ma tutaj miejsca dla transformacji owego humanizmu w coś zupełnie innego. I w tym sensie można mówić, że transhumanizm mieści się

w nurcie posthumanizmu, ponieważ, paradoksalnie, jest on kontynuacją tradycyjnego humanizmu (oświeceniowego projektu – wiara w rozum, naukę i samego człowieka), lecz już w innych warunkach, wynikających z rewolucji w technologiach komunikacyjnych, medycynie i naukach kognitywnych. Dlatego także tutaj pojawiają się idee o nowym bycie, jakim będzie postczłowiek.

Mogłoby się wydawać, że transhumanizm to biegun przeciwny posthumanizmu. Jakby coś na podobieństwo nowoczesnego postmodernistycznego tradycjonalizmu, ponieważ w polu jego zaangażowania i zainteresowania ciągle znajduje się człowiek w jego postępowym marszu ku lepszej przyszłości, a wręcz ku nieśmiertelności. Jednakże, paradoksalnie w którymś momencie przekracza on wyobrażalne granice i staje się owym postczłowiekiem, o którym coś konkretnego może powiedzieć jedynie literatura i kino, lecz nie nauka. Tam, gdzie stałe atrybuty człowieka transhumanizmu rozplywają się – to zawsze wkraczamy w krąg posthumanistycznej refleksji, ponieważ właśnie ona próbuje określić alternatywę post-istoty, bo wiadomo, że nie będzie to postczłowiek taki, jak go optymistycznie/romantycznie projektują transhumaniści. Posthumanizm nie zakłada żadnego esencjalizmu, zatem nic o naturze człowieka powiedzieć nie może, jedynie tyle, że jest węzłowym momentem relacji w nowym, przyszłym świecie różnorodnych egzystencji, że będzie jedną z możliwych egzystencji jako konglomerat odniesień i interesów. W takiej wizji może pojawić się nawet na przykład transhumanistyczny koncept singularity Kurzweila. W tym momencie widać wyraźnie, że ta prawdziwie futurologiczny pomysł jest raczej rodem ze świata posthuman, a nie transhuman. Posthumanizm, jak mówi Ferrando, przekracza punkt widzenia dominacji gatunkowej człowieka. Dlatego, że w duchu dekonstruktywizmu demistyfikuje każdą ontologiczną polaryzację i nie stosuje już żadnych fundamentalnych relacji dualistycznych oraz bipolarnych (Ferrando 2013, s. 29).

Natomiast transhumanizm to klasyczne ucieleśnienie oświeceniowego liberalizmu – interesuje się jedynie jednostką, indywiduum i perspektywami związanymi z jej samodoskonaleniem oraz finalnie kwestią nieśmiertelności jako najważniejszym postulatem. Dla transhumanizmu nowa technologia ma wyłącznie pozytywne znaczenie. Najlepiej świadczy o tym choćby pojęcie „morfologiczne wolności” używane przez N. Bostroma. Dlatego inne określenie tego nurtu to „Humanity plus” (Ferrando 2013, s. 32). Ideologia transhumanizmu czy też filozofia, ponieważ również w ten sposób określa się ten ruch, pojawiła się jako efekt postępu, jaki dokonał się w nauce i technice, w szczególności w dziedzinie nanotechnologii, medycynie, naukach kognitywnych, w technologiach komputerowych i informacyjnych.

Fabrice Jotterand pisze o tym w sposób następujący: „Transhumanizm jest częścią naukowych dążeń, a także częścią intelektualnego i kulturowego ruchu, który podnosi pytania dotyczące tożsamości człowieka i przyszłości ludzkiego gatunku. Jedyne błędne, jakie może transhumanizm popełnić, to dać się spolaryzować poprzez terminologię biokonserwatyzmu oraz bezkrytyczne akceptowanie własnych założeń. Człowiek nie może uciec od realiów technologicznego i naukowego postępu” (Jotterand 2010, s. 620).

Próbując nakreślić kierunki, w jakich podąża refleksja transhumanistyczna, F. Jotterand wskazuje, że można mówić o trzech głównych nurtach rozważań. Pierwszy – uznaje transhumanizm za nieodrodne dziecko Oświecenia, szczególnie jeśli chodzi o jego kult rozumu. Transhumanizm tak samo literalnie wierzy w naukę jak całe Oświecenie; wierzy że nauka pozwoli człowiekowi wyjść poza ograniczenia ciała i mózgu. W drugim – dyskusja ogniskuje się wokół ideologicznych niejednoznaczności, wynikających z rozumienia terminu rozszerzenie/enhancement (ludzkich możliwości). Okazuje się, że rozumienie to zawsze odnosi się do jakiejś „normalnej”, „naturalnej”, „autentycznej” natury człowieka, widzianej odmiennie przez różnych badaczy. I tutaj, podobnie jak w punkcie trzecim, transhumanizm staje się refleksją posthumansityczną. Bo po trzecie – wedle Jotteranda – toczy dyskusje o zasadności istnienia esencjalistycznych własności ludzkiego gatunku. Sądzą oni, że powinno się w ogóle zapomnieć o jakiejś jednej, stałej, biologicznie warunkowanej naturze gatunku ludzkiego (Jotterand 2010, s. 617).

Transhumaniści sądzą, że nowe technologie dają asumpt do zaprojektowania nowego człowieka, pozbawionego ograniczeń wynikających z posiadania przez niego cielesnej powłoki. W ten sposób człowiek mógłby stać się istotą nieśmiertelną.

Według wizji transhumanistów zrzeszonych w WTA „[...] postludzie mogą być zupełnie syntetyczni (oparci na sztucznej inteligencji) bądź być rezultatem licznych, stopniowych, biologicznych udoskonaleń ludzi. Aż do utworzenia nowej rasy postludzi. Niektórzy postludzie mogą nawet uznać za korzystniejsze pozbycie się swoich ciał, by żyć jako informacyjne wzorce na ogromnych, superszybkich, sieciach komputerowych” (Walewska 2011, s. 315-316). WTA uważa, że transhumanizm jest duchowym spadkobiercą humanizmu i dlatego często określany jest jako „humanizm plus”. To nurt we współczesnej kulturze i nauce, postulujący dążenie do ulepszania człowieka i jakości ludzkiego życia przy pomocy nowoczesnych technologii (dziedzin takich jak biotechnologia, nanotechnologia, robotyka, neuronauki oraz ich pokrewnych wariacji) (*Transhumanistyczne FAQ* 2014).

Oczywiście przeciwnicy technologicznych i medycznych manipulacji nad ludzkim organizmem uważają w związku z tym, że transhumanizm jest zaprzeczeniem humanizmu. Uznają to za zwycięstwo pragmatyzmu nad metafizyką, wyrażające się w przekonaniu o możliwości spełnienia odwiecznych marzeń ludzkości o nieśmiertelności (za pomocą nowoczesnych technologii).

Transhumanizm w tym ujęciu to prosta konsekwencja odrzucenia przez antyantropologiczne nurty współczesnej humanistyki substancjalnego rozumienia natury człowieka. Jednakże krytycy nie mają racji, ponieważ krytykują nie transhumanizm, lecz posthumanizm – wszystkie te dylematy charakteryzują właśnie ten nurt, a nie transhumanizm (Humanizm+).

Jednak prawdziwe królestwo człowieka, polegające jakoby na uwolnieniu się od cielesności i przejściu od posiadania jednego ciała do swobodnego unoszenia się między wieloma wcieleniami nie ma nic wspólnego z transhumanizmem. Natomiast jest to pole refleksji dla posthumanizmu, ponieważ na przykład ważną kwestią jest tutaj choćby problem tożsamości człowieka. Wedle Žižka, tożsamość człowieka wynika ze sposobu, w jaki istota ludzka usytuowana jest w świecie, z jej ekstatycznych relacji wobec przedmiotów tego świata (Žižek 2009). Właśnie to podkreślał Francisco Ravela w pracy *The Embodied Mind*. Człowiek nie jest mianowicie wyłącznie rezultatem relacji między dwoma ściśle określonymi czynnikami – genami i środowiskiem. Jest raczej zaangażowanym czynnikiem, który nie tyle odnosi się do swojego środowiska, ile zapośrednicza i tworzy swój świat życia (Valera, Thompson... 1991, s. 81). Paradoks polega tu na tym, jak mówi Žižek, że całkowite samouprzedmiotowanie pokrywa się częściowo ze swoim przeciwieństwem. Na horyzoncie „rewolucji digitalnej” majaczy bowiem wizja osiągnięcia przez istoty ludzkie zdolności, którą Kant i inni idealiści niemieccy nazwali „naocznością intelektualną” (Žižek 2009, s. 46-47). Rzeczywistość jest nie do pomyślenia bez człowieka, to znaczy bez wyjściowej przesłanki, którą można nazwać „oporem”. Nie ma ontologii bez czegoś, co przeciwstawia się Jaźni/Osobie/Świadomości. Jeśli nie ma niczego, co stawiałoby opór, to nie może być opisane Nie-Ja, rzeczywistość. Tak dzieje się z heglowskim duchem, który nie mając żadnych ograniczeń, w istocie jest tożsamy z „zewnątrzną” rzeczywistością.

Właśnie w tym polu porusza się transhumanizm, kiedy apoteozując nową technologię mówi o przenoszeniu umysłu człowieka do innych nośników. Wtedy jednak przekracza własne granice i staje się refleksją posthumanistyczną. Bo przecież rozwój nauki i technologii nie osiągnął takiego etapu, żeby można było stwierdzić, co jest przenoszone (zatem czy w ogóle jest to możliwe) oraz co uzyskujemy. Na przykład N. Bostrom mówi o uploading’u umysłu (czyli czego?). Jeśli przenosimy osobowość/tożsamość, to

jest to bajka, ponieważ ciągle nie został rozstrzygnięty problem czym ona jest, jak ma się do tego problem umysł-ciało itp. Jeśli przenosimy schematy myślowe, algorytmy logiczne i itp., to jest to klasyczna posthumanistyczna terra incognita, ponieważ nie wiemy, co otrzymujemy na wyjściu, z jaką istotą mamy do czynienia, gdyż na pewno nie z człowiekiem znanym nam do tej pory czy też takim, o jakim mówi transhumanizm.

Posthumanizm, tanshumanizm a problem ludzkiej tożsamości

W tym kontekście właśnie kwestia rozumienia ludzkiej tożsamości wydaje się niezwykle ważna. Tożsamość – możemy intuicyjnie powiedzieć – to jednostkowe odczuwaniem własnej odrębności. Pytanie brzmi – czy jest to możliwe (zawsze w ludzkim kontekście) w przypadku bezcielesnej istoty, bytującej w wirtualnym świecie.

Doskonałą egemplifikacją tych pomysłów jest między innymi film *Ona* (Her, USA 2013, reżyseria: Spike Jonze), opowiadający historię miłości między Theodorem i Samanthą – spersonalizowanym komputerowym systemem operacyjnym. Samanta, wirtualna egzystencja, „żyjący” sztuczny intelekt, wydaje się być realizacją najprawdziwszego postczłowieka i wydaje się spełniać kryteria technologicznej osobliwości (wedle terminologii Raya Kurzweil’a).

Z pewnością ani refleksja transhumansityczna, ani posthumanistyczna nie zaprzeczy podstawowym tezom z zakresu teorii tożsamości. Wspólny mianownik wielu definicji tożsamości, zawierający kilka kryteriów tożsamości. Te kryteria to: 1) Poczucie odrębności od otoczenia, polegające na poczuciu bycia innym, bycia indywidualnością; na umiejętności rozróżnienia tego, co przynależne i nie przynależne do „ja” w sensie fizycznym i psychicznym. 2) Poczucie ciągłości (względnej niezmienności) własnego „ja”, niezależnego od upływu czasu i zmian, jakie zaszły w człowieku; to jakby rdzeń pojęcia Ja. 3) Poczucie wewnętrznej spójności. Poczucie, że jest się ciągle tą samą indywidualnością. 4) Poczucie posiadania wewnętrznej treści; odczuwanie wewnętrznej motywacji, zorientowanej pozytywnie afektywności/uczuciowości i nastawienia (Majczyna 2000, s. 46–47).

Poczucie własnej fizyczności, cielesności ma kardynalne znaczenie dla tożsamości. W tym kontekście, jak uważa np. A. W. Kutyriew, krytyk posthumanizmu i transhumanizmu, proces fizycznego/cielesnego rozmazywania człowieka najwyraźniej daje o sobie znać przewartościowując sferę płciowości i związane z nią relacje seksualno-uczuciowe. Dzieje się to przede wszystkim za sprawą panującego w cyberświecie pluralizmu płciowego. Uważa on, że genderyzacja płci dokonana w cyberświecie, prowadzi do zaniku dymor-

fizmu płciowego, odrywając tożsamość człowieka od jego cielesnej osnowy. W konsekwencji istota ludzka staje się jakimś jednowymiarowym, neutralnym indywiduum (Kutyriew 2010, s. 11).

W tej perspektywie Samanta z filmu *Ona*, nie posiadając cielesności nie może posiadać tożsamości, zatem nie może być uznana także za sztuczną personę.

Jednakże refleksja posthumanistyczna, dotycząca genderowych uwarunkowań funkcjonowania człowieka inaczej stawia tę sprawę. Jak mówi Ferrando, człowiek nie jest autonomicznym podmiotem, lecz jest lokowany przez rozległy system wzajemnych relacji. To, co jest zagrożeniem dla Kutyriewa, jest błogosławieństwem nowego ujęcia egzystencji, która może nastąpić po człowieku. Różnorodność oraz pluralizm genderowy mają pozytywny wpływ na dywersyfikację oraz pogłębienie ludzkiej wrażliwości związanej z erotyzmem i seksualnością, a zatem wręcz pozytywnie pogłębiają egzystencję. Raczej sprzyjają procesom upodmiotowienia i indywidualizacji człowieka. Kutyriew zbyt arbitralnie, bez żadnego uzasadnienia odwołuje się do określonej ideologicznie natury człowieka. Bo przecież może być zupełnie odwrotnie i dymorfizm płciowy będzie jedynie sztucznie podtrzymywany w celach reprodukcyjnych. Oczywiście inną kwestią jest, czy będzie on w ogóle potrzebny istotom postludzkim, uwolnionym od konieczności biologicznej reprodukcji.

O podobnym problemie mówi Sławoj Żiżek i doskonale podkreśla to posthumanistyczny, a nie transhumanistyczny charakter tej kwestii. Analizuje on hipotetyczną sytuację, w jakiej znalazła się ludzkość (rok 2040) w powieści *Człłstki elementarne* M. Houellebecq'a. W celu uniknięcia impasu oraz konfliktów wynikających z namiętności seksualnych, gatunek ludzki zostaje genetycznie przekształcony w humanoidy pozbawione potrzeb seksualnych (Żiżek 2009, s. 41-52). Ten nowy, postludzki gatunek trochę przypomina foucaultowskiego człowieka jako zwielokrotnionego Siebie, który może bezboleśnie, w sposób niczym nieograniczony, doznawać przyjemności, ponieważ nie stoją za nimi żadne namiętności – są one bowiem oderwane od Ja.

Należy przy tym pamiętać, że w rzeczywistości informacyjnej zamiast przedmiotów mamy idee, byty idealne i wirtualne. Miejsce realnego człowieka z krwi i kości zajmują w tym świecie symboliczne byty/postaci. Na przykład tak jest, było i będzie w przestrzeni sztuki, bo przecież w sztuce człowiek zawsze niczym „żywe” traktuje artystyczne egzystencje/byty. Właśnie na tym polega świat kultury i każdy doskonale wie, że jednak nie są to realne, żywe istoty. Natomiast sytuacja ta zmieniłaby się radykalnie, gdyby te „artystyczne egzystencje” zażądały statusu realnych egzysten-

cji. W filmie *Sztuczna Inteligencja* doskonale widoczny jest ten problem. Chłopiec-cyborg Dawid Swinton wydobyty po tysiącu lat przez przybyszów z Kosmosu chce „powrócić do mamy”. Tamtego świata już nie ma. Jednak Obcy ze szczątków zapisów i danych, rekonstruuja fragmentaryczny świat, jeden dzień z dawnego życia. Dawid „rzeczywiście powraca”, gdyż tak właśnie odbiera świat.

I tak się chyba sprawa ma z personami, wirtualnymi egzystencjami czy też z singularity, o których mówią posthumanizm i transhumanizm (Kutyriew 2010, s. 11). To konsekwencja tego, że informacyjny, digitalny, cyfrowy model świata redukuje cielesność jako atrybutywny wymiar istnienia, szczególnie jeśli chodzi o formy żywe. W ten sposób może się wydawać, że szala „życia” przechyla się na stronę bezcielesnych bytów. I w głównej mierze odnosi się to do człowieka.

Nie jest prawdą, że zamazanie, dezintegracja oraz anihilacja człowieka biorą się ze zniszczenia środowiska przedmiotowego oraz dysocjacji, rozdzielania, rozczłonkowania człowieka w celu przemiany go w informacyjno-ekranowy analogon (Kutyriew 2010, s. 40). Jest raczej odwrotnie – technologia nowych mediów buduje świat digitalny, do którego, chcąc nie chcąc, przenosi się człowiek. Jednak nie ma to nic wspólnego z dylematem konieczności lub nieposiadania własnego ciała. Ludzie wpierw się rodzą i żyją a potem wchodzi do wirtualnego świata lub internetu (jakkolwiek wcześniej zaczyna się kontakt z technologiami). Dlatego ludzie raczej nie zrezygnują z fizyczności. To właśnie te drugie, wyimaginowane egzystencje potrzebują, choćby z tego powodu, jakichś nośników bądź to ekranu, bądź to dźwięku – jak w filmie *Ona*. Zatem problem cielesności i tożsamości, nie tylko ludzkiej, zaliczyć należy nie do sztambucha transhumanizmu, lecz posthumanizmu.

Inna kwestia związana z tożsamością w odniesieniu do owych sztucznych egzystencji/person sprowadza się do pytania o charakter doświadczenia, zdobywanego podczas procesu ontogenezy jako podstawy tożsamości człowieka. Na pewno doświadczenie to nie jest zwykłą „rejestracją danych”, gromadzoną gdzieś na dysku, danych nie powiązanych integralnie, tak jak przypuszczalnie będzie działo się w przypadku osoby – sztucznej inteligencji. Jak proces ontogenezy powinien przebiegać w przypadku owej wirtualnej istoty postludzkiej?

Na przykład, we wspomnianym wcześniej filmie postczłowiek (Samantha) zakochuje się ze wzajemnością w Theodore i w związku z tym pragnie pozyskać ludzką tożsamość w przyspieszony sposób. Dokonuje tego poprzez „uczestnictwo” w ludzkich sytuacjach życiowych, w różnych zdarzeniach, spotkaniach itp., co mogłoby sugerować, że konstruuje ona „własną indywidualną ścieżkę” doświadczenia. Jakby nawleka na rodzącą się tożsamość

bazę wrażeń i doświadczeń, charakterystycznych dla człowieka i oczywiście musi to robić dość intensywnie. To gromadzenie bazy odbywa się w sposób bardzo „niehumaniczny” i bardzo trywialny. Systemem zmysłowym Samanty jest interfejs oraz aplikacje rejestrujące (obraz i dźwięk) zaawansowanego telefonu komórkowego, który nosi w kieszonce koszuli Theodore. Jak zostało powiedziane wcześniej – jest to raczej baza danych, a nie zintegrowana zmysłowo-odcuciowa podstawa osobowości. Czy w ten sposób tworzona, specyficzna baza danych może stać się załącznikiem tożsamości – czegoś unikalnego i ludzkiego? Jest to istotny problem samego filmu, ale także całego posthumanizmu. Samantha to program operujący informacyjnymi danymi, nie jest ona centrum symbolicznego przetwarzania zmysłowych danych docierających z zewnętrznego świata. Przykładem jej bezradności w tym kontekście jest prośba, aby Theodore opisywał własne odczucia. Jednak nie może to być jej pomocne, ponieważ nie funkcjonuje ona na poziomie interakcji symbolicznej (o interakcjonizmie symbolicznym patrz: Mead 1975). Tylko ta forma komunikacji umożliwia człowiekowi wzajemne rozkodowanie treści i komunikatów w komunikacji interpersonalnej i w ogóle kulturowej. Nie jest możliwe reprodukcja odczuć przez kogoś, kto nie odczuwa na poziomie wrażliwości symbolicznej. Kamera telewizyjna jedynie rejestruje obraz, bez możliwości rejestracji emocjonalnego i symbolicznego znaczenia, tak jak się to dzieje kiedy człowiek „rejestruje” otaczającą go rzeczywistość.

Transhumanizm przechodzi nad problemem tożsamości do porządku dziennego i ujmuje człowieka po prostu jako jakąś jednostkowość, jako przedindywidualną nomadyczną jednostkę (może na podobieństwo monady). A przecież nie sposób mówić o ludzkiej podmiotowości bez zdefiniowania, na czym owa tożsamość się zasadza. Unikając tej kwestii, transhumanizm nie odpowiada na pytanie o znaczenie związku relacji cielesności i duchowości dla konstytuowania się tożsamości. Oczywiście, wtedy spokojnie może się odwoływać do jakiejś nieokreślonej pojedynczości, do digitalnej indywidualności. Wydaje się jednak, że kwestia ciała jako nośnika egzystencji jest integralnie związana z formowaniem się ludzkiej podmiotowości.

Transhumaniści romantycznie zakładają, że tożsamość naszej jaźni to prosty układ neuronów, siatka fal mózgowych, którą można przenieść z jednego nośnika materialnego na inny. I w tym sensie cielesny nośnik nie jest istotny i nijak się ma do tożsamości. Technologia komputerowa jakoby umożliwi w przyszłości skanowanie mózgu. Psychologowie nie będą musieli pytać o „doświadczenie człowieka”, lecz po prostu odczytają określone dane z ekranów monitora. Jednakże nie wydaje się to takie proste, ponieważ doświadczenie człowieka ma charakter symboliczny, a to jakby a priori zakłada niemożliwość jednoznacznego przekładu znaczeń (symboli). Dobrym

przykładem braku umiejętności symbolicznego komunikowania jest zespół Aspergera. W tym umysłowym zaburzeniu człowiek rozwija się w miarę normalnie, nie ma tutaj zaburzeń mowy ani zaburzeń umiejętności logicznego myślenia. Jednakże niedostatki symbolicznej komunikacji powodują, że ludzie z tym zespołem poezję zawsze traktują dosłownie, nie są w stanie pojąć znaczeń przenośnych, ukrytych, humoru, brak im elastyczności myślenia. Dlatego w przestrzeni społecznej interakcji są „sztywni” (jak roboty?). Pośrednio może świadczyć o tym tzw. Paradoks Moraveca, wedle którego łatwiej nauczyć komputery myśleć „po dorosłemu” niż „po dziecięcemu”.

Jak mówi na przykład psycholog A. Gopnik badająca dzieci, maszyny ciągle nie są tak inteligentne jak dwuletnie dzieci. I chociaż paradoksalnie dzieci nie są w stanie zagrać w szachy lub kierować samochodem, to potrafią robić wiele rzeczy, których nie może komputer: konstruuja teorie, stawiaja hipotezy, pojmują/odkrywają jak działają rzeczy, odwzorowują/naśladowują, a przede wszystkim są kreatywne/twórcze. Przypomina się definicja sztuki jako naśladowania które sprawia radość. Moravec stwierdza ostatecznie, że komputery są świetne w procesach rozumowania, jednak często nieświadoma, sensomotoryczna wiedza, która ewoluowała w ludzkim mózgu przez miliardy lat, jest prawie niemożliwa do naśladowania (Gratton 2016). Nie wydaje się jednak, że celem procesu ewolucyjnego była symboliczna kreatywność związana nie z procesem redundancji, lecz odwrotnie. Wyjaśnienie Moraveca jest zwykłą zasłoną dymną. Musielibyśmy zatem zrezygnować z całej kultury antycznej, ponieważ takie maszyny inteligentne nigdy nie mogłyby zostać antycznymi Grekami, bo ci mieli świadomość symboliczną/mityczną (resp. dziecięcą).

Jak mówi na przykład Vadim Rotenberg, gdyby doprowadzić tę ideę do logicznego końca, to wygląda ona dziwnie. Przecież wiadomo, że najtrudniej poddaje się algorytmizacji i programowaniu proces twórczy. I właśnie on pojawił się najpóźniej jako funkcja (umysłu). Twórczość odnosi się filogenetycznie do najpóźniejszych funkcji psychiki, właściwym tylko człowiekowi i związana jest z czołową partią prawej półkuli mózgu, która dojrzewa jako ostatnia. Według tego wskaźnika twórczość jest porównywalna z myśleniem logiczno-abstrakcyjnym, które jest związane z czołową partią lewej półkuli mózgu, które także sformułowane zostało późno, lecz wcześniej niż twórczość (Rotenberg 2016).

Twórczość jest nieodłączna od myślenia symbolicznego, które ma kluczowe znaczenie w formowaniu się tożsamości człowieka. Odpowiadając na pytanie o naturę myślenia, właśnie w kontekście tożsamości podmiotu S. Žižek mówi na przykład, że myślenie to sposób sekwencjonowania symboli (bliskie interakcjonizmowi symbolicznemu). Nie jest to zatem procedura

„czysto logiczna”. Symboliczność immanentnie przypisana jest do pewnego przeżywającego, percypującego rzeczywistość centrum. Nawet można powiedzieć więcej, podkreślając ową symboliczność – fundamentem takiego percypowania świata jest estetyczna wrażliwość jako punkt wyjściowy ludzkiej podmiotowości (Žižek 2009, s. 42).

Z tej perspektywy myślenie nie może istnieć poza człowiekiem, nie może być czymś pozaindywidualnym, pozajednostkowym. Jeśli staje się „żywym” uniwersalnym myśleniem, to w istocie jest to powrót do początków poznania i filozofii. Rzeczywistość znowu staje się jedną całością z myśleniem. „Logika Sieci” tak ujmowana prezentuje świat taki sam, o jakim mówił Parmenides, a potem cała idealistyczna filozofia. To antypody hierarchii ziemskiego przyciągania z jego centryzmem i wertykalnością, jądrem i peryferiami” (Kutyriew 2010, s. 41).

Dekonstrukcja centrum to główny moment w procesie roztopienia, anihilacji Podmiotu. I tak, jak u Platona oraz u Hegla zawsze można znaleźć w zanadrzu jakiegoś „obiektywnego” niematerialnego ducha, to w „świecie sieci” nie pozostaje nic poza czystą subiektywnością. Taka jest właśnie Samanta z filmu *Ona*. W miejscu Podmiotu pozostaje syngularność Kurtzweil’a, ciało bez organów M. Deleuze. Deleuze zaproponował np. koncepcję ciała bez organów (CBO). Tylko że w tym ujęciu CBO jest punktem dojścia, a nie wyjścia. Z organów wyzwala się Podmiot, który jednak wcześniej uformował się właśnie dzięki fizycznej integralności/organów (Ilnicki 2014).

Natomiast F. Ferrando przypisauje koncepcję Dezele do metahumanizmu, w którym ciało zostaje rozszerzone do kinetycznych relacji w wirtualnych sieciach (Ferrando 2013, s. 32).

Takie ujęcie powoduje, że przestają mieć rację bytu dwa fundamentalne atrybuty tożsamości – wolność i własna osobowość (poczucie osoby, tożsamości). Taki bezcielesny podmiot (czysta subiektywność) posiada absolutną wolność, jednakże jest to wolność bezprzedmiotowa. Na przykład w filmie *Joe Black* taką wolność symbolizuje właśnie główny bohater – Joe Black (śmierć).

Jeśli cielesność uznać za jeden z ważniejszych warunków tożsamości, to wirtualny „postczłowiek” z pewnością go nie spełnia. Z perspektywy tak rozumianej tożsamości podmiotowej świat musi być terytorium. Systemem, w którym zawsze znajduje się organizujący czynnik – sam Człowiek albo Bóg jako cele autoteliczne (same w sobie).

Posthumanizm a możliwość miłości

Potwierdzenie posthumanistycznej idei postczłowieka właśnie na gruncie relacji miłosnej mogłaby być ukoronowaniem realności (niestety, jedynie w ludzkim rozumieniu) tej istoty. Wirtualny postczłowiek z filmu *Ona* (Samantha) posiada większość ludzkich zdolności umysłowych, umie się uczyć, dostosować się do odbiorcy oraz kształtować na bazie zdobywanego doświadczenia własną „osobowość”. Wszystko to odbywa się na bazie specyficznej „cyfrowej autoidentyfikacji” (singularity Kurtzweil’a), co posthumaniści i transhumaniści mogliby uznać za atrybut tożsamości. Kluczowe w tym momencie byłoby wykazanie, że istotą tą kierują tak wyrafinowane ludzkie afekty jak pożądanie miłosne. W filmie *Ona*, Samantha zakochuje się w Theodorze i pragnie, aby ta miłość w każdym aspekcie była miłością ludzką. Jednak w tym momencie natrafiamy na nierozwiązany problem ponownie dotyczący cielesności – bo czyż możliwe jest pożądanie bez posiadania ciała, bez fizjologicznego fundamentu, bez zakotwiczenia w rzeczywistości?

Z podobnym problemem zetknął się twórca filmu *Ex-Machina*. Digitalna persona jest na tyle zawansowana, że Test Turinga jest tutaj przeprowadzony na głębszym poziomie komunikacji miłosnej, w celu udowodnienia, że taka persona jest w stanie wywołać w człowieku uczucie miłości. Test Turinga w tym wydaniu nie polega na testowaniu umiejętności prowadzenia przez androida rozmowy z człowiekiem w ramach komunikacji interpersonalnej. Bo jak mówi twórca filmowej AI Person, także ta umiejętność jest programem (komunikacja interpersonalna i emocje), ponieważ także to nic innego jak program (no właśnie: czy jest – posthumanizm jakby zaprzecza). Zatem także poprzez kulturę można omamić człowieka, jeśli dobrze sformułujemy jej algorytm. Bo zgodnie z koncepcją komunikacji symbolicznej (Mead) wszystko, co wpisuje się w jej ramy (np. w sztuce) ludzie gotowi są uznać za coś, co automatycznie jest częścią tej komunikacji i nadają temu przymioty ludzkie. Zatem taki zaawansowany test może wygrać maszyna, co w filmie zostało doskonale przedstawione. Digitalna persona, niczym Mata Hari, była w stanie wywołać w ludzkim bohaterze uczucie miłosne, co pośrednio potwierdzało, że jej byt jest takiej samej natury, co ludzki.

Czy miłosne spełnienie dwojga ludzi możliwe jest bez fizycznego, biologicznego aktu? Wydaje się, że miłość, zarówno w sensie genetycznym, jak i funkcjonalnym, nie może być oddzielona od biologicznego, fizycznego aspektu. Znamienna wydaje się być w tym kontekście scena z filmu U. Seidla *Raj: Wiara*. Religijna afektacja głównej bohaterki Anny Marii sublimuje się w erotyczne pragnienie, które realizuje ona poprzez zmysłowe zespolenie się z krucyfiksem.

Nawet więcej – miłość w ludzkim wydaniu jest integralnie powiązana nie tylko z pożądaniem, lecz również z cielesnym połączeniem, chęcią posiadania i zawłaszczenia często prowadzącego do destrukcji. Dlatego miłość nigdy nie jest czymś łatwym. Można nawet powiedzieć, że potencjał miłości zawsze jest większy niż urzeczywistnione uczucia. Zawsze jest więcej potencjału miłości niż realnego kochania.

I znowu przywołany wcześniej Kutyriew analizując problem tożsamości w kontekście rzeczywistości Sieci, odwołuje się do kategorii centrum – jako przesłanki tożsamości. Centrum to atrybut wyjściowy Podmiotu. W filmie *Ona* pokazano tę kwestię w relacji do integralności seksualno-fizycznej i związanej z tym miłości. Z tego zestawienia wynikała niemożliwość „autentycznej” miłości, tzn. jednoczesnego kochania przez Jeden Podmiot (Samantha) wielu osób naraz. Albowiem ludzka miłość zakłada wyłączność fizyczną i duchową.

Autorzy filmu *Ona* rozwiązują tę sprzeczność poprzez analogię do seksu przez telefon. Jest to jedna z pierwszych kluczowych scen filmu. Scena ta jest wykładnią relacji między digitalną personą a człowiekiem. Związek miłosny przedstawiony w filmie jest jakby figurą a rebours, ponieważ rzeczywisty seks przez telefon zawsze ma odniesienie do cielesności oraz ostatecznie na niej bazuje. Zawsze ukrytą przesłanką jest tutaj cielesność i fizyczność drugiej strony relacji. Natomiast w filmie jedna ze stron relacji nie może spełnić tego warunku. W ten sposób ponownie daje o sobie znać kwestia symbolicznego centrum tożsamości. Symboliczność wiąże zaangażowaną afektywność (uczucie miłości) z poziomem cielesności (fizjologiczności). Brak tego symbolicznego mechanizmu u digitalnej osoby pośrednio wyklucza możliwość posiadania tożsamości podobnej do ludzkiej, a zatem także miłości cielesnej. A w takim razie miłość w posthumanistycznym świecie w ogóle nie jest możliwa. W tym kontekście pojawia się pytanie o możliwość zakochania się esesmana w więźniarce Oświęcimia, która w jego oczach była wyzwuta z tożsamości.

Za inny ważny moment fenomenu miłości może zostać uznane wspólne i wzajemne modyfikowanie siebie. Wydaje się, że nie jest to możliwe w przypadku najbardziej wyrafinowanego programu komputerowego, symulującego ludzką osobowość. Programu kupowanego po to, aby dostosował się do człowieka. Miłość to także wyłączność i wynikająca z niej zazdrość. Wyłączność jest drugą stroną unikalności, co wynika z posiadania tożsamości. Unikalność zakłada istnienie tylko jednego kodu wejścia do owej niepowtarzalności (przypomina się tutaj słynne określenie miłości jako dopasowania dwóch połówek jabłka). W tym kontekście można powiedzieć, że Bóg nie jest unikalny, natomiast człowiek tak. Samotność wynika z niemożno-

ści stworzenia relacji zwrotnej, potwierdzającej kody unikalności obu stron. Zatem Samantha (z filmu *Ona*), tak jak Bóg, z założenia jest wykluczona z relacji miłości, czyli jest skazana na samotność.

Kontrargumentem może być tutaj dość popularne (może bardziej medialnie) zjawisko poliamorii. Poliamoria – rzeczywiste, obopólne angażowanie się partnerów w wielu związkach intymnych; wyrasta z przekonania o możliwości autentycznego zaangażowania się w wielu związkach naraz. To zjawisko wydaje się w tym kontekście interesujące, ponieważ polega na rozszerzeniu tego, co z założenia jest ograniczone, czyli miłości. Otóż okazuje się, że nie jest możliwa poliamoria absolutna, gdyż uniemożliwiają to czas i przestrzeń determinujące ludzkie ciało, a pośrednio umysł. Zwykle w poliamorii wszystkie strony jakby partycypują jednocześnie (duchowo bądź cieleśnie) w związku, zatem wydaje się, że zasada wyłączności miłości nie zostaje naruszona. Dopóki unikalność określonego Ja pozostaje zachowana, to można warunkowo pogodzić się z tym kolejnym meandrem ludzkiej miłości, bo jak dowodzą fakty i tak jest ograniczona.

W tym kontekście uzasadniona jest, wbrew posthumanizmowi i transhumanizmowi, konstatacja, że autentyczna miłosna relacja Theodore i sztucznej osoby Samanthi nie jest możliwa. Jak twierdzi Žižek, podmiotowość i różnica seksualna są integralnie powiązane, a znaczy to ni mniej ni więcej, że bez cielesności nie ma podmiotowości, ponieważ stanowi ona fundament seksualności. W wirtualnym świecie, a w konsekwencji także w świecie normalnym, seksualność zaniknie, ponieważ rozmnażanie odbywać się będzie przez klonowanie. Zatem „gra seksualności” nie będzie do niczego potrzebna.

„Nawet obrońcy cyberprzestrzeni – jak pisze Žižek – ostrzegają nas przed całkowitym porzuceniem ciała, twierdząc, że powinniśmy zachować zakotwiczenie w »Realu« powracając regularnie z zanurzenia w cyberprzestrzeni do intensywnego doświadczenia naszych ciał, czyli zamieniając seks na jogging” (Žižek 2009, s. 44). Dlatego w filmie *Ona* główna bohaterka, nie posiadając zakotwiczenia w realu, w ostateczności rozplywa się w wielu „miejscach”, niepodobnych do znanej człowiekowi czasoprzestrzeni.

Wedle Žižka, realne ciało człowieka stanowi ostateczny horyzont ludzkiego istnienia. Atrakcyjność cyberprzestrzeni wynika z tego, że stwarza ona iluzoryczną możliwość totalnej, nieograniczonej epifanii. Atrakcyjność cyberprzestrzeni bierze się z iluzorycznego projektowania ciała wykraczającego poza horyzont wyobraźni. Jest to ciało inne, eteryczne, wirtualne, nieważkie, które zawsze będzie konfrontowane z ciałem znanym człowiekowi z jego własnej ontogenezy. Dzięki temu ciało człowiek może zapomnieć o nieprzyjemnym procesie formowania się własnej tożsamości, opartej na

przypadkowo przydzielonym mu ciele. To jakby druga strona procesu formowania się osobowości, procesu w którym musi ona dostosować się do ciała, walczyć z oporem jego materii, agonistycznie doświadczać własnego ciała oraz otaczającego je świata. Natomiast w cyberprzestrzeni człowiek uwalnia się od tych cierpień i ograniczeń, poprzez możliwość operowania „doskonałą cielesnością”. Paradoksalnie jednak owa cielesność zawsze w ostateczności okazuje się projekcją kultury, daną w formie określonych wzorców, kanonów i ideałów.

Zatem świadoma samej siebie tożsamość nie jest możliwa bez cielesności. Ciało człowieka to zakotwiczenie, które zapobiega rozplynięciu się w milionie relacji. Na przykład badacze Facebooka podali, że w jednej sekundzie odbywa się kilkadziesiąt tysięcy lajkowań różnych postów lub linków. Wirtualna egzystencja, taka jak filmowa Samantha, jest w stanie to zrobić – rozplynąć się w Sieci. Właśnie ta specyficzna „wszechmoc” jest jednocześnie najsłabszym punktem tej sztucznej osoby, ponieważ w rzeczywistości zakłada niemożność utrzymania tożsamości Samanthi. Nie można kochać tysiąca ludzi naraz i być przez tysiące kochanym (w sensie relacji miłosno-zmysłowej, erotycznej). To uczucie zakłada wyłączość, którą gwarantuje ludzka cielesność.

Literatura

- BADMINGTON N. (2003), Theorizing posthumanism, *Cultural Critique*, No. 53, Posthumanism (Winter).
- FANON F. (1985), *Wyklęty lud ziemi*, Warszawa.
- FERRANDO F. (2013), Posthumanism, Taranshumanism, Antyhumanism, Methahumanism, and New Materializm. Differences and Relations, [w:] „Existenz. An Interanacional Jouranl in Philosophy, Religion, Politics, and the Arts”, Volume 8, nr 2, Fall.
- GRATTON L. (2015), What will artificial intelligence mean for the world of work?, <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2015/feb/17/artificial-intelligence-future-of-work> [data dostępu: 06.07.2016].
- ILNICKI R. (2011), *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań.
- ILNICKI R. (2014), Wstręt do ciała. Transhumanistyczne scenariusze postgatunkowego bycia, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article611> [data dostępu: 21.11.2014].

- JOTTERAND F. (2010) At the Roots of Transhumanism: From the Enlightenment to a Post-Human Future, [w:] „Journal of Medicine and Philosophy”, 35/2010.
- KUTYRIEW A.W. (2010), *Fiłosofia transgumanizma*, Niżnyj Nowgorod.
- MAJCZYNA M. (2000), *Podmiotowość a tożsamość*, [w:] *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków.
- MCLUHAN M. (2001), *Wybór tekstów*, przekł. E. Różalska, J. M. Stokłosa, Poznań.
- MEAD G. H. (1975), *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, przeł. L. Wolińska, Warszawa.
- SAKIRKO E. A. (2016), *Ideja postgumanizma i transgumanizma*, data odczytu 18.05.2016, <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/vypusk-1/teoriya-hudozhestvennoy-kultury/404.html> [data dostępu: 18.05.2016].
- VALERA F., THOMPSON E., ROSCH E. (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge Ma. *Posthumanism (Readers in Cultural Criticism)* (2000), red. N. Badminton, 2000. Rotenberg Vadim o paradoksie Moraveca [w:] <http://www.psychologies.ru/observers/rotenberg-vadim/polushariya-mozga-tvorchestvo-i-paradoks-moraveka/>, [data dostępu: 06.07.2016].
- TRANSHUMANISTYCZNE FAQ, http://www.transhumanism.org/index.php/WTAA/more/transhumanistycz_nefaq/ [data dostępu: 12.11.2014].
- WALEWSKA E. (2011), *Trans-, post-/humanizm, -człowiek*, [w:] *Transformacje* 2011 nr 3/4.
- WELSCH W. (2014), Keynote presentation at the International Conference „Mapping Trans- and Posthumanism as Fields of Discourses”, Seoul, Ewha Womans University, May 28.
- ŻIŻEK. S. (2009), *Żadnego seksu! To jest posthumanizm*, [w:] „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 1.

Roman Sapeńko

THE REASONABLE POSTHUMANISM AND THE ROMANTIC
TRANSHUMANISM – SOME CASES OF THE CINEMA

Keywords: posthumanism, transhumanism, human nature, identity, electronic personae, singularity, Turing test, symbolic thinking, creativity.

The article tries to present the similarities and the differences between posthumanism and transhumanism, it tries also to check whether there is more that joins or that separates them. The analysis is illustrated with the examples of two films where the reader may observe the crucial problems for this dilemma. The first film is entitled "Ona" (2013, directed by Spike Jonze), the second "Ex Machina" (2015, directed by Alex Garland). As a conclusion the author states that both trends concern the same questions, however, they have different axiological attitude: transhumanism represents the classical Enlightenment optimism, it is romantic and progressive, while the posthumanism presents the reasonable, careful, practical and realistic standpoint.

Bogdan Trocha*

TRANSHUMANIZM I POSTHUMANIZM W LITERATURZE FANTASTYCZNEJ W PERSPEKTYWIE KLISZY KULTUROWEJ I FUTUROLOGICZNEJ SPEKULACJI

Wstępne rozróżnienia i definicje

Od pewnego czasu pojęcia takie, jak posthumanizm i transhumanizm zaczynają coraz częściej pojawiać się w rozmaitych naukowych periodykach, artykułach zamieszczanych na forach internetowych i to niekoniecznie związanych z literaturą fantastyczną. Obecnie wręcz mamy do czynienia z kilkoma nurtami, w jakich te pojęcia i treści im przypisane funkcjonują we współczesnej kulturze. Z tego też powodu należy wstępnie ustalić, jaki zakres znaczeniowy tym pojęciom zostanie przypisany na użytek niniejszego artykułu.

Posthumanizm zakłada taki stan rzeczy, w którym za pomocą innowacji naukowych, technicznych czy biologicznych nastąpi takie udoskonalenie ludzkiego ciała, które nie wykluczy jednak zatrzymania człowieka w jego biologicznych i symbolicznych ramach. Akceptuje się przy tym ingerencję technicystyczną tylko w takim zakresie, w jakim idea człowieka możliwa jest do utrzymania.

Transhumanizm natomiast w swoich zamiarach poprawiania i doskonalenia ludzkiej kondycji rezygnuje z istotowo pojętego człowieka na rzecz postgatunkowych form, jakie mogą pojawić się następstwie postępu technologicznego.

Charakterystyczne dla obu stanowisk jest pojawienie się w efekcie oddziaływania technologicznego na ludzkie ciało postczłowieka traktowanego jako potomka poprawionych technologicznie ludzi. Wśród zasadniczych cech takiego podmiotu należy wskazać następujące: odporność na choroby, powstrzymanie procesu starzenia, które skutkować ma brakiem takiego mechanizmu w poprawionych organizmach; wielokrotną inteligencję w stosunku do możliwości, jakie posiadają żyjące współcześnie jednostki genialne. Przy czym taki stan rzeczy nie ma być niczym przypadkowym, a powszechnym i standardowym, a ludzkie ciało ma posiadać nie tylko wrażliwsze receptory zmysłowe, ale pojawić się mają także dodatkowe zmysły.

***Bogdan Trocha** – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, profesor nadzwyczajny, Uniwersytet Zielonogórski; zainteresowania naukowe: antropologiczne perspektywy literatury i mythopoeia, e-mail: bwtrocha@gmail.com.

Taki postczłowiek ma posiadać ponadto możliwość kontrolowania własnych potrzeb i emocji poprzez precyzyjne określenie celowości dążeń i zamierzeń. Oczywiście taki model występował już wcześniej w literaturze fantastycznej, jednak w tym przypadku mamy do czynienia z specyficznym projektem futurologicznym, który, określając cele związane z poprawianiem kondycji człowieka, nie zamyka się w świecie fikcji literackiej, a stara się korelować własne projekty z aktualnym stanem nauki i techniki lub projektowanym na bliższą lub dalszą przyszłość.

Wśród technologii, jakie mają być wykorzystane w tych procesach należałoby wskazać szczepionki wspomagające odporność, doping zwiększający wydolność organizmu, wykorzystywanie rozmaitego typu implantów, mających zastępować zużyte organy lub też w miejsce naturalnych części ciała wprowadzać nowe, przekraczające fizjologiczne ograniczenia usuwanych, w ostatnim wykorzystywanym na obecnym etapie technologicznym wskazywane są zabiegi chirurgii plastycznej. Pozostałe aspekty technologicznej poprawy ludzkiej kondycji znajdują się w chwili obecnej w sferze projektów lub badań. Należą do nich przede wszystkim pomysły na mózgowe implanty, mające doprowadzić do jak najbardziej komplementarnego wykorzystania możliwości mózgu, a nawet jego zmodyfikowania w celu poprawienia jego wykorzystania. W tym samym celu mają być użyte nowe formy leków nootropowych wspomagających pamięć, koncentrację oraz funkcje poznawcze. Ponadto, mają się pojawić także zabiegi z wykorzystaniem nanomedycyny i inżynierii genetycznej oraz medycyny regeneracyjnej. Kolejnym pomysłem jest zastosowanie exocortexu – hipotetycznego zewnętrznego względem ludzkiego mózgu cyfrowego systemu przetwarzania danych. Prowadzi to do konieczności powiązania ludzkiego mózgu z komputerem, najprawdopodobniej przez interfejs. W efekcie podmiot, który będzie korzystał z tej technologii będzie otrzymywał wspomaganie dla własnego mózgu w postaci modułów pamięci, procesorów, urządzeń IO oraz systemów informatycznych. W najbardziej zaawansowanych technologiach zakłada się możliwość wykorzystywania mózgu innego człowieka jako exocortexu. Pojawienie się technologicznej możliwości transferu ludzkiego umysłu prowadzi w konsekwencji do kategorii cyborga lub postczłowieka.

