

Z W A R S Z T A T U H U M A N I S T Ó W

Anelia Radomirova
(Polska Akademia Nauk)

PERSONALISTYCZNY PODMIOT LITERACKI*

Grzegorz Godlewski w artykule poświęconym relacji antropologii i literatury pisze między innymi, że można mówić o: antropologii literackiej, literaturze antropologicznej i antropologii literatury jako wariantach tej relacji¹. Traktuję literaturę jako „źródło antropologiczne”². Analiza pisarstwa może być właśnie tym, co Godlewski określa jako antropologię literacką: tekst literacki prezentuje bowiem model podmiotowości. Godlewski nazywa to „epifanią antropologiczną, objawieniem istotnych wymiarów kulturowego bytu człowieka”³ (podkreślenie autora). Antropologia literacka ma swoje przejawy także w „artykulacji ludzkiej podmiotowości”⁴, czego wyrazem jest literatura.

Badanie podmiotowości w literaturoznawstwie wymaga sformułowania koncepcji osoby. Problematyka osoby została zapoczątkowana w myśli starożytnej i rozwijana przez filozofię średniowieczną na gruncie rozważań teologiczno-filozoficznych⁵. Przewija się przez wielowiekową tradycję myśli ludzkiej.

W XIX i XX wieku pojawia się personalizm jako nurt filozoficzny, który szczególnie nacisk kładzie na zagadnienie osoby. Przełom XIX i XX wieku jest epoką, którą charakteryzuje burzliwy rozwój industrialny i techniczny. Dominujący wtedy kapitalizm jako ustrój społeczny i znajdujący swoich ideologicznych zwolenników marksizm mają duży wpływ na społeczeństwo, ale przede wszystkim na

* Niniejszy artykuł powstał dzięki stypendium dla młodych pracowników naukowych PK UNESCO.

¹ G. Godlewski, *Literatura i „literatury”. O kilku przesłankach możliwej, a nawet koniecznej, lecz wciąż jeszcze nieistniejącej antropologii literatury*, w: *Narracja i tożsamość (I). Narracje w kulturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2004, s. 68–100.

² Tamże, s. 72.

³ Tamże, s. 72–73.

⁴ Tamże, s. 73: „Dzieło literackie może bowiem stanowić *imago hominis* na różne sposoby. [...] Narracyjność, reguły opowiadania i konstruowania znaczeń, sytuacja komunikacyjna wraz z wiązką właściwych jej ról i funkcji – łącznie tworzą zorganizowane środowisko sprzyjające nie tylko ujawnieniu się podmiotu, ale również krystalizacji tego, co w nim nie w pełni uformowane, labilne, niepewne. W tym ujęciu literatura tworzyłaby ze światem człowieka relację dynamiczną, w której polu podmiot zyskiwałby warunki i instrumenty budowania bądź stabilizowania swojej tożsamości. Zyskiwałby szansę wglądu w sens swoich doświadczeń i teleologię swojego losu”.

⁵ Zdaję sobie sprawę z ogromnej rozpiętości problemów, jednak rozwinięcie tematu przekracza ramy tego artykułu.

człowieka, którego traktują instrumentalnie i kolektywnie. W nauce dominuje mentalność pozytywistyczna i empiryczna, a na początku XX wieku pojawiają się dwa ruchy totalitarne – komunizm i faszyzm. Jest to także epoka, w której chrześcijaństwo ma mniejszy wpływ na kulturę. Personalizm pojawia się jako odpowiedź na te ruchy społeczne i kulturowe i wyraz sprzeciwu wobec nich, w czasach, w których nie było miejsca dla człowieka jako osoby charakteryzującej się wymiarem transcendentnym i głęboką egzystencjalną potrzebą sensu⁶. Personalizm nie jest jedynie ruchem intelektualnym z początku minionego stulecia. Do dziś ma swoich przedstawicieli w różnych krajach: Hiszpanii, Włoszech, Polsce i Stanach Zjednoczonych⁷. Personalizm jako nurt filozoficzny i intelektualny, który podkreśla wartość i godność osoby ludzkiej, pozostaje aktualny również dzisiaj. Zygmunt Bauman uważa, że godność człowieka we współczesnym świecie ulega dewaluacji⁸. W znanym esejju *Ponowoczesne wzory osobowe* wybitny socjolog, badacz kultury ponowoczesnej, pisze, że „osobowość isticie ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości”, „człowiek ponowoczesny skazany [jest – dop. A.R.] na niepewność, dominujące poczucie zagubienia, wieczne z siebie niezadowolone [..], jest rozdarty”⁹. Agata Bielik-Robson definiuje podmiot ponowoczesny „jako wartość, która domaga się obrony, podmiot odsłania swoją kruchość, niepewność, warunkowość”¹⁰. Właśnie podmiot jako kategoria egzystencjalna jest tym, na czym chciałabym się skupić; Bielik-Robson określa go następująco: „kategoria egzystencjalna: *głęboka struktura stałości w świecie nieokielzanej zmiany* [kursywa – A.B-R., podkreślenie moje – A.R.]. [...] Recepta na stabilność w świecie, który wypadł z kolein. Jak dotąd – *jedyna recepta*”¹¹.