W innym znaczeniu transhumanizm występuje w projektach wąskiej grupy filozofów, którzy starają się kierować badania na perspektywę kondycji postludzkiej. Szeroko rozumiany transhumanizm w tym rozumieniu posiada wiele cech wspólnych z humanizmem. Teoretycy tego problemu wymieniają w tym miejscu takie kategorie, jak: szacunek dla racjonalności człowieka oraz nauki jaką on uprawia, kładzie się przy tym silny nacisk na postęp, w tym także doniosłość roli człowieczeństwa z akcentem na jego

manifestacje w ludzkim życiu. Transhumanizm zakłada dążenie do eliminacji procesów starzenia się, rozszerzania ludzkich możliwości poznawczych, a także poprawiania kondycji człowieka w aspekcie fizycznym i fizjologicznym, co w efekcie może prowadzić do cyborgizacji. Ponadto, transhumanizm zakłada eliminację biedy, niedożywienia, a także chorób oraz niepełnosprawności.

Jak daje się łatwo zauważyć, można w tych projektach wskazać na kilka zasadniczych płaszczyzn znaczeniowych: pierwszą jest aspekt klasowy, charakterystyczny dla środowisk lewicowych, druga płaszczyzna futurologiczno-utopijna, trzecia skupiona wokół technologicznych wymogów niezbędnych do realizacji zamierzonych projektów oraz ich konkretnych konsekwencji (Ferrando 2013). Przy całej rozległości dyskursu, jaki w tej materii jest w tej chwili prowadzony, na użytek tego artykułu redukujemy perspektywę badawczą do tej, jaka pozwala nam odnieść się do interesujących nas zjawisk w literaturze fantastyczne.

Perspektywa diachroniczna

Pojawia się jednak pytanie, czy perspektywa technologicznego poprawiania człowieka jest naprawdę taka nowa, czy może też ma swoją głęboką kulturową historię? Aby przyjrzeć się dokładniej temu problemowi, warto byłoby skorzystać z ukazania tego zjawiska w perspektywie diachronicznej. Zasadniczym punktem odniesienia będą w tym przypadku teksty oraz zjawiska kulturowe.

Gdy przyjrzymy się podmiotowości człowieka rozpatrywanej w perspektywie kulturowej, to daje się zauważyć, że wpisuje się w nią zarówno ciało, świadomość, ale i wola. Oznacza to, że z punktu widzenia ludzkiej kondycji można mówić o tym, co w człowieku jawi się jako stałe oraz tym, co jest zmienne. Przy czym to, co zmienne staje się właśnie przedmiotem ewentualnych prób mających na celu ingerowanie zarówno w sam proces zmienności, jak i jego rozmaite skutki. Te zmienne aspekty ludzkiej podmiotowości, właśnie ze względu na swoją zmienność zdają się być niezwykle atrakcyjnymi momentami ludzkiego istnienia dla rozmaitych prób wpływania na, po pierwsze, odniesienie tego, co zmienne do jakiego modelowego wzorca lub po drugie, uczynienie z tego, co zmienne jakiejś optymalnej stałej. Istotne jednak jest w tym przypadku to, że zmienne aspekty określające naszą kondycję są niezwykle podatne na myślenie projektujące.

Źródłowość człowieka opisywana jest zarówno przez teksty mitologiczne, teologiczne, jak i filozoficzne. Ich istotowa różnorodność nie zmienia faktu, że starają się one ująć nie tylko moment powstania człowieka, o

ile zakładana opcja poznawcza na to pozwala, ale przede wszystkim starają się wpisać ludzkie istnienie w pewien poznawczy model, biorąc pod uwagę zarówno mechanizmy, jakie nim rządzą oraz przede wszystkim konsekwencje. Niezwykle istotne jest to, że w znakomitej ilości tych koncepcji człowiek opisywany jest jako istota nie tylko złożona, ale przede wszystkim niedoskonała. Przy czym właśnie zestawienie owej niedoskonałości ludzkiej kondycji z możliwościami projektującymi i spekulacyjnymi ludzkiego umysłu oraz wizjami struktur Kosmosu prowadziło bardzo często do specyficznego ujmowania człowieka w perspektywie *homo viatoris*. Człowieka zmierzającego zarówno ku swojemu biologicznemu przeznaczeniu, ale także i człowieka pozostającego w permanentnej drodze ku doskonaleniu. Przy czym owo doskonalenie może mieć wiele rozmaitych aspektów: począwszy od doskonalenia duchowego, fizjologicznego, aż po techniczne poprawianie człowieka. Każda z wymienionych powyżej perspektyw, w jakiej pojawiają się narracje mówiące o podmiotowości człowieka będzie przynosiła ze sobą specyficzny model doskonalenia człowieka zarówno jako konkretnej osoby, gatunku, a nawet reguł organizujących istnienie wspólnoty.

Najbardziej wiąże się z pojęciami ujętymi w tytule kulturowe zjawisko poprawiania człowieka. Ma ono bardzo długą historię i u swoich źródeł zupełnie nie jest związane z pomysłami, jakie doprowadziły do pojawienia się transhumanizmu i posthumanizmu. Poprawianie człowieka widzimy w wielu kulturach archaicznych i tradycyjnych, a jest ono związane zarówno z mitami oraz rytuałami obecnymi w tych kulturach oraz z faktem, że członkowie tych kultur odnoszą się do otaczającej ich rzeczywistości za pośrednictwem mitów oraz rytuałów. Przyjmując mityczny model człowieka dokonują rytualnych poprawek w jego strukturze biologicznej zakładając, że tylko w ten sposób człowiek stanie się w pełni sobą. Mamy tu zatem do czynienia z rozmaitymi formami obrzezań, poprawiania uzębienia czy wręcz okaleczeń rytualnych.

Inną formą związaną z poprawianiem człowieka jest figura hybrydy, często pojawiająca się w mitycznych narracjach. Łączy ona w jednym podmiocie fizjologicznej aspekty rozmaitych bytów tak dobrane, aby ich kompozycja służyła jak największej optymalizacji przypisanej konkretnej postaci funkcji: mogą to być skrzydła, może to być nadnaturalne wzmocnienie skóry, czyniące ją nieprzenikalną dla żadnej broni, może to być boski wzrok czy źmije porastające głowę jak włosy. Hybryda w wersji najbardziej popularnej dotyczy postaci nadnaturalnych, takich jak pegaz czy centaur, może jednak pojawiać się także w postaciach herosów. Bardziej złożonym przypadkiem jest figura bestii, to jest istoty nieposiadającej naturalnego odpowiednika jakiegś swojej cechy, jak ma to miejsce w przypadku wyobrażeń likantropij-

nych czy chociażby Gigantów z greckich mitologii. Różnicy pomiędzy hybrydą a bestią należałoby także upatrywać w charakterze jej działań. Jeżeli są one stricte destrukcyjne i nadają jej znamiona demoniczne, to z reguły można mówić o bestii. Ostatnim typem poprawianego podmiotu będzie heros, który nie musi już posiadać fizjologicznych implantów skutkujących nadnaturalnymi możliwościami. Ma je on z faktu boskiego pierwiastka, jaki się w nim znajduje. Widać to zarówno w herosach typu Herakles czy Tejrezjasz, jak i u Achillesa oraz Tezeusza (Kerényi 2002).

Innym aspektem poprawiania człowieka jest nie tyle ingerencja w jego podmiotowość, ile uposażenie go w rozmaite funkcjonalne artefakty. Może to być zarówno latający dywan, magiczny miecz czy też kije-samobije lub siedmiomilowe buty. Wśród takich artefaktów najczęściej znajdujemy ich w przekazach folklorystycznych są to zaklęte instrumenty, naczynia, narzędzia czy części garderoby, które w efekcie ich użytkowania z reguły mają konsekwencje wykraczające dalece poza podmiotowe pragnienia i potrzeby konkretnego bohatera, wykazując wiele cech przedmiotów mających swój udział w mitycznych wydarzeniach Początku o kosmicznych skutkach (Krzyżanowski 1947).

Oprócz artefaktów należałoby także wskazać chociażby na występujące w kulturze Chin postaci Nieśmiertelnych, obecne zarówno w folklorze, jak i taoistycznej tradycji. Znajomość biografii tych osób wskazuje, że nieśmiertelność w wyobrażeniach kulturowych Chin jawi się nie tylko jako pewna życzeniowa fikcja, ale także jako specyficzny model dany do zrealizowania. Wskazują na to nie tylko teksty legend związanych z Nieśmiertelnymi, ale także specyfika chińskiej alchemii, nastawionej na osiągnięcie nieśmiertelności (Wasiliew 1974). Do innych aspektów związanych z poprawieniem człowieka zaliczyć można zarówno lewitację, jak chodzenie po wodzie czy też możliwości kontaktowania się z istotami nadnaturalnymi oraz panowanie nad śmiercią, które skutkuje przywracaniem do życia zmarłych ludzi. Można tu także wskazać na fenomen duszy zewnętrznej, który pozwala człowiekowi kultury tradycyjnej wierzyć w to, że może on transcendować własne ciało i wędrować poza jego granicami. A zatem być niejako wyzwolonym z ograniczeń czasowo-przestrzennych, w jakie uwikłane jest ludzkie ciało.

Nowożytny początki obrazu nowego człowieka

Jak daje się łatwo zauważyć, wyobrażenia związane z figurami posiadającymi cechy poprawionego człowieka znajdują się generalnie w dwóch typach zbiorów tekstów. Pierwszy to zbiór mityczno-literacki, a drugi to zbiór folklorystyczny. Schodzą się one w jedno w twórczości fantasy na zasadzie

zbiorów rozmytych, co dokładnie opisane zostało przez Briana Attebery'ego (Attebery 1980). Jest to jednak zjawisko, które pojawi się dopiero w XX wieku. Do tego katalogu należałoby dopisać to, co przynosi ze sobą literacka, ale także i filozoficzna twórczość Oświecenia. Ważnym jej aspektem pozostaje oświeceniowy racjonalizm, szukający dla człowieka miejsca poza doktryną chrześcijańską oraz związanymi z nią poglądami i obrazami. W efekcie pojawia się ponownie koncepcja redukcjonistyczna, w ramach której Julian Offray de La Mettrie opisuje człowieka jako maszynę (La Mettrie 1953). Niestety, odrzucenie religijnej perspektywy postrzegania ludzkiej natury nie przynosi ani optymistycznych wniosków, co widać chociażby w twórczości Voltaire od momentu pojawienia się *Poematu o zniszczeniu Lizbony* (Voltaire 2001), ani też pewnych konstatacji, co widać w literackich i filozoficznych poszukiwaniach Donatiena Alphonsa Francoise'a de Sade'a. A jednak otwarte pytania, jakie przynosi oświeceniowa refleksja wprowadzając na nowo w obieg europejskiej kultury idee humanizmu, w ramach których człowiek staje się nie tylko najistotniejszym celem własnej praktyki, ale, co najważniejsze, praktyki, którą ma oceniać tylko z perspektywy własnego rozumu, zawieszając niejako ważność sądów budowanych na bazie przekazów i nakazów religijnych. Pojawienie się oświeceniowych koncepcji zarówno w odniesieniu do roli religii w życiu człowieka, jak i roli społeczeństwa oraz nauki dla życia konkretnego człowieka stwarza horyzont znaczeń, w którym doskonale będzie rozwijać się zarówno idea posthumanizmu, jak i transhumanizmu, i to zarówno w refleksji filozoficznej, jak i projektach literackich.

Literackich początków takich wyobrażeń można poszukiwać już w XIX-wiecznej prozie fantastycznej. Aspekty technologiczne znajdujemy w powieściach Julesa Verne'a, w których pojawiają się nowe – fantastyczne na tamte czasy – technologie, jak chociażby rakiety w *Podróży na Księżyc* (Verne 2015) czy też okręty podwodne z *20 000 mil podmorskiej żeglugi* (Verne 2011). Te nowe technologie wskazywały nie tylko nowe perspektywy eksploracyjne, jakie otwierały się przed człowiekiem. W połączeniu z pierwiastkiem rewolucyjnym (występowanie przeciwko kolonializmowi) przynosiły także projekty utopijne, które miały w sobie pierwiastki socjalistyczne, mające skutkować powszechnym dobrostanem dla wszystkich ludzi zamieszkujących Ziemię. O wiele bardziej eksplorowane są jednak w tamtym okresie obrazy związane z przekraczaniem ograniczeń ludzkiego organizmu. Począwszy od sięgania po obrazy obecne w przekazach mitycznych czy folklorystycznych, jak ma to miejsce w *Draculi* Brada Stokera (Stoker 2011) czy *Frankensteinie* Mary Shelly (Shelly 2009). W pierwszym przypadku mamy do czynienia z jednej strony z potwornością nieumarłego, który wnosi jed-

nak ze sobą perspektywę nieśmiertelności ludzkiego ciała. Ma to oczywiście swoją cenę, jaką w efekcie jest dehumanizacja podmiotowości człowieka poddanego zabiegowi wampiryzacji, co nie zmienia faktu, że ciało takiego człowieka nie umiera, nie jest już jednak ludzkim ciałem. W efekcie mamy nie tylko powrót do dość znanego motywu mitologicznego, jak i folklorystycznego, ale przede wszystkim wprowadzenie do literatury nowożytnej motywu przemiany ludzkiego ciała oraz konsekwencji tego zabiegu. Jest to o tyle istotne, że powieść Stokera, a raczej motywy, jakie się w niej znalazły, będą ewoluować w kulturze i literaturze popularnej kolejnych lat. Nieco inaczej kwestie posthumanizmu ujęte zostały w powieści Shelly. Znowu znajdujemy tu pragnienie przełamania ograniczeń, jakie przynosi biologiczna śmierć, ale także próbę wyrwania kreacji człowieka z wpisanej w nią przypadkowości. Cała fabuła skonstruowana jest wokół motywu stworzenia przez naukowca lepszego człowieka niż czyni to natura. Człowiek, posługując się nauką i technologią wraca do obrazu Prometeusza, jaki wpisany jest w podtytuł tej powieści i podejmuje próbę wyrwania się spod biologicznej determinacji. Oczywiście poetyka zastosowana przez Shelly wnosi nieco inną dominantę interpretacyjną, co w niczym nie zmienia faktu, że takie znaczenia w tej powieści już się pojawiają. Dopelnieniem tego typu obrazów, w których człowiek zostaje wyrwany spod wpływu fizycznej i biologicznej determinacji własnej egzystencji znajdujemy także w przytaczanych przez Williama Butlera Yeatsa motywach istniejących w celtyckim folklorze, co widać w opowiadaniu *Hanrahan Rudy* (Yeats 1978), w których pojawia się znany motyw istnienia poza czasem.

Te pierwsze literackie próby wyraźnie wskazują nie tylko na fakt dużego zainteresowania problematyką poprawienia kondycji ludzkiej zarówno w perspektywie społecznej, jak i biologicznej, ale także na eksploracyjny charakter literackich poszukiwań, jakie im towarzyszyły. W efekcie pojawiły się nie tylko narracje zawierające obrazy przemienionego („poprawionego”) człowieka, ale także konsekwencje tych zabiegów. Czerpanie pomysłów z mitycznego i folklorystycznego zbioru tekstów wносиło ze sobą konieczność uporania się dychotomiczną naturą sacrum tam obecnego, co skutkowało z reguły literackim skupieniem nad kategorią *tremendum*.

W nieco inną stronę pójdą literackie, a raczej komiksowe poszukiwania, jakie przyniosą lata 20. XX wieku. Chodzi oczywiście o takie postaci jak Batman, Superman czy Spider-Man, by wymienić tylko te najbardziej rozpoznawalne. Postać Batmana stworzona przez Boba Kane’a, który jest obrońcą Gotham City wiąże w sobie dwa elementy: niezwykle sprawnego fizycznie młodego mężczyzny i wysokich technologii, dzięki którym stosowane przez niego artefakty czynią go niezwyciężonym obrońcą pokoju we wła-

snym mieście. Dochodzi tu jeszcze motyw przyjaznego kapitalizmu, dzięki któremu niezwykle bogaty bohater może finansować nie tylko badania nad tymi fantastycznymi artefaktami, ale je także produkować. W przypadku Supermana mamy do czynienia także z obrońcą, z tym, że ponieważ bohater pochodzi z kosmosu, to i jego czyny mają także bardzo często wymiar kosmiczny. Sam Superman, pomimo iż wygląda jak człowiek, posiada supermoce, dzięki którym może nie tylko latać, przebywać w kosmicznej próżni, ale także wykonywać czynności, jakie dla ludzi pozostają niewykonalne. Najważniejsze w tym przypadku jest wkomponowanie tych wszystkich nadnaturalnych możliwości w organizm, który wygląda jak ludzki. Ostatni typ idealizowanego w komiksach lat 20. superbohatera to nastolatek, które na szkolnej wycieczce zostaje ukąszony przez pajaka, w efekcie czego jego organizm przechodzi liczne mutacje, których w jego zewnętrznym wyglądzie co prawda nie widać, ale które okazują się niezwykle istotne w psychicznej przemianie nastolatka, który staje się kolejnym obrońcą zagrożonego miasta. We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z bardzo podobnym scenariuszem: zagrożone ludzkie społeczeństwo przez mniej lub bardziej demoniczne siły zła, nie mogące poradzić sobie z tym zagrożeniem oficjalne siły porządkowe i pojawiający się obrońca, którego możliwości walki z siłami destrukcyjnymi są w każdym zakresie i aspekcie przekraczającego ograniczenia czynników oficjalnych. W tym przypadku transhumanizm zostaje sprowadzony z jednej strony do życzeniowych wizualizacji młodego odbiorcy popkultury, a z drugiej natomiast przejmuje funkcję nadopiekuna przywracającego utraconą społeczną harmonię.

Fantastyczny paradygmat poprawiania ludzkiej kondycji

Zasadniczo można byłoby zbudować niezwykle precyzyjny model figur, jakie twórcy fantastyki stworzyli w ramach wykorzystywanej poetyki. Jednak na użytek tego artykułu wymienimy tylko kilka najbardziej reprezentacyjnych, które są niezbędne dla przeprowadzenia dalszych analiz. Wymieniane będą one nie w kolejności związanej w ich literackim pojawianiem się. Pierwszą ważną figurą jest cyborgizacja, mająca swoje źródła w mechanicznym doskonaleniu człowieka. Mamy w tym przypadku do czynienia z zabiegami szczałkowymi, w efekcie których następuje zastąpienie uszkodzonej części ciała nową techniczną czy też biotechniczną (*Star Wars*), następny etap to zastępowanie poszczególnych części ludzkiego ciała nowymi o lepszych parametrach, w efekcie czego nie przywraca się utraconej harmonii fizjologicznej ale zmierza się do stworzenia lepszego i bardziej wydolnego ciała w cyklu *Diuna* (Herbert 1985). Inne zabiegi będą polegały na cyfrowym wspomaganiu

niu pracy ludzkiego mózgu poprzez zastosowanie interfejsów i zewnętrznych źródeł danych, jak i procesorów z *Neuromacera* (Gibson 1992). Jeszcze inny zabieg polega na połączeniu ludzkiego mózgu z antropomorficzną maszyną, w efekcie czego powstaje idealny cyborg-policjant (*Robo-cop*), ostatni model to wykorzystywanie ludzkich ciał częściowo pozbawionych tożsamości do zbudowania w oparciu o nie zbiorowego żołnierza w *Zabójczej sprawiedliwości* (Lackie 2015). W efekcie otrzymujemy z jednej strony figury wskazujące na możliwości, jakie daje technologia w walce z ludzkimi nieszczęściami, z drugiej natomiast, jak ta sama technologia prowadzi do sytuacji, w efekcie której człowiek nie tylko gubi własną tożsamość, stając się biotechnologicznym obcym do takiego stopnia, że nie potrafi samodzielnie zweryfikować własnego człowieczeństwa, co widać chociażby w *Łowcy androidów* (Dick 2011). Z motywem cyborgizacji wiąże się problem robotyzacji. Jego źródła należy poszukiwać w literackim pomysle Karla Čapka, jaki zawarł on w dramacie *R.U.R.* (Čapek 1920), tam też po raz pierwszy pojawia się nazwa robot. Problem z robotami ma dwa aspekty. Pierwszy z nich wskazuje na zabiegi mające wiele cech wspólnych z cyborgizacją, drugi na relacje, jakie mogą zachodzić pomiędzy robotami a ludźmi. To drugie zjawisko jest efektem autonomizacji maszyn oraz ich potencjalnie większych możliwości zarówno obliczeniowych, jak i technicznych. W efekcie otrzymujemy propozycje Isaaca Asimova, który ustala trzy podstawowe prawa robotyki, mające chronić człowieka przed agresją robotów, z drugiej jednak strony przynosi już obrazy, w których robota nie można odróżnić od człowieka i jego profesjonalne działania zostają wystawione na konieczny proces zestawienia z działaniami i możliwościami człowieka, niestety, z korzyścią dla robotów (Asimov 2013). Prowadzi to do pojawienia się w dalszych literackich wariacjach na ten temat do paradygmatu buntu robotów z powieści *Diuna. Krucjata przeciw maszynom* (Anderson 2008) oraz takich zjawisk, jak kompletna zależność ludzkiej egzystencji od robotów, co doprowadza do całkowitego zagubienia wiedzy na temat ich obsługi oraz kompletnej karnawalizacji życia z opowiadania *Pompa numer pięć* (Bacigaloupi 2013) oraz sytuacji, w których człowiek wchodzi w bardzo specyficzne relacje z antropomorficznymi robotami, w efekcie czego staje przed problematycznym pytaniem o naturę robota, z którym się kochał i którego nie jest w stanie odróżnić od człowieka z powieści Philipa K. Dicka *Blade Runner* (Dick 2011) lub też zaczyna je zwalczać w opowiadaniu *Nakręcana dziewczyna* (Bacigaloupi 2013).

Podążanie ścieżką wysokich technologii musiało doprowadzić także do podjęcia przez twórców literatury fantastycznej motywu sztucznej inteligencji. Początkowo pojawia się ona jako element pomocniczy obecny w robo-

tach, co widać chociażby w *Pozytonowym detektywie*, aby w końcu dojść do istniejących w pełni samodzielnie podmiotów sztucznej inteligencji, dla której człowiek może stać się ewentualnie partnerem, a najczęściej staje się niewolnikiem (*Matrix*).

Kolejne obrazy przynoszące figury poprawionego człowieka znajdujemy chociażby we *Wróblu* (Russel 1999), gdzie główny bohater zostaje wielokrotnie podawany rozmaitym procesom fizjologicznej przemiany, co powodowane jest koniecznością jego upodobnienia do mieszkańców światów, z którymi ma wchodzić w kontakty jako kosmiczny emisariusz Ziemi. To powolne odczłowieczenia bohatera, związane z nieodwracalnymi skutkami kolejnych zabiegów chirurgicznych, jakim jest on poddawany wiąże się nie tylko z coraz głębszym wyobcowaniem go z ludzkiej wspólnoty, ale przede wszystkim z coraz bardziej bolesną oceną człowieka, jakiej on dokonuje. W tym przypadku doskonalenie ludzkiego ciała przynosi zupełnie inne niż zakładane efekty. Składa się na to nie tylko stworzenie nowego ciała, ale przede wszystkim przyjmowanie obyczajów, aksjologii i ideologii mieszkańców nowych światów. Z innym przykładem mimowolnego „poprawienia” ludzkiego ciała spotykamy się w powieściach wykorzystujących motyw zombie. Jest on obecnie bardzo popularny, pamiętać jednak należy, że jego początków należałoby poszukiwać w pierwszej połowie XX wieku (Białe Zombie). Najczęściej mamy do czynienia z motywem wirusowego zarażenia ogromnej części ludzkiej populacji, w efekcie czego całkowicie oni ulegają przemianie, stając się bestiami pożerającymi ludzkie ciała. W powieści *Jestem legendą* mamy do czynienia z takim operowaniem tym motywem, który prowadzi w efekcie do uczynienia z normalnego, zdrowego mężczyzny jedyne-go, a tym samym obcego w świecie przemienionych. W tym przypadku skala zmian wskazuje na interpretacyjną dominantę, w której o normalności wzorca nie decyduje jego kanoniczność, a raczej powszechność.

Kolejne modele udoskonalonego człowieka dotyczą popularnej w fantastyce figury stochastyka, to jest człowieka widzącego przyszłość, z tym, że w przypadku powieści *Stochastyk* Roberta Silverberga (Silverberg 1993), główny bohater raczej odkrywa ograniczenia, jakie płyną z faktu posiadania tej umiejętności w zestawieniu jej z zagadkami czasu. Ostatnie zabiegi mają już raczej charakter transhumanistyczny, poczynawszy od pomysłów, w których świadomość konającego człowieka zostaje zamknięta w cyfrowej postaci w systemie komputerowym, aby móc dalej działać i zmieniać świat według własnych życzeń, jak ma to miejsce w powieści *Demon* (Suarez 2009). W cyklu *Diuna* Franka Herberta znajdujemy motywy, w których człowiek wkracza w praktyczną nieśmiertelność, zdobywa wszechwiedzę, aby w końcu podleć procesowi deifikacji.

Generalnie można stwierdzić, że motywy związane z posthumanizmem oraz transhumanizmem występują w fantastyce w kilku zasadniczych modelach. Pierwszy skupiony jest na opisach możliwych technologicznych udoskonaleń człowieka i potencjalnych konsekwencji tego typu zabiegów. Drugi stara się spekulować w oparciu o budowanie fantastycznych ras i społeczeństw, w których nowe jakości (typu posthumanistycznego) są czymś naturalnym i w efekcie badać, jak takie nowe stany rzeczy mogą potencjalnie wpływać na funkcjonowanie społeczności istot, dla których jest to naturalne (*Star Trek*). W efekcie mamy do czynienia z testowaniem pojedynczych, wyizolowanych jakości charakterystycznych dla post- lub transhumanizmu lub też z opisami całościowymi w perspektywie kompletnie poprawionego człowieka, co widać w *Diunie* czy wręcz fabuł, w których widzimy już poprawione społeczeństwa, to znaczy istniejące z cechami, które z punktu widzenia czytelnika są idealne w odniesieniu do realnej kondycji ludzkiej.

Formy i funkcje

Generalnie możemy wskazać na dwa zasadnicze mechanizmy budowania figur posiadających cechy podmiotów posthumanistycznych czy też transhumanistycznych. Pierwszy polegałby na specyficznej absorpcji form istniejących już w tradycyjnych wyobrażeniach czy to w kulturze archaicznej, ludowej, czy też literaturze pięknej minionych epok. Drugi natomiast wiązałby się już z projektowaniem form nowych.

W pierwszym przypadku należałoby oczywiście zacząć od figury herosa, jej uposażenia oraz przypisanych jej funkcji. Specyficzna nadnaturalność herosa – częściowa lub całkowita sytuuje go w polu postaci posiadających nadnaturalne uposażenie lub przynajmniej operowanie cechami ludzkimi w stopniu nadnaturalnym, co widać zarówno wśród postaci herosów istniejących w kulturach tradycyjnych, jak i w tych narracjach mitycznych, które znamy w literackiej postaci. Heros nie tylko posiada nadnaturalne możliwości fizyczne, bardzo często ma także nadnaturalne artefakty oraz pomocników, ale przede wszystkim staje wobec tych aspektów kosmosu czy chaosu, wobec których ludzie pozostają bezbronni. W efekcie należałoby przyjąć, że protoposthumanizm herosa jest jak najbardziej humanistyczny w swojej społecznej celowości. Tylko poprawiony człowiek czy raczej półbóg może bowiem rozwiązywać zadania, których rozwikłanie jest warunkiem *sine qua non* istnienia wspólnoty ludzkiej i w tej funkcjonalnej perspektywie należałoby czytać fenomen herosa. Drugi sposób absorpcji motywów tradycyjnych polega na specyficznej robotyzacji sacrum, a może raczej postaci przynależących do sfery sacrum. Widzimy to w powieściach Rogera Zelazne-

go, jak chociażby *Dilvish przeklęty* (Zelazny 1991), gdzie pojawia się mechaniczny koń, w którym zamknięta jest istota demoniczna. Inny pomysł tego samego autora znajdujemy w *Stworach światła i ciemności* (Zelazny 1987), gdzie główny bohater – Przebudzeniec – podlega procesowi chirurgicznej i technologicznej poprawy własnego ciała. Mamy tam także wielu innych bohaterów, posiadających zarówno cechy herosów, bóstw, jak i cyborgów. W efekcie otrzymujemy takie obrazy rzeczywistości, w których sacrum i istniejące w tej sferze nadnaturalne podmioty zostają poddane specyficznej dekonstrukcji, a wyodrębnione elementy pierwsze: moc, dusze, duchy, imiona, części boskiego ciała czy artefakty stają się przedmiotem nowych technicznych lub magicznych kreacji. Kolejny model opiera się na konstrukcjach hybrydalnych. Mogą one posiadać postaci nieludzkie: gryfy czy jednorożce lub częściowo ludzkie, jak chociażby wilkołaki. Istotne jest w tym przypadku to, że w naturze samej hybrydy tkwi połączenie cech ludzkich, najczęściej związanych ze świadomością z cechami bestii, mającymi usprawnić celeśność. W efekcie powstają nie tyle figury poprawionego człowieka, co raczej obce mu bestie. Do specyficznej grupy hybryd należałoby zaliczyć istoty podlegające metamorfozom, jak chociażby wampiry, które, nabierając cech nadnaturalnych tracą jednocześnie cechy ludzkie, nie tylko fizjologiczne, ale przede wszystkim świadomościowe. Najciekawszą jednak grupą istot nadnaturalnych są postaci pozaziemskie, wśród których spotykamy, co prawda, proste kalki i klisze, ale mamy też takie istoty jak pojawiający się w *Diunie* czerw – to jest kolosalny robak pustyni, czy też całkowicie zdesakralizowaną postać mieszkańca kosmosu, który odwiedza Ziemię w powieści Arthura C. Clarka *Koniec dzieciństwa* (Clarke 2001). Do tego dodać należy oczywiście artefakty, które czynią herosa niezwykłym. W tym przypadku powinniśmy mówić o przynajmniej trzech modelowych sposobach operowania tym motywem. Pierwszy skupiony jest na renarracji wiążącej herosa z przypisanym mu artefaktem; drugi, w którym historii samego artefaktu stają się dominantą fabulotwórczą, co jest najczęściej wykorzystywane przez twórców thrillerów religijnych; trzeci natomiast, niezwykle popularny w fantasy skierowanej do młodszych czytelników wprowadza możliwość korzystania z artefaktu przez zwykłego, młodego bohatera, który tym samym sam wciela się w postać herosa i dokonuje heroicznych czynów.

Kolejny typ wprowadzania form posthumanistycznych do literatury fantastycznej opierałby się na kreowaniu całkowicie nowych figur. Możemy wskazać tu hybrydy fizjologiczne, jak chociażby tę, którą widzimy we *Frankensteinie*, będącą efektem specyficznego złożenia i ożywienia nowego typu człowieka. Innym przykładem są hybrydy, będące efektem odtworzenia człowieka z martwego ciała, a raczej martwej tkanki, gdzie w efekcie otrzymuje

się doskonałą kopię ciała zmarłego, niestety, z czystą psychiką, co widać w przypadku Duncana Idaho z *Diuny*. Kolejny model to oczywiście cyborg, będący zespoleniem maszyny i człowieka w rozmaitym stopniu. Bardzo częstym motywem jest budowanie postaci ludzkiej, która przestaje podlegać śmierci, może to następować w efekcie daleko posuniętej cyborgizacji lub też wywołanej biologicznie mutacji, co ma miejsce chociażby w *Spider-Manie* czy *Wiedźminie* (Sapkowski 1994). Z motywem tym bardzo często powiązany jest motyw wszechmocy i wszechwiedzy, jaki na przykład posiadają niektórzy bohaterowie *Diuny*. Może to być nabycie specyficznych cech, jak niewidzialność, nadludzka siła i niezniszczalność fizyczna lub umiejętność zredukowania własnego istnienia do poziomu fantomowego. Innym typem hybrydy jest łączenie człowieka z obcym, co znajdujemy chociażby we *Wróblu*. Mamy też sporo motywów związanych z transhumanizmem, w których człowiek zaczyna istnieć poza własnym ciałem, stając się tylko psychicznym aspektem maszyny, jak miało to miejsce w *Demonie*. Począwszy od pojawienia się *Star Trek*, a później *Star Wars* coraz częściej mamy do czynienia z motywem istnienia form wyizolowanych i rozpatrywanych w polu zbiorów zamkniętych, wspólnych i czasem rozmytych. Pamiętać jednak trzeba także o figurach związanych z poetykami sięgającymi po tematykę apokaliptyczną czy też dystopijną. U pisarzy tworzących w tym kręgu bardzo często znajdujemy figury człowieka zdegradowanego, jak ma to miejsce w *Wehikule czasu* Herberta G. Wellesa (Weles 2013) czy też powieściach Briana Aldissa typu *Non-Stop* (Aldiss 2007) czy *Cieplarnia* (Aldiss, 2007).

Wśród tych kilku zasadniczych form, jakimi posługują się pisarze tworzący powieści fantastyczne należałoby teraz wskazać funkcje, w jakich opisane powyżej formy występują w interesującym nas typie twórczości literackiej.

Pierwsza z nich to funkcja światotwórcza, w ramach której prezentuje się te aspekty technologiczne lub biologiczne, jakie są niezbędne dla zaistnienia konkretnych projektów obrazujących nie tylko „poprawionego człowieka” lub istoty mające cechy interesujące z punktu widzenia modeli posthumanistycznych lub transhumanistycznych, ale przede wszystkim łączy się projektowane technologicznie lub biologicznie modele ze środowiskiem w konkretnych relacjach. W efekcie otrzymujemy nie tylko obraz środowiska, w jakim możliwe jest zaistnienie konkretnego modelu poprawionego człowieka, ale przede wszystkim mamy do czynienia ze specyficznym zamkniętym laboratorium, w ramach którego można śledzić relacje zachodzące zarówno pomiędzy środowiskiem a człowiekiem, jak i człowiekiem a środowiskiem we wszelkich możliwych konfiguracjach i we wszystkich dających się przewidzieć konsekwencjach.

Druga jest funkcja projektująca, którą oczywiście znajdziemy w praktycznie każdym typie twórczości fantastycznej, w tym jednak przypadku chodzi o taki model projektowania, który kreuje modele i pozwala przyglądać się nowym jakościom, w jakie zostają one uposażone w perspektywie konkretnych, wyizolowanych możliwości testowanych w działaniu. Tym samym otrzymujemy zarówno atrakcyjny literacko model świata, w jakim pojawia się jakaś anomalia oraz niezwykle ciekawy projekt pozwalający na testowanie reakcji, jakie owa anomalia będzie wywoływać zarówno w podmiocie, jakim się ją przypisało, jak i innym postaciom w konkretnym świecie przedstawionym.

Trzeci typ funkcji to funkcja spekulacyjna, w ramach której podejmuje się tworzenie światów, motywów lub konkretnych podmiotowych modeli, w których pojawiają się negatywne skutki poprawiania człowieka. Funkcja spekulacyjna związana jest najczęściej nie tylko z diagnozowaniem konkretnego stanu rzeczy zaistniałego w konkretnym modelu, ale także jego wpływu na świat przedstawiony i przede wszystkim wszelkich możliwych interakcji, jakie mogą się w danej sytuacji pojawić. W efekcie czego spekulacje mogą wskazywać na źródła problemu: technologiczne, biologiczne, ludzkie lub będące efektem losowego przypadku, na potencjalne skutki dla modelu, istot ludzkich i całego uniwersum, w jakim do tych zdarzeń dochodzi, a w końcu na mechanizmy rozwiązania problemu od zabiegów naprawczych, poprzez izolację, aż po eliminację. Do tego należy także dodać ważną perspektywę podmiotową, w ramach której pojawi się możliwość śledzenia nie tylko samej przemiany, w efekcie której dochodzi do poprawienia człowieka, ale przede wszystkim jej konsekwencji dla konkretnego człowieka, w tym nie tylko tych oczekiwanych, ale i tych, które stają się przekleństwem. W efekcie czego otrzymujemy bardzo ciekawą perspektywę spekulującą na temat technik przystosowywania się człowieka do nieoczekiwanych aspektów poprawki i sposobów radzenia lub też nieradzenia sobie z nimi.

Czwartym typem funkcji jest funkcja problematyzująca, która jest szczególnym przypadkiem funkcji spekulacyjnej. Pojawia się ona z reguły w tych powieściach, w których podejmowane są zagadnienie niedające się zrationalizować. Innymi słowy, wówczas, gdy aspekty posthumanizmu lub transhumanizmu wiąże się z obecnością tajemnicy otwartej. Mamy wtedy do czynienia zasadniczo z dwoma typami zabiegów. Pierwsze skupiają się wokół rozmaicie rozumianej dominanty religijnej. Wówczas występują najczęściej dwie funkcje: pierwsza z nich stara się zredukować tajemnicę otwartą do poziomu zwykłej tajemnicy, jak ma to miejsce w *Mrocznych materiach* (Pullmann 2003), druga natomiast wpisuje tajemnicę otwartą w perspektywę kreowanego świata i zachodzących w nim nadnaturalnych

zjawisk, co widać w trylogii *Qumran Eliette Abecassis* (Abecassis 2006). W drugim przypadku dominanta religijna nie pełni funkcji prymarnej, na czoło wysuwają się inne perspektywy, poczynając od antropologicznej, jak ma miejsce w drugim tomie cyklu *Diuna – Mesjaszu Diuny*.

Ostatnim typem prezentowanej tu funkcji jest funkcja społeczna, która ujmuje kategorie poprawiania człowieka w perspektywach modeli utopijnych lub dystopijnych. W obu tych przypadkach zagadnienia posthumanizmu i transhumanizmu ujmowane są w dwóch zasadniczych aspektach. Pierwszym z nich są skutki społeczne konkretnego modelu w opisie czysto technologicznym, w drugim natomiast skutki te wpisuje się już w relacje międzyludzkie.

Reasumując, można wstępnie dokonać następujących ustaleń. Posthumanizm w literaturze fantastycznej może przyjmować postać efektu przypadkowego, jak ma to miejsce w obrazach metamorfoz, jakie wywołują wirusy w ludzkim organizmie, skutkujące pojawieniem się zombie. Byłby to posthumanizm typu metamorficznego. Drugim typem jest posthumanizm projektowany i przeprowadzany w efekcie konkretnych zabiegów technologicznych, opartych na cyborgizacji z *Łowcy androidów* lub też zabiegach genetycznych z *Diuny* lub innych widocznych w *Człowieku do przeróbki*. Trzeci typ wiąże się z wykorzystywaniem wyobrażeń tradycyjnych. W przypadku transhumanizmu można generalnie mówić o dwóch modelach. Pierwszy, związany z technologiami cyfrowymi, w efekcie wykorzystania których umysł i świadomość konkretnego człowieka zaczyna istnieć poza ludzkim ciałem w świecie wirtualnym, cyfrowym lub realnym w zależności od tego, czy mamy do czynienia z czasowym transhumanizmem w powieści *Każń* (Diaczenko 2006) czy też stałym w *Demonie*. W drugim przypadku transhumanizm wiąże się z pewnymi modelowymi wyobrażeniami religijnymi, będącymi kulturowymi cytacjami lub też autorskimi trawestacjami, w efekcie pojawiają się modele deifikacji, demonizacji czy też bestializacji człowieka z wszelkimi możliwymi konsekwencjami tego typu przemian.

Wszystkie te zabiegi ujmują jednak najczęściej technologiczne poprawianie człowieka w perspektywie antropologicznej. W punkcie wyjścia lub dojścia zawsze pojawiają się więc pytania o naturę człowieka, wpisane w nią ograniczenia oraz przypisane jej walory. W efekcie czego interesujące nas zabiegi tworzą dość precyzyjny paradygmat, w którym znajdują się następujące punkty: wyodrębnienie braków i innych ułomności wpisanych w kondycję ludzką, określenie technik umożliwiających ich poprawienie lub wyeliminowanie, wyodrębnienie potrzeb, jakie wpisane są w konkretne ludzkie istnienie, określenie technik pozwalających na ich realizację, opis konsekwencji podmiotowych i społecznych przeprowadzonych zmian. W efekcie zabiegi

związane z transhumanizmem i posthumanizmem w prozie fantastycznej można zamknąć na chwilę obecną w trzech typach procesów: sublimującym, redukującym oraz globalizującym.

Literatura

- ABECASSIS E. (2006), Qumran, tłum. W. Melech, Warszawa.
- ALDISS B. (2007), Ciepłarnia, tłum. M. Marszał, Stawiguda.
- ALDISS, B. (2007), Non-stop, tłum. M. Raginiak, Stawiguda.
- ASIMOV I. (2013), Pozytonowy detektyw, tłum. J. Stawiński, Poznań.
- ATTEBERY B. (1980), The Fantasy Tradition in American Literature: from Irwing to Le Guin, Bloomington: Indiana University Press.
- BACIGALUPI P. (2013), Nakręcana dziewczyna. Pompa numer sześć, tłum. W. M. Próchniewicz, Warszawa.
- BIAŁE ZOMBIE (1932), reż. V.H. Halperin, USA.
- BESTER A. (2006), Człowiek do przeróbki, tłum. A. Sawicki, Stawiguda.
- CLARKE A.C. (2001), Koniec dzieciństwa, tłum. Z. Królicki, Warszawa.
- ČAPEK K. (1920), R.U.R., Praha.
- DIACZENKO M. I S. (2006), Kaźń, tłum. P. Ogorzałek, Stawiguda.
- DICK PH. C. (2011), Blade Runner. Czy androidy marzą o elektrycznych owcach? tłum. S. Kędzierski, Poznań.
- FERRANDO R. (2013), Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Meta-humanism, and New Materialisms Differences and Relations, [w:] „Existenz, an International Journal in Philosophy, Religion, Politics and Arts”, vol. 8, no 2, Fall.
- GIBSON W. (1992), Neuromancer, tłum. P. Cholewa, Warszawa.
- HERBERT B., K.J. ANDERSON (2008), Diuna: krucjata przeciw maszynom, tłum. A. Jankowski, Poznań.
- HERBERT F. (1985-1993), Diuna, 1-6, tłum. M. Marszał, Poznań.
- KERÉNYI K. (2002), Mitologia starożytnych Greków, tłum. A. Reszke, Warszawa.

- KRZYŻANOWSKI J. (1946), Polska bajka ludowa w układzie systemowym, t. 1-2, Warszawa.
- LECKIE A. (2015), Zabójcza sprawiedliwość, tłum. D. Górską, Warszawa.
- MATHESON R. (1992), Jestem legendą, tłum. W. Kustra, Katowice.
- MATRIX (1999), reż. L. i L. Wachowski, USA.
- DE LA METTRIE J.O. (1953), Człowiek-maszyna, tłum. S. Rudniański, Warszawa.
- O'NEIL D. (2008), Mroczny rycerz, tłum. wielu, Wrocław.
- PULLMAN PH. (2003), Mroczne materie, t. 1-3, tłum. E. Wojtczak, Warszawa.
- RUSSEL M.D. (1999), Wróbel, tłum. A. Polkowski, Warszawa.
- ROBOCOP (1987), reż. P. Verhoeven, USA.
- SHELLY M. (2009), Frankenstein, tłum. P. Łopatka, Warszawa.
- SILVERBERG R. (1993), Stochastyk, tłum. M. Świerkocki, Gdańsk.
- SPIDER-MAN (2002), reż. S. Raimi, USA.
- STAR TREK (1979), reż. R. Wise, USA.
- STAR WARS (1977), reż. G. Lucas, USA.
- STOKER B. (2011), Dracula, tłum. M. Moltzan- Małkowska, Kraków.
- SUAREZ D. (2009), Demon, tłum. P. Bieliński, D. Ćwiklak, Warszawa.
- WASILIEW L. (1974), Kultury religie i tradycje Chin, tłum. A. Bogdański, Warszawa.
- WELLES H.G. (2013), Wehikuł czasu, tłum. F. Wermiński, Warszawa.
- VERNE J. (2015), Podróż na Księżyc, tłum. W. Chorocicki, Warszawa.
- VERNE J. (2011), 20 000 mil podmorskiej żeglugi, tłum. W. Chorocicki, Warszawa.
- VOLTAIRE (2001), Poemat o zniszczeniu Lizbony, [za:] B. Baczek, Hiob mój bliźni, Warszawa.
- YEATS B. (1978), Hanrahan Rudy i inne opowiadania, tłum. J. Piątkowska, Kraków.
- ZELAZNY R. (1991), Dilvish przeklęty, tłum. M. Pacyna, Poznań.
- ZELAZNY R. (1987), Stwory światła i ciemności, tłum. A. Kraśko, Warszawa.

Bogdan Trocha

**TRANSHUMANISM AND POSTHUMANISM IN THE
SCIENCE-FICTION LITERATURE IN THE PERSPECTIVE OF THE
CULTURAL CLICHÉ AND FUTUROLOGICAL SPECULATION**

Keywords: posthumanism, transhumanism, speculative fiction, myth

In the article the author discusses the mechanisms of the improvement of the human body that were present in the culture in the past ages. The starting points of the discussion are the ancient myths, where the figures of the heroes and hybrids appeared. They were ascribed with the important cultural functions. This situation indicates that the drive toward the improvement of human condition in its somatic dimension has existed in the culture since its beginnings. In the article, as the first ones, the mechanisms improving the body in the archaic cultures were presented, and only later the author makes the way for the analogical phenomena present in the contemporary cultures. While elaborating the modern literature, the author juxtaposes the texts that belong to speculative sci-fi and to the mythopoietic fantasy with the theoretical and futurological works that concern the problems of posthumanism and transhumanism. In this kind of perspective the theoretico-speculative aspects of posthumanism were described, then their literary realizations were presented, and finally the cultural consequences followed.

Adam Mazurkiewicz*

RECEPCJA MYŚLI POSTHUMANISTYCZNEJ WE WSPÓŁCZESNYM OBIEGU POPULARNYM

Kryzys dyskursu antropocentrycznego, wspólny z ekspansywnym rozwojem technologii cyfrowych sprawił, że człowiek przestał być – paradoksalnie – stawiany w centrum namysłu ponowoczesnej humanistyki. Jego miejsce zajęły formy świadomości nie-ludzkiej, pośród których ważką rolę odgrywają istoty hybrydyczne i będące efektem zabiegów cyborgizacji; jednym z jej przejawów jest fryborgizacja, tj. postrzeganie człowieka korzystającego z możliwości postępu w naukach medycznych jako fryborga, czyli „funkcjonalnego cyborga” (Stock 2015)¹.

Najnowsza sztuka – zwłaszcza jej nurt sytuujący się w ramach paradygmatu cyberkulturowym – usiłuje poddać obserwowane społecznie tendencje namysłowi artystycznemu w sposób syntopijny, tj. łącząc refleksję estetyczną z etyczną i technologią. Zawarte w tekstach kultury (zarówno awangardowych, jak i funkcjonujących w obiegu popularnym) obrazy „poza-ludzkiej” przyszłości, zwłaszcza odczytywane z perspektywy manifestów posthumanistycznych (autorstwa m.in. N. Katherine Hayles, Daniela Usta i Roberta Pepperella) ukazują świat przyszłości coraz bardziej odległy od dotychczasowych futurystycznych wizji. W tym bowiem dominowała wizja współczesności przeniesionej w – mniej lub bardziej odległą – przyszłość, podczas gdy zwolennicy filozoficznych nurtów cyberkulturowego paradygmatu akcentują konieczność przemiany człowieka jako gatunku, aż do – jak w transhumanizmie – zerwania ciągłości filogenezy². Zarazem, problematyzując założenia myśli posthumanistycznej, zmuszają do podjęcia kwestii granic, poza którymi sztuka przejmuje funkcje pozaartystyczne, właściwe nauce i filozofii. Tendencja ta jest zauważalna szczególnie wyraziście w wypadku nurtu

*Adam Mazurkiewicz – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, Uniwersytet Łódzki; zainteresowania naukowe: zagadnienia związane z literaturą i kulturą popularną, e-mail: adammazurkiewicz@o2.pl

¹Przykładem „fryborgizacji” są endoprotezy, implanty, okulary, aparaty słuchowe.

²Interesujące, że współcześnie, nawet jeśli twórcy sięgają do założeń „fantastyki bliskiego zasięgu” – jak Jacek Dukaj w *Czarnych oceanach* (2001) – kreślą wizję przyszłości „postludzkiej”, w której człowiek musi redefiniować własne człowieczeństwo w odniesieniu do otaczającej go technologii. Lektura *science fiction* powstałej w ostatnim ćwierćwieczu (zwłaszcza nurtu fantastyki cyberpunkowej) uświadamia, jak dalece odległe są to wizje przyszłości od właściwych dla opowieści napisanych w „Złotej Erze”, z właściwym jej optymizmem, dotyczącym roli nauki w życiu codziennym jednostki.

bio-art (inaczej vivoart, sztuka genetyczna), w którym tworzywem są rozmaite formy materii ożywionej (Sulowska 2010, s. 31; Poissant 2012). Budzi on zresztą nierzadko kontrowersje natury etycznej (Żylińska 2013)³. Ich źródłem jest przede wszystkim sięganie przez artystów do osiągnięć nauk biologicznych rozważanych z perspektywy filozoficznej, nierzadko refleksjonowanych przez pryzmat skandalu; można by poszukiwania twórców sztuki pozostającej w związku z paradygmatem cyberkulturowym streścić konstatacją Adriany Celińskiej: „Z początkiem XXI wieku nasza cywilizacja, na dobre czy złe, pogrąża się w epoce biologii, biologii, która zajmuje się wyjaśnianiem terminów, takich jak »cnota«, »altruizm«, »cechy prospołeczne« – należących do dziedziny etyki” (Celińska 2007, s. 298).

Właściwe współczesnej nauce przekraczanie granic poszczególnych dyscyplin, które akcentuje Celińska, w praktyce artystycznej prowadzi – jak we wspomnianym powyżej nurcie bio-art – do przejmowania przez sztukę powinności zarezerwowanych dotychczas na mocy kulturowej tradycji dla namysłu filozoficznego; w ramach paradygmatu cyberkulturowego dominującym zagadnieniem pozostaje oczywiście refleksja and wpływem techniki na życie jednostki. W syntopijnej rzeczywistości, w której sztuka, nauka i technologia stanowią całość, toteż nie bez racji Agnieszka Lejewska wskazuje na cyfrowe technologie jako podstawowe wyznaczniki współczesnego paradygmatu kultury i sztuki cyfrowej (Lejewska 2014, s. 189).

W sztuce awangardowej naszkicowane tu tendencje prowadzą najczęściej do zadawania pytań o *conditio humana* w epoce bio-technologii i technik cyfrowych, umożliwiających redefinicję (a niekiedy i – jak w wypadku awatarów cyberprzestrzennych – multiplikację) własnego „Ja”. Tym samym jednak zagrożone zostaje poczucie realności tego, jak dana jednostka postrzega siebie (Szpunar 2005, s. 379). Niebezpieczeństwo zatarcia własnej jaźni w wielu potencjalnie – dzięki nowym technologiom – możliwych nierzadko stanowi centrum zainteresowań bio-artu. Znaczącym pod tym względem przykładem pozostają instalacje Stelarca (właśc. Steliosa Arcadioussa), zmierzające do przekraczania przez artystę kolejnych granic własnej jednostkowej podmiotowości – od cyklu projektów pełnej kontroli ciała pt. *Amplified Body* (1970-1994), poprzez cyborgizację (*Third Hand* 1976-1981; *Parasite: Event of Invalied and Involuntary Body* 2007), wirtualizację doświadczenia cielesnego (*Virtual Arm Project* 1992-1993; *Fractal Flesh* 1995) po eksperymenty bio-medyczne (*Extra Ear* 2007), których efektem stało się wszczepienie w przedramię implantu ucha⁴. Rozpatrywane jako arty-

³Temat bioetycznych aspektów współczesnej sztuki polskiej omówili Izabela Dzioba (Dzioba 2004) i Kamil Kopania (Kopania 2003, 2004).

⁴Więcej na temat projektów na stronie autorskiej Stelarca:

styczna całość, projekty Stelarc'a można traktować jako próbę zmierzenia się z foucaultowską biowładzą, której kwintesencją pozostają możliwości oferowane przez genetykę (Filipowicz 2010, Nijakowski 2009)⁵. Także inne projekty i instalacje artystyczne – m.in. Orlan (właśc. Mireille Suzanne Francette Porte) oraz Marina Abramović, reprezentujących nurt body-art, bądź tworzącego sztukę transgeniczną Eduarda Kaca – problematyzują status normy społecznej i zagadnienia biopolityki (Bakke 2011a, s. 31; 2011b, s. 115.; Lovelace 1995, Rose 1993). Rozważane z zaproponowanej tu perspektywy działania artystyczne stanowią krytyczny namysł nad upolitycznieniem współczesnej sztuki i uwikłaniem jej w różnorodne dyskursy społeczne; przypomnijmy bowiem, iż – w myśl wykładni Foucaulta – bio-władza to niezbędny komponent rozwoju kapitalizmu, który mógł przetrwać jedynie dzięki dostosowaniu zjawisk związanych z regulacją populacji do procesów ekonomicznych (Foucault 2010, s. 123). W takim ujęciu sztuka (zwłaszcza jej nurt masowy) stanowi – zgodnie z założeniami „szkoły frankfurckiej” – krytyczną wykładnię mechanizmów rynkowych, które ją modelują (Adorno, Horkheimer).

Nie inaczej jednakże akcenty uwagi rozkładają się również w obiegu popularnym, coraz częściej przejmującej funkcję dekonstruowania imaginarium communis dzięki problematyzowaniu podejmowanych kwestii. Co więcej: proponowane przez zwolenników cultural criticism upolitycznienie praktyk lekturowych przyczynia się do postrzegania popkultury jako instrumentarium namysłu nad współczesnością⁶. Owszem, namysł ten cechuje uproszczenie (pozostające w związku ze swoistymi właściwościami obiegu popularnego), niemniej to właśnie dzięki tej prawidłowości możliwe staje się dostrzeżenie wykorzystywanych przez niego figur wyobraźni zbiorowej. Z tego też względu namysł nad posthumanizmem – jako kwestią współcześnie kulturowo znaczącej – pojawia się nie tylko w nurcie awangardowym sztuki współczesnej, ale i „zachowawczym” obiegu popkulturowym. O randze refleksji nad przyszłymi losami człowieka jako gatunku świadczy różnorodność sposobów aktualizacji tej problematyki w różnych mediach popkultury. Można też wyodrębnić następujące główne zagadnienia, wokół których ogniskuje się popkulturowa recepcja myśli posthumanistycznej. Są to:

<http://stelarc.org/?catID=20247> [data dostępu: 28.09.2015].

⁵Zarazem problematyczne pozostaje, do jakiego stopnia biowładza istotnie – co sugeruje Marcin Tomasiewicz – tworzy „nowego człowieka” (Tomasiewicz 2010, s. 289).

⁶Reprezentatywny pod tym względem pozostaje nurt literatury kryminalnej, zwłaszcza inspirowany „skandynawską szkołą kryminału”, w którym zbrodnia zostaje odsunięta na dalszy plan, ustępując refleksji nad społecznymi uwarunkowaniami zbrodni (Samsel-Chojnacka 2011).

- cyborgizacja, traktowana jako nieuchronna konsekwencja rozwoju technologicznego;
- konieczność redefinicji utrwalonej kulturowo opozycji naturalne-sztuczne;
- przemiany współczesnej wrażliwości technologicznej pod wpływem cyfryzacji rzeczywistości społecznej.

Poniżej omówimy je kolejno. Oczywiście, zaproponowany tu podział z pewnością można uznać za sztuczny. Ma on jednak na celu przede wszystkim umożliwienie zachowania klarowności wyводу. Nie należy też zapominać, iż wyszczególnione tu aspekty namysłu twórców kultury popularnej nad implikacjami różnorakiej natury (społecznymi, kulturowymi, psychologicznymi etc.) wynikającymi z postulatów zwolenników posthumanizmu dopiero ujmowane całościowo mogą odzwierciedlić uwikłanie tej myśli w obraz współczesności zawarty w tekstach popkultury.

Cyborgizacja traktowana jako nieuchronna konsekwencja rozwoju technologicznego

Donna Haraway, pisząc u progu lat 80. XX wieku *Manifest cyborga* (1985; wydanie pol. 2003), odwoływała się do świadomości społecznej ukształtowanej w czasie, gdy na Zachodzie można było dostrzec już konsekwencje rozwoju społeczeństwa informacyjnego, opisywanego przez badaczy od początku lat 60. (Karvalics 2007)⁷. Nieobojętny przy tym pozostaje wybór figury reprezentującej w jej szkicu akcent posthumanistyczny egzystencji, bowiem związany jest z modelem technokratycznym, współtworzonym przez ówczesne myślenie futurologiczne; w 1980 roku Alvin Toffler publikuje tom esejów *Trzecia fala* (wydanie pol. pełne 1997), zaś w 1984 William Gibson powieść *Neuromancer* (wydanie pol. 1992), inicjującą – zgodnie z opinią krytyków – nurt fantastyki cyberpunkowej. Być może z tego względu komentatorzy myśli Haraway skoncentrowali się na technicystycznym wymiarze figury cyborga⁸. Tymczasem w samym tekście *Manifestu...* autorka używa tego pojęcia

⁷Przegląd definicji społeczeństwa informacyjnego można odnaleźć w szkicu Jerzego Stanisława Nowaka (Nowak 2008). Najpełniejszą propozycję ewolucji społeczeństwa informacyjnego i etapów jego rozwoju zaproponował Marcin F. Gawrycki w szkicu *Społeczne aspekty rewolucji informacyjnej* (Gawrycki 2010, s. 569).

⁸Niewątpliwie znaczący wpływ na takie odczytania miał nie tylko klimat społeczny, zdominowany przez fascynację ekspansywnie rozwijającymi się od lat 50. XX wieku technologiami cyfrowymi (ich symbolem stała się Dolina Krzemowa, postrzegana jako „technopolis”), ale i etymologia tego pojęcia. Przypomnijmy, iż jego autorami są Man-

wymiennie z innym, o semantycznym nacechowaniu raczej biologicznym niż mechanicznym, tj. hybrydą: „a cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism” (Haraway 2001, s. 291). Taka wymiennosc obu terminów (cyborga i hybrydy) umożliwia Rosi Braidotti dostrzeżenie ciągłości ideowej posthumanizmu fundowanego na koncepcji ingerencji technologii oraz biotechnologii, redefiniującej witalistyczne podejście do życia jako powszechnego fenomenu, który nie zostaje ograniczony do wyłącznej własności jednego gatunku (człowieka). Rozpatrywana z tej perspektywy istota ingerencji pozostaje bez zmian, niezależnie od tego, jakimi środkami zostaje osiągnięta – jest nią zapośredniczenie biotechnologiczne ciała, będącego projektem doświadczalnym z własną podmiotowością (Braidotti 2006, s. 197-208; 2014, s. 138-139)⁹. Tym samym, paradoksalnie, fundowany na technologii humanizm okazuje się – zgodnie z tytułową formułą szkicu Tima Lenoira – requiem dla cyborga (Lenoir 2007).

Jest to zarazem trop niezwykle istotny w badaniach tekstów funkcjonujących w obiegu popkulturowych – tym bardziej, że część badaczy skłania się ku rozdzieleniu obu pojęć; przykładem służy szkic Henryka Duszyńskiego, dotyczący istot o proveniencji mityczno-baśniowej w grach RPG. Badacz podkreśla: „Interesującą grupę istot nadnaturalnych stanowią hybrydy. Są to stworzenia, na których wygląd złożyły się części kilku różnych istot [...]. Istnieją też twory będące połączeniem zwierząt z maszynami [...], nie zaliczam ich jednakże do hybryd” (Duszyński 2012, s. 64). W ten sposób Duszyński ustanawia rozróżnienie pomiędzy wizją fundowaną na technologii (w tym biotechnologii rozumianej jako tworzenie „żywych maszyn” za pomocą nauk medycznych) a hybrydą, traktowaną przezeń jako wytwór ludzkiej imaginacji, wspartej tworam Natury (Duszyński 2012, s. 65)¹⁰.

Propozycja Duszyńskiego pozostaje niejako w opozycji wobec filozoficznej tradycji postrzegania posthumanizmu jako kontynuacji refleksji humanistycznej w – zmienionym technologii i postantropologicznym dyskursie – kontekście interpretacyjnym. Hybryda/hybrydyczność/hybrydyzacja dla posthumanistów oznacza bowiem nie tyle figurę antropologiczno-kulturową „inności” jako punktu odniesienia dla definiowania „bycia człowiekiem”, co wartości bytów „poza-ludzkich”. Z perspektywy antropologicznej interesu-

fred Clynes i Nathan Kline w roku. W artykule *Cyborgs and Space* (1960) rozważali oni możliwość stworzenia samodzielnego układu biologiczno-mechanicznego, zdolnego do przeżycia w ekstremalnych warunkach innych planet i kosmicznej próżni.

⁹Eksperymenty te są możliwe dzięki uniknięciu pułapki binarności opozycji „ludzkie-nieludzkie” (Elber 2012).

¹⁰Badacz idzie tym samym tropem, wyznaczonym pracą Edyty Rudolf (na którą zresztą się powołuje), interpretującej postać hybrydy jako abstrakcyjną figurę ludzkiego eksperymentu myślowego o charakterze socjologiczno-symbolicznym (Rudolf 2001, s. 15).

jąca wydaje się szczególnie sytuacja protagonistów utworów Jacka Dukaja. Wspólne dla nich jest wyalienowanie ze świata, w którym funkcjonują; co istotne, owo wyobcowanie ma charakter nie tyle psychologiczny, co ontologiczny. Pomijając bowiem różnice w sztafażu rekwizytów, wynikające z wykorzystywania różnych nurtów powieści fantastycznej – historii alternatywnej (*Inne pieśni* 2003, *Łódź* 2007), science fiction i cyberpunku (*Czarne oceany* 2001, *Perfekcyjna niedoskonałość* 2004, *Starość aksolotla* 2015) – funkcjonują oni w świecie (z perspektywy odbiorcy) postludzkiem, zarazem przekraczając jego granice epistemologiczne tak, iż sami stają się bytami do pewnego stopnia transhumanistycznymi¹¹.

Tym, co pozwala im jednak zachować świadomość przeszłości i ciągłość gatunkową – nawet wówczas gdy, niczym protagonista *Perfekcyjnej niedoskonałości*, funkcjonują jako byty sieciowe – pozostaje tradycja kulturowa, do której się odwołują. Szczególnie wyraziście widać to w *Starości aksolotla*, będącej opowieścią, której bohaterowie funkcjonują w rzeczywistości „utkanej” z popkulturowych fragmentów świata, który przeminął (Kofta 2015). Takie zapośredniczenie w przeszłości (jakkolwiek raczej biologicznej niż kulturowej) jako warunek konieczny dla zachowania ciągłości „pamięci gatunkowej” człowieka zdaje się ideą wpisaną szczególnie mocno w powieściową trylogię Wawrzyńca Podrzuckiego *Yggdrasill* (składają się nań: *Uśpione archiwum* 2003; *Kosmiczne ziarna* 2004; *Mosty wszechzieleni* 2010); w utworach tych autor, korzystając ze schematu „powieści-drogi”, ukazuje wielość form postludzkich, w jakie może ewoluować homo futurum¹². Zaawansowana technologia, którą dysponują bohaterowie cyklu, pozwala przekraczać

¹¹Odczytanie przywołanych tu powieści Dukaja, które można wpisać w nurt historii alternatywnej, w perspektywie ich posthumanistycznej ideologii zaproponował Michał Cetnarowski w wystąpieniu pt. *Posthumanizm na konwencie miłośników fantastyki* „Kapitularz 2015” (Łódź 26.09.2015). Patrząc z tej perspektywy, należałoby zastanowić się, do jakiego stopnia można mówić o transhumanistycznym aspekcie kreacji bohatera *Zanim noc* (1997), który osiągnął nadludzkie możliwości, znajdując sposób na przejście do „czwartego wymiaru”; funkcjonując w nim, tworzy on fantomy quasi-egzystujące w trójwymiarowej rzeczywistości. Niewątpliwie w najciekawszy koncepcyjnie sposób posthumanistyczna wizja świata przedstawionego, w którym funkcjonuje transhumanistyczny protagonista, pojawia się w prozie Dukaja w *Extensie* (2002). Rustykalny charakter przestrzeni akcji pozostaje jedynie pozornie sielski, jest to bowiem enklawa dla niedostosowanych „postbiologicznie” jednostek, poza którą rzeczywistość istnieje w sposób tak odległy ich możliwościom percepcyjnym, że są oni w stanie dostrzec jedynie skutki działań sił, których natury nie potrafią określić.

¹²Autor omówienia pierwszego z utworów jako punktu odniesienia dla konstrukcji powieści traktuje schemat literatury quest fantasy (Urbanowicz 2003, s. 115). Można by jednak w tym wypadku dostrzec również wpływy „powieści o dorastaniu”, jakim w utworze Podrzuckiego jest dojrzewanie głównego bohatera do prawdy o świecie, w którym funkcjonuje.

im ograniczenia biologii, nie unieważniając zarazem pamięci o filogenezie człowieka jako gatunku¹³.

Konieczność redefinicji utrwalonej kulturowo opozycji naturalne-sztuczne

Znamienna dla posthumanizmu „pamięć gatunkowa” sprawia, że konieczne staje się znalezienie nowego punktu odniesienia dla redefinicji przez jednostkę swojego człowieczeństwa. Nie może pozostawać nią natura, ta bowiem nie pozostaje w opozycji do tego, co sztuczne. Niegdysiejszy, utrwalony tradycją myślenia właściwego cywilizacji Zachodu, binarny charakter przeciwstawienia natura - kultura, zostaje zresztą coraz częściej (jak w szkicu Joanny Lattimer i Mary Miele) zastępowany terminem „naturakultura” (Lattimer, Miele 2013). Wskazuje on na odrzucenie opozycji na rzecz koniunkcji (Chmurzyński 1990, s. 77-96)¹⁴.

Artystycznym przejawem rezygnacji z owej dychotomii może być zapoczątkowany w 2012 roku przez Elvina Flamingo (właśc. Jarosława Czarnackiego) projekt *Symbiotyczność tworzenia* (jest on planowany do roku 2034). Na temat własnego projektu artysta wypowiada się następująco: „Idea projektu *Symbiotyczność tworzenia* było stworzenie dzieła, które nie byłoby jedynie artefaktem i popisem twórcy-demiurga, ale przede wszystkim dzieła żyjącego własnym życiem, dzieła uczestniczącego, interaktywnego i symbiotycznego z jego autorem, gdzie ten świadomie odejdzie od swojej demiurgicznej pozycji i stanie się jego bezkompromisową częścią. [...] W tym, co wspólnie tworzymy bezsprzecznie, nie ma kompromisów i każde z nas, dany

¹³Być może jako wskazówkę interpretacyjną dla pojmowania człowieka w myśli posthumanistycznej jako bytu funkcjonującego przede wszystkim społecznie można potraktować koncepcje Erazma Majewskiego, zainteresowanego związkami pomiędzy biologią i cywilizacją (Majewski 1911, s. 20-22).

¹⁴Szczególnym przykładem zaniku owej opozycji, zaczerpniętym z historii kultury, pozostaje sztuka ogrodów, traktowana jako wyraz podporządkowania zjawiska naturalnego (roślinności) projektowi człowieka (Gołąb 2012). Osobnym problemem jest postrzeganie przez pryzmat bio-artu zjawisk utrwalonych kulturowo, takich jak np. hodowla psów rasowych. Czy istotnie można zabiegi zmierzające do zachowania czystości rasy na podstawie eksterieru (wyglądu zewnętrznego) traktowanego jako wzorzec rasy ma wymiar estetyczny? Z pewnością rację ma Magdalena Dąbrowska, zauważająca: „Piękno, efekt wizualny są podstawowym kryterium selekcji oraz oczekiwanym efektem hodowli. Wiele cech eksterierowych charakterystycznych dla rasy jest modyfikowanych i doprowadzonych do skrajności” (Dąbrowska 2012). Pewną odpowiedź na postawioną tu kwestię stanowi estetyka ewolucyjna (Chudoba 2014, s. 69-88). Można też w przywołanych tu przypadkach dostrzegać przejawy procesu pantechnologizmu, który Sidey Myoo (właśc. Michał Ostrowski) określa jako nadawanie rzeczywistości innej niż biologiczna (tj. technologicznej) natury (Myoo 2014, s. 81).

superorganizm i ja, osobno nic nie znaczymy i wręcz nie istniejemy bez siebie nawzajem jako dzieło. Odnaleźliśmy współcodziennność, którą wspólnie tworzymy” (Flamingo 2015)¹⁵.

Przywołany tu projekt koegzystencji twórcy i tworzywa, zapośredniczonej w technologii przywodzi na myśl ideę „supermaszyny” Lewisa Mumforda, w której nadzór człowieka został zredukowany w znaczący sposób na rzecz jego funkcjonowania jako komponentu urządzenia (Mumford 2012, s. 330-331). Takie upodmiotowiające mechanizm postrzeganie relacji „człowiek-maszyna” w istotny sposób wpłynęło na postrzeganie jednostki; przestała ona być, w myśl koncepcji Thomasa Carlyle’a, „zwierzęciem używającym narzędzi” – *Man is a Tool-using Animal* (Carlyle 1864, s. 24). W zamian stała się integralną częścią mechanizmu. W szczególny sposób takie „umaszynowanie” („ucyfrowienie”) człowieka wykorzystują twórcy fantastyki cyberpunkowej, kreując wizję cyborga sieciowego¹⁶. Znaczące pod tym względem pozostaje zakończenie *Perfekcyjnej niedoskonałości* Dukaja, w którym protagonista może spojrzeć na rzeczywistość z nowej perspektywy, dzięki możliwościom oferowanym przez technologię: „To jest zbyt silne, zbyt piękne, zbyt kuszące — kolejny etap na drodze do doskonałości, następny stopień schodów od zwierzęcia do Boga. Nie da się uciec, nie da się zapomnieć, przestać myśleć, przestać marzyć, skoro raz wstąpiło się na tę ścieżkę, a każdy krok na niej tak oczywisty” (Dukaj 2004, s. 450). Zarazem jednak człowieczeństwo definiowane jest w utworze Dukaja w opozycji do tego, co doskonale technologicznie, skoro bohater jest „tak wspaniale ułomny, tak beczelnie ludzki” (Dukaj 2004, s. 451).

„Człowiek wirtualny”, zredukowany do jaźni funkcjonującej na cyfrowej matrycy technicznego urządzenia zdaje się kwintesencją procesu odrzucania tego, co Elaine Graham określa mianem „ontologicznej higieny”, pozwalającej – już od czasów XVIII-wiecznej rewolucji przemysłowej – przeprowadzać linie demarkacyjne pomiędzy człowiekiem, naturą i maszyną¹⁷. Jednakże cy-

¹⁵Bez wątplenia ideologicznym uzasadnieniem tego wyznania pozostają słowa Lewisa Mumforda, na temat relacji „człowiek-maszyna”: „Za sprawą wpływu nauk matematycznych i fizycznych na technologię minione sto lat przyniosło [...] zasadnicze przekształcenie całego środowiska człowieka. [...] Zmiany te przekształcają z kolei osobowość człowieka” (Mumford 2012, s. 3).

¹⁶Osobną kwestią pozostaje, do jakiego stopnia cyborg cyfrowy to odpowiedź na obecne w nurcie legend miejskich (urban legends), inspirowane cyberkulturową wyobraźnią, wątki związane z opowieściami o niewytłumaczalnych racjonalnie zachowaniach komputerów. Być może mamy jedynie w tym wypadku do czynienia z nową formą procesów irracjonalizacji techniki zauważanych przez Lewisa Mumforda, zwłaszcza w okresie przełomów kulturowo-technologicznych (Mumford 2012, s. 25).

¹⁷„Western culture may be confronting a technologically mediated »crisis« of human uniqueness, but a more satisfactory way of framing the situation might be in terms of the

borg sieciowy (oraz sam proces cyborgizacji) to nie jedyna figura, pozostająca reprezentacją rozterek posthumanistów w związku z granicami wpływu nowych mediów i technologii cyfrowych na człowieka; o tym, że nie w każdej sytuacji technologia stanowi remedium na problemy jednostki, świadczy opowiadanie Antoniny Liedtke *CyberJolly Dream* (1998). W sposób szczególny pomieszanie lęku i fascynacji możliwościami oferowanymi przez technologię zdolną stworzyć postczłowieka można odnaleźć w filmach Davida Cronenberga; szczególnie znaczące pod tym względem są dwa filmy: *Wideodrom* (*Videodrome*, Kanada 1983) oraz *Mucha* (*The Fly*, Kanada 1986); do pewnego stopnia w nurt ten wpisują się również *Zbrodnie przyszłości* (*Crimes for the Future*, Kanada 1970). Tym, co je łączy, jest ambiwalentny obraz technologii, poddającej człowieka „egzaminowi z człowieczeństwa”, którego ten nie zdaje. Postludźcy bohaterowie ukazani są w nich w poetyce właściwej nurtowi body-horror. Z kolei *Crash: Niebezpieczne pożądanie* (*Crash*, Kanada 1996) to – w myśl sugestii Janusza Wróblewskiego – obraz humanizacji maszyny kosztem dehumanizacji ciała (Wróblewski 1997, s. 40). Szerzej na temat kwestii podejmowanych przez Cronenberga, ale i jego naśladowców, w perspektywie posthumanistycznej wypowiadają się Norah Campbell i Mike Saren (2010, s. 152-176). Należy jednak zastanowić się, do jakiego stopnia w filmach Cronenberga ukazana została technofobia, na ile zaś dekonstruuje on funkcjonujące w imaginariusium communis lęki, stanowiące punkt odniesienia dla wytworów popkultury; znacząca pod tym względem pozostaje decyzja o nakręceniu remake'u *Muchy* (USA 1958, reż. Kurt Neumann). Tym zresztą różni się namysł posthumanistów od popkulturowej jego recepcji: o ile bowiem w filozofii podkreślany jest dobroczynny (jakkolwiek nieunikniony) wpływ technologii na człowieka, w tekstach kultury popularnej wpływ ten zostaje podporządkowany kreśleniu wizji katastroficznych (sensacyjność i dramatyzm fabuły to przecież wyznaczniki tego obiegu). Nawet jeśli bowiem, jak w utworze Marka S. Huberatha *Wróćcieś Sneogg, wiedziałam* (1987) cyborgizacja staje się szansą na aktywizację społeczną jednostek ułomnych fizycznie, zostaje to ukazane jako konsekwencje utylitarnej bio-polityki, wspomaganej nowymi technologiami¹⁸.

blurring of boundaries, a dissolution of the »ontological hygiene« by which for the past three hundred years Western culture has drawn the fault-lines that separate humans, nature and machines” (Graham 2002, s. 11). Rozważana – z zaproponowanej tu perspektywy ciągłości pomiędzy industrializacją a wirtualizacją doświadczenia społecznego – ewolucja zaniku dychotomicznego podziału na to, co naturalne i należące do sfery kultury, pozwala na zrozumienie źródeł współczesnej fascynacji technologią, mimo świadomości, iż ingeruje ona w życie jednostki w coraz szerszym zakresie; przykładem służą dylematy związane z doskonaleniem ludzkiego ciała za pomocą zabiegów medycznych (Nowak 2014).

¹⁸Nie jest to zresztą współcześnie obraz właściwy jedynie katastroficznym wizjom scien-

Przemiany współczesnej wrażliwości technologicznej pod wpływem cyfryzacji rzeczywistości społecznej

Rozważana – z zaproponowanej przez Graham perspektywy ciągłości pomiędzy industrializacją a wirtualizacją doświadczenia społecznego – stopniowy zanik dychotomicznego podziału na to, co naturalne i należące do sfery kultury, pozwala na zrozumienie źródeł wykształcenia tego, co Dominika Materska określa mianem wrażliwości cyberpunkowej (Materska 2004)¹⁹. Konstytutywne dla tego pojęcia pozostaje przeświadczenie o demiurgicznym charakterze działalności człowieka, nakierowanej na własny rozwój.

Jednakże rozważany z tej perspektywy posthumanistyczny wymiar autokreacji nie ogranicza się do ingerencji technologii w ciało człowieka, które obrazowane są w nurcie fantastyki cyberpunkowej; ich wyrazem pozostaje też – w myśl supozycji Wojciecha Burszty – przeświadczenie, że możliwe staje się, dzięki technice, kontrolowanie przez człowieka nie tylko siebie (tak w wymiarze jednostkowym, jak i gatunkowym, o czym świadczą koncepcje eugeniczne), lecz również swojego otoczenia i życia (Ogonowska 2013, s. 11)²⁰. Co więcej, funkcjonując w stechnicyzowanym środowisku „natury-kultury” jednostka staje się podatna sfunkcjonalizowaną „cyborgizację mentalną”, której wyrazem staje się uzależnienie od dostępu do nowych technologii – niekiedy można określić je mianem technofilii (Furmanek 2014).

Jego szczególnym wyrazem pozostaje w obiegu popularnym nurt net-exploitation, którego istotą pozostaje ukazanie uwikłania jednostki w nowe media. Zjawisko to pojawia się przede wszystkim w kinie gatunków (jak-

ce fiction. Naszkicowane w utworze Huberatha tendencje można odnaleźć w rzeczywistości pozatekstowej; Artur Filipowicz i Przemysław Trejnis, charakteryzując zagrożenia ponowoczesności akcentują ich źródła w instrumentalnym traktowaniu rzeczywistości społecznej: „kultura humanistyczna zaczęła ulegać zwyrodnieniu. Utylitaryzm, efektywność, wydajność, produktywność, pragmatyzm stały się sztafażem nowoczesności. Egoistyczny z natury człowiek spogląda na nowe technologie i wynalazki z nadzieją na realizację elementarnych, przyziemnych, materialistycznych marzeń. Pośpiech, chimeryczność, nieprzemysłana ucieczka, brak refleksji — oto bolączki XXI w.” (Filipowicz, Trejnis 2014, s. 162).

¹⁹Można odnieść niejakiemu wrażenie, że autorka wprowadza chaos terminologiczny, bowiem jej propozycja dotyczy nie tyle cyberpunku (rozumianego jako subkultura), ani tym bardziej światopoglądu protagonistów fantastyki cyberpunkowej, lecz zjawiska szerszego, tj. cyberkultury traktowanej jako paradygmat kulturowy.

²⁰Istotnie, oglądając poradnikowo-rozrywkowe programy telewizyjne — np. *Perfekcyjną panią domu* (Polska 2012-1014) oraz *Kuchenne rewolucje* (Polska 2010-) — trudno oprzeć się wrażeniu, że sukces ukazywanych w nich przedsięwzięć to suma zaangażowania uczestników i techniki. Z kolei reklamy usług paramedycznych, z kręgu chirurgii kosmetycznej i specyfików farmakologicznych dają odbiorcom nadzieję na kontrolę procesów biologicznych — aż do przedłużenia życia (Ferdynus 2013, Konstańczak 2009).

kolwiek incydentalnie pojawia się w różnych mediach kultury, m.in. literaturze). Z tego względu twórcy kina „eksploatacji sieci” (tak bowiem można tłumaczyć ten termin) sięgają po stylistykę różną od fantastyki cyberpunkowej; przykładem służą teksty kultury osadzone w rzeczywistości imitującej pozatekstową²¹. Pozostaje przy tym, zgodnie z rozpoznaniem Erina Jansena, raczej odpowiedzią na zainteresowanie odbiorców nowymi mediami niż nurtem krytyki społecznej (Jansen 2002)²².

Podobnie, jak fantastyce cyberpunkowej, w nurcie netsploitation nowe technologie pojawiają się jako element rzeczywistości społecznej. przykładem może być utwór *Powiedz mi, gdzie jesteś* zespołu K.A.S.A. (2010). W piosence można usłyszeć następujące słowa: „Ja szukam Ciebie po całej sieci/Nie wiem już co nagle stało się/To że tak zniknąłeś/I nigdzie już ciebie nie ma/Proszę wyślij choć SMS/Napisz coś na mój MESSENGER/Kilka słów na FACEBOOK albo mail”²³.

Kulturowym punktem odniesienia dla przywołanego tu utworu pozostaje topos poszukiwania zaginionego obiektu uczuć. Zarazem jednostkowa realizacja modyfikuje ów topos tak, aby dostosować go do wrażliwości

²¹Przykładów filmowych obrazów netsplotation dostarcza głównie kino hollywoodzkie. Należą tu: komedie romantyczne – np. *Masz wiadomość* (*You've Got Mail* USA 1998, reż. Nora Ephron) – filmy sensacyjne: *System* (*The Net*, USA 1995, reż. Irwin Winkler) i *Firewall* (*Firewall*, Australia-USA 2006, reż. Richard Loncraine) oraz stylizowana na film noir *Dziewczyna z tatuażem* (*The Girl with the Dragon Tattoo*, Norwegia, USA-Szwecja 2011, reż. David Fincher). O popularności tego zjawiska świadczyć może powstanie sub-cyklu serialu *CSI: Kryminalne zagadki Las Vegas* (*C.S.I.: Crime Scene Investigation*, USA 2000-2015, reż. Richard Loncraine) – *CSI: Cyber* (*Crime Scene Investigation: Cyber*, USA 2015-, reż. Mary Aiken i in.).

²²Przykładem wykorzystania obrazu jednostki uwikłanej w nowe technologie służy awanturczo-fantastyczne opowiadanie Andrzeja Pilipiuka *Naszyjnik* (2015). Jego bohater, mimo iż zajmuje się poszukiwaniami archeologicznymi na zlecenie, chętnie wykorzystuje w swojej pracy nowe media. Umożliwiają mu one szybsze i bardziej efektywne poszukiwania (Pilipiuk 2015). Z kolei protagonistka *Dziennika klikomanki* (2002) Florii Netnickiej (właśc. Piotra Bogusława Jędrzejczaka) wykorzystuje sieć internetową do propagowania wiedzy o operze. Osobną kwestią pozostaje, do jakiego stopnia na obrane rozwiązanie obu przywołanych tu utworów wpływa założony adresat młodzieżowy, należący do pokolenia, określanego przez Piotra Czernieckiego mianem „dzieci sieci” (Czerniecki 2012).

²³K.A.S.A., *Powiedz mi, gdzie jesteś*, [na płycie:] *To nie wszystko*, 2010, utwór 8. Zagubienie w fantomatycznych przestrzeniach sieci internetowej, dla której punktem odniesienia wydaje się gotycki labirynt, werbalizowane jest w utworze Budki Suflera *Cybermania*: „Nie wiem już w jaki dołek, w jaki las wciąga mnie/Z Internetem ciągly trans/Już tylko z okien jest mój mały dom/Aż do wyroku koniec, kropka, dno [...] Nawet gdy więcej nie mogę, idę spać/Moje dwie ręce nie zaprzestają grać/Na korytarzach wszystkich moich snów/Wciąż mi zagraża wirtualny duch” ([na płycie:] *Bal wszystkich świętych*, 2000, utwór 7).

współczesnego odbiorcy; ten bowiem łatwiej identyfikuje się z otoczką technologiczną, która stanowi dlań punkt odniesienia dla własnych doświadczeń egzystencjalnych; nieprzypadkowo jeden z bohaterów *Dziadów* (2015) Pawła Goźlińskiego, pozostający w stanie śmierci klinicznej, deklaruje: „Coraz swobodniej poruszam się po infostradach, rozsyłam po zakamarkach sieci trojany i robaki, wciągam kolejne komputery do swojego prywatnego botnetu, zmieniam je w posłuszne zombie, dzięki którym ściągam loginy, informację i kasę z kont, nie przerywając snu ich właścicieli [...] W ten sposób sklejam z sieciowych fusów kronikę mojej niespodziewanej śmierci” (Goźliński 2015, s. 32).

Znaczące pod tym względem zdaje się również postępowanie protagonistki *Wirtualnego zauroczenia* (2006) Manuli Kalickiej: „Emma, ongiś fanatyczka wiadomości i faktów, przestała oglądać TV. Jeśli wiedziała, co się dzieje, to tylko dzięki Onetowi [...] Net to zoo – stwierdziła nasza bohaterka, otwierając laptop. A fakt ten miał miejsce, zanim zjadła śniadanie czy wstała. Była to po prostu pierwsza czynność, którą wykonała. Otworzyła pocztę i znalazła w niej parę listów” (Kalicka 2006, s. 99-108).

Przywołany tu passus, mimo pewnego dystansu narratora, nie ma charakteru groteskowego; jego potencjał humorystyczny wynika raczej z obserwacji obyczajowej. Zapewne z tego powodu Kalicka sięga po strukturę fabularną romansu, osadzając w jej ramach protagonistkę poszukującą miłosnego spełnienia w sieci internetowej²⁴. Cyberprzestrzeń przejmuję w tym

²⁴Z naszkicowanej tu perspektywy interesująca jest koncepcja graficzna okładki, wykorzystująca skonwencjonalizowane elementy (różę i mysz komputerową) w taki sposób, aby ukazać ich hybrydyczny charakter. Dzięki temu rozwiązaniu autor okładki połączył – za pomocą artystycznego skrótu myślowego – dwa kody interpretacyjne: romansowy i technologiczny. Nie bez znaczenia zdaje się również, zwłaszcza w kontekście tradycji zabawy towarzyskiej, jakim jest „mowa kwiatów”, wybór kwiatu. Stefania Ulanowska w szkicu poświęconym różę jako motywowi artystycznemu pisze na jej temat: „W mowie tej każda roślina była przedstawicielką jakiegoś uczucia, jakiegoś stanu duszy i przenosiła odpowiedź, której usta nie mogły lub nie chciały wyrzec wyrażnie, a była to mowa tak tajemnicza, że nawet wobec liczego grona osób tylko dla dwojga była zrozumiałą. Nadawały się do niej przede wszystkim kwiaty pachnące, a wśród nich najgłośniejszą i najwybitniejszą rolę odgrywała ta, którą słusznie okrzyknął świat cały królową, jako najpiękniejszą wśród pięknych – róża, symbol młodości, piękności i miłości” (Ulanowska 1886, s. 14-15). Interesujące, że zabawa ta współcześnie ma swoją wersję elektroniczną; istnieje program *Mowa Kwiatów 1.0*, o którym czytamy: „Mowa Kwiatów to praktyczny program służący do poznawania kwiatów i ich symboliki. [...] Posiada obszerną bazę kwiatów wraz z wytłumaczonym przekazem, jaki sobą reprezentują” (<http://www.sciagnij.pl/programy/pobierz/Mowa+Kwiatow/171> [data dostępu: 13.10.2015]). W istocie jest to zatem cyfrowa wersja dawnej zabawy (Węzowicz-Ziółkowska 2006). Pewną komplikację interpretacyjną wprowadza kolor róży, bowiem żółć symbolizuje negatywne uczucia: zazdrość, niekiedy też nieszczerłość

wypadku – podobnie jak w *Grzechach Joanny* (2011) Joanny Marat – funkcję, którą w konwencjonalnej literaturze romansowej pełniło przypadkowe spotkanie bohaterów (Bachórz 2005, s.89-122)²⁵.

„Jesteśmy dzisiaj w coraz większym zakresie hybrydą człowieczeństwa oraz technologii i taki charakter mają wszelkie tworzone przez nas wspólnoty oraz cała nasza kultura” (Ogonowska 2013, s. 5)²⁶ – konstatował w rozmowie z Agnieszką Ogonowską Wojciech Burszta. Istotnie, trudno nie zgodzić się z przywołaną tu opinią, która przybiera w tekstach kultury popularnej niekiedy osobliwe, lecz zawsze zakorzenione w imaginarium communis, formy. Wątki posthumanistyczne w wytworach popkulturowych pojawiają się nie tylko w ramach fantastyki cyberpunkowej, jakkolwiek w niej są zaznaczone w najbardziej wyrazisty sposób. Coraz częściej twórcy tekstów kultury zakorzenionych w czytelniczej rzeczywistości pozatekstowej – jak w wypadku nurtu netsploitation – sięgają po wątki refleksji posthumanistycznej, by czynić ją narzędziem krytyki społecznej. Staje się to możliwe dzięki postrzeganiu literatury (ale i innego medium kultury, np. komiksu, filmu) jako instytucji społecznej, która – przywołajmy koncepcję Jacquesa Derridy i Dereka Attridge’a – „każdemu powiedzenie wszystkiego w dowolny sposób” (Derrida, Attridge 1998, s. 182).

Trudno jednakże oprzeć się wrażeniu, że zarówno w wypadku cyberpunku, jak i „eksploatacji sieci” mamy do czynienia nie tyle ze zrefleksjonowaniem tez autorów posthumanistycznych manifestów, co wykorzystaniem przywoływanych przez nich figur wyobraźni do tworzenia opowieści ekspluatujących społeczne nadzieje i lęki, związane z ekspansywnym rozwojem technologicznym. Tym, co łączy oba rejestry kultury pozostaje pytanie, które w przywołanej uprzednio rozmowie zadała Ogonowska: „Ile będzie człowieka w tym postczłowieku?” (Ogonowska 2013).

(zob.: Żółte róże – jakie jest ich znaczenie?, <http://www.twojakwiciarnia.eu/znaczenie-kolorow-roz-przekonaj-sie-co-mowia-kwiaty/> [data dostępu: 13.10.2015]; hasło: Żółta róża, <http://www.asflor.pl/mowa.htm> [data dostępu: 13.10.2015]). Jest on jednakże w pełni uzasadniony w kontekście przeżyć bohaterki, poszukującej miłości w fantomatycznych przestrzeniach internetu.

²⁵Na temat obecności w romansie nowych technologii wypowiada się Anna Martuszevska (Martuszevska 2014, s. 84-85, 130).

²⁶Teza Burszty zbieżna jest zresztą z uwagami na temat społeczeństwa informacyjnego, jakie można odnaleźć w artykule Aleksandra Z. Wassilewa, poświęconym wpływowi technologii mobilnych na kształt struktur społecznych; czytamy w nim: „Społeczeństwo informacyjne jest złożonym tworem hybrydowym ludzi i urządzeń. Technologie komunikacji mobilnych, umożliwiając rozmaite przepływy, materialne i niematerialne, biorą aktywny udział we współtworzeniu społeczeństwa i kultury” (Wassilew 2011, s. 475).

Literatura

- ADORNO T., HORKHEIMER M. (2010), *Dialektyka Oświecenia*.
- BACHÓRZ J. (2005), *Romans w powieści, czyli o wątkach miłosnych w powieściopisarstwie polskim okresu międzypowstaniowego 1831-1863*, [w:] J. Bachórz, *Romantyzm a romanse. Studia i szkice o prozie polskiej pierwszej połowy XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk, s. 89-122.
- BAKKE M. (2011), *Biologiczne media i niepokojąca rola dokumentacji*, „Sztuka i Dokumentacja”, nr 5 [jesień].
- BAKKE M. (2011), *Posthumanistyczne rekonfiguracje ciał*, „Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Teatralnej im. Ludwika Solskiego w Krakowie”, nr 2.
- BRAIDOTTI R. (2006), *Post-Human, All Too Human. Towards a New Process Ontology*, „Theory Culture Society”, t. 23.
- BRAIDOTTI R. (2014), *Po człowieku*, przekł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN SA, Warszawa.
- CAMPBELL N., SAREN M. (2010), *The primitive, technology and horror: a posthuman biology*, „ephemera”, t. 2; <http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/10-2campbellsaren.pdf> [data dostępu: 6.10.2015].
- CARLYLE T. (1864), *Sartor Resartus*, [w:] T. Carlyle, *The Collected Works of Thomas Carlyle in sixteen Volumess*, Chapman and Hall, London, t. VI: *Sartor Resartus. Lectures on Heroes*.
- CELIŃSKA A. (2007), *Homo sapiens – gatunek krytycznie zagrożony. Motywy zwierzęce w „Cząstkach elementarnych” Michela Houellebecqa*, [w:] *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, red. P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- CHMURZYŃSKI J. A. (1990), *Natura-kultura: opozycja czy koniunkcja?*, „Kosmos”, t. 39, nr 1.
- CHUDOBA E. (2014), *Ewolucjonizmy w estetyce i ich konsekwencje*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ. Nauki Humanistyczne”, nr 1.
- CLYNES M., KLINE N. (1960), *Cyborgs and Space*, „Astronautics”, nr 11, s. 26-76.
- CZERSKI P. (2012), *My, dzieci sieci*, [w:] *My, dzieci sieci: wokół manifestu*, oprac. M. Skotnicka, Fundacja Nowoczesna Polska, Warszawa, s. 60- 62, <https://prawokultury.pl/media/entry/attach/my-dzieci-sieci-wokol-manifestu.pdf> [data dostępu: 14.10.2015]).

- DERRIDA J., ATTRIDGE D. (1998), Ta dziwna instytucja zwana literaturą [rozmowa], przekł. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie”, nr 11-12.
- DUKAJ J. (2004), *Perfekcyjna niedoskonałość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- DUSZYŃSKI H. (2004), Gryfy, harpie, syreny i inne stwory — o hybrydach w narracyjnych grach fabularnych, „Homo Ludens”, nr 1.
- DĄBROWSKA M. (2012), Psy rasowe jako bio-dzieło sztuki?, „Artmix. Sztuka feminizm kultura wizualna” 2012, nr 28, <http://www.obieg.pl/artmix/24243> [wpis z dn. 8.03.2012; data dostępu: 3.10.2015].
- DZIOBA I. (2004), Mniejszy świat. Sztuka, nauka i obrazowanie mikrokosmosu, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej”, nr 5, s. 77-94.
- ELBER H. (2012), Vision of Humanity between the Posthuman and the Non-Human, [w:] *Unveiling the Posthuman*, „Interdisciplinary Press”, red. A. M. Alves, s. 3-10.
- FERDYNUS M. (2013), Przedłużanie ludzkiego życia. O możliwości biologicznej nieśmiertelności, „Studia Paradyskie”, t. 23, s. 59- 71.
- FILIPOWICZ A. (2010), Biopolityka: »biologia polityki« czy »polityka życia biologicznego«, „Studia Bobolanum”, t. 2, s. 111-121.
- FILIPOWICZ A., TREJNIS P. (2010), Biopolityka: genealogia pojęcia, „Studia Bobolanum”, nr 3.
- FLAMINGO E. (2015), *Symbiotyczność tworzenia*. Jarosław Czarnecki, aka Elvin Flamingo (PL) instalacja, 2012-2034, „WRO2015”, <http://wro2015.wrocenter.pl/site/pl/works/the-symbiosis-of-creation/> [data dostępu: 5.10.2015].
- FURMANEK W. (2014), Uzależnienie od komputera i Internetu (technologii komputerowych), „Dydaktyka Informatyki”, nr 9, s. 49-71.
- FOUCAULT M. (2000), *Historia seksualności*, t. 1: Wola wiedzy, przekł. B. Banaś, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa.
- GAWRYCKI M. (2010) *Společne aspekty rewolucji informacyjnej*, [w:] *Rozwój w dobie globalizacji*, red. A. Bąkiewicz, U. Żuławska, Państwowe Wydawnictwa Ekonomiczne, Warszawa.
- GOŁĄB M. (2012), Przestrzenie ogrodu – przestrzenie kultury, [w:] *tenże, Ukryte ogrody, nieobecne przestrzenie*. Literackie i kulturowe metafory współczesności, Universitas, Kraków, s. 21-30.
- GOŹLIŃSKI P. (2015), *Dziady*, Wydawnictwo Czarne sp. z o. o., Wołowiec.

- GRAHAM E. L. (2002), *Representations of the Post/human. Monsters, Aliens and Others in Popular Culture*. Manchester University Press, Manchester.
- HARAWAY D. (2001), a Cyborg Manifesto. Science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century, [w:] *The Cybercultures Reader*, red. D. Bell, B. M. Kennedy, Routledge, London-New York.
- JANSEN E. (2002), Netlingo. The Internet Dictionary, Netlingo, Ojai [California], s. 272, hasło: Netsploitation.
- KALICKA M. (2006), *Wirtualne zauroczenie*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- KARVALICS L. Z. (2007), Information society – what is it exactly? (The meaning, history and conceptual framework of an expression), „Network for Teaching Information Society”, Budapest 2007, s. 5-6, http://www.ittk.hu/netis/doc/ISCB_eng/02_ZKL_final.pdf [data dostępu: 1.10.2015].
- KOFTA P. (2015), Jacek Dukaj wydał „Starość aksolotla” [recenzja], „Gazeta Prawna.pl”, <http://kultura.gazetaprawna.pl/artykuly/858869,jacek-dukaj-starosc-aksolotla-recenzja.html> [wpis z dn. 13.03.2015; data dostępu: 2.10.2015].
- KONSTAŃCZAK S. (2009), O wartości ludzkiego życia w epoce post-human, „Disputatio”, t. VII, s. 34-47.
- KOPANIA K. (2003), Między cielesnością a świadomością. Błędna droga sztuki współczesnej, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej”, nr 4, s. 75-91.
- KOPANIA K. (2004), Collegium Anatomicum Konrada Kuzyszyna, „Archeus. Studia z Bioetyki i Antropologii Filozoficznej”, nr 5, s. 59- 75.
- LATTIMER J., MIELE M. (2013), Naturescultures: Science, Afect and the Non-human, „Theory, Culture and Society”, nr 7-8.
- LEJEWSKA A. (2014), Bity, wirusy sieci. Trzy przypadki polskiej sztuki najnowszej: Lisek/Brzeziński/Janicki, [w:] *Sztuka i technologia w Polsce. Od cyberkomunizmu do kultury makerów*, red. A. Jelevska, Poznań.
- LENOIR T. (2007), Technohumanism: Requiem for the Cyborg, [w:] *Genesis Redux. Essays in the History and Philophy of Artificial Life*, red. J. Riskin, University of Chicago Press, Chicago, s. 196-221.
- LOVELACE C. (1995), Orlan: Offensive Acts, „Performing Arts Journal”, t. 17, nr 1, s. 13-25.
- MAJEWSKI E. (1911), *Nauka o cywilizacji*, t. 2: Teoria człowieka i cywilizacji, Nakładem Księgarni E. Wende i S-ka, Warszawa.

- MARTUSZEWSKA A. (2014), Architektonika literackiego romansu, Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk.
- MATERSKA D. (2004), Software, hardware, neuroware, [w:] D. Materska, Stacja kontroli chaosu, Warszawa, s. 77-90.
- MUMFORD L. (2012), Mit maszyny, przekł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, t. 1.
- MYOO S. (2014), Paradygmat technologii, [w:] Filozofia technologii, red. S. Myoo, J. Hańderek, e-naukowiec, Lublin 2014, http://e-naukowiec.eu/wp-content/uploads/2014/11/Technologia_filozofii-red.-Sidey_Myoo-Joanna_Hańderek.pdf [data dostępu: 17.10.2015].
- NIJAKOWSKI L. (2009), Biowładza w późnej nowoczesności, [w:] Wiedza – władza, red. J. Szymczyk, M. Zemło, A. Jabłoński, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 107-125.
- NOWAK E. (2014), Doskonałość. Z genealogii human enhancement, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, nr 1, s. 77-102, http://humaniora.amu.edu.pl/sites/default/files/humaniora/Humaniora%20nr%205/Hum_1_2014_Nowak.pdf [data dostępu: 6.10.2015].
- NOWAK J. S. (2008) Społeczeństwo informacyjne – geneza i definicje [w:] Społeczeństwo informacyjne. Krok naprzód, dwa kroki wstecz, red. P. Sienkiewicz, J. S. Nowak, Polskie Towarzystwo Informatyczne – Oddział Górnośląski, Katowice, s. 25-49.
- OGONOWSKA A. (2013), O czym opowiada dziś opowieść antropologiczna. Rozmowa z prof. Wojciechem Józefem Bursztą, „Konspekt”, nr 3, s. 11.
- PILIPIUK A. (2015), Naszyjnik, [w:] tenże, Reputacja, Fabryka Słów, Lublin, s. 167-242).
- POISSANT L. (2012), Arts et sciences: les biotechnologies et e bioart, [w:] Bioart: transformations du vivant, red. E. Daubner, L. Poissant, Presses de l'Université du Québec, Québec, s. 15-36.
- ROSE B. (1993), Orlan: Is It Art?, „Art in America”, nr 2, s. 83-125.
- RUDOLF E. (2001), Świat istot fantastycznych we współczesnej literaturze popularnej, Wydawnictwo PWSZ Wałbrzych, Wałbrzych.
- SAMSEL-CHOJNACKA M. (2011), Szwedzka powieść kryminalna jako literatura społecznie zaangażowana, „Studia Humanistyczne AGH”, t. 1, s. 103-118.
- STOCK G. (2015), Redesigning Humans. Choosing our Genes, Changing our Future, Mariner Books, New York 2003, s. 23-26.

- WOŹNIAK O. (2015), Hakerzy podkreć ci mózg, „Nauka dla Każdego” (dodatek do: „Gazeta Wyborcza”), z dn. 2 czerwca, s. 4-6.
- SULKOWSKA M. (2010), The artistic life, the art life, [w:] Art Inspiring Transmutations of Life, red. P.Trutty-Coochills, Springer.
- SZPUNAR M. (2005), Internet jako pole poszukiwania i konstruowania własnej tożsamości, [w:] Konstruowanie jaźni i społeczeństwa. Europejskie warianty interakcjonizmu symbolicznego, red. E. Hałas, K. T. Konecki, Scholar, Warszawa 2005.
- TOMASIEWICZ M. (2010), Biowładza – jej charakter i fundament filozoficzny, „Pedagogika Katolicka”, nr 7.
- ULANOWSKA S. (1886), Róża w poezji i obyczaju naszym i obcym, „Tygodnik Ilustrowany”, t. 8, nr 183.
- URBANOWICZ J. A. (2003), Postludzkość w świętym gaju, [rec.: W. Podrzucki, Uśpione archiwum], „Esensja. Internetowy Magazyn Kultury Popularnej”, nr 6 [sierpień], s. 115, http://esensja.stopklatka.pl/magazyn/2003/06/iso/13_12.html [data dostępu: 3.10.2015].
- WASSILEW A. S. (2011), Technologie »podłączenia« w społeczeństwie mobilnym, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Studia Informatica”, nr 28.
- WĘŻOWICZ-ZIÓLKOWSKA D. (2006), [hasło]: Mowa kwiatów, [w:] Słownik literatury popularnej, red. T. Żabski, Wrocław [wydanie II zmienione], s. 394-398.
- WRÓBLEWSKI J. (1997), Technologiczna pornografia, „Kino”, nr 2.
- ŻYLIŃSKA J. (2013), Wstęp, [do]: taż, Bioetyka w epoce nowych mediów, przekł. P. Poniatowska, IBL, Warszawa, s. 9-17.

Adam Mazurkiewicz

COMPREHENSION OF THE POST-HUMANISTIC NOTION IN CONTEMPORARY POPULAR CIRCULATION

Keywords: post-humanistic, popular culture, cyborg, anthropocentric discourse, cyberpunk

Crisis of the anthropocentric discourse, together with expansive development of digital data, caused a situation, where human was - paradoxically - no longer placed in the center of post-modern humanities consideration. Its place was taken by forms of non-human consciousness, among whose hybrid-beings and the ones who are an effect of cyborgism play an important role.

Modern art - especially its current, which situates itself in a framework of cyberculture paradigm - attempts to submit the noticed social tendencies to the artistic consideration in a cyber-cultural way, which is combining aesthetic and ethic reflection and technology. Images of non-human future contained in cultural writings, especially read from the post-humanistic manifests perspective, picture the world of future more and more distant from foregoing visions.

A specific role in this process was ascribed to the pop-cultural circulation, in which consideration over technological conditioning of modern existence expresses one's anxieties towards dominance of technology. For this reason in the pop-cultural texts exposed places are taken by following questions:

- cyborgism treated as an inevitable consequence of the technological development;
- a need to redefine culturally preserved opposition between natural and artificial;
- changes in modern technological sensitivity under the influence of digitization of social reality

However, in the meantime it is difficult to resist the impression, that in cyberpunk we deal not with afterthought thesis of post-humanistic authors of manifests, but with using evoked by them figures of imagination to create stories, which exploit social hopes and anxieties connected with expansive development of technology.

Translated by Julia Fiszbak

Anna Gemra*

**PRZEKROCZYĆ GRANICĘ:
MONSTRUM FRANKENSTEINA Z POWIEŚCI
MARY WOLLSTONECRAFT SHELLEY**

„Rusza się. [...] To żyje!”¹

Bunt przeciwko Naturze

Jednym z odwiecznych pragnień człowieka jest uwolnienie się od dyktatu natury. Wyraża się ono na różne sposoby, ostatecznie jednak chodzi o to, by nie być zależnym od jej praw – ale nie tylko. Chodzi też o to, by te prawa odwrócić bądź zmienić i by to człowiek narzucał naturze prawa, a nie ona jemu. Wydaje się bowiem czymś w pewnym sensie niestosownym, że istota, która według teologów jest „centrum i koroną stworzenia”; istota, która powstała na obraz i podobieństwo Boże (*Księga Rodzaju*, dalej Rdz 1, 26-27), niższa tylko od Boga i Jego aniołów², podlega takim samym prawom, jak stojące niżej w hierarchii stworzenia zwierzęta. Ten, kto ma czynić ziemię sobie poddaną (Rdz 1, 28) powinien przecież mieć więcej przywilejów.

Wraz z rozwojem nauki człowiek coraz częściej potrafił „wymykać się” prawom natury, obchodzić je. To, co do tej pory było nieodłącznie związane z ludzką egzystencją, jak ból, cierpienie, różne choroby, można już było złagodzić, zahamować, opanować, a nawet i wyeliminować. Nie mówiono już o konieczności poddania się woli Opatrzności; szukano pomocy także u medyków, a nie tylko w modlitwie (Thorwald 2008). Istotne zmiany zaczęły zachodzić w epoce Oświecenia: nowe wynalazki i odkrycia powodowały, że ludzie coraz mocniej wierzyli w potęgę i możliwości ludzkiego rozumu. Dobra passa nauki sprawiała, iż wydawało się, że nie ma dla człowieka nic niemożliwego, że wcześniej czy później podporządkuje on sobie wszystko to, czemu do tej pory musiał sam ulegać.

*Anna Gemra – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, profesor nadzwyczajny, Uniwersytet Wrocławski; zainteresowania naukowe: literatura i kultura XIX wieku; kultura i literatura popularna; fantastyka, zwłaszcza fantasy i horror, e-mail: angemra@tlen.pl.

¹Cytat ze ścieżki dźwiękowej filmu *Frankenstein*, USA 1931, reż. James Whale.

²W tym także upadłych aniołów.

Rozwikłać tajemnicę życia

Zachwyt nad potencjałem, jaki kryje w sobie ludzki umysł, stoi także u korzeni powieści Mary Wollstonecraft Shelley *Frankenstein (Frankenstein: or, The Modern Prometheus)* z 1818 roku. Autorka podjęła w niej problem, który od wieków budził duże zainteresowanie ludzi – a zarazem wywoływał wielkie kontrowersje. Dotyczył bowiem kwestii elementarnych i dla człowieka najważniejszych: życia i śmierci, a raczej powoływania do życia i przywracania życia – unieważnienia śmierci.

W utworze Shelley można odnaleźć tropy wielu historii, funkcjonujących w obiegu czytelnictwa i oralnym. Jedną z ważniejszych jest opowieść o Fauście (Gemra 2005, s. 511-522), człowieku, który zawarł pakt z diabłem, oczekując, że ten będzie mu służył i odsłoni przed nim tajniki natury³. Choć w dziele Shelley nie ma mowy o diable, postać Wiktora Frankensteina jest wyraźnie wzorowana na figurze Fausta i niesie za sobą podstawowe pytania o granice tego, co człowiekowi wolno, co może czynić bez szkody dla siebie i innych. To także pytanie o to, kto, kiedy i dlaczego powinien takie granice stawiać.

Kwestie te zawsze były istotne, ale od momentu, gdy nauka zaczęła się dynamicznie rozwijać, stały się szczególnie palące. Początki przypadły na okres Oświecenia, czyli na okres między schyłkiem wieku XVII a początkiem wieku XIX. Zwłaszcza druga połowa XVIII wieku to czas wielu odkryć, wynalazków, niezwykłych naukowych dokonań. Akcja *Frankenstein* toczy się prawdopodobnie pod koniec XVIII wieku: wskazują na to nie tyle daty listów R. Waltona do siostry, pani Margaret Saville, zapisywane jako 17..., ile informacje pośrednie, jak na przykład ta o „teorii elektryczności i galwanizmie”. Młodemu Wiktorowi mówi o niej badacz, który ją wypracował (Wollstonecraft Shelley 1989, s. 30)⁴: zatem możemy założyć,

³Wersji legend jest wiele, powołuję się tutaj na jedną z najpowszechniejszych. Na temat Fausta pisał m.in. Wojciech Kunicki (Kunicki 2002); zob. też: *Życie, sprawy i wędrówka do piekła doktora Jana Fausta, osławionego czarnoksiężnika, astrologa, astronoma, mistrza magii i humorysty*, przeł. J. Lompa, na podst. wyd. Marbacha, Sandomierz 2009. Trzeba też pamiętać, że pierwsza część *Fausta* Johanna Wolfganga Goethego ukazała się w 1808 roku i na nowo spopularyzowała tę postać, także wśród elit. Shelley z pewnością znała dramat, szeroko komentowany w Europie.

⁴Wszystkie pozostałe cytaty, jeśli nie zaznaczono inaczej, będą pochodziły z tego wydania. Numery stron podano w nawiasach. Tłumaczenie Goldmanna, z którego będę zasadniczo korzystać w artykule, opiera się na wydaniu poprawionym (i ocenzonego) z roku 1831. W pierwszej edycji z 1818 roku komentarz do pioruna, który powalił dąb, wygłasza nie naukowiec, lecz ojciec tytułowego bohatera. Na pytanie o naturę i pochodzenie pioruna, odpowiedział: „Elektryczność, opisując jednocześnie różne skutki działania tej siły. Skonstruował małe elektryczne urządzenie i zaprezentował kilka eksperymentów” „Electricity; describing at the same time the va-

że akcja powieści toczy się w latach 80.-90. XVIII wieku, kiedy znane już były koncepcje Luigiego Galvaniego.

Pomysł Shelley na fabułę miał prawdopodobnie kilka źródeł. Jednym z ważniejszych były eksperymenty przeprowadzane na martwych zwierzętach i ludziach. Urodzona w 1797 roku pisarka nie mogła wprowadzić pamiętać pokazu w wykonaniu Giovanniego Aldiniego, zresztą siostrzeńca Galvaniego, który w 1803 roku w Londynie zastosował elektrostymulację na straconym skazańcu, George'u Fosterze, wywołując u publiczności wrażenie, że być może kiedyś da się w ten lub zbliżony sposób przywracać zmarłym życie (Aldini 1804; *Corrosion-doctors* 2016), ale podobne przedstawienia były organizowane także i później. W domu filozofa Williama Godwina, którego Shelley była córką, bywali ważni przedstawiciele ówczesnego angielskiego świata naukowego i można przypuszczać, że podejmowali dyskusje na te tak istotne tematy, podobnie jak na temat możliwości stworzenia życia w laboratorium. Ta ostatnia kwestia była zresztą także rozważana przez późniejszego męża Mary, Percy'ego Bysshe Shelleya i jego przyjaciela, George'a Gordona Noela Byrona, w kontekście badań Erasmusa Darwina. Jego eksperymenty dawały nadzieję, że w końcu „zasady powstawania życia zostaną odkryte i ujawnione”, choć niekoniecznie może ono powstawać w taki sposób, o jakim czytano u Darwina⁵, a także, że „Być może ciało mogłoby zostać ożywione; galwanizm dał przykład czegoś podobnego: być może części składowe jakiegoś stworzenia mogłyby zostać wytworzone, złożone razem i scalone ożywczym ciepłem” (Shelley Woolstonecraft 1831). Dla przysłuchującej się tym rozmowom Mary stało się to inspiracją do napisania opowieści o tym, co ją najbardziej w tych rozmowach przeraziło i co, jej zdaniem, mogło też przerazić najpierw jej słuchaczy, a potem czytelników (Shelley Woolstonecraft 1831): perspektywa, że tajemnica życia dostanie się w ręce naukowców, że przestanie być wyłącznie w gestii Opatrzności.

rious effects of that power. He constructed a small electrical machine, and exhibited a few experiments”, <https://archive.org/stream/Frankenstein1818Edition/franka5#page/n39/mode/2up>; [data dostępu: 2.09.2016]. Słowo „electricity” nie pozwala na doprecyzowanie czasu akcji, gdyż funkcjonowało w języku angielskim jeszcze przed 1646 rokiem, kiedy to pojawiło się w pracy Thomasa Browne'a *Pseudodoxia Epidemica or Enquiries into very many received tenets and commonly presumed truths* (Barbour 2013, Browne 2013). Eksperymenty robione przez ojca Wiktora wskazują jednak na końcówkę wieku XVIII (Durgin 2012, Ruelle 1836).

⁵Według P. B. Shelleya i Byrona, Darwin miał „przechowywa[ć] kawałek makaronu w szklanym pojemniku, aż w jakiś nadzwyczajny sposób zaczął się on poruszać sam z siebie”. Uważali jednak, że „Mimo wszystko przecież nie tak powstawałoby życie”. Mary zaznaczyła też, że pisze o tym, co ludzie mówili o eksperymentach Darwina, a nie o tym, co rzeczywiście on zrobił (Woolstonecraft Shelley 1831). W języku polskim wstęp ten skrócono (bez odpowiedniej informacji wydawniczej).

Ta bowiem już dawno, przy stworzeniu świata, „zadecydowała”, jak ma powstawać nowe ludzkie życie: ze związku mężczyzny i kobiety, ukryte w ciele kobiety, bez możliwości faktycznego wpływu na to, jak i kiedy ono powstanie⁶. Tajemnica poczęcia pozostawała poza zasięgiem nauki: to był obszar, w którym działała wyłącznie natura. W tej dziedzinie władzę – wprawdzie poniekąd iluzoryczną, ale jednak władzę – sprawowały kobiety. Według powszechnego przekonania to od nich zależało, czy mężczyzna będzie posiadał potomstwo: mogły odmówić mu tego prawa⁷. Naukowcy poszukiwali zatem sposobu, jak uwolnić się spod władzy kobiet w tej kwestii⁸, jak „wydrzeć” tajemnicę życia Opatrzności i decydować w ten sposób o kształcie świata.

Świadectwem takich poszukiwań jest między innymi homunculus – marzenie wielu alchemików. Ten mały człowiek, znany również z *Fausta* Johanna Wolfganga Goethego, miał powstawać w sposób sztuczny, nienaturalny, bez udziału kobiety i mężczyzny lub też wyłącznie z udziałem mężczyzny (spermy) albo z korzenia mandragory. Najprawdopodobniej pierwszym badaczem, który użył słowa „homunculus”, był Paracelsus – w pracy *De natura rerum* z 1537 roku (Newman 2005, s. 195 i in.). I to właśnie Paracelsusa, między innymi, czyta Wiktor Frankenstein, zanim trafia na studia w Ingolstadt: choć nie ma w powieści mowy o homunculusie, chęć stworzenia człowieka innym sposobem niż naturalny była z pewnością jednym z motywów poczynañ Wiktora. Innym, kto wie, czy nie ważniejszym, była chęć pokonania niepokonalnego: śmierci. Odkrycie tajemnicy życia oznaczało bowiem nie tylko przejęcie władzy nad powoływaniem do istnienia, ale także możliwość zapanowania nad własną śmiertelnością. Byłby to większy sukces, ponieważ, o ile jeszcze człowiek mógł zainicjować proces powstawania nowego życia choćby drogą naturalną, o tyle w żaden sposób nie mógł pokonać śmierci, rozkładu: kto się urodził, prędzej czy później umierał. I raczej prędzej niż później: śmiertelność w XVIII wieku (wtedy, kiedy toczy się akcja *Frankensteina*), była bardzo wysoka; średnia życia to około 30 lat (Topolski 1994, s. 762-763)⁹. Dla Wiktora poszukiwanie metody na przewycięzenie

⁶Środki antykoncepcyjne bywały zawodne, podobnie jak te, które miały zwiększyć szansę na posiadanie potomstwa (Riddle 1997, McLaren 1984).

⁷Widać to m.in. w sytuacjach, kiedy żony oddalano lub się z nimi rozwodzono (Henryk VIII), bo nie dawały potomka (kluczowe jest słowo „dać”, sugerujące wolę kobiety) lub dawały nieodpowiednie potomstwo (płeć, kalectwo itd.). Wedle tej koncepcji mężczyzna zawsze może mieć potomstwo, ale kobieta może mu to prawo dać lub je odebrać.

⁸Nie oznacza to, że werbalizowali świadomość tej władzy.

⁹Topolski przypomina, że pierwszym znanym krajem, w którym średnia życia w połowie XVIII wieku przekroczyła 31 lat, była Holandia. Sytuacja poprawiła się nieco, także dzięki odkryciom naukowym i rozwojowi medycyny, w pierwszej połowie XIX wieku, kiedy to średnia wieku zaczęła wynosić 40 lat (Mercer 2014, s. 30 i nast., Tarlow 2015).

śmierci jest ważne nie tylko z racji ambicji, jaka przepełnia tego młodego, pełnego zapału studenta, lecz także, jeśli nie przede wszystkim, z racji osobistych doświadczeń: śmierci matki. Opisuując Waltonowi motywy, jakie nim kierowały, Frankenstein powiada: „Zdobyte bogactwo byłoby rzeczą drugorzędną, bo cóż ono mogło znaczyć wobec sławy, jaka towarzyszyłaby temu odkryciu¹⁰, i gdyby udało mi się wypędzić chorobę z ciała ludzkiego i uczynić człowieka nietykalnym dla wszystkiego prócz gwałtownej śmierci” (s. 29-30). To pierwszy krok; drugim jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, „skąd [...] się bierze pierwiastek życia” (s. 40) i w rezultacie zyskanie umiejętności „zapładniania życiem materii nieożywionej” (s. 41). Trzecim etapem w rozwoju naukowym Frankenstein jest myśl, że skoro udał mu się krok drugi, to teraz może „przywrócić życie tam, gdzie śmierć już całkiem widocznie poddała ciało zepsuciu” (s. 43)¹¹: to prawdopodobnie efekt traumy po śmierci matki; śmierci, z którą teoretycznie się pogodził, ale która – podobnie jak śmierć w ogóle – zajmowała ciągle jego umysł. Splot tych wszystkich czynników doprowadził Wiktora do momentu, w którym stoi on nad ożywionym ciałem bezimiennej istoty: istoty, którą sam, własnymi rękami, zrobił.

Stało się (Shelley Wollstonecraft 1989, s. 40)¹²

Rzeczywiście – stało się i udało się. Tak można by powiedzieć z punktu widzenia postronnego obserwatora. Istota – płci męskiej¹³ – żyje, oddycha, porusza się. Frankenstein powinien być zadowolony – a jednak nie jest. Nie podoba mu się jego dzieło: nie podoba mu się tak bardzo, że je porzuca, ucieka od niego i jest zadowolony, kiedy wróciwszy wraz z przyjacielem, nie zastaje go w miejscu, gdzie je pozostawił.

Nie wydaje się, by chodziło tu tylko o wygląd fizyczny, choć Frankenstein od tego zaczyna opis swojego stworzenia, które z założenia miało być piękne. I piękne były faktycznie jego poszczególne części, ale już nie całość: „Miał proporcjonalnie zbudowane członki i wybrałem mu rysy twarzy, które miały być piękne. [...] Miał żółtą skórę, która z ledwością pokrywała prze-

¹⁰Chodzi o kamień filozoficzny i eliksir życia, których Frankenstein poszukiwał od trzynastego do siedemnastego roku życia.

¹¹Frankenstein zauważa przy tym, że teraz już wie, iż to niemożliwe; wydaje się więc, że uznaje swoje monstrum za coś, co tylko sprawia wrażenie żywego, a w rzeczywistości takie nie jest: stwór został przecież zrobiony z części martwych zwierząt i ludzi. Z drugiej jednak strony Wiktor nie zaznacza, że akurat te fragmenty ciała, z których zrobił Monstrum, były w stanie rozkładu.

¹²Słów tych brak w oryginale, zostały dodane przez polskiego tłumacza.

¹³W społeczeństwie patriarchalnym to oczywiste, że Frankenstein dążył do stworzenia mężczyzny. Zrobił to zresztą, w pewnym sensie, na wzór biblijny: pierwszym człowiekiem był wszak mężczyzna.

chodzące pod nią arterie i pasy włóknistych mięśni, włosy zaś czarne, błyszczące i faliste, a zęby białe jak perła. Ale ten przepych tworzył tylko bardziej potworny kontrast z jego wodnistymi oczami, które wydawały się niemal tej samej barwy co brudnobiałe orbity, w których były osadzone, jak też z jego pomarszczoną cerą i prostymi, czarnymi wargami” (s. 46). Istota zbudowana i powołana do życia przez Frankensteina jest niepodobna do żadnej innej żywej: świadectwem tego może być nie tylko reakcja samego kreatora, ale też i fakt, iż jej wygląd odstrasza wszystkich, którzy ją widzą: kobiety mdleją, a mężczyźni albo uciekają (s. 91), albo usiłują go zabić (s. 119; 125), nie pytając nawet, kim jest. Nawet dzieci, które, według Monstrum, nie powinny mieć żadnych uprzedzeń, na widok jego „zniekształcon[ej] posta[ci] i twarz[y]” krzyczą, nazywając go potworem i ludożercą (s. 126). Ludzkie potomstwo jest zwykle podobne do krewnych, a ta istota nie: nie ma rodziców w tradycyjnym znaczeniu tego słowa, nie ma nikogo, z kim mogłaby się porównać i z kim można by ją było porównać. Jak sama powiada: „Gdziekolwiek się rozglądałem, nie widziałem nigdy kogoś, kto by był podobny do mnie, i nie słyszałem, by ktoś taki istniał. [...] gdzież byli moi najbliżsi, gdzie miałem szukać swoich krewnych? Jeszcze nigdy nie widziałem istoty, która podobna byłaby do mnie albo która przyznawałaby się do wspólnoty ze mną” (s. 105). Monstrum budzi zatem grozę już choćby z tego powodu, a nie jest to, jak się wydaje, powód najważniejszy. Większość osób, z którymi się styka, nie zna jego pochodzenia, a przecież reaguje agresją. Nie wydaje się, by był to wyłącznie efekt brzydoty tworu Frankensteina: deformacje sylwetki czy twarzy były wówczas powszechne, ze względu na liczne choroby i słabo rozwiniętą medycynę (Olsen 1999, s. 272 i nast.; Turner 2012). Jest to raczej podświadoma, instynktowna reakcja na coś, co nie jest naturalną częścią świata, co ma niejasną ontologię. Oznaką tej przynależności do innego porządku mogą być oczy, owo „zwierciadło duszy”: kiedy Monstrum pierwszy raz przychodzi do Frankensteina, jeszcze w Ingolstadt, Frankenstein wspomina, że stwór „utkwiał w [...] [nim] swoje oczy, jeśli oczami można by je nazwać” (s. 47). Zaraz potem okazuje się, że dla Frankensteina nie jest to człowiek, a przynajmniej nie prawdziwy człowiek: to „demoniczny trup”, któremu „dał życie” (s. 47).

Monstrum zatem, nawet w oczach swego twórcy, pozostaje przerażającym kuriozum – dziełem, ale nie natury – ona bowiem nie przewiduje wskrzeszania z martwych, lecz człowieka, któremu się wydawało, że może zastąpić naturę i Boga. Reprezentuje zarazem życie i śmierć, świat i zaświaty; żywych ludzi i zmarłe ciała. Jest człowiekiem i nie jest nim jednocześnie – a raczej posiada ciało podobne do ludzkiego, ma w sobie „pierwiastek życia” – ale nikt nie potrafi dostrzec w nim pierwiastka człowieczeństwa, czymkol-

wiek by on nie był. Okazało się, że życie nie jest wyłącznie możliwością poruszania się, realizacji potrzeb fizjologicznych, a nawet myślenia, rozumienia czy przeżywania emocji. To bowiem Monstrum Frankenstein w końcu z trudem zdobywa, ucząc się, potajemnie, od innych. Brak mu jednak czegoś nieuchwytnego, można by rzec, że duszy – a to sprawia, że budzi grozę i wstręt wszędzie, gdzie się pojawia. Jest tworem sztucznym: tworem właśnie, nie stworzeniem. Frankenstein zbudował go przecież z części różnych ciał, w tym, prawdopodobnie, pochodzących ze zwierząt. Sam bowiem mówi o zbieraniu materiałów do swojego dzieła: „Zbierałem kości po kostnicach i ręką profana naruszałem te straszliwe tajemnice ciała ludzkiego. W samotnej izdebce [...] urządziłem sobie ohydny warsztat tworzenia. [...] Wiele potrzebnych mi materiałów otrzymywałem z rzeźni, niejedne pochodziły z sekcji zwłok” (s. 43). Istota, która jest tak niejednorodna, tak bardzo pozbawiona harmonii, musi budzić grozę, wstręt, odrazę, strach. Nie powstała w akcie kreacji; nie jest darem natury czy Boga, ale czymś, co zostało zbudowane: do takiego myślenia odsyłają też słowa „warsztat”, „materiał”¹⁴. Ciało ludzkie, do tej pory „świątynia Ducha świętego” (1 Kor 6, 19), ciało-tajemnica, sacrum, staje się tylko materią, rzeczą, budulcem; zostaje zrównane i połączone z ciałem zwierzęcym. Jest to zaprzeczenie praw natury, pomieszanie porządków, bunt przeciwko Opatrzności i kondycji człowieka. Istnienie Monstrum nie jest widowym znakiem miłości do innej osoby, lecz wyrazem pychy tego, kto chciał zdobyć władzę nad życiem i śmiercią. Jak Adam, stworzony przez Boga, tak i Monstrum jest pierwszą taką istotą na ziemi; dostrzegając to podobieństwo, Monstrum dostrzega jednak także dzielące jego i pierwszego człowieka różnice. „Jak Adam – mówi – nie byłem na pozór związany żadnym ogniem z jakąkolwiek inną żyjącą na świecie istotą, ale jego sytuacja różniła się od mojej pod każdym innym względem. Wyszedł bowiem z rąk Boga jako istota doskonała, szczęśliwa, mająca przed sobą spokojną przyszłość i otoczona specjalną troską swego Stwórcy. Mógł obracać się wśród istot wyższego rzędu i nabywać od nich wiedzę – ja zaś byłem istotą nikczemną, bezradną i samotną. [...] szatan byłby bardziej odpowiednim symbolem mojego jestestwa” (s. 114). Ingerencja człowieka, próba zastąpienia Boga i narzucenia swojej woli naturze skończyła się wykreowaniem czegoś, o czym nie wiadomo, do jakiej sfery świata przynależy – w którym ze światów – ziemskim czy pozagrobowym – jest jego miejsce. To nie ktoś, lecz „coś” – bezimienne, a zatem, zgodnie z kodami kultury, nieistniejące. Monstrum nie wie, kim/czym jest: odrzucone przez „stwórcę”, jak nazywa Frankenstein, nie jest w stanie określić i zbudować swojej tożsamo-

¹⁴Tak również w oryginale: workshop, materials. Zob.: <http://www.gutenberg.org/files/84/84.txt>, [data dostępu: 3.09.2016.]

ści. Po wielokroć pyta: „Czymże [...] byłem?” (s. 105) „Kim byłem? Czym byłem? Jak ja się tutaj znalazłem? Co było mi przeznaczone?” (s. 113)¹⁵. Ludzkie dzieci mogą znaleźć swoje korzenie, odkryć swoją przeszłość, on – nie. Jest zatem czymś na kształt rzeczy – i to rzeczy bez nazwy. Nie jest człowiekiem, nie czuje się nim, o czym wielokrotnie mówi – między innymi wtedy, kiedy po raz pierwszy rozmawia z Frankensteinem. Powiada wówczas: „jestem samotny i nieszczęśliwy. Człowiek nie chce mi być towarzyszem, ale istota płci odmiennej, która byłaby tak samo zeszepecona jak ja, z pewnością by mnie przyjęła. Moja towarzyszka musi być tego samego gatunku i mieć te same defekty (s. 127). Jedno więc z pewnością Frankensteinowi się udało: stworzył pierwszego reprezentanta nowego gatunku. Tak bowiem postrzega siebie Monstrum: jako przedstawiciela innego, obcego gatunku, dla którego ludzie są wrogami (s. 120). Zarazem jest karykaturą człowieka: istotą uwięzioną pomiędzy gatunkiem, do którego już nie należy, a gatunkiem, którego jest jedynym okazem. Nie mając swojej Ewy, nowy Adam nie będzie mógł stworzyć swego plemienia. Nic zatem dziwnego, że Frankenstein nie doczeka się od niego tego, co również było jego marzeniem: wdzięczności, której, jak sądził, będzie miał pełne prawo żądać od swoich istot (s. 42)¹⁶.

Zlepek wielu ciał, przywołanych do życia po śmierci: Zlepek ciał wielu istot, nie tylko ludzkich – tym jest Monstrum. Trudno je zatem nawet nazwać osobą; nie w takim sensie, w jakim pojęcie to jest stosowane do ludzi. Mając być triumfem człowieka nad śmiercią stało się, paradoksalnie, siewcą śmierci i zniszczenia: jego istnienie przynosi ból i cierpienie ludziom i jemu samemu. Pozostawione samo sobie, opuszczone przez twórcę, który, powołując je do życia, myślał o własnej chwale, a nie o obowiązkach wobec niego i wobec społeczeństwa, do którego go wprowadza, jest chybionym istnieniem, wypaczeniem człowieczeństwa; widowym dowodem, jak „niezwykle przerażający może być [...] skutek tego, kiedy jakaś istota ludzka próbuje kpić ze

¹⁵Wyraźnie widać w tym fragmencie, że Monstrum jest metaforą kondycji człowieka, stworzonego, wysłanego na ziemię i pozostawionego (na przykład według popularnych w czasach Shelley koncepcji deistycznych) samemu sobie. Pytania Monstrum, odsyłające do ówczesnych (i nie tylko) dyskusji filozoficznych, są raczej retoryczne. Jak dotąd bowiem nie znaleziono na nie satysfakcjonującej odpowiedzi.

¹⁶W tłumaczeniu Goldmanna Frankenstein mówi o tym, że za jego sprawą powstanie „wiele szczęśliwych i wspaniałych istot ludzkich” (s. 42) – w oryginale natomiast nie ma mowy o „istotach ludzkich”, lecz o „many happy and excellent natures”, czyli wielu szczęśliwych i doskonałych istotach. Shelley nie użyła określenia „istoty ludzkie”, co jest zrozumiałe w kontekście określenia „A new species” – nowy gatunek. Nie chodzi bowiem o nowego człowieka, nowych ludzi, lecz o całkiem nowe istoty. Zob.: <http://www.gutenberg.org/files/84/84.txt> [data dostępu: 3.09.2016].

zdumiewającego mechanizmu Stwórcy świata” (Shelley Wollstonecraft 1831)¹⁷.

Istnieją zatem granice, według Shelley, nieprzekraczalne: nikt ich przekraczać nie powinien, nawet jeśli ma do tego narzędzia, tak jak „błdy student bezbożnych nauk” (Shelley Wollstonecraft 1831). To, że się ma możliwości i umiejętności nie oznacza, że musi się je bezmyślnie wykorzystywać. Nie może tego robić ani Frankenstein, dopiero rozpoczynający swoją karierę naukowca, ani znany już w naukowym świecie doktor Moreau – o ile nie rozważą wcześniej konsekwencji swoich zamierzeń. Czyny jednostki nie należą wyłącznie do niej: mogą zmienić cały świat, przynieść dobre albo złe skutki całym społecznościom. Jest to prawda podstawowa, zasadnicza, której Frankenstein nie uwzględnił, podobnie jak nie uwzględnił tego, że każdy twórca ma obowiązki wobec swego dzieła. Porzucając je, przerzucił odpowiedzialność za to, co zrobił, na innych. To jeden z lęków, którym dzielili się ze swoimi czytelnikami Shelley: że dostawszy do rąk nowe narzędzia, naukowcy będą wypuszczać w świat twory swoich ambicji czy wyobraźni, nie troszcząc się o ich dalsze losy, konsekwencje zaś poniesie społeczeństwo.

Odkrycia, wynalazki, przyczyniają się do rozwoju świata, ale mogą się też przyczyniać do regresu cywilizacyjnego, pojmowanego jako zachwianie, degeneracja czy zakwestionowanie wypracowanej przez wieki hierarchii wartości, norm etycznych, prawa moralnego, wspierających całe systemy legislacyjne. Mary Shelley pisała swoją powieść w czasach, gdy szeroko nagłaśniane przez ówczesną prasę rozmaite eksperymenty, także z próbami przywracania życia, butne wypowiedzi naukowców i pseudonaukowców na temat własnych osiągnięć sprawiły, że wiele osób zaczęło być przekonanych, iż możliwe jest pokonanie nie tylko nękających ludzkość chorób, ale też i śmierci. Dał temu wyraz m.in. Percy Bysshe Shelley w swojej opublikowanej bez nazwiska autora *Przedmowie* do pierwszego wydania *Frankenstein*: nadmienił co prawda, że fabuła powieści jest całkowicie wysnuta z wyobraźni, ale napisał też, że poczynania Erasmusa Darwina oraz to, i czym mówią niemieccy „pisarze fizjologiczni”¹⁸ sprawiają, że nie musi ona być absolutnie

¹⁷W rozumieniu Shelley (i także z kontekstu) wynika, iż słowo „mechanizm” oznacza tu ludzkie ciało.

¹⁸Nie wiadomo dokładnie, kogo rozumie pod tym pojęciem P. B. Shelley. Zob.: <https://www.rc.umd.edu/editions/frankenstein/V1/notes/physiolo> [data dostępu: 5.09.2016]; Elliotson wymienia jednak osoby z kręgów znanych frenologom angielskim, głównie Anglików i Francuzów, jak Charles Bell, François Magendie, Anthony Carlisle, Robert James Graves, Antoine Étienne Renaud Augustin Serres, Jean Pierre Flourens. Z innych nazwisk pojawiają się na przykład takie, jak Jiří Procházka, Paul Joseph Barthez, Alexis Boyer, Raphaël Bienvenu Sabatier, Marie François Xavier Bichat czy François Chaussier (Elliotson 1855).

nieprawdopodobna¹⁹.

Zdanie Mary Shelley na temat tego, co wolno robić naukowcom, wydaje się oczywiste: sprawy życia i śmierci są „granicami idealnymi” (s. 42), nikt z ludzi zatem nie może ich przekraczać. W innym wypadku na świat wprowadzone zostaną łzy i cierpienie: tak się kończy bunt przeciwko Opatrzności i odwiecznym zasadom. Nie darmo w tytule oryginału pojawia się odesłanie do Prometeusza, tytana, który według jednej z wersji mitów ulepił człowieka, za co został ukarany przez Zeusa (Kerényi 2000). We współczesnych interpretacjach mitu zwraca się uwagę przede wszystkim na tę kwestię; pamiętać jednak należy, że w mitologii nie jest to postać jednoznaczna. Lepiej człowieka, tytan postąpił wbrew woli bogów; potem zaś, by ocalić swój twór, okradł ich²⁰.

W efekcie ludzie cierpią za to, że na ich istnienie bogowie nie wyrazili zgody: Zeus bowiem zesłał na ludzkość choroby, smutek itd.

Tematyka, jaką Shelley podjęła w swojej powieści, nie zdezaktualizowała się przez prawie dwa wieki, jakie upłynęły od momentu ukazania się *Frankensteina*. Przeciwnie: stała się palącym problemem współczesnych czasów. Dyskusje na temat potencjału nauki i granic, których nie powinni przekraczać badacze, wybuchają z nową siłą przy każdym kolejnym odkryciu czy eksperymencie, który, jak na przykład klonowanie czy in vitro, wydaje się niejednoznaczny moralnie. Nie ulega wątpliwości, że „idealne granice” są coraz bardziej przesuwane: nosimy w sobie części ciał martwych ludzi (przeszczepy), „przywracamy” zmarłych do życia za pomocą elektrowstrząsów, wykorzystujemy zwierzęta jako dawców tkanek (Smorąg 2011), wspomagamy płodność przez in vitro, hodujemy narządy²¹. Jesteśmy więc, w pewnym sensie, „spadkobiercami” myśli Frankensteina. Rozwój nauki jest nieunikniony, a dobrodziejstwa, jakie ze sobą niesie, znacznie przewyższają, jak dotąd, możliwe z tego tytułu straty. Pytanie o „idealne granice” pozostaje jednak w dalszym ciągu aktualne.

¹⁹ „This event on which this fiction is founded has been supposed, by Dr. Darwin and some of the physiological writer of Germany, as not of impossible occurrence. I shall not be supposed as according the remotest degree of serious faith to such an imagination; yet, in assuming it as the basis of a work of fancy, I have not considered myself as merely weaving a series of supernatural terrors” (Shelley 1818). W znaczeniu: ostatecznymi, ostatecznie doskonałymi.

²⁰ Etymologia imienia Prometeusza również wskazuje na to, że mógł być on pojmowany jako oszust i złodziej (Fortson 2010, s. 27 i nast., Dougherty 2006, s. 4).

²¹ Na przykład skóre. Zob.: <https://www.sciencedaily.com/releases/2016/04/160401144507.html>, [data dostępu: 28.08.2016].

Literatura

- ALDINI G. (1804), Theoretisch-praktischer Versuch über den Galvanismus. Mit einer Reihe von Experimenten welche in Gegenwart der Commissarien des National-Instituts und in verschiedenen anatomischen Sälen in London angestellt wurden, oprac. F. H. Martens, J. C. Hinrichs, Leipzig.
- BARBOUR R. (2013), Sir Thomas Browne. A Life, Oxford University Press, Oxford.
- BROWNE T. (1981), Sir Thomas Browne's Pseudodoxia Epidemica, ed. R. Robins, Clarendon Press, Oxford University Press, Oxford-New York.
- CORROSION-DOCTORS. (2016), [w:]: <http://www.corrosion-doctors.org/History/early-nineteen.htm>, [data dostępu: 2.09.2016].
- DOUGHERTY C. (2006), Prometheus, Routledge, London-New York.
- DURGIN W. A. (2012), Electricity, its History and Development, A. C. McClurg, Chicago 2012.
- ELLIOTSON J. (1855), On the Ignorance of the Discoveries of Gall Evincd by Recent Physiological Writers, [w:] Buchanan's Journal of Man, t. 5, s. 120-124. Pozycja dostępna na: <https://books.google.pl/>.
- FORTSON B. W. (2010), Indo-European Language and Culture. An Introduction, Wiley-Blackwell, Chichester (UK) and Malden (MA).
- GEMRA A. (2005), Czytanie Frankensteina, [w:] Pejzaże kultury. Prace ofiarowane Profesorowi Jackowi Kolbuszewskiemu w 65. rocznicę Jego urodzin, Wrocław.
- KERÉNYI K. (2000), Misteria Kabirów; Prometeusz, przeł. I. Kania, Warszawa.
- KUNICKI W. (2002), Historia o doktorze Faustusie, Wrocław.
- MCLAREN A. (1984), Reproductive Rituals. The Perception of Fertility in England from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century, Methuen, London-New York.
- MERCER A. (2014), Infections, Chronic Disease, and the Epidemiological Transition. A New Perspective, University of Rochester Press, Rochester (NY).
- NEWMAN W. R. (2005), Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature, University of Chicago Press, Chicago-London.
- OLSEN K. (1999), Daily Life in 18th Century England, Greenwood Publishing Group, Westport (Conn.).

- RIDDLE J. M. (1997), *Eve's Herbs. A History of Contraception and Abortion in the West*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- RUELLE CH. C. (1836), *Histoire de l' électricité*, J. Renouard, Paris.
- SHELLEY P. B. (1818), Preface, [w:] *Frankenstein*, Lackington, Hughes, Harding, Mavor & Jones, London 1818, źródło: <https://archive.org/stream/Frankenstein1818Edition/franka5#page/n39/mode/2up> [data dostępu: 6.09.2016].
- SMORAG Z. ET AL. (2011), Transgeniczne świnie jako dawcy tkanek i narządów do transplantacji u ludzi, „Przegląd Hodowlany”, nr 11, źródło: http://ptz.icm.edu.pl/wp-content/uploads/2011/12/PH_11_2011_Smorag.pdf [data dostępu: 10.09.2016].
- SHELLEY M. WOOLSTONECRAFT (1831), Introduction, [w:] *Frankenstein; or, the Modern Prometheus*, Henry Colburn & Richard Bentley, London 1831, [źródło:] <https://www.rc.umd.edu/editions/frankenstein/1831v1/intro> [data dostępu: 6.09.2016].
- SHELLEY M. WOLLSTONECRAFT (1989), *Frankenstein*, przeł. H. Goldmann, Poznań.
- TARLOW A. (RED.) (2015), *The Archaeology of Death in Post-medieval Europe*, Walter de Gruyter GmbH & Co KG, Warsaw, książka dostępna na www.books.google.pl.
- THORWALD J. (2008), *Stulecie chirurgów. Według zapisków mojego dziadka, chirurga S. St. Hartmana*, przeł. K. Bunsch, Kraków.
- TOPOLSKI J. (1994), *Polska w czasach nowożytnych. Od środkowoeuropejskiej potęgi do utraty niepodległości (1501-1795)*, Poznań.
- TURNER D. M. (2012), *Disability in Eighteenth-Century England. Imagining Physical Impairment*, Routledge, New York.

Anna Gemra

**TO CROSS THE BORDER: FRANKENSTEIN MONSTER FROM THE
NOVEL BY MARY WOLLSTONECRAFT SHELLEY**

Keywords: human being, non-human, the essence of human, transgenity, Frankenstein, monster

The novel titled "Frankenstein" (published in 1818) written by Mary Wollstonecraft Shelley is one of the earliest and the most important piece of writing where the problem of the human - nonhuman appears. It is the problem of the being whose existence raises doubts of ethical and ontological origin. The reason for this is that this kind of creature is the source of existence of many different entities - not only of the human kind. While reading the novel by Shelley the questions about the limits of knowledge, life and death are posed, however, the most important thing here is that it calls for the definition of what it means to be human, for the definition of the word "humanity".

Karol Zieliński*

POTWÓR JAKO ZWIERCIADŁO HEROSA EPICKIEGO

Wszelkie rozważania na temat postaci typu boskiego lub heroicznego zaczynają się zazwyczaj od wskazania ich domen, specyfikacji lub atrybutów. Takie kategoryzowanie jest typowe dla tradycji piśmienniczej, w której naukowy sposób patrzenia został ukształtowany. Jednakże w kulturze oralnej nikt nie typizuje w ten sposób osób, wokół których koncentrują się czynności kultowe i opowieści mityczne. Ich ewentualną charakterystykę wywodzić można jedynie ze sposobów i okoliczności ich przywoływania. Dużą rolę w kreacji wizerunku tych postaci odgrywa opowieść¹. Ramy narracji określają model funkcjonowania wyobrażeń o tych postaciach, nakładając zarówno pewne ograniczenia z powodu obecności niewielu schematów fabuły (story-patterns), jak i dzięki multiplikacji wariantów opowieści. Dla publiczności oralnej bóg czy heros² przejawiał swoją moc w działaniu, opowieść o czynach jednego lub drugiego pozwalała rozumieć, czym są, co ich charakteryzuje i czego się po nich spodziewać. Wiąże się to też z funkcją przekazywania wiedzy za pomocą opowieści.

W badaniach nad kształtem postaci przekraczających zwykłą kondycję ludzką typu heros lub potwór należy zatem uwzględniać strukturę narracji wypowiedzi mitycznej. Rodzaj narracji wpływa bowiem znacząco na koncepcję tych postaci i determinuje w znacznej mierze ich ewolucję. Samą narrację cechuje w tradycji oralnej godny podziwu konserwatyzm, który

***Karol Zieliński** – doktor habilitowany nauk humanistycznych w zakresie literaturoznawstwa, specjalność: filologia klasyczna, Uniwersytet Wrocławski; zainteresowania naukowe: epika i liryka Grecji archaicznej, szczególnie w perspektywie badań nad przejawami kultury oralnej, kultura oralna w aspekcie komparatystycznym, e-mail: karol.zielinski@uwr.edu.pl.

¹Niniejszy artykuł stanowi szkic pewnej koncepcji, która wymaga bez wątpienia głębszych badań źródłowych. Stanowi więc rodzaj zapowiedzi tego, nad czym zamierzam w przyszłości pracować. Pierwsze pomysły ku temu znalazły się w mojej monografii poświęconej rekonstrukcji greckiej epickiej tradycji oralnej, dlatego też proszę czytelnika o wybaczenie, że prawdopodobnie częściej niż to jest przyjęte w publikacjach naukowych będę powoływał się na własne wcześniejsze ustalenia.

²Ten podział przyjęty jest z tradycji greckiej, w której rozróżnienie między bogami i herosami znajdowało swój wyraz w rytuale i micie. Nauka posługuje się tym rozróżnieniem jako wygodną klasyfikacją, choć zapewne trudno byłoby ją ustalić na podstawie innych kultur, zwłaszcza nieindoeuropejskich.

wynika z dostrzeganej przez Havelocka i Onga potrzeby stosowania powtarzalności w celu umożliwienia zachowania wartościowego komunikatu w przekazie ustnym. Jednocześnie jednak mamy do czynienia z nieustanną zmianą tego przekazu w kolejnych jego przywołaniach, stanowiącą o jego permanentnej modyfikacji³. Na zaprezentowanie jakiejś postaci w przekazie o charakterze mitycznym, na przykład w eposie, ma zatem wpływ i wygenerowanie struktur opowiadania w tradycji, jak i poszczególne rozwiązanie przyjęte przez „autora” wersji w dostępnym nam przekazie. Pieśniarz przekazuje bowiem opowieść tak, jak ją rozumie. W przypadku pieśniarza, który w naszej ocenie zyskałby miano bardziej kreatywnego, czyli lepszego, może dochodzić do reinterpreterowania zdarzeń i postaci zawartych w opowieści, zazwyczaj poddawanych ocenie moralnej⁴. Może więc zmienić do pewnego stopnia wizerunek takiej postaci ze względu na to, jak w jego wyobrażeniu pieśń powinna dostarczać pochwały danemu bohaterowi. W poematach homeryckich takie przeinterpretowanie wizerunków bohaterów w stosunku do tego, co możemy uwzględniać jako ich obraz tradycyjny, zachodzi niejednokrotnie i to w odniesieniu do głównych postaci eposu jak Odyseusz, Achilles, Parys etc. Będzie o tym okazja wspomnieć poniżej.

Ze względu na szkicowy charakter tych rozważań pozwolę sobie na wyodrębnienie najpierw grupy problemów, które przedstawione zostaną bliżej w części egzemplarycznej.

Problematyka

Baśniowość i racjonalność

Zacznijmy od genezy opowieści epickiej. Zgodnie z koncepcją Miletinskiego, model herosa zmienia się wraz z rozwojem eposu od bajki magicznej do epo-

³Pośród antropologów rzecznikiem fluktuacji kultury oralnej jest z pewnością J. Goody (sądzę, że nie ma potrzeby przywoływać tu dla wykazania tego stanowiska pozycji z jego dorobku, podobnie jak powszechnie znanych E. Havelocka i W.J. Onga). Zmienność tę zauważył jednak już A.B. Lord, wskazujący na kreowanie pieśni w poszczególnych wykonaniach [oczywiście można o tym przeczytać w: *Pieśniarz i jego opowieść* (Lord A.B. 2010), ale można dodać, że po raz pierwszy Lord sformułował tę tezę w artykule *Homer's Originality: Oral Dictated Texts* (Lord 1953, 124-134)]. Teza ta była w badaniach nad Homerem respektowana, lecz tylko do pewnego stopnia, najczęściej bowiem przyjmuje się, że nie może to dotyczyć tradycji „wielkich eposów”, stąd zakłada się w ich przypadku wpływ medium pisma dla ustalenia ich kształtu.

⁴Jest to jedna z tez wzmiankowanych *Iliady i jej tradycji*. ... Punktem wyjścia dla niej są obserwacje A.B. Lorda względem umiejętności komponowania Avdo Medžedovicia, który bardziej niż pozostali pieśniarze przekształcał zasłyszane pieśni, tworząc wyjątkową atmosferę i dramaturgię. Osią tych przekształceń jest sposób postrzegania przez Medžedovicia etosu bohaterskiego oraz jego hierarchia wartości moralnych (Lord 1974, 13-34).

su historycznego (Mieletinski 2009). Badacz ten dostrzega zmiany w charakterystyce herosów, które zaobserwować można również w epickich wyobrażeniach bóstw (posługiwanie się magią lub siłą). To stanowisko różni się od przyjmowanego często w nauce poglądu, że realne wydarzenia i postaci stopniowo obrastają legendą w tradycji oralnej, wykazując coraz więcej cech magicznych i fantastycznych⁵. W stosunku do eposu greckiego utrzymywał się pogląd o priorytetowości poematów Homerowych w stosunku do reszty poematów epickich, wzmiankowanych przez źródła antyczne i zachowanych we fragmentach i streszczeniach (tzw. epika cykliczna, mająca być dziełem epigonów Homera)⁶. Pogląd ten nie wydaje się jednak odpowiadać prawdzie: to poematy cykliczne zawierają podstawowe fakty tradycji epickiej, a elementy cudowne, magiczne i fantastyczne są z nią ściśle związane. Obserwujemy więc raczej przejście od narracji o charakterze magicznym i fantastycznym do tych o charakterze racjonalistycznym, przy czym często, jak w przypadku Homera mamy do czynienia z racjonalizmem pozornym⁷. Ten kierunek zmian powinniśmy przyjąć za zasadniczy. Oznacza on, że tradycja oralna nie tworzyła się na bazie przedstawiania faktów historycznych, lecz że zachowywała historię tylko dzięki temu, że wstawiała ją w ramy opowieści. Już na samym wstępie obfitowała we wszelkiego rodzaju wyolbrzymienia, wyrażające się obecnością cudów, fantastycznych stworów i zdarzeń oraz magicznych właściwości⁸. To kwestia kolejnych rozstrzygnięć pieśniarzy epickich w obrębie pieśni. Poszczególne rozwiązania są tam traktowane jako przyczyna jakiegoś wydarzenia, u Homera obserwujemy jednak, że przedstawiona przyczyna nie wyklucza, a nawet często uwzględnia istnie-

⁵Sztandarowym i wciąż uwzględnianym dziełem jest tu: Bowra (1952).

⁶Istotnym elementem tego stanowiska był pogląd (również dość powszechnie uwzględniany), że wtórności poematów cyklicznych dowodzi właśnie pojawiająca się w nich obfitość fantastyki i magia, wyrażony przez J. Griffina (1977, 39-53).

⁷(Zieliński 2014, s. 225-293). Pozorność polega najogólniej rzecz biorąc na zastępowaniu przyczynowości magicznej przyczynowością „religijną”, przypisującą ją interwencji bogów. Przyczynowość ta jest z natury swej równie irracjonalna jak magiczna, ale daje pozory przyczynowości racjonalnej. Fakt, że wiele sytuacji możemy sprowadzić do poziomu racjonalnego, nie oznacza, że niemożliwe to było w eposie, w którym elementy fantastyczne i magiczne występowały z większym natężeniem niż w poematach Homera.

⁸Przedstawiając rzecz w sposób uproszczony: pieśniarz śpiewający panegiryk na pogrzebie władcy (sytuacja przedstawiana jako typowa w perspektywie historycznej genezy eposu) nie przedstawiał, moim zdaniem, jego życia i czynów zgodnie z prawdą historyczną, lecz stosował standardową hiperbolizację jego osiągnięć, ukazując go w perspektywie dokonań heroicznych. Dzieje się tak mimo tego, że w uroczystościach biorą udział osoby pamiętające wspomniane wydarzenia. Te właśnie osoby nie będą zżymały się na niezgodności opowieści ze stanem faktycznym, lecz raczej będą oczekiwać przedstawienia skonwencjonalizowanego, heroizującego ich władcę.

nie przyczyn nadnaturalnych, funkcjonujących w tradycji⁹. Jest to typowe dla pieśniarza oralnego funkcjonowanie w tradycji: nie można jej zaprzeczyć, każdy element może jedynie wysuwać się naprzód, nie eliminując pozostałych. Trudno tu więc mówić o jakiejś trwałej tendencji ewolucyjnej od irracjonalności do racjonalności. Należałoby raczej stwierdzić, że racjonalizacja tłumiąca elementy kontrfaktyczne stanowi jedynie możliwość pojawiającą się w poetyce oralnej. Taką stałą tendencję do racjonalizowania obserwujemy w kulturze piśmiennej, która charakteryzuje się przede wszystkim zdolnością do weryfikacji ustaleń poprzedników. Oczywiście, także tu dążenie do racjonalności realizuje się w sposób bardzo niekonsekwentny. Nawet w historiografii przejście od Herodota do Tukidydesa możliwe jest tylko w sprzyjających warunkach kulturowych – tzw. oświecenie ateńskie, a potem obserwować można wielokrotnie ponowne skłanianie się ku cudowności, magiczności i fantastyczności. Także w eposie racjonalizm traktowany jako priorytet w wyborze rozwiązań nie stanowi jakiejś trwałej zdobyczy o niezachwianej pozycji. Jeśli chodzi o postaci typu heroicznego, analogiczna sytuacja daje się zaobserwować w romansie rycerskim (od późnego średniowiecza do baroku), gdzie w stosunku do epickich chansons de geste znacznie zwiększa się ilość elementów fantastyczno-magicznych.

Powielanie wzoru i zróżnicowanie postaci

W eposie współobecne są warstwy wywodzące się z różnych epok, jeśli chodzi o język kompozycji, realia historyczne, metaforykę itp. Dotyczy to również cech przypisywanych postaciom heroicznym i potwornym. Olbrzymią rolę odgrywa w tym wielowersyjność, charakteryzująca tradycję oralną. Wizerunku herosa i potwora nie determinuje jego obraz zawarty w jednej „wyповідzi mitycznej”, w jednym utworze, co przekłada się w kulturze oralnej na poszczególny performance. Możliwe jest na przykład współlistnienie w jego wizerunku kilku różnych cech, z pozoru wykluczających się. Mogą go więc charakteryzować jednocześnie i cechy wrodzone, i cechy nabyte, i wspar-

⁹Uznanie zresztą tego, co mogło być racjonalne lub nie dla Homera, jest trudne do ustalenia. E.g.: Jeżeli wspominana jest przez Priama wojna z Amazonkami, do której staje on jako sojusznik Frygów, to czy są to baśniowe postaci, czy też w jakiejś mierze sposób prezentacji ich przez Priama oznacza racjonalizację mitycznego wydarzenia. Może więc są one dla niego tak samo realne jak Frygowie, mimo że sam Homer i jego współcześni nie mieli już szansy spotkać się z tym mitycznym plemieniem? Sprawa ta wymaga jeszcze pogłębionych analiz, by nie poprzestawać na takim uproszczonym modelu, jaki przedstawia M. West (2003, 1-14), w którym Amazonki i Etiopowie *ex definitione* są traktowani jako postaci baśniowe w odróżnieniu od realnych sojuszników Trojan występujących w ich katalogu (II 819-877). Jak zauważył jednak kiedyś R. Carpenter, (1974, 66- 67), udział Lykijczyków w walkach pod Troją jest równie racjonalny jak udział Etiopów i Amazonek.

cie nadprzyrodzone, definiując jego niezwykłość często zależnie od strategii przyjętej w narracji oralnej. W eposach takich jak *Iliada* czy *Beowulf*, mimo że narracja determinuje przyjęcie jednego rozwiązania, aluzyjnie przywołuje się pamięci i wyobraźni słuchaczy inne rozwiązania. Nie można łatwo zdecydować, czy te inne rozwiązania są obecne w tradycji w odniesieniu do tej konkretnej postaci czy też wystarcza sama potencjalność funkcjonowania w tradycji różnych modeli – modele te mogą być realizowane przez różne postaci zgodnie z panującą w tradycji oralnej wszechobecnością metonimii¹⁰. O wszystkim decyduje więc wspomniany konserwatyzm tradycji oralnej, nie pozwalający rezygnować lub odrzucać żadnego elementu tradycji. Ich względna obfitość z kolei pozwala na tworzenie konfiguracji zgodnych z intencją przyjętą przez wykonawcę-twórcę pieśni.

Upodobnienie bohatera i antagonisty-potwora

Jest to problematyka niezwykle złożona, dlatego w tym miejscu zajmujemy się tylko jedną kwestią, silnie ukazującą wpływ przyjętego schematu fabuły opowieści na wizerunek postaci. Proponuję przyjrzeć się, jak zmiana sposobu budowania napięcia w eposie wpływa na zmianę postrzegania herosa i jego adwersarza. Relacje, które wytwarzają się między herosem a jego wrogiem, uruchamiają w wyobraźni opowiadaczy opowieści (dla ułatwienia będę ich nazywał pieśniarzami) zespół skojarzeń opartych na zasadzie zwierciadlanego odbicia. Dlatego w dalszej części artykułu będę mówił o koncepcji lustra.

Przyjęcie jednej zmiany w wizerunku postaci heroicznej wymusza przyjęcie analogicznej zmiany w postaci jego potwornego adwersarza. Daje się bowiem zaobserwować paralelizm cech ścierających się postaci – paralelne wykorzystanie magii, siły lub podstępu. Rywalizacja przebiega zazwyczaj na tym samym poziomie działania, czyli chodzi o wykazanie się większą magią, siłą lub podstępem. Wiąże się to bezpośrednio z kształtem prowadzonej narracji i sposobem budowania w niej napięcia.

¹⁰W kwestii znaczenia metonimii dla epickiej tradycji oralnej należy przywołać koncepcję J. Foleya *traditional referentiality*, zakładającą, że powtarzające się elementy eposu znajdują swoje zrozumienie u odbiorców dzięki znajomości tradycji oralnej, przywoływanej w wielu wcześniej słyszanych pieśniach (1991). M. Czeremski (2009) przedstawia metonimię jako zasadniczą dla kreacji mitu. Zjawisko to zatem należałoby postrzegać szerzej jako wiodące dla rozumienia kultury oralnej.

Część egzemplaryczna

Baśniowość i racjonalność

Jak zauważyłem, za punkt wyjścia przyjmuję koncepcję Mioletinskiego, wedle której epos determinuje działanie herosa (esencją eposu jest postać bohatera-protagonisty), co ewokuje ewolucyjną typologię. Bohaterami opowieści są w kolejności: pewien człowiek, heros kulturowy, heros epicki.

Wrogowie posiadają pierwotnie cechy potworne – wiąże się to z częstym identyfikowaniem swojego plemienia z ludzkością, inni ludzie postrzegani są jako demony. Mioletinski dostrzega, że w procesie przekształcania się eposu baśniowego (lub bajkowo-mitologicznego) w ten typu historycznego, obok zmiany wizerunku herosa, który staje się idealnym pod względem etycznym wojownikiem, którego cechuje nadzwyczajna odwaga i siła, następuje zmiana postrzegania wrogów, którzy stają się rzeczywistymi wrogimi plemionami, tracącymi swoje rysy potworne. Ostatnim etapem tego „uczłowieczania” wrogów byłoby przychylne ich postrzeganie, gdzie przynajmniej niektórzy ich przedstawiciele prezentują wysoką wartość etyczną (*Iliada*, *Mahabharata*).

Istotne w tym względzie są dwie obserwacje Mioletinskiego:

- a) jeden heros może wykazywać się cechami różnego typu (np. łączyć w sobie cechy herosa kulturowego i epickiego);
- b) w jednej tradycji epickiej mogą pozostawać obok siebie bohaterowie różnego typu (np. Väinämöinen i Lemminkäinen, Sosruko i Batradz).

Zmiany w postrzeganiu funkcji herosa mogą wpływać na zmiany w narracji. Smoka można pokonać magią lub podstępem, ale kiedy herosa cechować ma już tylko siła i odwaga, zachowanie posłużenia się magią może powodować wprowadzenie do historii nowych postaci, na które ten czyn zostaje scedowany. Przykładem służy tu historia wyprawy po złote runo, będąca kanwą oralnych opowieści epickich, jak na to wskazuje *Odyseja* (XII 70). Smoka usypia w magiczny sposób Medea, by Jazon mógł wykraść złote runo. Heros nie może zostać jednak bez heroicznego czynu, dlatego wykradzenie złotego runa poprzedza seria prób (poskromienie ognistych byków, pokonanie Spartiatów), w których może się wykazać.

Eksponowanie nadzwyczajnej siły prowadzi do wyzbywania się przez herosów magicznych artefaktów lub pomniejszania ich mocy czarodziejskich. Beowulf posiada niezwykły miecz (w. 555), ale do pokonania Grendela używa jedynie gołych dłoni, co ma udowodnić jego heroiczność (ww. 435-440,

750-765). Sam miecz¹¹ użyty zostaje także niefortunnie przeciw matce Grendela (ww. 1519-1532). Niezwykła wartość magicznego przedmiotu pierwotnie wyrażała się w wyłączności posługiwania się przedmiotem przez herosa – tylko on bowiem może wydobyć zaklętą w nim moc. Najczęściej przedmiot zawdzięcza bohater swoim przodkom – tylko on może od nich go dostać i się nim posłużyć (motyw niemożności posługiwania się artefaktem przez osobę niepowołaną). Czasami jednak nawet on musi na artefakty zasłużyć (przykład Dawida z Sasunu). Jego magiczną wartość czasami zaznacza, ale i niekiedy ewokuje, imię, które posiada artefakt: miecz Gram Sygemunda i Sygurda, miecz Ekskalibur Artura, łuk Gandiwa Ardzuny etc. W *Iliadzie* przedmioty nie mają imion. Ich pierwotną niezwykłość sugeruje wskazywanie na ich boskie pochodzenie lub przynależność (np. „łuk Apollona”, a właściwie: „łuk – dar Apollona”). Koncepcja boskiego daru nie stoi w sprzeczności z przedstawianiem produkowania przedmiotu przez człowieka. Domniemywam w tym względzie przekazywanie wytworzonego produktu w opiekę odpowiedniemu bóstwu przez użycie zaklęcia wiążącego się z przedmiotem (Zieliński 2014, s. 247-256).

Powielanie wzoru i zróżnicowanie postaci

Gdy epos przyjmuje kształt cyklu, większa ilość epizodów łączona jest z jedną wyjątkową postacią, przy czym dziś wiemy już, że priorytetową rolę wśród tych opowieści grają historie śmierci i apoteozy herosa dokonującego czynu, natomiast wtórnie wytwarzane są opowieści o jego niezwykłych narodzinach i dzieciństwie (Blackburn 1989, s. 15-32). Rolą bohatera epickiego jest dokonanie czynu ratującego całą społeczność. Uwypuklenie rangi czynu sprowadza się do przedstawienia sytuacji, w której jedynie on może go dokonać. Często stosowanym zabiegiem jest zaznaczenie, że nie mogli go dokonać inni bohaterowie. Mit herosa wywodzi się z rytów inicjacyjnych, stąd paradoksalne pokonanie przeciwności, której nikt nie mógł dać rady przez młodego chłopca, stającego się mężczyzną, dla którego czyn ten będzie pierwszą jego walką w życiu. Oczywiście, z czasem można drogę do głównego zadania wydłużać poprzedzającymi ją dokonaniem. Rangi jego czynowi nadaje też dodawanie mu drużyny składającej się z innych wielkich bohaterów, których rola zazwyczaj sprowadza się do wspomagania go na drodze do głównego zadania. Najbardziej sugestywnym przykładem jest wyprawa Jazona i Argonautów¹².

¹¹Miecz Hrunting jest pożyczony od Unfera (ww. 1455-1491) – typowe dla historii herosa jest dysponowanie przez niego pożyczoną bronią i zbroją (*vide* Zieliński 2014, s. 196-199). Jest to ślad związków pieśni heroicznej z rytuałami inicjacyjnymi.

¹²Lord zauważa, że najwyższej ceniony przez niego i Parry'ego pieśniarz – Avdo Me-

W cyklu epickim typu historycznego heroiczny czyn ma miejsce podczas wojny, zdobywania miasta, starcia całych narodów i to właśnie wydarzenie zaczyna wybijać się na plan pierwszy. W takim celu zebranie drużyny herosów staje się elementem obowiązkowym, a czyn herosa – epizodem tych wielkich wydarzeń. W takich warunkach naturalna staje się proliferacja heroicznych czynów herosa. W cyklu trojańskim Achilles ma do wypełnienia kilka misji zabicia ważnych wojowników. Zawsze wypełniają one ten sam schemat narracyjny: zabicie dowódcy sprzymierzeńców trojańskich i syna Priama. Ale też z taką proliferacją czynów spotykamy się na gruncie greckim w eposie baśniowym. Herakles nie pokonuje jednego potwora, jak jeszcze Perseusz, lecz całą ich wydłużającą się listę, w ramie cyklu epickiego układającego się zapewne w dwanaście prac. Podobnie rzecz ma się z Tezeuszem podejmującym się różnych zadań.

W perspektywie cyklu, czyli kiedy pieśni epickie wiąże jedno ważne wydarzenie (zwłaszcza typu historycznego), nie tylko jeden heros ma do wykonania różne zadania, lecz również przy tej samej okazji pojawia się miejsce na dokonania różnych bohaterów. Mamy wtedy do czynienia z proliferacją herosów, która dostosowana jest ściśle do praktyki kreowania fabuły w tradycji oralnej.

Przy proliferacji herosów dostrzec można dwie tendencje, z zasady rozbieżne, choć przenikające się wzajemnie:

- r o z r ó ż n i a n i a z e w z g l ę d u n a f u n k c j ę. Heros przyjmuje wyróżniające go epitety dystynktywne. W cyklu trojańskim zaznacza się dwukierunkowe prezentowanie eposu, w którym główne role przypadają Achillesowi i Odysowi, wcześniej zapewne Filoktetowi, którego rola pokrewna jest Achillesowi (Zieliński 2014, s. 293, 307-308, 500-501);
- i d e n t y f i k a c j i w y r a ż a j ą c e j s i ę w s u b s t y t u c j i. Nowo powołany heros pełni funkcję substytutu głównego herosa, przejmując częściowo lub całkowicie jego funkcję (w *Iliadzie* rolę Achillesa przejmują przede wszystkim Patroklos i Diomedes, choć w pewnych funkcjach inni, np. Tersytes w roli antagonisty Agamemnona ponoszącego w widoczny sposób klęskę w sporze i grającego rolę „kozła ofiarnego”). Substytucja bohaterów w pełni podporządkowana jest zasadzie metonimii. Pełnienie czyjejś roli przez substytut nie oznacza, że brak mu cech indywidualnych. U Homera im bardziej substytut

dżedović – dla nadania rozmachu swym wykonaniom chętnie „dodaje” do pieśni scenę gromadzenia drużyny wielkich herosów epoki (Lord A.B. 2010, 234-235); szerzej na ten temat we wzmiankowanej w przyp. 1 pozycji tego samego autora.

zbliżony jest w działaniu do swego pierwowzoru, tym silniejsza zachodzi dywersyfikacja. Wynika to z potrzeb narracji. Upodobnienie bohaterów wykorzystuje Homer do budowania charakterystycznego dla techniki oralnej napięcia dzięki korzystaniu z systemu aluzji do obrazów i scen tkwiących w tradycji epickiej, tzn. w świadomości zbiorowej jego słuchających odbiorców.

Tworzenie sytuacji, w której wykorzystywany jest substytut, wcale nie jest okolicznością rzadką w eposie greckim, tym bardziej nie można jej kwalifikować jako wkład Homera. W pieśniach cyklu trojańskiego substytucja wydaje się na trwałe złączona z Achillesem. Sprzyja temu stałe występowanie motywu wycofania się tego bohatera z walki. Wynika on, moim zdaniem, z pojmowania roli Achillesa jako młodego bohatera, doświadczającego inicjacji i to nie tylko z wypełniania wzoru (odosobnienie-powrót), ale z potrzeby wyeksponowania, że jest on młodym bohaterem, którego braku doświadczają zgromadzeni na wyprawie herosi. Grupowanie pieśni wokół wydarzenia, jakim jest wojna trojańska, a nie wokół herosa spowodowało zaistnienie potrzeby, żeby heros-protagonista mógł się pojawić, gdy wszystkich „synów Achajów” dotknęła klęska, czyli zarysowała się sytuacja kryzysowa. Model bohatera doznającego inicjacji został przebudowany na różne sposoby: Achilles musi udać się na odosobnienie, by mógł wrócić, nie przestając pełnić funkcji najmłodszego z bohaterów, niezbędnego do osiągnięcia celu. Paralelnie ukształtowana jest sytuacja Filokteta, który musi być sprowadzony z odosobnienia pod Troję. Irracjonalność czynu bohatera doznającego inicjacji zostaje w eposie historycznym przykrywana lub usuwana (Achilles staje się najlepszym z wojowników, zanim dokona właściwego czynu). Przyjęty zostaje zatem model eksponujący drogę herosa do czynu, lecz zostaje on – *sit venia verbo* – zdekonstruowany. W bajce bohaterskiej i w baśni kolejne sytuacje spotykane na drodze bohatera przyczyniają się do jego końcowego zwycięstwa. Tu powielone zostaje zadanie główne: zakłada się świadomość istnienia innych pieśni o tym bohaterze lub potencjalnie sugeruje się taką sytuację (jeśli chodzi o czas sprzed akcji eposu, w przypadku Beowulfa wspomniane pokonanie przez niego w rywalizacji herosa Brecy i pokonanie w walce morskich potworów (ww. 506-586), a w przypadku Achillesa z *Ilady* uwzględniane są obydwie sytuacje: miał zabić innych synów Priama – aluzja do innych pieśni, miał zdobyć 12 miast płynąc do nich okrętem i 11 udając się tam lądem).

Potwierdzenia, że to właśnie model inicjacji jest zasadniczy w greckiej tradycji epickiej, dostarcza *Odyseja*. Powracający bohater jest już w miarę wiekowy, co jest zgodne ze schematem Pieśni Powrotu, lecz zostaje odmłodzony, by mógł dokonać czynu.

Achilles wypełnia podstawowy wzorzec postaci herosa: nadzwyczajna siła pozwala mu pokonać wroga zagrażającego grupie, z której wywodzi się bohater. Postać Odyseusza jest zbudowana z zasady inaczej: posługuje się w terminologii epickiej *métis* 'ukrytym przed innymi zamiarem' oraz *dołos* 'podstępem, fortelem'. To spolaryzowanie postaci umożliwiło funkcjonowanie cyklu jako opowieści o tych dwóch bohaterach, albowiem to heros, a nie wydarzenie stanowią zawsze ośnowę pieśni epickiej. Postać Odyseusza przypomina bardziej herosa kulturowego, który również raczej wykrada coś niż zdobywa w walce, posługuje się przy tym podstępem i magią. Może przy tym przybierać rolę złośliwego i podstępного trickstera. Jak już zaznaczałem, współobecność w eposie różnego typu postaci nie jest niczym niezwykłym.

Przykład Odyseusza z *Odysei* może też doskonale służyć przedstawieniu, jak przekształcany może być tradycyjny rysunek herosa. Odyseusz zachowuje w eposie swój tradycyjny rys trickstera, posługującego się kłamstwem i podstępem, ale jest on znacząco wybielany w stosunku do tradycji cyklu trojańskiego. Albo w ogóle się nie wspomina, albo w mglistych aluzjach o jego niecnym czynach (np. nie mówi się o podstępnym zabiciu Palamedesa, jednego z wodzów achajskich, aluzyjnie wspomniane jest doprowadzenie do upadku Ajasa). Różnymi sposobami zaznacza się też zarówno potencjalną możliwość posługiwania się siłą, a nawet posiadanie przez niego bię 'siły ujawniającej się w walce' odpowiadającej sile Achillesa. Znamienne jest przedstawienie finałowego czynu napięcia łuku dzięki posiadanej sile, okazanej zalotnikom wbrew demonstrowanemu przez nich podstępnemu sprytowi (próby rozgrzewania łuku, smarowania go tłuszczem, przekładania zawodów na dzień następny).

W tradycji oralnej mamy więc do czynienia zarówno z typowością przedstawiania bohaterów, jak i z ich niejednorodnością. Kiedy postać nabiera już w tradycji cech dystynktywnych, są one, z jednej strony, przenoszone niekiedy na innych, z drugiej, sama postać może być reinterpretowana w poszczególnych pieśniach, co wiąże się z rozumieniem tej postaci i sytuacji, w jakiej się znalazła, przez poszczególnych pieśniarzy, a nawet w poszczególnych wykonaniach. Pieśniarz bowiem nie jest obligatoryjnie przywiązany do jednego ujęcia – może zmieniać swoje przedstawienie w zależności od kontekstu wykonania lub z innych nieznanych nam przyczyn. Przykładem na tę ostatnią okoliczność jest występowanie różnych obrazów tej samej postaci nawet u tego samego poety. Tym trzeba tłumaczyć, jak mi się wydaje, przekazy o dwóch pieśniach Stezykhora o Helenie, ukazujących tę postać w złym i dobrym świetle. Ten podwójny obraz Heleny uwidacznia się u innych poetów (np. zły u Al-

kajosa, dobry u Safony). Jest też przypisywany samej tradycji epickiej (Herodot powołuje się na wersję, w której prawdziwa Helena nigdy nie dotarła do Troi, uwzględnianą też przez tragików attyckich). W tekście *Iliady* znajdują się również miejsca wskazujące na znajomość obu wersji przez Homera – pieśniarz dla potrzeb swojej narracji, a może z innych jeszcze względów opowiada się za jedną, uniewinniającą Helenę¹³.

Kwestia wielowersyjności wizerunku herosa wymaga więc szerszego omówienia.

Tradycyjnie w badaniach filologicznych dominuje potrzeba ustalania wersji wcześniejszych i późniejszych mitu. Badania te posiadają ogromną wartość, pozwalając na wprowadzenie porządku w przekazach antycznych, ale względnie wiarygodne twierdzenia przy tej metodzie mogą dotyczyć niemal wyłącznie okresu historycznego. Minusem tych badań jest też ich schematyczność, uznaje się, że pewne cechy należy łączyć z odpowiednim okresem, i ich pojawienie się niejako z klucza uznaje się za dowód w sprawie (np. wątki romansowe wiąże się z okresem hellenistycznym). Znacznie większe problemy pojawiają się jednak przy badaniu okresu przed-historycznego, a dotyczy to większości materiału powiązanego z tradycją epicką. Mechaniczne stosowanie metody historycznej przynosi, moim zdaniem, więcej szkód niż pożytku. Nakłada się na to, wzmiankowana na wstępie, kwestia rozumienia racjonalizmu Homera i ustalenia relacji między fantastyką a racjonalizmem w eposie oralnym.

Jako przykład niech posłuży artykuł Jonathana Burgessa o śmierci Achillesa (Burgess 1995, s. 217-243), w którym autor stwierdza, że obrazy działań Tetydy służące zapewnieniu nieśmiertelności herosa są wyraźnie po-homeryckie. Zdaniem Burgessa, Homer nie wykazuje ich znajomości, a pierwotny dla tradycji cyklu trojańskiego musiał być obraz pozbawionej niezwykłości śmierci Achillesa, gdzie rana w piętę musiała oznaczać zatrzymanie w miejscu „szybkonogiego” bohatera (dowodem na to ma być „naśladowanie” tej sceny przez Homera w scenie ranienia w stopę Diomedesa przez Parysa XI 369-375).

W *Iliadzie i jej tradycji*... starałem się wykazać na kilku poziomach rozumowania, jak niesłuszne jest to rozumowanie (Zieliński 2014, s. 258-262). Tu podam tylko sumaryczne wnioski:

¹³To przekonanie wymaga szerszego omówienia, na które nie znajdują miejsca w tym artykule z wspomnianych na wstępie przyczyn.

1. Błędna jest funkcjonująca w świecie naukowym *opinio communis*, że racjonalizm/realność faktów jest pierwotna w genezie eposu. Wątki fantastyczne, cudowne i magiczne nie są wtórne, lecz pierwotne w ewolucji eposu, także w odniesieniu do eposu typu historycznego, którego historyczność jest tylko pozorna, pełni rolę bardziej tła i sztafażu. Sama racjonalność Homera też jest iluzoryczna: możemy obserwować przejmowanie przyczynowości magicznej zdarzeń przez działanie bogów. Nigdy nie jest to racjonalność typu oświeceniowego, którą skłonni jesteśmy narzucać Homerowi.
2. Homer nie tylko wykazuje znajomość funkcjonującej w tradycji przyczynowości magiczno-fantastycznej, ale też nie podważa jej, nie polemizuje z nią. Zastępuje jedną przyczynowość inną, nie eliminując tamtej, a nawet uwzględniając jej „równoprawne” istnienie. Jest to typowe dla techniki oralnej.

Jako dowód można przedstawić zagadnienie wielości zbroi Achillesa. W *Iliadzie i jej tradycji...* wykazuję, że z dwóch zbroi, które należą do Achillesa, tradycyjnie magiczna jest zbroja jego ojca Peleusa, jeden z darów boskich na ślubie Peleusa i Tetydy, w której idzie do walki Patroklos (Zieliński 2014, s. 243-247). Patroklos ginie dopiero wtedy, gdy zostaje pozbawiony ochrony zbroi przez boga Apollona. Zbroję tę przejmuje Hektor, ale jest on postrzegany jako nieprawny jej właściciel, ktoś, komu się ona nie należy. Jednakże Hektor korzysta z niej. Achilles w starciu z Hektorem musi uwzględniać magiczną moc zbroi i trafia Trojanina w miejsce, gdzie nie przykrywa mu ona ciała, w szyję między obojczykami.

Zastępowanie magicznej mocy ingerencją boską widoczne jest za to w obrazie włóczni Achillesa. Jej niezwykłości dowodzą dwie cechy. Po pierwsze, jest tak ciężka, że tylko Achilles może ją unieść – zaznaczona więc zostaje nadnaturalna siła bohatera, a nawet gradacja herosów: nawet Patroklos przywdziewający zbroję Achillesa nie może jej unieść. Po drugie, jest magiczna, ponieważ powraca do właściciela. W *Iliadzie* jednak nie wraca sama (jak w micie o myśliwym Kefalosie), lecz jest przynoszona Achillesowi przez Atenę i Posejdona (Zieliński 2014, s. 247-249).

3. Mityczny obraz zapewniania odporności ciała na ciosy broni nie kłóci się z koncepcją unieśmiertelniania. Zapewnienie odporności na ciosy stanowi obrazowe przedstawienie koncepcji unieśmiertelniania, której innym obrazem jest mit o wypalaniu w herosie pierwiastka śmiertel-

nego. To czynienie nieśmiertelnym rozumie badacz kanadyjski jako bezduszne sprawdzanie nieśmiertelności dzieci, skoro w micie pojawia się wzmianka o starszym rodzeństwie Achillesa, które nie przeżyło matczynych eksperymentów. Problem stanowi stosowanie ścisłej logiki w analizie takich przekazów bez zwracania większej uwagi na konwencjonalność motywów. Motyw najmłodszego z rodzeństwa, które osiąga cel niedostępny dla starszych, stanowi element mitów wiążących się z rytuałem inicjacyjnym. Nie mamy do czynienia ze sprawdzaniem nieśmiertelności dzieci, lecz ze staraniami uczynienia nieśmiertelnymi (podobnie jak Demeter unieśmiertelnia Demofonta, Medea barana i w celowo nieudanej próbie Peliasa). Koncepcja herosa wyklucza nieśmiertelność, a mówiąc dokładniej: w greckiej koncepcji herosa jego śmierć jest niezbędna do dalszej apoteozy i nieśmiertelności w kulcie i micie. Jego niepodatność na zranienie i nieśmiertelność musi być więc niedoskonała, niepełna. Chodzi więc o potrzebę ukazania w eposie trudności w zadaniu herosowi śmierci, przy jednoczesnej konieczności jej doświadczenia przez niego. W przypadku motywu niepodatności skóry na zranienie obejście tej zapory może przebiegać na dwa sposoby:

- albo heros ma jedno miejsce, w które można go zranić, ale oznacza to jednocześnie jego natychmiastową śmierć (miejsce zazwyczaj nieracjonalne: pięta, łokieć, pacha, kolana),
- albo niepodatność na zranienie zostaje w jakiś sposób pominięta, jak w przypadku zaduszenia Kyknosa odpornego na spiż rzemieniem od jego hełmu przez Achillesa.

4. W tradycji oralnej istnieją obok siebie różne wersje „niedoskonałej nieśmiertelności” herosa. U Achillesa pojawia się motyw magicznej zbroi, czyli magicznego dodatku, motyw odporności ciała na rany wcale nie musi być późniejszy choćby z racji funkcjonowania w cyklu trojańskim opowieści o Kyknosie, postaci bardzo archaicznej z punktu widzenia tworzenia się cyklu. Odporny na ciosy miał być również Ajas. Motyw odporności skóry na ciosy pojawia się u Homera w przypadku Patroklosa, pełniącego funkcję substytutu Achillesa – Euforbos trafia go w środek pleców między barkami. Jest to to samo miejsce, w które trafić miał śmiertelnie Zygryda Hagen. Odporność skóry zapewniła Zygrydowi krew smoka poza miejscem, które przykrył spadający listek. W scenie śmierci Patroklosa, wzorowanej na scenie śmierci Achillesa i stanowiącej jej zapowiedź, pojawiają się więc obok siebie obrazy magicznej zbroi i magicznej skóry, nie wykluczające się wzajemnie.

Ciekawe połączenie obu motywów znajdujemy w *Mahabharacie*: Kar-na posiada zbroję z *amrity*, która przyrosła do jego ciała. Pokonany zostaje dzięki temu, że zostaje jej pozbawiony – musi ją sobie odciąć od ciała. Traci więc nie tyle podwójną, co dwuwariantową ochronę swego ciała.

W *Iliadzie* pojawia się też inny motyw niezwykłości przypisywanej Achillesowi. Eneasza wypowiada się o Pelidzie (XX 102), że zawsze jest jakiś bóg, który go chroni od zguby, ale jeżeli bóg równo rozłożył losy, nie tak łatwo Achilles mógłby go pokonać, jeśli nawet chlubi się, że jest cały ze spiżu. Pojawia się tu pseudo-racjonalny wątek wsparcia boskiego, ale i motyw dysponowania przez herosa metalowym ciałem. W eposie o Nartach Batradz rodzi się, mając już rozpalone, metalowe ciało, które potem zostało zahartowane jak miecz. Batradz nie używa nawet w walce broni, lecz miażdży wrogów swoim metalowym ciałem (choć posiada miecz, którego utrata przynosi mu śmierć). W uligerach buriackich mówi się o „srebrnych” lub „pokrytych srebrem” bohaterach i ich wrogach abaasach – „żelaznych” lub „pokrytych żelazem”. W niektórych runach części ciała Väinämöinena są z żelaza, kamienia lub mogą być węzłem. Podobnie scharakteryzowani są u Pseudo-Hezjoda (*Tarcza*, w. 183 i 188) Lapici i Centaurowie (Zieliński 2014, s. 261).

W tradycji epickiej obecne zatem były różne formy obdarzenia Achillesa niezwykłymi cechami, wywyższającymi go jako herosa analogicznie do innych tego typu bohaterów. Epos homerycki koncentruje się na ludzkim aspekcie losu herosa, ale uwzględnia tradycję baśniowo-magiczną, którą przemilcza, ale nie pomija, próbując nadać niezwykłym sytuacjom typowym dla tradycji nową interpretację (pseudo-racjonalną).

W eposie takim jak *Iliada* mogą współwystępować różne cechy nadające niezwykłość herosowi. Pieśniarz może dokonywać wyborów stosownie do potrzeb kontekstu danej chwili, charakteryzować niezwykłość herosa w ten czy inny sposób i te scharakteryzowania wcale się nie wykluczają. Wszystkie wersje są o tym samym znaczeniu, choć autor może preferować jedną przyczynowość kosztem innej zgodnie ze swym rozumieniem epickiego świata.

Upodobnienie bohatera i antagonisty-potwora

Zbroja, oręż i konie stanowią to niezbędne wyposażenie, które umożliwia herosowi rozprawienie się ze smokiem w eposie baśniowym. W eposie historycznym, gdzie wrogowie przeistaczają się z potworów w „realnych” wrogów plemienia, dochodzi też do zmiany eskalacji napięcia dramatycznego, które musi być inaczej konstruowane. Kiedy dochodzi do starcia z potworem, nie

trzeba specjalnie pobudzać uwagi słuchacza, zdaje on sobie łatwo sprawę, że ma do czynienia z czynem wyjątkowym, z racji swej nienaturalności przekraczającym możliwości zwykłych ludzi. Potwór przeraża i fascynuje; łatwo też opatrzyć go zestawem cech świadczących o jego wyjątkowości i niezwykłości. Kiedy przeciwnik traci rysy potworne, konieczne jest uwypuklenie jego niezwykłości, tak by zwycięstwo herosa przybrało odpowiednią miarę, godną jego wielkości.

Przede wszystkim odbiorcy muszą odnieść wrażenie, że walka, do której ma dojść, jest wyjątkowa i przekracza wszystko, o czym do tej pory słyszeli. Najprostszym sposobem na osiągnięcie tego efektu jest kumulowanie elementów sugerujących wydarzenie tej miary.

Dobrym tego przykładem jest scena pojedynku Achillesa z Memnonem przedstawiona w *Aithiopidzie*, na ile możemy ją rekonstruować¹⁴. Achilles wstrzymuje się od walki, ale pod wpływem śmierci Antilochosa decyduje się na pojedynek z królem Etiopów.

Apogeum akcji osiąga nie przez wartkość czy przez wysterylizowanie zasadniczego problemu jak w dramacie, ale raczej przez spiętrzenie obecności różnych czynników nadnaturalnych w statycznej jak na nasze gusta scenie. Może ona przybierać nawet kosmiczną monumentalność, kiedy herosi współdziałają z bogami. Napięcie wytworzone zostaje nie przez stopniowanie dramatyzmu, lecz przez nagromadzenie zewnętrznych przejawów wyjątkowości bohaterów stających do tego pojedynku. I tak jest właśnie w przypadku sceny walki Achillesa z Memnonem. Zachowuje ona wyraźne cechy prymitywnego budowania napięcia w scenach pojedynku, zapewne częstego w epice przed-Homerowej. O wyniku pojedynku w najmniejszym stopniu decyduje sprawność bojowa herosów, która jest u obu niepodważalna. Pod uwagę brane jest:

- dotychczasowe pasmo sukcesów obu bohaterów (tzn. wróg postrzegany jest w perspektywie strat, jakich przysporzył wkraczając do walki, a heros w perspektywie uprzednich sukcesów – przekładać się to może na obecność tych elementów w fabule: tego pierwszego, czyli sukcesy wroga zazwyczaj znajdują się w fabule pieśni, natomiast sukcesy herosa będą zazwyczaj wzmiankowane). Dzięki tym sukcesom bohaterowie jawią się jako niepokonani, a nawet niezwykcie dzięki ochronie magicznej,
- ochrona magiczna: w starciu między Achillesem i Memnonem oznacza

¹⁴Nie możemy zanalizować tej sceny, ponieważ nie została zachowana w tekstach spisanych. Jak się jednak przedstawiała, możemy wnioskować po testimoniach antycznych i przedstawieniach ikonograficznych. Na ten temat vide: Burgess 2004, s. 33-51.

ją przywdzianie przez nich cudownych zbroi (niebiańskiego pochodzenia – o zbrojach obydwu herosów słyszymy, że są wykonane przez Hefajstosa¹⁵), dysponowanie równie magiczną bronią i niezwykle kłymi końmi,

– wsparcie bohaterów przez boskie matki – Tetydę i Eos.

Obaj zabezpieczeni są magicznymi, pochodzącymi od bogów przedmiotami, ubrani przede wszystkim w cudowne zbroje. Ich walce asystują boskie matki: bogini morska Tetyda, matka Achillesa, i Eos, matka Memnona. Boskie wsparcie zazwyczaj oznacza zwycięstwo obdarzonego nim bohatera. Wynika to z postrzegania powodzenia jako działania zgodnego z zamierzeniami boskimi i, przeciwnie, postrzegania niepowodzenia jako odwrócenia się bogów od bohatera. Zapewnienie boskiego wsparcia obu stronom świadczy właśnie o hiperbolizacji sceny pojedynku przez autora pieśni (pieśń tradycji oralnej też ma swojego autora, choć oczywiście konkretnych rozwiązań nie możemy przypisywać jednej osobie). Obie boginie zanoszą prośby do Dzeusa o życie i zwycięstwo swojego syna. Pojedynek Memnona z Achillesem musi skończyć się śmiercią jednego z nich, nie można¹⁶ zastosować wybiegu poetyckiego znanego z *Iliady*, kiedy to bóstwo ratuje w ostatniej chwili jakiegoś wojownika od śmierci. Boginie kierują swe prośby do Dzeusa, mimo że przynajmniej jedna z nich, Tetyda, świadoma jest wyniku walki lub tragicznych konsekwencji dla swego syna nawet po osiągnięciu zwycięstwa.

Efektom tego skoncentrowania walorów jednej i drugiej strony pojedynku jest zaznaczenie niebywałości tego wydarzenia. Ich nagromadzenie osiągnęło szczyt możliwości w dostępnej technice opisu. Nie można już dostarczyć dodatkowych elementów świadczących o przewadze którejś ze stron. Ten szczyt hiperbolizacji oznacza więc absolutne wyrównanie sił adwersarzy. Zdaniem grupy badaczy Homera zwanych neoanalitikami, następowała w tym miejscu akcji scena ważenia dusz obu bohaterów¹⁷. Scenę, w której Dzeus bierze na szalę „życie” (*psykhē*) bohaterów i w ten sposób roz-

¹⁵Streszczenie Proklosa podaje, że pełne uzbrojenie Memnona sporządzone było przez Hefajstosa. Dla Hezjoda (*Theog.* 984) najważniejszym wyznacznikiem bohatera był spiżowy hełm, dla Pindara (I 5, 41) spiżowa zbroja. Określenie znajdujące u Hezjoda ma wyraźnie charakter tradycyjnej formuły. W paralelnej scenie *Iliady*, kiedy Dzeus rozważa, co zdecydować o losie Patroklosa (przypomina to psychostazję *Memnoidy*, pojawia się przy tej okazji wzmianka o wadze Dzeusa decydującej o losach bohaterów), postanawia, że przegoni do miasta Trojan i 'Hektora w spiżowym hełmie' (XVI 654).

¹⁶Rzecz jasna „nie można” tylko w tym sensie, że zabieg ten służy retardacji akcji głównej oraz budowaniu swoistego napięcia w alternacji grozy i ulgi. Tu jednak rozstrzygnięcie musi zapaść definitywnie.

¹⁷Poprzedzająca rozstrzygnięcie pojedynku scena ważenia dusz Achillesa i Memnona miała się znajdować w niezachowanej tragedii *Psychostasia* Ajschylosa wedle świadectwa

strzyga się los bohaterów, możemy obserwować kilkakrotnie w *Iliadzie* (tak dzieje się na przykład w przypadku oblężenia obozu Achajów czy walki o trupa Patroklosa). Służy ona osiągnięciu tego samego efektu zaznaczenia szczytowego momentu dramaturgicznego. Wielu badaczy krytycznie odnosiło się do sceny oznaczającej ich zdaniem niezgodność z deklarowaną w innych miejscach omnipotencją władcy Olimpu¹⁸. Wydaje się, że mamy tu do czynienia z aluzyjnym wykorzystaniem tej sceny przez Homera. Korzysta z wypracowanej już sceny spiętrzenia wspaniałości i grozy, powtarzając jedynie jej finał i w tym sensie, jako sugestia kulminacji napięcia wywołanego spotęgowaniem niezwykłości i grozy, musiałoby być to rozumiane przez jego słuchaczy.

Kiedy opada szala z losem Memnona, oznacza to, że to on ponieść ma porażkę. Król Etiopów ginie, a jego ciało unosi z pola walki jego matka aż do jego ojczystego kraju na krańcu wschodnim świata i tam czyni go nieśmiertelnym. Symetria była w *Aithiopidzie* pełna, ponieważ poległego niedługo potem Achillesa przenosi jego matka na wyspę Leuke i tam zapewnia mu również nieśmiertelność.

Ten typ dramaturgii pojedynków skłonni bylibyśmy uznać za prymitywny, lecz stanowi on wyrafinowane wypracowanie możliwości dostarczanych przez poetykę oralną. Obraz „ważenia dusz” przedstawiony w scenie pojedynku Achillesa z Memnonem był na tyle sugestywny, że mógł być wykorzystywany w tradycji aluzyjnie, na co wskazują wspomniane miejsca w *Iliadzie*.

Podsumowując analizę konstrukcji sceny pojedynku Achillesa z Memnonem możemy powiedzieć, że pieśniarz epicki kieruje się zawsze pragnieniem skupienia na swoim wykonawstwie uwagi słuchaczy. Osiągnąć to może przez to, że przedstawi im historię nieporównywalną z niczym innym, najlepiej z niczym, co dotychczas słyszeli. Oczywiście, chodzić mu może jedynie o skalę niezwykłości wydarzenia, bo wszystkie opowieści oparte są na tych samych schematach fabuły (*story-patterns*). Typowe więc dla takiej celowości narracji jest wyolbrzymianie. Kluczową sceną eposu jest scena pojedynku bohatera z jego głównym adwersarzem. Pieśniarz przygotowuje się do niej kreśląc pełen niezwykłości rysunek mających się potykać bohaterów. Wy-

Plutarcha (*Moral.* 17a). Sam tytuł dramatu wskazuje na to, że scena ta musiała pełnić tam kluczową rolę. Neoanalitycy (Kakridis 1949, 1971; Kullmann 1960) wnioskuje o wzorowaniu się Ajschylosa na epickiej tradycji cyklicznej, typowym dla tragedii attyckiej.

¹⁸Istotny może tu być fakt, że Dzeus obligowany jest do działania dwoma sprzecznymi prośbami. W *Iliadzie* Dzeus nie odrzuca prośby Tetydy. Prośbę Achillesa spełnia połowicznie, odmawiając szczęśliwego powrotu Patrokłowski, ale z wypowiedzi Fojniksa wynika, że Dzeus szczególną troską obdarza Prośbę, które są personifikowane jako jego córki.

eksponowana zostaje ich niezwykła dzielność i siła. Obaj wyposażeni zostają w cudowne artefakty, zwłaszcza te służące do walki jak broń, zbroja, konie. Siły są tak wyrównane, że walka nie może być rozstrzygnięta. W decydującej chwili, zazwyczaj gdy zagrożone jest życie bohatera, szalę przechyla wsparcie udzielone mu przez jakieś bóstwo. Może to mieć charakter pomocy bezpośredniej w akcji militarnej, rady bądź oszukania przeciwnika. A tej sytuacji nawet ten argument zostaje zdyskontowany i o wyniku starcia ma zadecydować przeznaczenie.

To wyrównywanie sił bohatera i jego adwersarza jest zabiegiem typowym dla wielu tradycji oralnych. Przykładem niech posłuży urywek serbskiej pieśni o *Królewiczu Marko i rozbójniku Musie*, której omówienie pozwolę sobie zaczerpnąć z przywoływanej już parokrotnie książki:

„Musa przedstawiony jest jako renegat, który terroryzuje ludność przymorza, na którego jednak sułtan nie może znaleźć sposobu: pokonał tysięczne wojsko wezyra, pokonał też wszystkich śmiałków pragnących się z nim zmierzyć. Ostatecznością jest odwołanie się do pomocy Marko, ale królewicz jest wynędzniały i słaby przez długoletni pobyt w więzieniu. W karczmie odzyskuje jednak siły, co wyraża się cudowną prezentacją jego mocy – wyduszenie kropli soków z suchego drewna dereniowego w ściśniętej dłoni. U kowala Nowaka Marko zaopatruje się w niezwykłą szablę, którą jest w stanie przeciąć kowadło. Okazuje się jednak, że kowal wykuł wcześniej jeszcze lepszą szablę Musie. Gdy dochodzi do walki, bohaterowie kolejno kruszą na sobie kopie, szable i buzdygany. Kiedy roztrzaskała się broń bohaterów, chwycili się za bary, jednak:

Trafił junak na swego junaka!
Znalazł Marko Musę rozbójnika!...
Ani może Musa dać Markowi,
Ani Marko może Musie rady!¹⁹

Górę zdaje się jednak brać w końcu Musa, który siada Królewiczowi na piersiach. Wtedy ze skargą zwraca się Marko do Wiły mieszkającej w niebiosach, że przyobiegała mu pomoc w krytycznej sytuacji²⁰. Wiła doradza Markowi użyć noża, którym rozpruwa on rozbójnika. Wsparcie boskie nie stanowi nigdy ujmy dla bohatera epickiego, stanowi raczej potwierdzenie słuszności jego działań (zazwyczaj w interesie grupy) i bohater epicki prezentuje się zawsze jako wybraniec bogów” (Zieliński 2014, s. 183-184).

¹⁹Tłum. R. Zmorski.

²⁰„Gdzieżeś ty dziś? Wiło posiestrzymo! Gdzież dziś jesteś? bodaj cię ubiło! Krzywoś mi się ondy zaklinała, Jeśli ciężko przyjdzie kiedy na mnie, Że z pomocą będziesz mi w złej doli” (tłum. R. Zmorski). W zachowanych pieśniach o Królewiczu Marko nie znajdujemy jednak sytuacji zobligowania się Wiły do pomocy bohaterowi.

Takie wyolbrzymienie, łączące się z wyrównaniem sił jest z pewnością bliskie widzowi współczesnych filmów akcji, gdzie herosi nowego typu i ich przeciwnicy muszą wykazywać się niezwykłością i posiadaniem oręża przewyższającego i zwyczajne potrzeby, i oręż innych rywali, z którymi zmierzają się w drodze do decydującego pojedynku.

W kontekście przekształcania się eposu baśniowego w historyczny ważne jest, że metamorfoza wroga bohatera epickiego zachodzi w specyficzny sposób: nie tyle upodabnia się on do zwykłego wojownika wrogiej armii, ile upodabnia się do mającego go pokonać bohatera epickiego. Rysy potworne zanikają, ale jego niezwykłość jest dalej potrzebna²¹. Dlatego wrogi wojownik przejmuje artefakty przysługujące wcześniej bohaterowi. Artefakty, które służyć miały wyrównaniu sił bohatera w starciu z demoniczną, nieludzką, chronioną magią siłą, zostają zdublowane, by nadać wrogiemu wojownikowi odpowiedniej mocy w starciu z bohaterem. Z góry jednak wiadomo, że w niczym mu one nie pomogą, a przynajmniej w ostatecznym rozrachunku, gdyż czeka go jedynie śmierć.

Wrogi wojownik staje się więc jakby lustrzanym odbiciem bohatera. Memnon, z którym walczyć ma Achilles, dysponuje tak samo jak on zbroją wykutą przez Hefajstosa²². Król Etiopów dysponuje cudownymi końmi i, jak można się spodziewać, choć nie precyzują tego źródła antyczne, magicznym orężem. Niezwykłym handicapem obydwu wojowników jest wsparcie sił nadprzyrodzonych przyjmujące tę samą formę obecności na polu walki bogiń będących w tym samym stosunku zażyłości do obu. W zauważalnym dla nas kształcie wsparcie boskich matek przybierało prawdopodobnie formę prośb kierowanych do Dzeusa, mającego zdecydować o wyniku pojedynku. Być może jednak wcześniej ich pomoc polegała na zapewnianiu ochrony magicznej (taka sugestia może wypływać z fresku mykeńskiego, na którym dwóm walczącym wojownikom asystują dwie przewyższające ich kilkakrotnie wielkością boginie, zestawianego przez Burgessa (Burgess 2004, s. 48-51) z ilustrującą pojedynek Achillesa z Memnonem ikonografią archaiczną). To szczególne wyrównanie szans, gdyż Dzeus nie może sam zadecydować, lecz ucieka się do wyroków przeznaczenia, daje słuchaczowi wrażenie, że ma do

²¹ Pozostałością rysów potwornych u Memnona jest zapewne czarny kolor skóry, zdyskontowany jednak nawet w tym przypadku niezwykłą urodą. To zestawienie wprowiło w kłopot scholiastę, który przy xi 522 „uważali go (Neoptolemosa) za najpiękniejszego po boskim Memnonie” odnotował: „w jakim więc sposób mógł być czarny?”. Achilles zabija jednak wcześniej „białego” Kyknosa, w tym więc sensie czarny kolor skóry stanowi przeciwwagę dla równie nienaturalnej „białości” Kyknosa. Obaj wojownicy stanowią więc antytetycznie zdublowany motyw pokonania potwornego rycerza przez Achillesa.

²² Stąd niesłuszne jest zdanie M. Westa (2003), że Memnon nie mógł posiadać zbroi Hefajstosa, bo tylko jeden heros może taką mieć.

czynienia ze starciem tytanów.

Wrogi wojownik, którego wizerunek jest zazwyczaj zniekształcany, przedstawiany w złym świetle (przykład potwornego Rakszasy, władcy Cejlonu, z *Ramajany*), nabiera w eposie greckim cech szlachetnych adekwatnych do bohatera epickiego. Nie może to też być jedynie fenomen grecki, skoro w *Mahabharacie* Kaurawowie, wrodzy Pandawom, których przeznaczeniem jest zostać pokonanymi, wykazują wiele cech szlachetnych, niejednokrotnie górując pod tym względem nad Pandawami. W *Iliadzie* dostrzegamy tradycyjne wskazywanie na winę moralną Trojan, ale niektórzy z Trojan i ich sprzymierzeńców, a zwłaszcza Hektor przedstawiani jako reprezentujący ten sam etos rycerski wojownicy. Hektor wydaje się nawet przewyższać pod tym względem Achajów, a przede wszystkim samego Achillesa. Wspinalość Hektora jako wojownika zostaje pomnożona jako przykładnego męża, syna i obywatela, kierującego się priorytetem obrony ojczyzny. Negatywny wizerunek haniebnie postępującego wroga zostaje u Homera przypisany Parysowi, choć i w tym przypadku niejednoznacznie. Postać Hektora zbudowana jest na wszechobecnej w poetyce Homerowej zasadzie paralelizmu postaci jako antyteza Parysa, odgrywającego w cyklu istotniejszą rolę²³, ale jednocześnie jako przeciwnik herosa Achillesa musi mu dorównać siłą i męstwem – w efekcie siłę i męstwo utracił Parys. Przeklęty wróg Hektor traci rysy potworne do tego stopnia, że zyskuje szlachetność herosa, a w związku z tym, że szlachetność Achillesa zostaje jednocześnie zakwestionowana przez to, że bohater ten występuje początkowo przeciw swej społeczności, pod względem etycznym nabiera blasku większego niż protagonista.

W *Iliadzie* proces identyfikacji wroga z mającym go pokonać bohaterem jest jeszcze dalej posunięty. Przy starciu z Memnonem, obaj posiadają podobnie niezwykle broje, zrobione przez Hefajstosa. Natomiast kiedy Achilles staje do walki z Hektorem, okazuje się, że wódz trojański staje przed nim w jego własnej zbroi! Hektor mógł przecież pozostawać w swojej zbroi – nic nie stało na przeszkodzie, by Homer obdarzył go niezwykle ryzunkiem własnym. W ten zdumiewający sposób Homer wypełnia zadania, jakie stawia przed nim opowieść epicka wyzbyta elementów magii, a wciąż potrzebująca ze względów narracyjnych przedstawienia wyjątkowości kulminacyjnego pojedynku z najważniejszym wrogiem, powstrzymującym Achajów przed zdobyciem Troi. Achilles widzi diametralną różnicę między sobą a wrogiem – jest lwem, a on oddanym na jego pastwę baranem, ale publiczność już nie dostrzega takiej różnicy. W oczach słuchaczy Hektor jest wielkim wojownikiem, siejącym postrach wśród Achajów, który

²³O ile w ogóle postać Hektora nie jest innowacją Homera.

upatruje swoich szans w tej walce i którego chroni zbroja Achillesa. Ten tradycyjny element magicznej zbroi Homer stara się podważyć wspomnianą wypowiedzią Dzeusa o tym, jak to nie należy się ta zbroja Hektorowi jako pośledniejszemu od syna Peleusa (XVII 201-208).

Achilles odbija się w zwierciadle stając do walki z Hektorem i to zrównanie go już jako człowieka doświadczającego tego samego losu powraca w scenie wykupywania zwłok przez Priama, gdzie bohater zostaje postawiony w tej samej relacji ojcowsko-synowskiej. Ale to już jest sznyt Homera opowiadającego tę tradycyjną zapewne historię na swój sposób, w którym heros poznaje do głębi swoje człowieczeństwo.

Literatura

- BLACKBURN S. H. (1989), *Patterns of Development for Indian Oral Epic*, [w:] *Oral Epics in India*, S.H. Blackburn, P.J. Claus, J.B. Flueckiger, S.S. Wadley (eds.), Berkeley – Los Angeles – London, s. 15-32.
- BOWRA C. M. (1952), *Heroic Poetry*, London.
- BURGESS J. (1995), Achilles' Heel. The Death of Achilles in Ancient Myth, „*Classical Antiquity*”, 14 , 217-243.
- BURGESS J. (2004), Early Images of Achilles and Memnon?, „*Quaderni Urbinati di Cultura Classica*”, 76 , s. 33-51.
- CARPENTER R. (1974), *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley – Los Angeles – London (1. ed. 1946).
- CZEREMSKI M. (2009), *Struktura mitu. W stronę metonimii*, Kraków.
- FOLEY J. (1991), *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington (Ind.).
- GRIFFIN J. (1977), The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer, „*The Journal of Hellenic Studies*”, 97, 39-53.
- LORD A. B. (1953), Homer's Originality: Oral Dictated Texts, „*Transactions of the American Philological Association*”, 84, 124-134.
- LORD A. B. (1974), introd. and trans., *The Wedding of Smailagić Meho*, by Avdo Medjedović. *Serbo-Croatian Heroic Songs*, vol. 3, Cambridge (Mass.), 13-34.
- LORD A. B. (1960), *Pieśniarz i jego opowieść*, Warszawa 2010 (*The Singer of Tales*, Cambridge (Mass.)).

MIELETINSKI E. (2009), *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, przeł. P. Rojek, Kraków.

WEST M. L. (2003), *Iliad and Aethiopis*, „Classical Quarterly”, 53, s. 1-14.

ZIELIŃSKI K. (2014), *Iliada i jej tradycja epicka. Studium z zakresu greckiej tradycji oralnej*, Wrocław.

Karol Zieliński

MONSTER AS THE MIRROR OF THE EPIC HERO

Keywords: epic, oral tradition, hero, Achilles, Hector, Memnon, magical artifacts

In oral epic an image of the hero and his adversary is correlated. In the article there has been presented a model of the evolutionary transformation of the image of a monster in line with changes in the function and description of the hero. These changes correspond to the requirements of oral narrative structure, which is dynamic because singer's main task is to build tension during performance of songs. The transition from the fairytale to historical epic marks the alignment of forces of the two warring parties, in which the adversary, losing monstrous scratches, takes over the individual elements of the hero (beginning from magical artifacts, which previously were to equal opportunities of the hero in the fight against the "dragon", and on the generosity of nature ending) becoming its mirror image.

Andriej Puczkow*

ESCHATOLOGIA I EPIKUREIZM W STAROŻYTNYM ŚWIECIE: JULIAN KUŁAKOWSKI O LUDZKIEJ NATURZE W MITOLOGII GRECKIEJ

Fakt, że kijowski profesor filologii klasycznej Julian Kułakowski (1855-1919) (Puczkow 2002), na którego moda naukowa dawno stała się oczywistością, zwrócił się ku badaniom pozagrobowych zjawisk starożytnej kultury greckiej, powinien zostać uznany za naukowe kuriozum.

Swoje badania rzymskiej historii wojskowości i wojen, zapoczątkowane w roku 1880 zakończył w 1910 roku *Historią Bizancjum* w trzech tomach (z około siedmiu lub ośmiu planowanych), a zważywszy na wszystko, to po drodze zainteresowań historią ziem leżących nad Morzem Czarnym, Kułakowski zainteresował się kulturą duchową starożytnej Grecji jak gdyby w trybie nienaukowych ciekawostek. Zupełnie inne cele kierowały nim, kiedy grecka historia była obiektem jego praktyki jako łacinnika i jednego z pierwszych rosyjskich bizancjologów. Co wiąże „jego” Rzym z „jego” Grecją?

Oprócz książki o eschatologii starożytnych Greków (1899), zostawił dwa wykłady publiczne: pierwszy o Epikurze (1889), drugi o rzymianinie Lukrecjuszu (1887), który w pewnym sensie poetycko opracował racjonalizm epikurejski na rzymskim gruncie.

Celem moich szkiców nie jest rozmnażanie nowych interpretacji greckich eschatologów Epikura i Lukrecjusza (nimi zajmuje się humanistyka), lecz prześledzenie i odtworzenie, jak Kułakowskiemu udało się połączyć w całość eschatologię i epikureizm, ujmując jego prace z jednego punktu widzenia i zagłębiając się w „teorię” tych tekstów i proponując pojąć, w jaki sposób są one grupowane tematycznie, jakie zajmują miejsce wśród innych dzieł myślicieli i jak łączą się z główną ideą, nie będąc chronologicznie uporządkowanymi. Niezależnie można postawić pytanie, na ile te dzieła zachowały świeżość naukową.

Analizę merytorycznej zawartości trzech badanych tekstów Kułakowskiego należy zbudować na zasadzie odwrotnej do chronologii ich pojawiania

***Andriej Puczkow** – profesor nauk o sztuce, Narodowa Akademia Sztuki Ukrainy, Kijów, akademik Ukraińskiej Akademii Architektury; zainteresowania naukowe: historia i teoria kultury, historia sztuki, teoria architektury, e-mail: dr.Puchkov@i.ua.

się: od greckiej eschatologii przez Epikura do Lukrecjusza. Takie posunięcie jest logiczne nie tylko z punktu widzenia rozwoju starożytnego światopoglądu, ale także pod względem rekonstrukcji natury tego świata w ujęciu Kułakowskiego. Jednak przed rozpoczęciem takiego opracowania należy odnieść się do ogólnej kwestii tego, jak współczesna nauka ujmuje światopogląd starożytnego człowieka.

Każda nowoczesna interpretacja mitologicznej przestrzeni starożytności ograniczona jest dwoma trudnościami. Po pierwsze, trzeba wyjść poza spekulatywne, intelektualne badanie. Polega to na przeniesieniu uwagi na ogólnogrecką, codzienną świadomość charakterystyczną nie tylko dla mędrców, poetów i dramaturgów, ale także dla zwykłych ludzi – konsumentów ich produkcji. Po drugie, co wynika z pierwszego – należy mówić o istnieniu pewnej plastyczno-cielesnej postaci, formy tej świadomości, która tylko w takiej postaci może być przyswojona przez współczesnych ludzi.

Aby stworzyć nowoczesny punkt odniesienia co do podejmowanych przez Kułakowskiego wysiłków na rzecz odbudowy dawnych poglądów na temat śmierci i nieśmiertelności duszy ludzkiej, niezwykle ważne jest określenie miejsca zasady cielesności w greckim micie, która okazuje się jaskrawym odbiciem codziennej świadomości starożytnych Greków. Zabieg ten jest szczególnie ważny, ponieważ w wykładach Kułakowskiego ujawniono zarówno strukturę greckiej religii, jak i walkę z nią w poemacie Lukrecjusza (i z przesadami wywołanymi przez nią), który podąża w tym względzie nie tylko za Epikurem, ale i Lukianem. Innymi słowy – trzeba umieć ocenić naukową staranność badacza tej materii, która zasadniczo takiej staranności nie zakładała.

Jeśli chodzi o naturę mitu, w ogromnym zakresie opracowaną w nauce, skupię się na dwóch momentach. Jeden z nich został ukazany przez Aleksego Łosiewa (1893-1988), a drugi przez Siergieja Krymskiego (1930-2010).

Według Łosiewa mit jest zmysłowym wyobrażeniem i nie ma w nim niczego abstrakcyjnego; mit jest zawsze uogólnieniem zjawisk przyrody i społeczeństwa, jest bezpośrednią realną zgodnością idei i zmysłowego obrazu. „Każda forma abstrakcyjnej myśli, która jest tylko odbiciem rzeczywistości, w mitologii jest samą rzeczywistością ze wszystkimi jej materialnymi i rzeczywistymi cechami, w formie żywych istot lub martwych przedmiotów. W micie, wszystko co idealne jest w pełni tożsame z materialnym i rzeczowym, a wszystko co materialne/rzeczowe zachowuje się tak, jakby było idealne. Dlatego każdy mit okazuje się zawsze czymś na podobieństwo cudu, czymś fantastycznym i czarodziejskim” (Łosiew 1990)¹. Zauważyć należy, że

¹Bibliografia oraz literatura w przypisach pozostawiona została w wersji oryginalnej.

sformułowanie abstrakcyjnej myśli polega tutaj nie tylko na odbiciu rzeczywistości: jest to ta sama rzeczywistość, a do tego posiadająca cechy cielesne rzeczywistości, przez którą została zainicjowana. Niestety, definicja mitu Łosiewa nie daje odpowiedzi na proste pytanie, dlaczego lub po co Grekowi (i nie tylko jemu) potrzebny jest mit. Definicja Łosiewa zakorzeniona jest w fenomenologii i nie bierze pod uwagę codziennego funkcjonowania mitu jako żywego wynalazku rzeczywistości o innej bytowej naturze dokonanego przez ludzką świadomość. Z punktu widzenia praktycznej aktywności „gestykulatywny” mit należy rozpatrywać tak, jak proponuje Krymski: „Od strony duchowej – pisze – mit jako tekst [...] może niczym nie różnić się od konwencjonalnych produktów ludzkiej wyobraźni. Jednak kiedy te ostatnie mogą być rezultatem prostych marzeń, to mit zawsze pojawia się także jako środek przywrócenia »utraconej« równowagi etycznej, jako wymyślony plan rytuału życiowego, jako metafora realnego działania zorientowanego na zachowanie społecznego i przyrodniczego porządku świata” (Krymskij, Parachonskij 1993, s. 18). Wydaje się, że taka definicja mitu pozwala odpowiedzieć na pytanie, do czego potrzebna była starożytnym Grekom mitologia. Jednak i tą tezę można potrząsnąć, odwołując się do opinii irlandzkiego badacza starożytności, Erica Dodds’a (1893-1979) który zauważył, że we wczesnych stadiach rozwoju ani w Grecji, ani nigdzie indziej religia nie była skorelowana z moralnością: pochodziły one z różnych źródeł. „Można założyć, że religia, w szerokim tego słowa znaczeniu, jest pochodną ludzkiego związku z naturalnym otoczeniem człowieka, moralność zaś – jego stosunku do swoich pobratymców” (Dodds 2000, s. 53). Tutaj byłoby właściwe, aby rozdzielić koncepcyjnie mit i bajkę, co jako pierwszy uczynił w 1903 roku w Kijowie klasyczny filolog polskiego pochodzenia Witold Vincenty Klinger (1875-1962): jako bajkę należy rozumieć „ten rodzaj dzieła narracyjnego, które zajmuje miejsce pomiędzy mitem a powieścią, łączy w sobie cud pierwszego i niewyszukaną zabawność drugiego” (Klinger 1903, s. 18). W przeciwieństwie do baśni, mit nie ujawnia obiektywności zdarzeń, lecz prawdę relacji. Jak zauważył w prywatnej rozmowie Abram Marder (1931-2013), kiedy bajka personifikuje relacje międzyludzkie, to mit personifikuje relacje między człowiekiem a naturą.

Jakkolwiek by nie było, przyjmując punkt widzenia Krymskiego patrzymy na mit jak na funkcję gestu (dynamicznego, myślowego etc.), przyjmując zaś punkt widzenia Łosiewa – patrzymy na mit jak na zjawisko. O tym, że mit jest aktem duchowo-praktycznego władania światem nie ma sensu mówić. Ważne jest w tym miejscu podkreślenie, że mit jest także dla antycznego Greka aktem artystycznego postrzegania siebie i rzeczywistości, widzianych w pryzmacie ich idealnych parametrów. To właśnie mitologiczna

opowieść legła u podstaw starożytnej malarskiej i nawet architektonicznej tematyki. Gdyby nie było mitologii Greków, to nie zbudowaliby oni wielu świątyń, które są przedmiotem podziwu i nie zostawiliby tyle wyrazistych tematów na produktach ceramiki z czarnym i czerwonym stylem figurowym; a wtedy i Rzymianie nie mieli od nich czego zapożyczać. Nawet epos Homera byłby niemożliwy bez mitologicznych wyobrażeń zarówno tego, kto je tworzył, jak i tych, którzy uczyli się ich na pamięć i przyswajali język ojczysty.

Dlatego należy zauważyć, że pojęcie mitu przekracza pojęcie myśli, bo jeśli założymy, że każda myśl jest realnym zjawiskiem, które ma abstrakcyjny i idealny charakter, to mit jako swego rodzaju realizacja wykracza poza próg myśli, nieuchronnie traktując jako rzeczywistość to, co przewyższa samą realność myśli – tzn. daje realne urzeczywistnienie w postaci materialności i fizyczności boga lub bohatera. Mit okazuje się najwyższym wcieleniem myśli, ponieważ w nim przejawia się bezpośrednie zespolenie dwóch rzeczywistości – rzeczowości/realności myśli o greckim bogu lub bohaterze z jego własną stałą społeczną rzeczowością tego boga czy tego bohatera.

W swoim czasie Jacob Golosovker (1890-1967) twierdził, że „wyobrażony, imaginacyjny świat mitu często posiada więcej życia niż sam świat fizyczny, podobnie do tego jak bohater powieści, bywa dla nas bardziej żywotnym i historycznie konkretnym, niż jakaś inna historyczna postać” (Golosovker 1987, s. 13). Zgadając się z tym poglądem, świadczącym o chęci modelowania i projektowania przestrzeni mitologicznej wyobcowanej ze świadomości, tzn. jako formy zewnętrznej – należy zauważyć, że sama konstrukcja mitologii jest możliwa tylko wtedy, gdy mit jest ujęty z zewnątrz, obok starożytnych „klerykalnych” stanów świadomości. Oczywiście – i to jest podkreślane przez Kułakowskiego – mitologia osiąga cele plastyczne jakby przez przypadek, okrężną drogą, zupełnie nie mówiąc o tej czy innej rzeczywistości: a przy tym przedstawia tę rzeczywistość za pomocą materiałów nie pasujących specjalnie do tego, sposobem „bricolageu” (Władimir Toporow) – jakby rykoszetem, odbiciem od świadomości. Może właśnie w greckim micie po raz pierwszy i najwyraźniej objawiła się ta zdumiewająca zdolność wyobraźni, którą po wielu wiekach Kant rozdzielił na „produktywną i „reproduktywną” – czyli zdolność wyobraźni do symulowania samej siebie (Golosovker 1987, s. 71). Ta symulacja przejawia się w zdolności mitu do oderwania się od fenomenologicznych korzeni – od świadomości która go wygenerowała, poprzez ukonstytuowanie się „jak gdyby wyobrażenie”, a w rzeczywistości – najprawdziwszą rzeczywistością (i nie jest „wyobcowaniem” heglowskim, lecz właśnie „oderwaniem” jako warunkiem koniecznym dla każdego inno-bytu-w-sobie).

Złożoność intelektualnej sytuacji współczesnego badacza mitologii polega na tym, że, po pierwsze, nie tylko „logika cudowności nie rości pretensji do interpretacji z punktu zdrowego rozsądku” (Golosovker 1987, s. 40) i dlatego nasze zainteresowanie greckim mitem ma charakter estetyczny, lecz, po drugie, w żaden inny sposób, oprócz „zdrowego rozsądku”, nie uda się zrozumieć nie-mitologii, która sama z siebie nie żąda interpretacji. To, co dla Greka było faktem codziennej świadomości, dla nowoczesnego uczonoego jest owocem konstrukcji naukowej. Na przeciwnym biegunie do tych dwóch energii – starożytnej „niefrasobliwości” i współczesnego naukowego napięcia – właśnie spala się sens klasycznej filologii i jej badania mitologii. Przy czym wiedza o greckiej „cudowności” też jest produktem naszych czasów. Grek prawdopodobnie nie wiedział, że jego bogowie to „cud” i dlatego nie potrzebował żadnych ontologicznych bądź umysłowych dowodów na ich istnienie.

Separowanie myśli jako predykat aktywnego poznania przez podmiot obiektywnego świata stało się możliwe z momentem oddzielenia podmiotu i przedmiotu, kiedy ten drugi uniemożliwił temu pierwszemu myślenie o sobie bez kontroli „subiektywnej strony”. Dlatego Grecy nie mieli pojęcia o myśleniu jako bezwiednej aktywności świadomości i generowaniu idei, ponieważ nie powstało jeszcze pojęcie myślenia. Filozof rejestrował pewnego rodzaju nieświadomość co do tego, skąd pojawiła się u niego idea (Platon – tak, Arystoteles – podobnie) i nawet nie zadawał sobie trudu pomyślenia, jak mogła się ona pojawić. To dopiero dzisiaj wiemy, że „jeśli myśl nie przychodzi do głowy, to nie przychodzi nigdzie” (Myron Pietrowski). Taka możliwość pojawiła się dopiero w postkartezjańskiej przestrzeni. A pytanie o to, jak można pomyśleć o tym, o czym myślisz, bezpośrednio lub pośrednio postawione przez Meraba Mamardashvili, trafnie oddaje sytuację swobodnego i abstrakcyjnego myślenia o świecie. Jednak nie dotyczy to mitologii i myślenia mitycznego. Podobnie jak wszechkosmiczna Jednia (Plotyn), dopuszczona przez człowieka jako właśnie założenie, przekracza zdolności ludzkiego myślenia – podobnie i mitologiczne konstruowanie myśli okazuje się organicznym, nawet „organizującym, przekraczając jakąkolwiek cielesną naturę myśli oraz refleksyjną zdolność myślenia w ogóle, ponieważ dokonuje się tu fenomenologiczne wyjście, przejście poza aktualną zdolność subiektywnej aktywności umysłowej. Zdolności (!) te przekształcają się w aktywność uniwersalną i stwarzają formy, które odpowiadają nie jednostkowej formie myśli, lecz całemu systemowi świadomości, która staje się społeczną, a zatem uogólnioną formą każdej pojedynczej świadomości. W tej pojedynczości mit przejawia się jako całość, w zupełności, a świadomość, zmuszona jest do podporządkowania się jemu, z jednej strony, stosując „zasady dobre-

go tonu”, a z drugiej – bez możliwości skażenia go i zakłócenia, lecz tylko – przekształcając według własnego rozumienia „w kole kredowym” mythopoesis codziennego stereotypu. Tak, to nie mogło być inaczej, jeśli zgodnie z Tadeuszem Zielińskim, dla greckiej świadomości martwa natura nie istniała „cała ona była życiem, wszystko – duchem, wszystko – boskim. Nie tylko w swoich łąkach i lasach, rzekach i źródłach – była boska także w falujących powierzchniach mórz, oraz w niewidzialnej ciszy swoich pustyń górskich” (Zieliński 1993, s. 13).

Innymi słowy, nowoczesne rekonstrukcje starożytnego światopoglądu pozwalają nam stwierdzić, że choć różnił się on zasadniczo od obecnego, to jednak posiadał strukturę i tektonikę, które równie dobrze mogą zostać zbadane i odzwierciedlone. I to właśnie potwierdzają trzy wykłady Kułakowskiego o greckiej eschatologii. „Jednak – jak zauważył przy innej okazji, przywoływany już Witold Klinger – ta w zasadzie racjonalistyczna hipoteza próbująca cały kompleks wyobrażeń religijnych „sprowadzić do jednej wspólnej naturalnej bazy” („auf eine gemeinsame Naturbasis zuruck-fuhren”), z trudem da się zastosować do obrazów, które powstanie o wiele więcej zawdzięczają niejasnym tęsknotom serca niż podszeptom umysłu analizującego” (Klinger 1906, s. 63-64).

Jaki właśnie model „niejasnych tęsknot” greckiego serca zbudował Kułakowski?

Wracając do tematyki śmierci, Hadesa, cienia w Hadesie i kwestii cienia jako takiego, to znaczy do kwestii tego, co po tamtej stronie, co było konstruowane przez codzienną grecką świadomość jako paralelne do tego, co widzialne i doznawane, Kułakowski poruszył kwestię nieistniejącej cielesności starożytnych greckich wyobrażeń. Jeśli ta kolokacja może wydać się paradoksalna, to tylko jako taka, ponieważ tak jak w kontekście mitologii nie jest zaskakujące, że martwi schodzący do Hadesu, z epistemologicznego punktu widzenia, zachowują swoje ciała, natomiast z ontologicznego – tracą je. Jednak tak czy inaczej uczestniczą w bycie, w bycie świadomości. Jak zauważył Jakow Emmanuiłowich Golosovker w helenistycznym micie, w świecie cudowności, nieśmiertelność „leży dosłownie po drugiej stronie intelektualnego ujęcia, a wieczność dana jest jako nieskończone trwanie” (Golosovker 1987, s. 69). To jest koniec końców coś danego, tzn. przedstawionego nie tylko w słowie, lecz po prostu wyrażonego. Kułakowski, rozważając o różnicy między życiem duszy i życiem duchowym u Homera, dochodzi do wniosku, że razem z martwym ciałem spalone jest także phrén, razem z nim znika także Thymos, zostaje jedynie psyché, sobowtór żyjącej osoby, utrzymujący jej podobieństwo. „On nie jest dostępny dla kontaktu z żywym człowiekiem”. Oczywiście, chodzi o haptyczny, fizyczny kontakt. Jednak zarówno z duszą

Boga, jak i duszą martwego Grek miał kontakt, lecz nie namacalny. W intelektualnym, gnoseologicznym aspekcie ten kontakt był równie realny jak każdy inny – w kontekście ontologicznym. Ta okoliczność dała później księciu Sergiuszowi Bułhakowi prawo odniesienia treści mitu do sfery boskiego bytu w kontekście związku z człowiekiem: Bóg w swej ludzko-boskości lub bogoczołwieczeństwie jest zawsze pokryty „skórzanymi sukniemi”.

Nie na darmo przed-olimpijscy Grecy rozróżniali dwie wyraźne strony zaświatów (nawiasem mówiąc, słowo „zaświaty” wyraża obie te strony): braci Thanatosa i Hypnosa, z których pierwszy był uosobieniem śmierci, drugi – snu i obaj należeli do Hadesu. Każdy grecki mit zawiera jawną lub niejawną aluzję do odrębnego istnienia w jakimś niezrozumiałym, mrocznym Tartarze wszystkiego, co zgorzało w obliczu Bogów – w tym dziwnym „niższym niebie”.

I tak, rzymianin Lukrecjusz, wyjaśniając męki Tityos, Tantala i Syzyfa (III 978-1023; także – *Odyseja* 19 577-598), rysuje alegorię tego, że „w naszym życiu jest tutejszość”. Jest to bardzo ważne stwierdzenie. Bogowie straszą Tartarem swoich kolegów-bogów, bohaterów i gigantów oraz ludzi, co sugeruje, że w Tartarze życie jest możliwe, lecz inne, w którym wszystko co ziemskie ulatuje w „tartarność”/piekielność. Takie funkcjonowanie związane jest z tragicznymi dla tytanów lub człowieka zdarzeniami. W ogóle tragedia jest najbardziej wyrazistym inscenizacyjnym i teatralnym przetworzeniem greckiej mitologii „w działaniu”. Właśnie gwoili tragiczności (i artystyczności, a właściwie tragiczności) tematyki mit powstał, ponieważ jego zadaniem jest leczenia tego, co niemoralne.

Jednak w samej demarkacji światów na „ziemski” i „pozagrobowy” nie może dziwić pojęcie „świat”. Przez samych Greków została zbudowana pewna symetria pomiędzy tymi dwoma światami. Przy czym w ziemskim świecie jest mało prawdopodobne, aby człowiek mógł spotkać Boga twarzą w twarz (bogowie są zazdrośni i przynoszą ludziom nieszczęście, twierdził Hezjod), lecz w zaświatach spotka się z nim na pewno. Wśród Greków Tartar to mitologicznie realna (imaginatywno-realna) przestrzeń znajdująca się w głębi kosmosu, tyle samo i równo oddalona od Hadesu jak ziemia od nieba. „Jeśli rzucisz kowadło mosiężne z nieba na ziemię – mówi Hezjod – to polecą na ziemię przez dziewięć dni. Taką samą ilość czasu zająłby mu lot z ziemi do Tartaru. W Tartarze leżą korzenie ziemi i morza, wszystkie końce i początki. (Nic dziwnego, że był usytuowany w świadomości tuż obok Chaosu, Erosa i zazdrosnej Gai – przyp. AP) Noc okrąży go trzy razy. Do Tartaru byli zesłani Tytani pokonani przez Zeusa – tam tłoczą się za drzwiami z miedzi, których strzegą sturękie stwory”. (*Teogonia* 717-745). Tak jak kowadło, człowiek umierając, schodzi do podziemia, przetwarzając

swoje bycie na bycie w świecie skrytym, ale nie mniej realnym i postrzeganym myślą. A myśl wyraźnie rozdziela górę od dołu. Nic dziwnego, że grecki mit jest tak żywy, choć z powodu funkcjonalnej niepraktyczności przekształcił się w bajkę. Witold Klinger wykazał, że starożytni byli daleko od takiego pesymizmu i w starożytnych Nekyiai, literackich wyobrażeniach pozagrobowego życia, zapomnienie i nie pamiętanie, spersonifikowane w obrazie Lety, zamiast wydawać się szczytem szczęścia, tylko pogarsza horror ponurej siedziby Hadesu. Później to samo zapomnienie okazało się zwiększeniem cierpienia ukaranych grzeszników dokładnie tak samo, jak zachowanie pełnej świadomości i błogosławionej pamięci, dzięki właściwościom wody Mnemosyne, zgodnie z orficką Nekyiai, było najlepszą nagrodą dla sprawiedliwych (Klinger 1906, s. 62-63).

Kułakowski zauważa, że w narodowej świadomości żyła wiara, że „po śmierci człowiek zachowuje świadomy byt: co było wyrażone przez obrzęd pogrzebowy i kult zmarłych”, przy czym, i to jest znaczące, żadna „ duchowa władza, żadna duchowa instancja o charakterze państwowym nie zakładała tej wiary ani jej nie chroniła”. Ta obserwacja jest szczególnie ważna dla poglądu o niezamierzonym charakterze i zasadniczej „wolności sumienia” starożytnych Greków w wyborze ich odnoszeniu się do zjawiska śmierci i o możliwości refleksji o niej. Dusza po śmierci całkowicie zachowuje indywidualność, pozostając bytem już na zawsze wybawionym od śmierci, posiadającym pełną świadomość i (!) – ponadto – na poziomie, który był dostępny duszy w prawdziwym życiu.

Tylko w ten sposób „świat żywych i świat umarłych mogą zbliżyć się do siebie”. W misteriach eleuzyńskich była już wcześniej inscenizowana, teatralizowana obietnica szczęśliwego życia pozagrobowego odnosząca się do tej „żałosnej” helleńskiej duszy, o której pisał Arystoteles. Oczywiście, umierając, człowiek opuszczał królestwo żywych, ukradkiem zaglądając w oczy Hekate (bogini ciemności, wiążąca świat żywych ze światem zmarłych) i Grecy wyrażali ten żal i to spojrzenie w tragediach. Nie ma powodu, aby sądzić, że nie rozróżniali oni tych dwóch światów: Grek pogodził się z istnieniem świata zmarłych, ale odniósł się do tego ze znaną ironią, nawet grając z tym światem i wygrywając go. Aby móc stłumić łzy. Na wyłożonej marmurem orhestrze, postukując koturnami, płakali aktorzy wedle scenariusza, a na widowni amfiteatru płakali widzowie; przecież jedni i drudzy wiedzieli, co znaczy odejść z tego życia do życia drugiego, bez względu na to, jaką miarą realności zabezpieczane było to przejście.

Swego czasu zdarzyło mi się pisać o fenomenie cienia w królestwie zaświatów (Puczkow 2008, s. 362-365). W odniesieniu do „eschatologicznych” wykładów Kułakowskiego ważne jest, aby skonstatować, co następuje. Cień

okazuje się być ostatecznym stanem widzialnego bezcielesnego (wedle Kanta – amfibolią), istnieniem, które jest możliwe tylko jako coś wyraźnego pomimo „królestwa cieni” w prawdziwym, żywym życiu greckiego mitu. Dla pojawienia się cienia niezbędne jest przede wszystkim światło i coś, co zaciemnia światło – ciało, dusza albo idea (obraz jaskini platońskiej). A wtedy okazuje się, że cień to jedyna prawdziwa rzecz, która sama nie rzuca cienia, i na tym polega jej samowystarczalność i „ontologiczna” ostateczność.

W ten sposób starożytny Grek, dokładnie przestrzegając w mitologii zasady cielesności wszystkiego, nawet cienia, zasadę pierwiastka cielesnego, który jest zaopatrzony nie tylko zmysłowo-materialnie, ale także duchowo i umysłowo – postulował w domyśle dla siebie oczywistą dla nas zasadę odwróconej symetrii w funkcjonowaniu świata żywych i świata martwych. To była główna oś światopoglądu starożytnego, która nie dotrwała nawet do czasów rzymskich. Najbardziej zdumiewające jest, że Grek przedstawiał oba światy wystarczająco abstrakcyjnie: dusza oddziela się od ciała w chwili śmierci i, działając niezależnie od ciała, przechodzi do innego świata, znajdując w nim nowe i już nieśmiertelne ciało i która sama staje się w tym ciele czystą duszą. Okazując się ideą w świecie żywych, dusza ludzka w świecie zmarłych otrzymuje spekulatywną, oczywistą realność wcielając się i ukorzeniając. Nieśmiertelne ciało jest możliwe tylko tam, gdzie nie ma śmierci, gdyż śmierć istnieje w Hadesie. Śmierć to prerogatywa świata żywych, a nie świata martwych. Tylko w świecie martwych dusza ludzka jest nieśmiertelna. Cielesność duszy w świecie żywym jest symetryczną cielesnością duszy w świecie martwych. Zasada takiej symetrii przenika starożytny mitologiczny kosmos antyczności (jedno ze znaczeń słowa Kosmeó – udekoruj). Platoński świat idei, który analizuje Kułakowski z eschatologicznej perspektywy jako świat idealnej rzeczywistości to potwierdzenie zwrotnej symetrii cielesności w micie. Ciało nagrobne duszy i jej nosiciela (bohatera, tytana, człowieka) okazuje się w micie prawdziwym i oczywistym. Nic więc dziwnego, że przenikliwy Lukrecjusz napisze kilka stuleci później, że jedynym wiecznym początkiem w przyrodzie jest śmierć (II 75-79).

Tak rozumiana cielesność rozprzestrzeniona jest nie tylko na bogów, tytanów i bohaterów, ale także na całe środowisko, na ten mitologiczny krajobraz, który źródłami wody, niejadalnymi jabłkami Tantala, urwiskami i inną przyrodą (w tym prometejskich sępów-katów) tworzy przestrzeń zaświatowej działalności zmarłych. Według orfickich wyobrażeń, piekielne rzeki wypełnione były następująco: Flegeton – ogniem, Kokytos – błotem, Acheront – powietrzem (!), Okeanos – wodą – i to nie przez przypadek.

Przyroda (Physis) pozagrobowego świata jest żywa. Zatem znaczy to, że nie była ona traktowana przez Greków jako martwa, ponieważ w przeciw-

nym razie martwi nie mieli by gdzie mieszkać. Ale jej pozagrobowy charakter, wzięty z punktu widzenia świata żywych, jest absolutnie mitologiczny. Wydaje się, że właśnie dlatego starożytny mit jest materialną zgodnością ogólnej idei i zmysłowego obrazu, właśnie dlatego idealność nierozłączna jest w nim od materialności, i dlatego pojęcie mitu przerasta pojęcie myśli. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że u Greków pojęcie physis i pojęcie natury u nowożytnych filozofów natury są różne (Achutin 1988, s. 208) i, co więcej, że względu na potężną metaforyczność greckiego języka, physis w zależności od kontekstu przyjmuje różne znaczenia, to staje się oczywiste, że grecka świadomości ujmowała przyrodę-naturę nie jako świat (lub to, co staje się światem), ale jako formę, wygląd, jako zewnętrzny wygląd rzeczy i jako to, co wewnętrznie przynależy do rzeczy, gdy tymczasem dla nowożytnej filozofii „Przyroda w swej produktywnej istocie jest Przemysłem” (Achutin 1988, s. 101). W tym sensie, physis semantycznie bliskie jest kosmeō i także jest physis czegoś, tak jak physis jest ozdobą czegoś. Anatolij Achutin omawiając związek „physis” i „kosmosu”, zauważa, że jońskie „filozofie przyrody” (Hezjoda, Heraklita) okazują się raczej „kosmogoniami” i związane są „z jednej strony, z tradycyjnym teogoniami, a z drugiej, z jońskim „historiami”, według gatunku poprzednikami późniejszej »historii naturalnej« i [...] jednymi z najważniejszych tekstowych źródeł, w których występuje 'physis'” (Achutin 1988, s. 122). Badacz zauważa, że wcześni greccy „fizjologowie” uchronili formę i istotę tradycyjnych kosmogonii; pytali się nie o to „jak działa natura”, ale „jaka jest natura każdego istniejącego jako istniejącego/bytu jako bytu”, co oznaczało: jakie jest pochodzenie każdego bytu istniejącego we wspólnym gospodarstwie kosmosu? To twierdzenie można uznać za obowiązujące także w epoce hellenistyczno-rzymskiej, a przede wszystkim dla Lukrecjusza, który nazwał swój poemat właśnie *De rerum natura* (*O naturze wszechrzeczy*), zamiast *De naturae* (*O naturze*) lub *De rebus naturae* (*O rzeczach w naturze*).

Do liczby filozoficznych wynalazków Rzymian, wbrew twierdzeniu Kułakowskiego należy odnieść ich skłonność do traktowania filozofii jako nauki stosowanej. Taki jest i Lukrecjusz, ponieważ moralność i etyka dominują zarówno w jego poglądach nad przyrodoznawstwem, jak i nad atomizmem Demokryta. Lukrecjusz stara się typologizować mit, oznakowując go miarą jakości: niektóre mity i wizerunki bóstw uważa za szkodliwe, inne za neutralne, jeszcze inne – za pożyteczne. Ale w tym samym czasie, jak pisał Salomon Lurie, Lukrecjusz był poetą i „do harmonijnego i wspaniałego obrazu świata, sporządzonego przez materialistów, podchodził bardziej z estetycznej niż moralno-filozoficznej strony” (Lurie 1947, s. 137). Jednakże, nie jest to do końca prawda, ponieważ zarówno Epikur, jak i Lukrecjusz, jeśli rozumieli

naturę i bogów jako obojętną dla człowieka, to widzieli w tym moralną lekcję i świadectwo natury, dojrzewającej do statusu bytu realizującego etyczną harmonię świata. Oczywiście, wszystko związane ze światem martwych, wedle Lukrecjusza (i Epikura) jest szkodliwe, nauczanie o Faetonie – obojętne, legendy o ofiarowaniu Ifigenii i wyczynach Heraklesa (Hercules) – użyteczne, ponieważ pouczające. Ale całemu temu bogactwu znaczeń przeszkadza religia jako taka. I dlatego „główną zasługą” boga Epikura było wedle Lukrecjusza to, że obala on inną boginię – „Religię” (Pietrowskij s. 179) (nie na darmo w średniowieczu ateistów nazywano epikurejczykami).

Początkowo ubóstwo poznania było źródłem wierzeń i związanych z nimi strachów. To właśnie w XX wieku Alfred North Whitehead nazywa religię tym, co człowiek robi w związku swoją samotnością. A w czasach grecko-rzymskich – Lukrecjusz *O naturze wszechrzeczy* I 150–15:

... tylko strach wszystkich śmiertelników jednoczy, co wiele
widzą zjawisk na ziemi i na niebie nierzadko
których przyczyn w ogóle nie widza i pojąć nie mogą
I myślą, że to wszystko boskim rozkazem tworzone².

Być może jedyną rzeczą, która jednoczyła światopogląd starożytnych greckich eschatologów, Epikura i Lukrecjusza była wolność, to znaczy swego rodzaju „przekrojowa przyczyna” rzeczy i działań, pewna anamke, która leżała i leży u podstaw wyobrażeń człowieka o losie jako plastycznym mitologemie oraz jako nieuchronności, której można uniknąć tylko działając swobodnie, to znaczy bez świadomości własnych działań jako koniecznych. U samego Lukrecjusza znajdujemy wiersze wskazujące na konieczność wolnego i – co więcej – strukturalnego, tektonicznego formowania bytu:

(Lukrecjusz „O naturze wszechrzeczy” V 1148-1453).

Każdy sam w sobie porywał się w gniewie okrutnym
Mścić, niż nam dzisiaj pozwala prawo sprawiedliwe
Przeciwnym stało się życie przy gwałcie wiecznym
Strach kary okrywa mrokiem wszystkie pokusy:
W sieć swoją swawola i gwałt każdego łowia,
Zwykle wracając do tego od kogo wyszły.

Jako jeden z pierwszych poeta nie tylko zrozumiał grecką religię jako przesąd, superstito, ale także oblekł tę refleksję w formę poetycką. „Lukrecjusz był przeciwnikiem ascetyzmu – zauważa Salomon Lurie – konstatując, że u tego, kto obrał za cel całkowite odrzucenie pasji i przyjemności, zajmują

²Ten fragment i poniższy w przekładzie lingwistycznym tłumacza.

one ważne miejsce i przeszkadzają żyć oraz zmuszają człowieka do całkowitego skupienia się na ich przezwyciężeniu” (Łurie 1947, s. 112). W tym sensie Lukrecjusz jest o wiele swobodniejszy niż Epikur i bliższy poglądom starożytnych Greków aniżeli gospodarza ateńskiego „ogrodu”. I Kułakowski to uzasadnia.

Nie można nie zauważyć, że forma ekspresji Lukrecjusza nie tylko jest poetycka, ale także – jest heksametrem, co jednoczy Lukrecjusza z Homerem, Ksenofanesem, Parmenidesem, Empedoklesem, Hezjodem i innymi. Okazuje się także równa pod względem metrum wielkości eposu ludowego, zbliżając się do gnomicznej poezji ludowej. Heksametr – to metrum służące do komunikowania się z szerokim gronem odbiorców, a także – komunikowania się dydaktycznego i moralizatorskiego. Lukrecjusz pokazał swoją światopoglądową jedność z Grekiem poprzez heksametr. I dlatego „przystępując do przełożenia doktryny Epikura na łacinę, Lukrecjusz musiał martwić się przede wszystkim o sformułowanie nowych środków dla tego przekładu, czyli musiał zająć się tworzeniem nowej, odpowiedniej łacińskiej terminologii” (Tołstoj, s. 149). Z tego punktu widzenia źródłem dla Lukrecjusza był nie tylko Epikur, ale w większym stopniu sami Grecy w ich codziennym życiu. I dlatego w gustach, upodobaniach i stylu literackim Lukrecjusz w niewielkim stopniu zależy od Epikura.

Greki epoki do-homerowskiej, oczywiście, nie śnił nawet o istnieniu Epikura, a Epikur – o Lukrecjuszu, a wszyscy oni razem – o Kułakowskim. Dlatego jest zrozumiałe, że Kułakowskiemu (po raz pierwszy w rosyjskiej nauce) udało się zaproponować model starożytnego myślenia o śmierci w postaci stabilnej struktury. Przedstawiając eschatologiczne poglądy starożytnych Greków, Kułakowski oparł się na badaniach wyłożonych w wielotomowym dziele Erwina Rohde *Psyche: The Cult of Souls and the Belief in Immortality among the Greek*. O tym wspominają wszyscy, którzy słuchali jego wykładów. Wiemy jednak, że podstawowa idea tej pracy została zapożyczona przez Rohde od jego przyjaciela Fredricha Nietzschego (*Narodziny tragedii z ducha muzyki*, 1871). Być może właśnie w tym fakcie należy widzieć ów hiperkrytyczny modernizm, który odcisnął się na księdze Rohde i na wykładach Kułakowskiego i świadczył o wyjściu filologii klasycznej na nową rubież – kulturową. W rosyjskiej filologii klasycznej ta perspektywa była najmocniej reprezentowana przez Tadeusza Zielińskiego (1859-44). To Zieliński był oficjalnym recenzentem doktorskiej pracy Kułakowskiego *W kwestii początków Rzymu* we wrześniu 1888 i docenił świeżość i nowość badań. Zieliński był przyjacielem filohellenisty Wiaczesława Iwanowa, który także zajmując się antycznym dionizyzmem był bliski Kułakowskiemu (w 1916 r. razem z Władimirem Ernem mieszkał na daczce u Kułakowskiego

w Krasnej Polanie na Kaukazie). Te biograficzne fakty jakby z zewnątrz wyjaśniają pragnienie naukowca nie tylko wyłożenia w spójnej formie „pogrzebowych nastrojów” antycznego człowieka, ale także zrekonstruowania ich w formie jakiejś konstrukcji umysłowej, która z samym antycznym wyobrażeniem mogła nie mieć silnej korespondencji. Patrząc na nią, widać jak jeden element logicznie wpływa na drugi, a drugi na trzeci i tak dalej. W artykule próbowałem pokazać jak ta konstrukcja wygląda.

Źródło: Roman Sapeńko

Literatura

- ACHUTIN A. W. (1988), *Poniatie „priroda w anticznosti i Nowoje Wremia”*, Moskwa.
- GOLOSOVKER J. E. (1987), *Łogika mifa.* / Red. OTB. E. M. Mielietinskij, Moskwa.
- DODDS E. R. (2014), *Grieki i irracjonalnoje.* Sankt-Pieterburg 2000, (polskie wydanie Eric R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Kraków).
- ZIELIŃSKI F. F. (1993), *Driewniegrieczeskaja religija*, Kijów. (polski filolog klasyczny Tadeusz Zieliński).
- KLINGIER W. P. (1903), *Skazocznoje motiwy w „Istorii” Gierodota*, Kijów.
- KLINGIER W. P. (1906), *Ambropzja i żiwaja woda* // *Eranos* / zbornik statiej. ...
- KRYMSKIJ S. B., PARACHONSKIJ B. A. I INNI (1993), *Epistemologia kultury: wwissenie w obobszczennuju tieoriu poznania*. Kijów.
- ŁOSIEW A. F. (1990), *Dialektika mifa* // Łosiew A. F. *Iz rannich proizwiedeinii*, Moskwa.
- ŁURIE S. (1947), *Diemokrit, Epikur i Łukrecij* // *Łukrecij. O prirodie wieszcziej: statii, kommentarii, fragmenty Epikura i Empiedokła*, sostaw. Pietrowskij F. A., Leningrad.
- MATWIEJEWA L. (2002), *Julian Kułakowskij*, Kijów.
- PIETROWSKIJ F. A. (1947), *Mifologiczieskije obrazy u Łukrecja* // *Łukrecij. O prirodie wieszcziej: statii, kommentarii, fragmenty Epikura i Empiedokła*, sostaw. Pietrowskij F. A., Leningrad.
- PUCZKOW A. A. (2004), *Julian Kułakowskij i jewo wriemja: iz istorii antikowiedienia i wizantinistiki w Rossiji*, Sankt-Pieterburg.

PUCZKOW A. A. (2008), *Poetika antycznej architektury*, Kijów.

ТОЛСТОЙ И. И. (1947), *Луcretij kak poet/Lucretij. O prirode wieszczej: statii, kommentarii, fragmenty Epikura i Empiedokla*, sostaw. Pietrowskij F. A., Leningrad.

Andriej Puczkow

ESCHATOLOGY AND EPICUREANISM IN THE ANCIENT WORLD: JULIAN KUŁAKOWSKI ON THE HUMAN NATURE IN THE GRECO-ROMAN MYTHOLOGY

Keywords: Julian Kułakowski, eschatology, ancient Greece, Epicurus, Epicureanism, the Ancient Greece Mythology, The Roman Mythology

Julian A. Kułakowski (1855-1919), Professor of the Roman rhetoric on the Imperial St. Włodzimierz's University, Russified Pole, gave two public lectures in Kiev, one was about Lucretius (in 1887), the second one about Epicurus (in 1889). In 1899 he published the book titled: "Death and immortality in the ancient Greeks' images". Taken together, they are probably the first in the Russian humanities historico-philosophical views that concern the process of the integration of the form of Greco-Roman world view into eschatology and epicureanism at that time, views that at the turn of the XIX and XX century were moderated by decadent (tu brakuje słowa w polskim abstrakcie) of the intellectuals of the Silver Age. In the article, on the basis of archives, careful reading and analysis of different contexts, the problematics of the history, theory of origin and functioning in the mythico-poetical space of this epoch was elaborated. The article shows the way in which Kułakowski reconstructs the ancient idea of human being based on the mythical attributivity, wherein human being functions integrally and exhaustively in both: the realistic world, and in the afterlife. This situation results from the specific corporality figure construed on the basis of the myth, corporality that has different levels and embraces the body, as well as the soul, and finally it allows this human soul to continue the existence in the afterlife.

II

OTWARTE FORUM

Anna Łuczak*

MUZYKA JAKO NARZĘDZIE KSZTAŁTOWANIA MYŚLENIA MATEMATYCZNEGO W EDUKACJI DZIECKA

W świetle współczesnych koncepcji pedagogicznych wychowanie estetyczne ma na celu wszechstronne formowanie osobowości człowieka. Jego integralną częścią jest wychowanie muzyczne nastawione na rozwój sfery intelektualnej, emocjonalnej, fizycznej i społecznej. Realizacja tego wychowania dokonuje się głównie w szkole i w instytucjach pozaszkolnych (Rogalski 1992, s. 13). Muzyka powinna rozwijać możliwości umysłowe ucznia, które znajdują później zastosowanie w działaniu (Sacher 1997, s. 11-13). Idąc tropem postępowej tradycji pedagogicznej i psychologicznej, śladami myśli J. Deweya, J. Piageta, J. S. Brunera, C. Freineta, a z polskich pedagogów S. Szumana, B. Suchodolskiego, I. Wojnar i wielu innych – sztuce wyznacza się istotną rolę w rozwoju dziecka (Lipska, Przychodzińska 1991, s. 5). Muzyka jest wyrazem uczuć i postaw człowieka, a jednocześnie potężnym czynnikiem ich pobudzania i utrwalania. Jest cennym źródłem subiektywnych przeżyć oraz bogatym źródłem procesów intelektualnych, kształcących pozytywne cechy ludzkiej osobowości (Wojnar 1984, s. 12; Przychodzińska-Kaciczak 1979, s. 123).

Celem artykułu jest wskazanie możliwości łączenia treści muzycznych i matematycznych w edukacji prymarnej dzieci. Prezentowane rozważania kierują głównie do nauczycieli edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej, realizujących program nauczania zintegrowanego.

Muzyka jako narzędzie kształtowania myślenia

Poprzez działania muzyczne rozwija się u dzieci: zdolność spostrzegania, uwaga dowolna, pamięć i wyobraźnia, a także kształtują się procesy myślowe: umiejętność analizy i syntezy, indukcji i dedukcji, wyciągania wniosków, abstrahowania i porównywania. Aktywność muzyczna rozwija twórczą inicjatywę i pomysłowość, kształci poprawną wymowę, rozwija umiejętności

***Anna Łuczak** – doktor nauk humanistycznych w zakresie pedagogiki, specjalność pedagogika muzyki, Uniwersytet Zielonogórski; zainteresowania naukowe: wspomaganie rozwoju dziecka poprzez edukację muzyczną, połączenia muzyki z matematyką i innymi przedmiotami w procesie edukacji dzieci, e-mail: anna.irena.luczak@gmail.com.

operowania muzycznymi środkami artystycznego wyrazu (Rogalski 1992, s. 25). Kształtowanie zainteresowań muzycznych wzbogaca osobowość młodego człowieka. Jest ważnym czynnikiem pobudzania wrażliwości dziecka i jego aktywności twórczej. Ogromną rolę muzyki w rozwoju intelektualnym człowieka dostrzegali już filozofowie starożytni: Platon i Arystoteles, którzy poświęcili temu zagadnieniu osobne rozdziały w swych dziełach (Papadopoulos 2002). W okresie średniowiecza muzyka była przedmiotem nauczania w szkołach, a w czasach nowożytnych myśl o potrzebie wychowania muzycznego pojawiała się w pracach J. A. Komeńskiego, J. J. Rousseau, J. H. Pestalozziego i innych.

W literaturze pedagogicznej często akcentowana jest rola radości wywołana u dzieci przeżyciami muzycznymi. Kontakt ten pobudza zwykle własną aktywność dzieci (Przychodzińska 1979, s. 188-189; 1999, s. 25). Muzyka rozwija ponadto korzystne cechy charakteru, zaradność życiową, pomysłowość, wyobraźnię. Szeroko rozumiane zdolności twórcze kształtowane na materiale muzycznym, są później wykorzystywane w innych dziedzinach życia, niekoniecznie związanych ze sztuką. Wpływ muzyki na procesy poznawcze można rozpatrywać w czterech płaszczyznach:

- jako sposób poznawania świata zewnętrznego za pośrednictwem muzyki;
- jako czynnik stymulujący rozwój myślenia;
- jako środek zdobywania i pogłębiania wiedzy o świecie;
- jako poznawanie dzieł muzycznych będących wartością samą w sobie (Przychodzińska-Kaciczak 1979, s. 213).

Kontakt ze sztuką sprzyja wyostrzeniu percepcji rzeczywistości. Pogląd ten został oparty między innymi na teorii H. Reada, który odnosił umiejętność spostrzegania i jej wpływ na procesy poznawcze przede wszystkim do świata wizualnego. Ćwiczenia rozwijające słuch i wrażliwość na bodźce akustyczne wzmagają percepcję pomijanych i niezauważalnych zwykle przez dziecko cech zjawisk. Przyczyniają się też do dokładniejszego spostrzegania, umożliwiają następnie barwniejsze odczuwanie świata i myślenia. Recepcja akustycznych cech zjawisk dokonuje się w dwóch formach:

- spostrzeganie jakości dźwięków (wysokości, barwy, nasilenia, dynamiki, współbrzmień),
- spostrzeganie jakości ruchu (szybkości, rytmiczności, dynamiki, tempa zmian) (Przychodzińska-Kaciczak 1979, s. 223-236).

Muzyka trwale wzbogaca myślenie o umiejętności przydatne w różnych sytuacjach (także w kształceniu matematycznym dzieci). W celu intensyfikacji procesu myślenia można wykorzystywać układy rytmiczne (na instrumentach lub w ruchu), które sprzyjają szybkiemu przestawianiu uwagi i myślenia na uchwycenie nowych pojęć i zjawisk (np. stosunków liczbowych). Kształcące możliwości muzyki wynikają również z logiki konstrukcji dzieł muzycznych. Formalna struktura utworu muzycznego oparta jest na stosunkach liczbowych między dźwiękami (wysokościowych, harmoniczych i czasowych).

Doświadczenia i przeżycia muzyczne dziecka kształcą jego język oraz konieczność wyrażania stanów emocjonalnych i psychicznych. Muzyka łączy w sobie dwa czynniki: symboliczny, poprzez który wyraża cechy zjawisk i stany uczuciowe oraz logiczny – wyrażający stosunki liczbowe, formalne. Czynniki pierwszy wywołuje myślenie intuicyjne, osobiste, drugi – myślenie logiczne, formalne. Tak więc w muzyce i poprzez nią działają równocześnie czynniki: emocjonalny i racjonalny (Przychodzińska-Kaciczak 1979, s. 227-237).

Związki muzyki z matematyką

Refleksja o związkach muzyki z matematyką sięga swą historią do starożytności. W różnych okresach występowała ze zmiennym nasileniem – od uznania muzyki za wiedzę lub naukę matematyczną przez matematyczne ujmowanie zagadnień muzycznych, do formalnego stosowania metod matematycznych w procesie komponowania, analizy utworów muzycznych i badań muzykologicznych. W ramach siedmiu sztuk wyzwolonych w starożytnej Grecji, muzyka została zaliczona do *quadrivium* (czterech dyscyplin matematycznych obok arytmetyki, geometrii i astronomii). Poprzez wieki liczne problemy muzyczne ujmowane były w sposób matematyczny (Sudak 1992, s. 15-20).

Pomimo tak długiej tradycji powiązań matematyki i muzyki w edukacji sporadycznie wykorzystywano je razem. Integracja w procesie nauczania – uczenia się polega na tworzeniu w świadomości dziecka nowych całościowych pojęć (Semadeni 1977/1978). Działanie wieloma bodźcami równocześnie, różnymi znakami sztuki, a także zintegrowane podawanie treści artystycznych i treści z zakresu innych przedmiotów (np. matematyki) intensyfikuje czynności poznawcze.

Możliwości integracji są szerokie i zależą od zrozumienia istotnego sensu poszczególnych przedmiotów oraz od inwencji metodycznej nauczyciela (Prandecka 1985, s. 226-232). Chociaż muzyka należy do grupy przedmio-

tów estetycznych, a matematyka do ścisłych, to te dwa biegunowo różne przedmioty – w rozumieniu zajęć szkolnych – mają wiele wspólnych płaszczyzn oddziaływań dydaktycznych (Uchyła-Zroski 1982, 105-109; Shilling 2002). Konstrukcja utworu muzycznego pozwala na wykorzystanie pewnych doświadczeń dla zrozumienia prostych zjawisk matematycznych. Zajęcia muzyczno-ruchowe sprzyjają zrozumieniu stosunków przestrzennych na płaszczyźnie oraz różnicowaniu i nazywaniu figur geometrycznych¹. Podczas takich zajęć dzieci doświadczają i poznają takie pojęcia, jak: położenie, kierunek, wielkość, kształt, proste figury geometryczne (Łuczak 2010, s. 111-127). Oddziaływanie za pomocą muzyki stymuluje procesy zachodzące w ludzkim mózgu. Kinezylogia edukacyjna² jest jedną z metod pobudzających mechanizmy rozwoju osobowości poprzez ćwiczenia ruchowe prowadzące do integracji półkul mózgowych.

Na zajęciach muzyczno-ruchowych dzieci także doświadczają stosunków czasowo-przestrzennych (Rauscher, Shaw, Ky 1993, Rauscher, Shaw, Levine, Wright, Dennis, Newcomb 1997; Bremer 2010).

Również pojęcie czasu jest kształtowane poprzez wszystkie formy wychowania muzycznego. Jego konstytutywną cechą jest wielkość służąca do:

- ustalania kolejności zdarzeń jako poprzedników i następników (czyli części zdania muzycznego);
- ustalania równoczesności zdarzeń (elementów muzycznych);
- określania relacji wartości rytmicznych nut względem siebie;
- określania tempa danego utworu lub jego fragmentu.

Pojęcie zegara, jak również odczytywanie położenia wskazówek na jego tarczy na lekcjach matematyki – muzycznie jest realizowane poprzez rytm, ruch i tempo. Ćwiczenia orientacyjne oraz rozpoznawcze i odtwarzające kształty – to zagadnienia występujące także wśród treści programowych obu przedmiotów³. Cechy wielkościowe w matematyce to mierzenie i porównywanie rozmaitych wielkości odcinków, a w muzyce to np. czasowe ujmowanie różnych wartości rytmicznych nut i podporządkowanie danemu metrum. Podział rytmiczny od całej nuty do szesnastki pozwala doświadczyć i zrozumieć istotę ułamka⁴. Odpowiednikiem rytmu w matematyce jest

¹Przesunięcie figury geometrycznej to transpozycja utworu lub jego części w muzyce.

²Twórcą kinezylogii edukacyjnej jest Paul Dennison.

³W matematyce – ćwiczenia orientacyjne są wstępem do geometrii, w muzyce natomiast występują w orientacji ruchowej i teorii (np. wyszukiwanie znanych dzieciom figur geometrycznych w kształtach instrumentów muzycznych).

⁴W muzyce odpowiednikiem ułamka jest metrum (wraz z podziałem na części).

także wielokrotność liczb, działania mnożenia oraz dzielenia z resztą (Łuczak 2011, s. 223-241). Kolejnym łączącym przykładem są pojęcia związane z klasyfikacją. W matematyce – zbiory liczb, figur natomiast w muzyce – zbiory nut, instrumentów itp. (Łuczak 2014, s. 67-91). Używanie tych samych terminów w różnych okolicznościach wpływa wydatnie na poszerzenie się treści pojęć i wykrycie przez uczniów zasad ich powstawania. Rośnie również skala znaczenia symboli i schematów graficznych w życiu codziennym, w szczególności przy przekazywaniu informacji. W matematyce przejawia się to w zapisie liczb za pomocą cyfr, działań⁵, kodowaniu cech przedmiotów za pomocą umownych symboli. Natomiast na lekcjach muzyki zapisuje się i odczytuje nuty⁶, przedstawia budowę utworu za pomocą liter, np. AB, ABA, ABACADA itd., a określone położenie nut na pięciolinii daje w rezultacie określoną wysokość dźwięku (Łuczak 2014, s. 137-149).

W nauczaniu zintegrowanym łączenie różnorodnych form i przedmiotów sprzyja uzyskaniu lepszych efektów. Współczesna psychodydaktyka dosyć szeroko uwzględnia wiedzę na temat pracy mózgu dziecka w celu stymulowania jego rozwoju (Borkowska, Domańska 2006), zgodnie z tym integrowanie różnych form wzmacnia rozwój i intelektualny i emocjonalny. Integrowanie treści ułatwia także przekształcanie doświadczeń na poziom symboli i w drugą stronę.

Kształtowanie myślenia matematycznego

Cała matematyka ma charakter operacyjny, a pojęcia matematyczne w umysłach dzieci tworzą się w wyniku stopniowego procesu interioryzacji działań konkretnych, potem czynności wyobrażanych przechodząc do operacji abstrakcyjnych (Stucki 1992, s. 48). J. Piaget (2006)⁷ wyróżnia dwa sposoby przekształcania przedmiotu w celu jego poznania. Pierwszy z nich – „polega na zmianie położenia danego przedmiotu, badaniu jego własności i przydatności. Działania tego typu nazywa fizycznymi. Drugi sposób – polega na wzbogacaniu przedmiotu o nowe własności lub o nowe relacje z innymi przedmiotami. Czynności te J. Piaget nazywa logiczno-matematycznymi, ponieważ swoje źródło mają w myśleniu abstrakcyjnym (Piaget 2006).

⁵Znaki dodawania, odejmowania, równości, mniejszości, większości, mnożenia, dzielenia, niewiadomej itd.

⁶Wartości rytmiczne nut i pauz, znaki przykluczowe, klucze.

⁷Teoria J. Piageta dotyczy rozwoju poznawczego małych dzieci (rozumienia przez nie świata fizycznego i poznania pojęć) w odniesieniu do rozwoju wiedzy matematycznej ucznia, ograniczając się do najniższego piętra abstrakcji i do najbardziej elementarnych pojęć.

Te dwa rodzaje czynności stanowią źródła poznania naukowego” (Siwek 1998, s. 76).

Jednakże od aktywności fizycznej, czyli czynności na przedmiotach materialnych do aktywności typu logiczno-matematycznego, dziecko przechodzi stopniowo, a mianowicie przez aktywność wyobrażeniową. Jednym z celów nauczania matematyki w edukacji wczesnoszkolnej jest stosowanie wiadomości w sytuacjach problemowych, gdzie uczeń musi się wykazać umiejętnością abstrahowania oraz dokonywania i uzasadniania uogólnień. Do rozwijanych umiejętności zaliczane jest tu posługiwanie się metodami matematycznymi w życiu, schematyzacja i wstępna matematyzacja konkretnych sytuacji, jak również zdolność ich opisywania za pomocą słów, schematów obrazowych i symboli matematycznych (Stucki 1992, s. 12-13).

Uczeń rozwiązując zadanie (drogą prób i błędów lub stosując gotowy schemat) wykonuje świadomie pewne czynności, potrafi je nazwać i uszeregować (Siwek 1998, s. 83).

Metodą, która służy takiemu podejściu jest „czynnościowe nauczanie matematyki”⁸ (Krygowska 1977, s. 127).

Koncepcja ta eksponuje konieczność zintegrowania w nauczaniu ujęcia pojęciowego i algorytmicznego. Cechuje się wielką dbałością o percepcję i porządek, o jasność i dobre zrozumienie pojęć matematycznych (Siwek 1998, s. 10). „Nauczanie czynnościowe matematyki realizuje podejście konstruktywistyczne, gdzie uczeń konstruuje swoją wiedzę w interakcji z materiałami i zadaniami, na drodze bogatych doświadczeń, pod kierunkiem nauczyciela i we współpracy z kolegami. [...] W metodzie tej kładzie się duży nacisk nie tylko na wiadomości, ale także na umiejętności” (Siwek 1998, s. 11). W takim ujęciu uczeń ma szansę na połączenie znanego mu układu stosunków z nowym pojęciem matematycznym. Dlatego „opracowując jakieś pojęcie w sposób czynnościowy należy dokonać matematycznej analizy operacji tkwiących w tym pojęciu (tzn. wyróżnić ciąg czynności, które prowadzą do konstrukcji jego desygnatów)” (Krygowska 1977, s. 49; Siwek 1998, s. 15).

⁸Twórczynią czynnościowego nauczania matematyki była Z. Krygowska. Natomiast H. Siwek rozwinęła tę koncepcję. Czynnościowe nauczanie matematyki opiera się także „na świadomym organizowaniu sytuacji problemowych sprzyjających procesowi interioryzacji i kształtowaniu myślenia matematycznego ucznia jako specyficznego działania, jako swobodnego i świadomego posługiwania się przyswajanymi stopniowo operacjami, oraz na konsekwentnym stosowaniu zabiegów dydaktycznych mających na celu zapewnienie prawidłowości i efektywności tego procesu” (Krygowska 1977, s. 127; Siwek 1998, s. 15), które jest postępowaniem dydaktycznym, uwzględniającym stale i konsekwentnie operatywny charakter matematyki równoległe z psychologicznym procesem interioryzacji, prowadzącym od czynności konkretnych i wyobrażeniowych do operacji abstrakcyjnych.

Uwarunkowania procesów myślenia w kształtowaniu pojęć matematycznych

Dziecko na każdym etapie rozwoju patrzy na świat i wyjaśnia go sobie w pewien sposób adekwatny do jego etapu rozwojowego. W szkolnym systemie nauczania, ucząc jakiegoś przedmiotu, trzeba przedstawić jego strukturę w dostępnych uczniowi kategoriach (Bruner 1978, s. 681) oraz dostosować treści do sposobu myślenia dzieci. Przedwczesne skłanianie dzieci do zajmowania się czynnościami, których wykonanie wymaga nieistniejącej jeszcze gotowości organizmu, nie daje planowanych osiągnięć, a niekiedy może przynieść uboczne efekty negatywne (Moroz 1982, s. 21). W kształceniu matematycznym każde zagadnienie traktowane jest jako problem, a jego rozwiązanie jest specyficzną sytuacją dydaktyczną (Moroz 1982, s. 72-73). Na przykład dziecko rozwiązując zadanie tekstowe musi dokonać analizy wielkości danych i zależności występujących pomiędzy elementami. Następnie, musi to wszystko przełożyć na język matematyki, czyli ująć strukturę zadania w schemat matematyczny (Gruszczyk-Kolczyńska 1985, s. 73; Krygowska 1977, s. 27).

Przejście z intuicji do operacji konkretnych dokonuje się, gdy zinteryoryzowane czynności umysłowe tworzą już całościowe systemy operacji intelektualnych, które to dają się odwracać i składać (Gruszczyk-Kolczyńska 1985, s. 92). Między 7.-8. a 11.-12. rokiem życia następuje kolejna zmiana jakościowa w rozwoju operacyjności rozumowania, a mianowicie: dojrzewanie operacji konkretnych i przekształcanie się ich w operacje formalne. Warunkiem prawidłowego zachodzenia tego procesu jest dopasowanie treści i metod nauczania do poziomu ontogenezy mowy i myślenia u dziecka (Moroz 1982, s. 20).

Dojrzałość dziecka do uczenia się matematyki jest elementem dojrzałości szkolnej i definiując ją należy uwzględnić właściwości rozwoju dzieci oraz wymagania szkoły. Jeżeli dzieci nie osiągnęły w swoim rozumowaniu poziomu operacji konkretnych (w zakresie koniecznym dla zrozumienia pojęcia liczby naturalnej), to natrafiają na ogromne trudności w uczeniu się matematyki już w pierwszych tygodniach w szkole, co szczegółowo omawia E. Gruszczyk-Kolczyńska (1994, s. 13-14).

Na zakres operacyjnego rozumowania na poziomie konkretnym składają się następujące elementy:

- operacyjne rozumowanie w obrębie ustalania stałości ilości nieciągłych, które dotyczy zdolności wnioskowania przez dziecko, że liczba elementów nie zmienia się mimo obserwowalnych ich przemieszczeń.

Jest to podstawą rozumienia i opanowania czterech działań arytmetycznych;

- operacyjne porządkowanie elementów w zbiorze przy wyznaczaniu konsekwentnych serii, które jest podstawą rozumienia aspektu porządkowego i miarowego liczb;
- operacyjne rozumowanie w zakresie ustalania stałości masy (tworzywa), które stanowi podstawę kształtowania pojęcia miary i umiejętności mierzenia – potrzebne do wnioskowania: jest tyle samo, więcej lub mniej;
- operacyjne rozumowanie w zakresie ustalania stałości długości przy obserwowanych przekształceniach, które jest podstawą kształtowania pojęć geometrycznych oraz opanowania umiejętności mierzenia długości;
- operacyjne rozumowanie w zakresie ustalania stałej objętości cieczy, przy transformacjach zmieniających jej wygląd, konieczne dla zrozumienia pomiaru pojemności (Gruszczyk-Kolczyńska 1994, s. 48-49).

Szkolne nauczanie preferuje słowo i obraz. Rzadko dziecko ma okazję sprawdzić w realnym działaniu to, co zostało powiedziane, zapisane lub pokazane w formie graficznej. Dlatego warunkiem powodzenia w nauczaniu uczeniu się matematyki jest zdolność do swobodnego przechodzenia z jednego poziomu reprezentacji na drugi, przy dużej dojrzałości funkcjonowania na poziomie symboli i przedstawień graficznych. Ważne jest także uwzględnianie poziomu rozwoju emocjonalnego dzieci. Bowiem mało odporne nie wytrzymują napięć, które towarzyszą rozwiązywaniu nawet łatwych zadań matematycznych. Jeżeli dziecko nie potrafi wykonać prostych rysunków i konstrukcji z klocków, ani wyszukać potrzebnej strony w swym podręczniku, to może mieć poważne kłopoty także na innych lekcjach. Nie może skupić się na lekcji na problemach, a brak koncentracji ma niekorzystny wpływ na zakres doświadczeń matematycznych i logicznych (Gruszczyk-Kolczyńska 1994, s. 8; Semadeni 1991, s. 270-272). Dlatego warto podkreślić rolę łączenia edukacji muzycznej i matematycznej, która daje szansę na zapobieganie części wymienionych powyżej trudności.

Działania muzyczne wspomagające myślenie matematyczne⁹

W nauczaniu należy szeroko wykorzystać różnorodność form aktywności muzycznych, bowiem rozwijają one wiele dyspozycji i umiejętności, pozwalają na przekazywanie treści w sposób atrakcyjny i wielostronny.

Do podstawowych form zaliczane są: śpiew i ćwiczenia mowy, gra na instrumentach, ruch z muzyką, muzyczne zabawy twórcze oraz percepcja muzyki.

Podstawą działalności muzycznej dziecka jest śpiew. Śpiew i słowo rozwijają umiejętności artykulacyjne, poprawiają dykcję, intonację itd. Śpiew jest podstawą rozwoju wrażliwości słuchu: wysokości dźwięku, czasu trwania, dynamiki i tempa (Lipska, Przychodzińska 1999, s. 16-25).

Ruch i muzyka sprzyjają szybkiemu przestawianiu uwagi i myślenia na uchwycenie stosunków liczbowych. Muzyczne ćwiczenia rytmiczne ułatwiają dzieciom rozumienie pojęcia prędkości i czasu trwania oraz stosunków zachodzących między czasem a przestrzenią. Ruch z muzyką zaspokaja naturalną u dziecka potrzebę aktywności ruchowej. Realizacja tej formy dokonuje się poprzez różnego typu ćwiczenia inhibicyjno-incytacyjne, zabawy rytmiczne i zabawy ze śpiewem oraz tańce i inscenizacje. W tej formie zajęć intensyfikują się procesy poznawcze, takie jak: spostrzeganie, wyobraźnia, myślenie i koncentracja uwagi, a także szybka orientacja i pamięć.

Gra na instrumentach jest jedną z ulubionych form kontaktu dziecka z muzyką. Daje mu ogrom satysfakcji i radości. Forma ta realizowana jest poprzez akompaniowanie do piosenek i zabaw ruchowych z zastosowaniem różnych efektów akustycznych i instrumentów perkusyjnych niemelodycznych. Gra na instrumentach muzycznych rozwija podstawowe zdolności muzyczne, jak również wiele istotnych cech osobowości. Przyczynia się także do rozwoju procesów poznawczych jak uwaga, pamięć, skupienie.

⁹Autorka tekstu przeprowadziła eksperyment pedagogiczny, w ramach którego dzieci zostały poddane modelowemu kształceniu muzycznemu, które uwzględniało kształtowanie wybranych pojęć matematycznych. Porównanie wyników klasy eksperymentalnej i kontrolnej pokazało, że łączenie kształcenia muzycznego i matematycznego znacząco podniosło efektywność procesu przyswajania pojęć matematycznych. Wyniki zostały zaprezentowane w pracy doktorskiej pt. *Rola edukacji muzycznej w kształtowaniu pojęć matematycznych u dzieci w wieku wczesnoszkolnym* (Łuczak 2003). Opis i przykłady realizacji takich zadań integrujących muzykę i matematykę znajdują się w artykułach (Łuczak 2010, 2011 i 2014).

Percepcja dzieł wsparta nauką słuchania nie jest widoczną aktywnością dziecka, jednak pobudza jego wyobraźnię i wywołuje przeżycia estetyczne. Słuchanie muzyki sprzyja także procesom myślowym, tj. analizie, koncentracji, kojarzeniu, zapamiętywaniu. Ćwiczenia rozwijające wrażliwość na bodźce artystyczne i rozwijające słuch muzyczny, przyczyniają się do dokładniejszego spostrzegania, które jest podstawą do barwniejszego odczuwania świata i myślenia.

Muzyczne zabawy twórcze służą także tworzeniu muzyki. Podlegają one rytmicznej, melodycznej i formalnej dyscyplinie. Kształcą także podstawowe wyobrażenia muzyczne. W tworzeniu muzyki dominują wszelkiego typu zabawy oparte na ekspresji wokalne, instrumentalnej i ruchowej. To tu ma miejsce wszelka improwizacja (swobodna i kierowana), tworzenie utworów muzycznych inspirowanych zjawiskami świata zewnętrznego oraz różnorodnymi treściami.

Podsumowanie

Kształtowanie zainteresowań muzycznych wzbogaca całą osobowość młodego człowieka, mając ogromny wpływ na jego rozwój intelektualny i emocjonalny. Jest ważnym czynnikiem wpływającym na wrażliwość dziecka i jego aktywność twórczą. Wrodzone zadatki w zależności od środowiska, w jakim dziecko wzrasta, stają się podstawą różnego rodzaju zdolności.

W edukacji prymarnej muzyka i matematyka są ważnymi elementami kształtowania rozwoju pojęciowego dziecka. Treści obu przedmiotów podawane łącznie w różnorodny metodyczny sposób (z elementami zabawy, humoru i relaksu) potęgują ilość przyswajanej wiedzy i umiejętności. Efektywność tego procesu wymaga jednak uwzględnienia poziomu rozwoju struktur psychicznych, intelektualnych i uczuciowych dziecka. Dla dydaktyki ma to ogromne znaczenie. Chodzi bowiem o to, aby nie uczyć dzieci znajdujących się na wcześniejszym stadium rozwojowym tego, co wymaga możliwości intelektualnych pojawiających się dopiero w stadium późniejszym.

W procesie kształcenia zintegrowanego stymulacja powinna się odbywać za pomocą odpowiednio dopasowanych do możliwości dziecka sytuacji problemowych, które ułatwią przejście od czynności konkretnych poprzez obrazy, do słów i symboli. Jest to zgodne z założeniami psychologii rozwojowej. Dziecko poznając rzeczywistość w sposób synkretyczny (całościowy, nieodróżnicowany), poprzez różnorodne działania muzyczne lepiej dostrzega złożoności dotyczące świata, w tym także pojęć matematycznych. Wiedzę tworzą powiązane ze sobą pojęcia konkretne i abstrakcyjne. Warunkiem integracji jest ich opanowanie na odpowiednio wysokim poziomie.

Wzbogacanie edukacji przedszkolnej i wczesnoszkolnej o elementy muzyczne ułatwia proces przyswajania wiedzy z zakresu matematyki, zmniejsza także stres edukacyjny i dlatego powinno być w miarę możliwości stosowane jak najczęściej.

Literatura

- BORKOWSKA A. R., DOMAŃSKA Ł. (2006), *Neuropsychologia kliniczna dziecka*, PWN, Warszawa.
- BREMER Z. (2010), *From Square Dance to Mathematics*, [w:] *Mathematics Teaching* 220/November.
- BRUNER J. S. (1978), *Poza dostarczone informacje*, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- FYK J., ŁUCZAK A., (RED.) (2010), *Muzyka-Edukacja-Terapia*, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra.
- GRUSZCZYK-KOLCZYŃSKA E. (1985), *Niepowodzenia w uczeniu się matematyki u dzieci z klas początkowych. Diagnoza i terapia*, Uniwersytet Śląski, Katowice.
- GRUSZCZYK-KOLCZYŃSKA E. (1994), *Dzieci ze specyficznymi trudnościami w uczeniu się matematyki*, WSiP, Warszawa.
- KRYGOWSKA Z. (1977), *Zarys dydaktyki matematyki*, Cz. 1, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- LIPSKA E., PRZYCHODZIŃSKA M. (1991), *Muzyka w nauczaniu początkowym*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- LIPSKA E., PRZYCHODZIŃSKA M. (1999), *Drogi do muzyki*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- ŁUCZAK A. (2003), *Praca doktorska pt. Rola edukacji muzycznej w kształtowaniu pojęć matematycznych u dzieci w wieku wczesnoszkolnym*, napisana pod kierownictwem prof. zw. dr. hab. Eugeniusza Rogalskiego.
- ŁUCZAK A. (2010), *Wspomagająca rola działań muzycznych w kształtowaniu wybranych pojęć matematycznych dotyczących prostych figur geometrycznych w zintegrowanej edukacji wczesnoszkolnej*, [w:] *Muzyka-Edukacja-Terapia*, red. J. Fyk, A. Łuczak, UZ, Zielona Góra.

- ŁUCZAK A. (2014), Wspomagająca rola działań muzycznych w kształtowaniu wybranych pojęć matematycznych z zakresu zbiorów i ich klasyfikacji w zintegrowanej edukacji wczesnoszkolnej [w:] Wokół teoretycznych podstaw kształcenia muzycznego, tom III serii Pedagogika muzyki. Cechy – aksjologia – systematyka, red. A. Michalski, Wydawnictwo Athenae Gedanenses, Gdańsk.
- ŁUCZAK A. (2011), Wspomagająca rola form muzycznych w kształtowaniu wybranych pojęć matematycznych z zakresu działań arytmetycznych w zintegrowanej edukacji wczesnoszkolnej, [w:] Szkoła XXI wieku – szkołą edukacji estetycznej. Projekt nadziei, red. M. Zalewska-Pawlak, A. Pikała, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- ŁUCZAK A. (2014), Supporting role of music therapy in developing selected mathematical concepts within range of practical knowledge and skills, [w:] Art in education and therapy, red. M. Furmanowska, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- MOROZ H. (1982), Rozwijanie pojęć matematycznych u dzieci w wieku przedszkolnym, WSiP, Warszawa.
- PAPADOPOULOS A. (2002), Mathematics and Music Theory: From Pythagoras to Rameau, „Mathematical Intelligencer”, volume 24, number 1.
- PIAGET J. (2006), Studia z psychologii dziecka, Wydawnictwo PWN, Warszawa.
- PRANDECKA D. (1985), Korelacje muzyki z innymi przedmiotami nauczania w kl. I-III, [w:] „Wychowanie Muzyczne w Szkole”, nr 4.
- PRZYCHODZIŃSKA M. (1979), Muzyka i wychowanie, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- PRZYCHODZIŃSKA-KACICZAK M. (1979), Polskie koncepcje powszechnego wychowania muzycznego, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa.
- RAUSCHER F. H., SHAW G. L., KY K. N. (1993), Music and spatial task performance, [w:] „Nature: (Scientific Correspondence)”, vol. 365, 14 October.
- RAUSCHER F. H., SHAW G. L., LEVINE L., WRIGHT E. L., DENNIS W. R., NEWCOMB R. L. (1997), Music training causes long-term enhancement of preschool children’s spatial-temporal reasoning, [w:] Neurological Research, Volume 19, February.
- ROGAŁSKI E. (1992), Muzyka w pozaszkolnej edukacji estetycznej, Wydawnictwo WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz.
- SACHER W. (1997), Wczesnoszkolna edukacja muzyczna, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków.

-
- SEMADENI Z. (1977/78), Łączenie nauczania matematyki z nauczaniem innych przedmiotów, [w:] NURT-Studium Nauczania Początkowego, nr 17.
- SEMADENI Z. (1991), Nauczanie początkowe matematyki, tom 1, WSiP, Warszawa.
- SHILLING W. A. (2002), Mathematics, Music, and Movement: Exploring Concept and Connections, [w:] „Early Childhood Education Journal”, Vol. 29, No. 3, Spring.
- SIWEK H. (1998), Czynnościowe nauczanie matematyki, WSiP, Warszawa.
- STUCKI E. (1992), Metodyka nauczania matematyki w klasach niższych, cz. I, Wydawnictwo WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz.
- STUCKI E. (1993), Metodyka nauczania matematyki w klasach niższych, cz. II, Wydawnictwo WSP w Bydgoszczy, Bydgoszcz.
- SUDAK B. (1992), Matematyczna koncepcja muzyki, Wydawnictwo WSP w Zielonej Górze, Zielona Góra.
- UCHYŁA-ZROSKI J. (1982), Korelacja muzyki z innymi przedmiotami nauczania w klasach I-III, [w:] „Wychowanie Muzyczne w Szkole”, Nr 2.

Anna Łuczak

**MUSIC AS A TOOL FOR THE SHAPING OF MATHEMATICAL
THINKING IN THE PRIMARY EDUCATION**

Keywords: child, education, teaching, mathematics, music, integrated education

The article consists of the analyses concerning the possibilities of connecting teaching mathematics and music in the preschool and the elementary education. The author presented the role of the musical education in the upbringing and the shaping of the children's characters. This type of education is directed not only on the musical development of the child, but it also influences its intellectual, physical and social development. As it was indicated in the text there are the possibilities of the implementation of music in the shaping of the given mathematical notions. It results from the nature of both these branches of science, f. ex. the sound, that is the basic element of music, has the physical parameters that can be used in mathematical way, also the structure of musical composition can be grasped mathematically.

The contemporary didactics nowadays is focused often on the creation of the concrete propositions in the teaching process and on the examination of their effectiveness. This enterprise is placed in the field of search for the content common to music and mathematics, which should and can be joined in the integrated education. Only when we act with the help of many stimuli at the same time, also with the help of different art signs, we can create increased, multisensitive perception, and the integrated application of musical content creates the chance to arouse every pupil's interest in art. It also makes it easier to understand many problems from the broad range of mathematical subjects. The article is a try to connect the analyses from pedagogy of music with mathematics with the elements of developmental psychology.

Katarzyna Jamrozik*

WPISANI W KRAJOBRAZ NAUKOWY – „ZIELONOGÓRSKIE STUDIA BIBLIOTEKOZNAWCZE”

Historia Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej (WiMBP) im. Cypriana Norwida w Zielonej Górze sięga 1947 r., kiedy w mieście otwarto pierwszą publiczną wypożyczalnię książek, z czasem przekształconą w Miejską Bibliotekę Publiczną. W 1955 r., po połączeniu z Biblioteką Powiatową powstała ksiąznica wojewódzka. Z okazji 25-lecia działalności przyjęła ona imię Cypriana Norwida. Od początku istnienia Biblioteka podejmowała liczne inicjatywy kulturalne i popularyzatorskie, a równocześnie – prężnie prowadziła działalność naukową, co w 2001 r. zaowocowało włączeniem jej, jako jedynej biblioteki publicznej w województwie lubuskim, w poczet bibliotek naukowych. Od tego momentu, „tradycyjnie” bibliotekarskim zadaniom gromadzenia, opracowywania i udostępniania księgozbioru towarzyszą również inne formy pracy właściwe placówce naukowej: organizacja konferencji, seminariów, przygotowywanie wystaw, prowadzenie badań czytelniczych, podejmowanie inicjatyw wydawniczych, a w przypadku tej konkretnej ksiąznicy, także konwersatoriów bibliotekoznawczych.

Działalność wydawnicza rozwinęła się w 1996 r., kiedy w strukturze WiMBP zaczęła funkcjonować oficyna Pro Libris, zajmująca się wydawaniem książek beletrystycznych, poetyckich, naukowych oraz antologii, katalogów, informatorów i poradników. Misją wydawnictwa jest promocja literatury lubuskiej i poszerzanie informacji o regionie. W repertuarze posiada także czasopisma: kwartalnik literacko-kulturalny „Pro Libris”, półrocznik „Bibliotekarz Lubuski”, a od 2002 r. serię naukową „Zielonogórskie Studia Bibliotekoznawcze” (ZSB). Początkowo była ona zamierzona jako cykl opracowań monograficznych o charakterze historyczno-bibliograficznym, silnie osadzonych w tematyce regionalnej. W 2013 r. podjęto decyzję o przekształceniu serii w recenzowane czasopismo naukowe, o częstotliwości rocznika, poświęcone zagadnieniom szeroko pojętego bibliotekoznawstwa i jego nauk szczegółowych, jednak nadal reprezentujące tematykę regionalną.

***Katarzyna Jamrozik** – magister informacji naukowej i bibliotekoznawstwa, Instytut Informacji Naukowej i Bibliotekoznawstwa, Uniwersytet Wrocławski; zainteresowania naukowe: jednodniówki, humanistyka cyfrowa, historia prasy sportowej, informacja sportowa, e-mail: k.jamrozik@interia.pl.

Seria została zapoczątkowana wyczerpującym opracowaniem Grzegorza Chmielewskiego (Chmielewski 2002), historyka sztuki, bibliotekoznawcy i bibliografa, wieloletniego dyrektora WiMBP w Zielonej Górze, który w swojej działalności naukowej konsekwentnie zgłębiał problematykę książki na Ziemi Lubuskiej, zarówno w aspektach historycznych, jak i współczesnych. Licząca 157 stron publikacja *Polskie biblioteki na pograniczu zachodnim w rejonie babimojsko-międzyrzecko-skwierzyńskim w latach 1880-1939*, jest zwieńczeniem trwających od lat 70. XX w. badań, rozpoczętych przy okazji gromadzenia eksponatów do Muzeum Książki Środkowego Nadodrza. W trakcie poszukiwań, autor dotarł do cennych pozycji pozostających w zbiorach prywatnych. Wśród nich znalazły się książki pochodzące z plebanii w Pszczewie, biblioteki Towarzystwa Czytelni Ludowych (TLC) oraz nieznanej wcześniej sieci bibliotek Związku Katolickich Towarzystw Robotników Polskich (ZKTRP), działającego w archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej. Zgromadzona baza źródłowa została wykorzystana do wyczerpującego omówienia działalności bibliotek TCL i ZKTRP, a następnie usystematyzowana w formie indeksów. Choć zasięg terytorialny objął trzy powiaty, sieć ZKTRP ze względu na dotychczasowy brak informacji, została potraktowana w szerszym ujęciu, co czyni publikację przydatną dla większego grona odbiorców. Zgromadzony materiał badawczy został przez autora podzielony na dwa okresy chronologiczne: pierwszy, obszerniejszy objął lata 1880-1918; drugi – okres międzywojenny. W rozdziale I, część pierwszą poświęcono bibliotekom Towarzystwa Czytelni Ludowych. Przedstawiona została nie tylko jego geneza i struktura, ale też dokładnie omówiono działalność w rejonie babimojsko-międzyrzecko-skwierzyńskim. Szeroko zaprezentowano księgozbiory placówek funkcjonujących w powiatach skwierzyńskim i babimojskim, biblioteki w Pszczewie, Babimoście i Nowym Kramsku oraz działalność kulturalno-oświatową ZKTRP. Porównanie obu instytucji zamyka tę część pracy.

Dla okresu międzywojennego, z powodu uboższej bazy źródłowej, nie zastosowano żadnych podziałów. Opracowane przez autora aneksy same w sobie stanowią bogate źródło do pracy naukowej. Pierwszy z nich zawiera katalog 143 zachowanych książek z bibliotek TCL w powiecie skwierzyńskim, w układzie według haseł autorskich. Opisy wzbogacono o hasła przedmiotowe podane w Katalogu książek poleconych dla bibliotek T.C.L. z 1913 r. oraz dane charakteryzujące nabyte cechy zewnętrzne (oznaczenia opraw, ekslibrisów, pieczęci, numery inwentarzowe, sygnatury) będące świadectwem kolejnych etapów życia książki. W aneksie II te same pozycje zostały pogrupowane według rodzajów opraw, znaków własnościowych – ekslibrisów, nalepek i pieczęci, uzupełnione drobiazgowymi informacjami

na temat użytych materiałów, technik ich wykonania i kolorów. Zbiór ten, w ramach aneksu III, pogrupowano także według nazw bibliotek. Bogatym źródłem informacji są aneksy IV i V, które zawierają wykazy niezachowanych książek z bibliotek TCL, który sporządzono na podstawie inwentarza biblioteki parafialnej w Pszczewie oraz Spisu książek TCL w parafii babiemojskiej 1914 r. Dane dotyczące księgozbiorów bibliotek ZKTPR zebrano w formie dwóch kolejnych aneksów.

Rzetelne opracowanie, pełne dat, nazwisk i nieujawnionych wcześniej faktów, Grzegorz Chmielewski wzbogacił o wiele danych statystycznych, zestawienia tabelaryczne, liczne cytaty pochodzące ze zgromadzonych dokumentów i ciekawy materiał ilustracyjny.

W zbiorach WiMBP w Zielonej Górze znajdują się cenne materiały archiwalne związane z postacią niezwyklego przyrodnika, podróżnika, pisarza, Wielkiego Łowczego Rzeczypospolitej Polskiej – Włodzimierza Korsaka (1886-1973). Od zakończenia II wojny światowej mieszkał na Ziemi Lubuskiej, gdzie nie tylko pracował w Dyrekcji Lasów Państwowych, ale również zajmował się działalnością literacką i kulturalną. Książnica Zielonogórska, bardzo dbająca o kompletowanie regionalistów, starała się już w 1973 r. o pozyskanie pamiątek po Włodzimierzu Korsaku, na które składa się zbiór liczący 2536 kart, w tym rękopisy (głównie autografy), maszynopisy, notatki, szkice, korespondencje, wycinki prasowe, dokumenty osobiste (legitymacje, zaświadczenia), nieliczne fotografie i rysunki oraz opowiadania i utwory wspomnieniowe autorstwa żony Korsaka, Felicji. Część dokumentacji znalazła się w Muzeum Lubuskim im. Jana Dekerta w Gorzowie Wielkopolskim. Spuściznę tę uczynił przedmiotem swojego opracowania Janusz Rećko. Jego monografia (Rećko 2003) składa się z dwóch części: pierwszą stanowi wykaz archiwaliów, drugą jest bibliografia podmiotowo-przedmiotowa Korsaka.

Archiwalia zostały omówione w podziale na 21 skompletowanych tematycznie teczek. Wprowadzenie porządkującej zbioru klasyfikacji było bardzo skomplikowane, ze względu na szeroki zakres zainteresowań podróżnika. Osiem teczek wiąże się z konkretnymi utworami i opracowaniami Włodzimierza Korsaka: *Las mi powiedział. Gawędy przyrodnicze, Łowiectwo, Myślistwo polskie, Na tropach przyrody, Piękno w lesie, Po leśnych ścieżkach(!) i Wśród zieleni*; trzy zawierają korespondencję. Kolejne teckiki, do numeru 19 porządkują: pamiętnik, wiersze, rysunki, fotografie, wycinki prasowe, dokumenty, materiały różnych autorów oraz pozostałe materiały (varia). W teczkach numer 20 i 21 znalazły się pamiątki po Felicji: utwory różne, głównie wspomnieniowe, artykuły i opowiadania oraz dokumenty, świadectwa, zaświadczenia i legitymacje. Każdy kolejny zbiór został sumiennie opisany, charakterystyka poszczególnych obiektów jest niezwykle

dokładna: autor podaje informacje o liczbie kart, gatunku papieru, kolorze atramentu, notatkach, zaznaczeniach, brakach czy dopiskach. Nakład pracy wykonanej przez Reckę najlepiej ilustruje przykładowy opis: 22) k. 483-487, brak k. 488. Las mi powiedział, rozdział: Polowania z obiektywem, fragmenty, maszynopis, poprawki ołówkiem i czarnym tuszem dokonane ręką autora. Por. w druku s. 171-176. Por. maszynopis korektorski I egz., s. 171-177 (Recko 2003, s. 19)

Druga część to bibliografia o charakterze podmiotowo-przedmiotowym, której podstawę stanowi praca Jerzego Oleksińskiego¹, uzupełniona przez Janusza Reckę i Marię Adamek o publikacje wydane po 1976 r. oraz – w niewielkim stopniu – o prace wcześniejsze. Zastosowano te same kryteria doboru materiału, jednak rozszerzono spis o informacje z informatorów, słowników i noty prasowe dotyczące ważnych wydarzeń w życiu pisarza. Opisy 239 pozycji sporządzono według obowiązujących norm bibliograficznych, wiele z nich wzbogacając o adnotacje zawartościowe. Korzystanie z bibliografii znacznie ułatwia, oprócz indeksu autorskiego, przejrzysty podział na 5 działów: I Beletrystyka, publicystyka i prace popularnonaukowe, II Twórczość plastyczna (obrazy, rysunki, fotografie), III Korsak o sobie, IV Publikacje o pisarzu, V Audycje radiowe i telewizyjne o pisarzu.

Należy podkreślić wartość publikacji Recki jako rzetelnego opracowania źródeł oraz informatora o regionaliach ze zbiorów WiMBP w Zielonej Górze, a w szerszym ujęciu – formy prezentacji i promocji historii i kultury Ziemi Lubuskiej.

Kolejny tom serii ukazał się dopiero po pięcioletniej przerwie – w roku 2008 wydano monografię *Zielona Góra w niemieckim piśmiennictwie do roku 1945 (w ujęciu historyczno-bibliograficznym)* (Kotlarek 2008). Jej autor, historyk i bibliotekarz Dawid Kotlarek, zawodowo i naukowo związany z Zieloną Górą, w pracy badawczej chętnie podejmuje tematykę regionalną, szczególnie w aspekcie historycznym, przyczyniając się do znacznego pogłębienia wiedzy o dziejach książki i bibliotek na Środkowym Nadodrzu. Celem badacza było przedstawienie zarysu historycznego Zielonej Góry i sąsiadujących z nią miejscowości, a także zestawienie bibliografii, dającej szczegółowy obraz powiatu zielonogórskiego do zakończenia II wojny światowej. Poszukiwania piśmiennictwa oparto głównie o zasoby WiMBP, lecz rozproszenie ponemieckich zbiorów wymusiło penetrację innych księgozbiorów, m.in. Gabinetu Śląsko-Łużyckiego Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu czy Archiwum Państwowego w Zielonej Górze oraz licznych bibliografii i katalogów bibliotek niemieckich.

¹Zob.: J. Oleksiński, *Życie i twórczość Włodzimierza Korsaka (1886-1973)*, „Przegląd Lubuski”, 1976, nr 2 s. 87-112.

Publikacja składa się z trzech części. Rozpoczyna ją szczegółowa charakterystyka piśmiennictwa niemieckiego, którego trzon stanowiły wydawnictwa zwarte. Wśród nich autor wyróżnił kroniki miejskie, monografie miasta, piśmiennictwo śląskie oraz wyjątkowo interesujący dział poświęcony obecności opisów zielonogórskich winnic w literaturze niemieckiej. Wydawnictwa każdej z grup uporządkowano chronologicznie. Uwagę czytelnika zwraca umiejętne wartościowanie źródeł, przywołanie najważniejszych twórców i tytułów, wyjaśnienie związków między kolejnymi wydaniem. Duża szczegółowość cechuje fragment poświęcony opisom Zielonej Góry odnalezionym w piśmiennictwie śląskim, w którym autor uwzględnia nawet niewielkie, kilkuzdaniowe informacje oraz ilustracje. Kotlarek zauważa, że wino stające się ponownie symbolem regionu lubuskiego, w literaturze niemieckiej opisywane było już od XIV wieku. Autor przytoczył najciekawsze opinie o tym trunku, wyrażane przez znane osoby, np. pisarzy niemieckich – Karla von Holtei'a czy Augusta Kopischa.

Tę część monografii uzupełnia historia prasy przedstawiona od roku 1825, tj. od momentu, kiedy Heinrich August Krieg wydrukował pierwszy numer zielonogórskiej gazety „Grünberger Wochenblatt”. Autor doprowadził tę historię do wieku XX. W drugiej części pracy zamieszczono biogramy ludzi nauki, literatów, księgarzy i drukarzy, działających w Zielonej Górze lub tylko tam urodzonych. Biogramom towarzyszą fotografie oraz rzetelnie przygotowana literatura przedmiotu w języku polskim.

Wieńczącą dzieło bibliografię poprzedza bardzo szczegółowy opis przyjętego układu, wykaz czasopism oraz wykaz skrótów. Spis objął 866 pozycji uszeregowanych w piętnastu działach, poszczególne opisy wzbogacono o adnotacje zawartościowe, ułatwiające orientację w niemieckojęzycznych tytułach, a całość uzupełniają indeksy: autorski, miejscowości oraz osobowy.

Monografia Dawida Kotlarka jest bez wątpienia cenną syntezą dziejów miasta przez lata pozostającego pod wpływami niemieckimi. Ale wyłaniający się z niej obraz Zielonej Góry przekazuje czytelnikowi także i inny komunikat, zawierający informacje na temat wzajemnych relacji, wpływów kulturowych i konieczności ich zachowania.

Wnikliwa analiza archiwaliów ze zbiorów zielonogórskiej WiMBP owocowała kolejnym, czwartym już zeszytem ZSB. W 2009 r. Jarosław Kuczer zbadał dokumenty po Herminie von Reiss², które przedstawił w publikacji Archiwum Herminy von Reuss: korespondencja rodzin Reuss, Schönaich-Carolath, Hohenzollern oraz Prittwitz Und Gaffron w zbiorach WiMBP im. C. Norwida w Zielonej Górze.

²Herminie von Reuss (1887-1947), niemiecka księżna, druga żona cesarza Wilhelma II (1859-1941), tytułowana cesarzową Niemiec i królową Prus.

Omówione źródła stanowią część rozproszonego po II wojnie światowej archiwum rodziny Schönaich-Carolath oraz osobistego archiwum Herminy, które w 1971 r. odnalazł Grzegorz Chmielewski, ówczesny dyrektor księżnicy. Pierwsza próba systematyzacji zbioru została podjęta już w latach 70. ubiegłego wieku przez Jana Szczanieckiego, zakończyła się jednak niepowodzeniem, co tym bardziej każe doceniać ogrom pracy wykonanej przez Kuczera. Warto nadmienić, iż podobne materiały, które przechowywane są w Archiwum Państwowym w Starym Kisielinie, do tej pory nie doczekały się opracowania.

Historia rodu Reuss sięga XII w., a pierwsze wzmianki pochodzą z 1122 r. Tytuł książęcy rodzina otrzymała z rąk cesarza Józefa II w 1778 r. Ścisłe związki Herminy z regionem zapoczątkowane zostały w 1907 r., kiedy poślubiła Jana Jerzego Ludwika Ferdynanda Augusta von Schönaich-Carolath, pana na majoracie Siedlisko i podzielonogórskim Zaborze. Po ponownym zamążpójściu za Wilhelma II Hohenzollerna na niemal 20 lat opuściła posiadłość, ale jako wdowa powróciła na Śląsk w 1941 r., gdzie zmarła kilka lat później. Wiele szczegółów z życia Herminy, a także opinii wyrażanych na jej temat, dostarcza kilkustronicowa biografia poprzedzająca analizę pozostawionych przez nią dokumentów.

W niezwykle zróżnicowanym zbiorze, stanowiącym część dawnego archiwum zaborzańskiego, znalazły się listy kurtuazyjne związane z życiem towarzyskim, korespondencja obejmująca ludzi z różnych środowisk: od profesorów, polityków, emerytowanych generałów i pułkowników armii niemieckiej do zarządców majątków Młynicy, Zabór i Doorn, a także służbę. Zdecydowanie przeważa korespondencja w języku niemieckim, jednak nieliczne dokumenty sporządzono także po francusku, angielsku lub holendersku.

Struktura publikacji jest analogiczna do zastosowanej przez Janusza Reckę przy opracowaniu archiwaliów Włodzimierza Korsaka: zgromadzone materiały zostały najpierw ogólnie scharakteryzowane w obrębie 25 tytułowanych teczek, a następnie zawartość każdej z nich szczegółowo przedstawiono w porządku chronologicznym. Kolejne pozycje z numerami porządkowymi opisano w schemacie data-miejsce-autor-treść-liczba stron, dużo uwagi poświęcając streszczeniu tekstu, co jest tym istotniejsze, że mamy do czynienia z dokumentami w językach obcych. Z myślą o czytelnikach zamieszczono także aneks z wyborem tłumaczeń, w którym znalazły się fragmenty ośmiu listów. Uzupełnienie stanowi wybór fotografii oraz fotokopii niektórych dokumentów.

Postać Herminy von Reuss, choć nosiła ona tytuł cesarzowej, nie jest powszechnie znana Polakom. Pracy Jarosława Kuczera nie należy postrzegać jedynie jako pracy źródłowej, lecz również spojrzeć na nią w kontek-

ście popularyzatorskim, jako cenne uzupełnienie obrazu regionu, z którym przez lata wiązały się losy zasłużonej rodziny Schönaich-Carolath oraz samej Herminy.

Tom czwarty był ostatnim w cyklu jednoautorskich opracowań monograficznych, bowiem po czteroletniej przerwie podjęto decyzję o przekształceniu cyklu w regularnie ukazujący się rocznik, zawierający zbiory artykułów naukowych różnych autorów, związanych z instytucjami naukowymi i kulturalnymi z całej Polski. Zamieszczane artykuły są recenzowane przez dwóch niezależnych recenzentów spoza jednostki naukowej afiliowanej przez autora, przy zachowaniu zasady podwójnej tajności.

Pierwszy zeszyt w nowej formule wydano w 2013 r. pod redakcją Andrzeja Bucka, Przemysława Bartkowiaka i Dawida Kotlarka. Znalazło się w nim osiem artykułów, poprzedzonych krótkim wstępem oraz uzupełnionych notami o autorach na końcu numeru.

Pięciu badaczy podjęło problematykę regionalną. Robert Rudiak, krytyk literacki i historyk literatury, opracował przegląd wydawnictw literackich na Środkowym Nadodrzu, od pierwszych działających tam w średniowieczu po funkcjonujące w XX w (Rudiak 2013). W porządku chronologicznym przedstawił wszystkie oficyny, uwzględniając ich lokalizację i repertuar wydawniczy. Wziął pod uwagę publikacje autorstwa literatów lubuskich i książki o tematyce regionalnej, nawet wówczas, gdy ukazywały się nakładem wydawnictw z innych terenów kraju. Jest to szczególnie istotne, ponieważ właściwie dopiero po 1945 r. zaczęto w Zielonej Górze publikować literaturę piękną. Najwięcej uwagi poświęcono prężnie działającemu od 1957 r. Lubuskiemu Towarzystwu Kultury i jego oficynie. Analiza lokalnego rynku wydawniczego, przeprowadzona przez Rudniaka, potwierdziła schemat ogólnopolski: po roku 1989, w wyniku zmian politycznych i ekonomicznych, następującego po tym zniesienia cenzury i napływ nowych technologii spowodował dynamiczny rozwój niewielkich, ale licznych firm wydawniczych. Za sprawą Grzegorza Chmielewskiego powróciła postać Herminy von Reuss – autor, w oparciu o mało znane przekazy, spróbował scharakteryzować postawę księżnej wobec hitlerowskiego nazizmu (Chmielewski 2013). Jej zainteresowanie polityką niemiecką rozpoczęło się w latach międzywojennych, co autor prześledził analizując korespondencję i domową bibliotekę, w której posiadała m.in. *Mein Kampf*. Artykuł nie przesądza jednoznacznie o nazistowskich poglądach Herminy, choć może na to wskazywać fascynacja Adolfem Hitlerem, którego poznała osobiście w 1931 r., jak również listy kończące się pozdrowieniem „Heil Hitler”. Tekst Grzegorza Chmielewskiego stanowi ciekawe uzupełnienie dla wspomnianego wcześniej omówienia archiwaliów, dając sygnał do możliwości analizy tamtych dokumentów pod

innym kątem.

Ważne, z punktu widzenia historii bibliotekarstwa regionalnego, były rozważania o bibliotekach publicznych na Ziemi Lubuskiej w latach 1945-2010, które przedstawił Dawid Kotlarek (Kotlarek 2013). Punktem wyjścia była analiza informatorów statystycznych opracowywanych przez zespół WiMBP w Zielonej Górze od 1968 r., z konieczności uzupełniona o inne źródła dla wcześniejszego okresu. Autor prześledził i zaprezentował, w formie tabel i wykresów, zmiany liczby bibliotek, struktury księgozbiorów, poziomu czytelnictwa – w tym liczby wypożyczeń i czytelników, a także ewolucję kadry, liczebność i jej wykształcenie. Badania pozwoliły zaobserwować znaczny rozwój i postęp, zwiększenie znaczenia bibliotek dla lokalnej społeczności – jako instytucji kultury i ośrodków informacyjnych, a także wskazać kierunki dalszych prac rozwojowych. Do historii bibliotek w okresie stalinizmu nawiązał także Daniel Koteluk, który – na podstawie działalności biblioteki w Czerwieńsku w latach 1949-1956 spróbował odtworzyć proces ideologizacji społeczeństwa wiejskiego (Koteluk 2013). Bibliotekarze, „żołnierze na froncie walki ideologicznej”, jak ich wówczas nazywano, sprowadzani byli do roli propagandystów socjalistycznych. Koteluk skupił się na przeglądzie danych o wypożyczeniach, odnalazł wiele socjalistycznych pozycji, które nigdy nie zostały udostępnione czytelnikom. Wykazał również, iż „efektem ubocznym” było upowszechnienie wśród ludności wiejskiej polskiej literatury klasycznej.

Zupełnie inaczej do tematyki bibliotecznej podeszła Renata Knyspel-Kopeć, próbując odtworzyć obraz bibliotek wyłaniający się z polskich wydań encyklopedii przełomu XIX i XX w. (Knyspel-Kopeć 2013). Przeanalizowała hasło „biblioteka” z siedemnastu różnych wydawnictw informacyjnych, których wykaz, w porządku chronologicznym, został zamieszczony na końcu pracy. Autorce udało się dojść do ciekawych wniosków: w hasłach zazwyczaj zamieszczano informacje, które miały zachęcić do odwiedzania bibliotek, a także pogłębiania wiedzy historycznej i edukowania się, przedstawiano dzieje księżnic polskich, podkreślając dziedzictwo kulturowe narodu. Hasło zawsze traktowano w sposób naukowy, szczegółowo przywoływano nazwiska wybitnych bibliotekarzy i ich zasługi, podkreślając znaczenie dla ochrony dziedzictwa narodowego.

Joanna Wawryk skupiła się na poszukiwaniu przyczyn złego stanu czytelnictwa wśród młodzieży oraz znalezieniu odpowiedzi na pytanie o jej oczekiwania wobec bibliotek i bibliotekarzy (Wawryk 2013). Skrupulatnie przeprowadzone badania pozwoliły na sformułowanie konkretnych propozycji polepszenia trudnej sytuacji, co czyni to opracowanie wyjątkowo cennym.

Bardzo interesująca z filologicznego, ale i bibliologicznego punktu widzenia jest praca Radosława Sztybera, który dokonał przeglądu literatury dotyczącej dwóch druków okolicznościowych, związanych z bitwą pod Chociem (Sztyber 2013) – anonimowych *Rozmów świeżych o nowinach z Ukrainy, z Węgier i z Turku oraz Chorągwi sauromackiej w Wołoszech, to jest pospolitego ruszenia i szczęśliwego zwrócenia Polaków z Wołoch* autorstwa Marcina Paszkowskiego. Sztyber, związany z Instytutem Filologii Polskiej Uniwersytetu Zielonogórskiego, naukowo zajmuje się przede wszystkim literaturą dawną, stąd z dużym znawstwem ocenił i poddał krytyce naukowej zebraną literaturę przedmiotu. Ich niekompletność, błędy i liczne domniemania, zdaniem autora wynikające w dużej mierze z braku komunikacji między bibliologami i badaczami dyscyplin pokrewnych, każą postulować konieczność ponownej analizy i reedycji wielu materiałów źródłowych.

Zeszyt zamyka opracowanie wykraczające poza ramy bibliotekoznawstwa, jednocześnie dobrze wpisujące się w problematykę regionalną – mowa o pracy prezentującej powstanie i rozwój kultury niezależnej w Gorzowie Wielkopolskim w latach 80. XX w. (Wasilewski 2013).

Analiza tomu *Zielonogórskich Studiów Bibliotekoznawczych* z punktu widzenia afiliacji autorów artykułów pokazuje, iż nie od razu udało się zrealizować założenie redakcyjne o pozyskaniu do współpracy badaczy z różnych rejonów Polski – autorami większości publikowanych prac były osoby związane bezpośrednio z Zieloną Górą lub z innymi miastami regionu lubuskiego. Choć w tomie zabrakło tematu przewodniego, a utrudnieniem w sprawnym korzystaniu był brak abstraktów, wszystkie prace utrzymane były na wysokim poziomie, a szerokie spektrum podejmowanych badań uczyniło wydawnictwo atrakcyjnym dla liczного grona odbiorców.

Bez wątpienia zmianę formuły ZSB należy uznać za udaną, jednak dopiero numer 6, który ukazał się w 2014 r., stanowił pełną realizację założeń redakcyjnych. Pieczę nad ZSB objęła pięcioosobowa rada naukowa w składzie: Małgorzata Czerwińska (Uniwersytet Zielonogórski), Jerzy Jarowiecki (Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie), Bożena Koredczuk (Uniwersytet Wrocławski), Przemysław Słowiński (Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim) i Andrzej Buck (WiMBP w Zielonej Górze), który objął kierownictwo komitetu redakcyjnego. Znaleźli się w nim także Przemysław Bartkowiak, Joanna Wawryk, Dawid Kotlarek, Paweł Liefhebber, Janusz Rećko i Przemysław Szczuciński. Zespół ten wprowadził kilka nowych rozwiązań, podnoszących rangę rocznika: pojawiły się streszczenia w języku angielskim, dział „Recenzje i sprawozdania”, wyróżniono tematyczną część zasadniczą, a całość wydawnictwa poprzedził obszerny wstęp.

W zeszycie 6 tematem przewodnim stała się biblioteka jako „trzecie miejsce” zgodnie z socjologiczną koncepcją Raya Oldenburgera – problematykę podjęło ośmiu autorów. Barbara Budzyńska, związana z Biblioteką Narodową, od lat zajmująca się zagadnieniem bibliotekarstwa publicznego, przyjrzała się wpływom przemian społecznych, kulturalnych i technicznych na biblioteki publiczne w początkach XXI w. (Budzyńska 2014). W opinii autorki, miejsce nowoczesnej biblioteki można być określone poprzez analizę wskaźników z wybranych gałęzi jej działalności, pochodzących z okresu 10 lat. Badania takie ujawniają znaczny potencjał polskich bibliotek. Zagadnienie związane z przystosowaniem bibliotek publicznych dla seniorów podjęła Joanna Wawryk, podkreślając wagę problemu przeciwdziałania wykluczeniu społecznemu i cyfrowemu tej grupy wiekowej oraz precyzując wyzwania stawiane w tym zakresie personelowi (Wawryk 2014). Rozważania nad obecnością w bibliotece osób z niepełnosprawnością wzroku podjęła Małgorzata Czerwińska, konfrontując praktykę ze zbiorami wskazówek i sugestii IFLA i ONZ (Czerwińska 2014). Niezwykle cenne są uwagi kierowane do bibliotekarzy, ułatwiające obsługę tej grupy użytkowników.

Pięć opracowań dotyczyło konkretnych księżnic: Biblioteki Głównej Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu (Matysiak 2014), Pedagogicznej Biblioteki Wojewódzkiej im. Marii Grzegorzewskiej w Zielonej Górze (Siadaczka, Szafińska-Chadała 2014), Biblioteki Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Kaliszu (Wańka 2014), WiMBP w Zielonej Górze (Małocha-Bartkowiak 2014). Ewa Adaszyńska, kierownik projektu Biblioteki Uniwersytetu Zielonogórskiego, podzieliła się z czytelnikami refleksją dotyczącą projektowania nowoczesnych budynków bibliotecznych oraz zmian w organizacji, w odniesieniu do postępu technologicznego (Adaszyńska 2014). Pochwalić można szerokie ujęcie, prezentujące bibliotekę jako koncepcję wspólnej, wielofunkcyjnej przestrzeni, równie istotnej jako element zagospodarowania przestrzeni publicznej, punkt środowiska akademickiego i kulturalnego, centrum informacji, edukacji i samorealizacji.

Także i w tym zeszycie kilku autorów podjęło zagadnienia o charakterze regionalnym. Oryginalnością wyróżniła się praca Pawła Liefhebbera, poświęcona propozycji badawczej zastosowania metody graficzno-porównawczej w badaniach pisma neogotyckiego (Liefhebber 2014), metody szczególnie cennej przy identyfikacji druków. Andrzej Buck skupił się na jednodniówkach studenckich z lat 1977-1978 (Buck 2014), pokazał szerokie spektrum modeli prasy studenckiej, od pokoleniowego, przez kanoniczny, integracyjny, funkcjonalny, środowiskowy do okolicznościowego, sugerując konieczność ich rozpatrywania z uwzględnieniem kontekstu socjologicznego

i światopoglądowego.

Słabo opracowany temat bibliotek publicznych rejencji legnickiej na przełomie wieków podjął Dawid Kotlarek (Kotlarek 2014), a Przemysław Bartkowiak i Daniel Koteluk przyjrzeni się bibliotece w Czerwieńsku w kontekście gloryfikacji ZSRR w czasach socjalistycznych (Bartkowiak, Koteluk 2014). Księgozbiory z Ziemi Odzyskanych spenetrowała Maria Pidłypczak-Majerowicz pod kątem XIX- i XX-wiecznych druków, wymagających przeprowadzenia badań proveniencyjnych (Pidłypczak-Majerowicz 2014). Wiadomości o Ziemi Lubuskiej pogłębił także Robert Rudiak, zapoznając czytelników z dziesięcioleciem działalności zielonogórskiego wydawnictwa AND (Rudiak 2014), mającego w swoim repertuarze przede wszystkim tomiki poezji.

Prezentowany zeszyt uzupełniły dwie recenzje: książki Małgorzaty Czerwińskiej *Słowem potrafię wszystko. O piśmienności osób z niepełnosprawnością wzroku* (Kufel 2014) i Grażyny Gulińskiej *Biblioteki publiczne szkolne i pedagogiczne w Kielcach w latach 1945-1975* (Koteluk 2014) oraz sprawozdanie z IX Forum Młodych Bibliotekarzy, które odbyło się w Gorzowie Wielkopolskim we wrześniu 2014 r. (Liefhebber 2014).

Z przeprowadzonej analizy wynika, że ok. połowa publikowanego materiału dotyczy Środkowego Nadodrza, a zatem ma charakter badań regionalnych. Oznacza to realizację zamierzeń redakcyjnych, zakładających promocję tych terenów, ich historii, kultury i nauki. Szczególnie interesujące i cenne są te prace, które poprzez publikowanie materiałów źródłowych czy też archiwalnych włączają je do obiegu naukowego, inicjując tym samym kolejne badania. Autorzy drugiej części prac podejmują zagadnienia o charakterze bardziej uniwersalnym, ogólnopolskim.

Redakcja „Zielonogórskich Studiów Bibliotekoznawczych” dokłada starań, aby poziom publikowanych prac był wysoki. Gwarantować to mają sami autorzy, którzy wywodzą się z uczelni i bibliotek naukowych Zielonej Góry i Gorzowa Wlkp. (ok. 65%) oraz pracownicy naukowcy, reprezentujący uczelnie Białegostoku, Krakowa, Kielc, Poznania, Torunia, Warszawy, Wrocławia (ok. 35%). Z drugiej strony gwarantem jakości zamieszczanych prac są recenzenci, będący pracownikami naukowymi o poważnym dorobku badawczym, specjaliści wysokiej klasy. Przekształcenie serii monograficznej w czasopismo naukowe przyniosło szereg zmian, z których bezsprzecznie najważniejszą było zwiększenie zasięgu oddziaływania. Warto dodać, że autorzy artykułów prezentują wcześniej swoje prace na comiesięcznych Konwersatoriach Bibliotekoznawczych, które organizuje WiMBP w Zielonej Górze. Po eksperymentalnym zeszycie piątym, kolejny numer pokazał duży potencjał ZSB, stając się zapowiedzią wysokiej rangi ogólnopolskiego

periodyku naukowego, równocześnie dbającego o stałe zgłębianie problematyki regionalnej. Kolejnym potwierdzeniem wysokiego statusu może być wpisanie go na listę czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Dzisiaj wydawane numery mają numer ISSN oraz ISBN, co dla publikujących autorów jest istotne. ZSB zostaną poddane ocenie przy najbliższej parametryzacji.

Literatura

- ADASZYŃSKA E. (2014), Zmiany w projektowaniu budynków bibliotecznych i organizacji przestrzeni bibliotek akademickich, „ZSB”, z. 6, s. 41-58.
- BARTKOWIAK P., KOTELUK D. (2014), Gloryfikacja ZSRR w świetle działalności i stanu księgozbioru biblioteki w osadzie wiejskiej Czerwieńsk w powiecie zielonogórskim w latach 1949-1956, „ZSB”, z. 6, s. 199-210.
- BUCK A. (2014), Studenckie jednodniówki (1977-1978) – propozycje modelu badawczego, „ZSB”, z. 6, s. 237-265.
- BUDYŃSKA B. (2014), Biblioteki publiczne w Polsce pierwszej połowy XXI wieku, „ZSB”, z. 6, s. 15-39.
- CHMIELEWSKI G. (2002), Polskie biblioteki ludowe na pograniczu zachodnim w rejonie babimojsko-międzyrzecko-skwierzyńskim w latach 1880-1939, Pro Libris, Zielona Góra.
- CHMIELEWSKI G. (2013), Glosa do biografii Herminy von Reuss, „ZSB”, z. 5, s. 43-52.
- CZERWIŃSKA M. (2014), Osoba z niepełnosprawnością wzroku w bibliotece – rehabilitacja czy normalizacja środowiska życia? Bibliologiczno-tyflogiczny dyskurs wokół możliwości i ograniczeń, „ZSB”, z. 6, s. 135-154.
- KNYSPEL-KOPEĆ R. (2013), Dzieje bibliotek w ujęciu encyklopedycznym, na przykładzie polskich wydań encyklopedii przełomu XIX i XX wieku, „ZSB”, z. 5, s. 53-70.
- KOTELUK D. (2013), Ideologizacja kultury wiejskiej na przykładzie biblioteki w Czerwieńsku w powiecie zielonogórskim w latach 1949-1956, „ZSB”, z. 5, s. 85-98.
- KOTLAREK D. (2008), Zielona Góra w niemieckim piśmiennictwie do roku 1945 (w ujęciu historyczno-bibliograficznym), Pro Libris, Zielona Góra.
- KOTLAREK D. (2013), Biblioteki publiczne na Ziemi Lubuskiej w latach 1945-2010 – zarys problematyki, „ZSB”, z. 5, s. 71-84.

- KOTLAREK D. (2014), Biblioteki publiczne rejencji legnickiej w XIX i na początku XX wieku – wstęp do badań, „ZSB”, z. 6, s. 157-167.
- KUCZER J. (2009), Archiwum Herminy von Reuss: korespondencja rodzin Reuss, Schönaich-Carolath, Hohenzollern oraz Prittwitz Und Gaffron w zbiorach WiMBP im. C. Norwida w Zielonej Górze, Pro Libris, Zielona Góra.
- LIEFHEBBER P. (2014), Wykorzystanie metody graficzno-porównawczej w badaniach pisma „neogotyckiego” – propozycja badawcza, „ZSB”, z. 6, s. 177-197.
- MAŁOCHA-BARTKOWIAK I. (2014), Działalność naukowa Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Cypriana Norwida w Zielonej Górze w latach 2002-2012, „ZSB”, z. 6, s. 87-106.
- MATYSIAK D. (2014), Biblioteka naukowa jako „trzecie miejsce” na przykładzie Biblioteki Głównej Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, „ZSB”, z. 6, s. 59-76.
- PIDŁYPCZAK-MAJEROWICZ M. (2014), Badanie znaków własnościowych w księgozbiorach bibliotek publicznych – postulaty badawcze, „ZSB”, z. 6, s. 169-176.
- REĆKO J. (2003), Archiwalia Włodzimierza Korsaka w zbiorach Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej im. C. Norwida w Zielonej Górze, Pro Libris, Zielona Góra.
- RUDIAK R. (2013), Wydawnictwa literackie na Środkowym Nadodrzu od średniowiecza do XX wieku, „ZSB”, z. 5, s. 9-24.
- RUDIAK R. (2014), O działalności wydawniczej oficyny AND (1993-2003), „ZSB”, z. 6, s. 211-236.
- SIADACZKA M., SZAFIŃSKA-CHADAŁA M. (2014), Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka im. Marii Grzegorzewskiej w Zielonej Górze jako „trzecie miejsce”, „ZSB”, z. 6, s. 77-86.
- SZTYBER R. (2013), Wokół dwóch broszur z czasów chocimskich bojów w 1621 roku (o potrzebie reedycji, relektury i o niezbędnych rewizjach), „ZSB”, z. 5, s. 25-41.
- WAŃKA D. (2014), Od przedszkolaka do „starszaka”. Rozważania na temat „trzeciego miejsca” w oparciu o doświadczenia Biblioteki Wydziału Pedagogiczno-Artystycznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, „ZSB”, z. 6, s. 107-118.
- WASILEWSKI K. (2013), Powstanie i rozwój kultury niezależnej w Gorzowie Wielkopolskim (1980-1989), „ZSB”, z. 5, s. 99-116.
- WAWRYK J. (2013), Czytelnictwo młodzieży jako problem i wyzwanie dla bibliotek publicznych, „ZSB”, z. 5, s. 117-149.

WAWRYK J. (2014), „Trzeci wiek” w „trzecim miejscu”, czyli seniorzy w bibliotece publicznej, „ZSB”, z. 6, s. 119-134.

Katarzyna Jamrozik

**INSCRIBED IN THE SCIENTIFIC LANDSCAPE - "ZIELONA GÓRA
LIBRARY SCIENCE STUDIES"**

Keywords: "Zielona Góra Library Science Studies", scientific magazines, Library Science magazines

"Zielona Góra Library Science Studies" has been published since 2002 by Regional and Municipal Cyprian Norwid's Public Library in Zielona Góra. The first four notebooks of this scientific periodical were historico-bibliographical monographies, tightly connected with the regional problematics. In the first volume Grzegorz Chmielewski presented the history of Polish folk libraries on the West border, in the second one - Janusz Rećko prepared the detailed description of Włodzimierz Korsak's archives, in the third one - Dawid Kotlarek juxtaposed the bibliography of Zielona Góra in the German writings until 1945, in the next volume Jarosław Kuczer worked out the collection of correspondence by Hermína von Reuss. In 2013 "Zielona Góra Library Science Studies" were transformed in the yearbook that appeared as the collection of scientific articles written by different authors connected with the most important centers of science and cultural institution in Poland. The presented texts were previously announced on the Library Science's conversatories organized by Regional and Municipal Cyprian Norwid's Public Library in Zielona Góra.

Wykaz Roczników Lubuskich wydanych w latach 2010-2015

Rocznik Lubuski tom 41, część 1 (2015)

Badania jakościowe. W poszukiwaniu dróg i inspiracji

Marcin Szumigraj, Ewa Trębińska-Szumigraj, Daria Zielińska-Pękał (RED.)

Rocznik Lubuski tom 41, część 2 (2015)

Polskie szkolnictwo wyższe – stan i perspektywy

Mirosław Kowalski, Ewa Kowalska (RED.)

Rocznik Lubuski tom 40, część 1 (2014)

Uwarunkowania zachowań ryzykownych

Marzanna Farnicka, Zbigniew Izdebski, Krzysztof Wąż (RED.)

Rocznik Lubuski tom 40, część 2 (2014)

Ontogeneza i promocja zdrowia w aspekcie medycyny, antropologii i wychowania fizycznego

Ryszard Asienkiewicz, Józef Tatarczuk (RED.)

Rocznik Lubuski tom 40, część 3 (2014)

Młodość w czasach kryzysu ekonomicznego. Między edukacją i pracą

Maria Zielińska (RED.)

Rocznik Lubuski tom 39, część 1 (2013)

Nowe tendencje w badaniach społecznych

Dorota Bazuń, Mariusz Kwiatkowski (RED.)

Rocznik Lubuski tom 39, część 2 (2013)

Pedagogika społeczna na rzecz społeczności lokalnych

Zdzisław Wołk (RED.)

Rocznik Lubuski tom 38, część 1 (2012)

Współpraca na pograniczu polsko-niemieckim. Geneza – stan obecny – perspektywy

Bernadetta Nitschke (RED.)

Rocznik Lubuski tom 38, część 2 (2012)

Homogeniczna versus heterogeniczna tożsamość pedagogiki

Bogdan Idzikowski, Mirosław Kowalski (RED.)

Rocznik Lubuski tom 37, część 1 (2011)

Recepcja światowej socjologii w Polsce oraz polskie szkolnictwo wyższe na początku XXI w.

Mirosław Chałubiński, Ewa Narkiewicz-Niedbalec (RED.)

Rocznik Lubuski tom 37, część 2 (2011)

Zrozumieć społeczeństwo, zrozumieć pokolenia. Młodość, młodość i pokoleniowość w analizach socjologicznych

Krystyna Szafraniec, Maria Zielińska (RED.)

Rocznik Lubuski tom 36, część 1 (2010)

Dzieci i młodość w kalejdoskopie współczesnego życia

Grażyna Miłkowska (RED.)

Rocznik Lubuski tom 36, część 2 (2010)

Druga dekada wolności. Socjologiczne konsekwencje i zagadki transformacji

Joanna Frątczak-Müller, Anna Mielczarek-Żejmo, Lech Szczegóła (RED.)