Przedstawię definicje podstawowych pojęć użytych w tym artykule: *sacrum*, transcendencja, duchowość, religijność.

Pojęcie *sacrum* używam często w sformułowaniu „relacja do *sacrum*”. *Sacrum*, czyli to, co święte – mam na myśli stosunek osoby do podstawowych wartości życia: do Boga, do tajemnicy życia i śmierci, do sensu życia. Pojęcie *sacrum*, którego używam w tej pracy, jest pojemniejsze niż pojęcie Boga. Można nie mieć relacji do Boga, a mieć życie duchowe, przeżywać świętość życia.

⁶ J.M. Burgos, *Personalizm*, przeł. K. Koprowski, konsultacja nauk. K. Guzowski, Warszawa 2010, s. 23–36.

⁷ Oprócz książki Juana M. Burgosa potwierdzają to artykuły: Grzegorza Bartha, *O „Personalizmie” według Burgosa*, „Polski Personalizm”, 23.01.2011, <http://www.polski-personalizm.pl/o-personalizmie-wedlug-burgosa/> (dostęp 25.01.2013): „Personalizm, jako kierunek myślowy zyskuje dziś – przynajmniej w niektórych kręgach – coraz większą popularność i uznanie, o czym świadczą prace z zakresu antropologii, etyki, reprezentujące szeroką gamę dziedzin teologicznych (teologia dogmatyczna, moralna, pastoralna) czy też z obszaru humanistyki, zwłaszcza pedagogiki i socjologii” oraz Bogumiła Gacki, *Prezentacja personalizmu*, „Personalizm”, nr 1, 2001, <http://www.personalizm.pl/polrocznik/numer-1/prezentacja-personalizmu/> (dostęp 25.01.2013).

⁸ „Bramy intymności, jednej z głównych twierdz ludzkiej godności, rozwarło na oścież, zaś rzeczy i sprawy pod specjalną ochroną, rzucono na pastwę jarmarcznych przekupniów [...] odzieranie człowieka z tajemnicy, obnażanie jego słabości, grzechów i mówienie o jego wykroczeniach po prostu świetnie się sprzedaje, a kupców nie sposób powstrzymać w dokonywanym przez nich procederze”. Cyt. za: „Bauman o geście, który zacznie Apokalipsę”, publikacja KAI z 29.09.2012 r., <http://kosciol.wiara.pl/doc/1308730.Bauman-o-gescie-ktory-zacznie-Apokalipse>.

⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, w: tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 16, 38.

¹⁰ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 10.

¹¹ Tamże, s. 11.

Według Eliade *sacrum* jest „przeciwieństwem *profanum*”¹², „jest hierofanią – czyli objawia się nam”¹³, znaczy „siłę, rzeczywistość”; „Świętość syci się bytem. Święta siła oznacza tyle co rzeczywistość, wieczność i skuteczność w jednym”¹⁴. Eliade określa cechy człowieka w archaicznym świecie – *homo religiosus* i człowieka w zdesakralizowanym świecie. Różnią się oni w zależności od tego, jak przeżywają czas, związek z naturą, z otaczającymi przedmiotami, od sposobu przeżywania własnej egzystencji i podstawowych funkcji życiowych, takich jak „odżywianie się, seksualność, praca”¹⁵. W niniejszym artykule, pisząc „relacja do *sacrum*”, mam na myśli przeżywanie własnej egzystencji, tajemnicy życia i śmierci, poczucie sensu, stosunek do Boga.

Terminu transcendencja używam tu w znaczeniu „przekraczam siebie, wychodzę poza, ponad”, tak jak wyjaśnia to zacytowane w przypisie hasło słownikowe¹⁶.

Niektórzy filozofowie, nienależący do personalistycznego nurtu, zajmują stanowiska zbliżone do jego postulatów. Myśl Maxa Schelera, twórcy antropologii filozoficznej jako osobnej dziedziny filozofii, wywarła niemały wpływ na personalistyczne koncepcje osoby. Niemiecki fenomenolog uważa, że osoba to nieredukowalne centrum, zakorzenione w zasadzie bytu, i że każdy człowiek dokonuje aktów religijnych¹⁷. Scheler uważał, że „akt religijny jest koniecznie spełniany przez każdego człowieka”¹⁸. Jest on immanentny i konstytutywny dla osoby ludzkiej¹⁹. Człowiek z natury swojej jest religijny, duchowy²⁰. Duchowość rozumiem jako pojęcie szersze od religijności. Można mieć głębokie życie duchowe i nie być

¹² M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 1996, s. 6

¹³ Tamże, s. 7.

¹⁴ Tamże, s. 8.

¹⁵ Tamże, s. 9–13, 133–141.

¹⁶ A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 896–898: „To, co przekracza poza coś, czyli znajduje się poza daną dziedziną, zwłaszcza zaś to, co się znajduje poza świadomością. Niekiedy: akt transcendowania (przekraczania), gdy poznająca świadomość wychodzi niejako poza siebie, ujmując coś drugiego, zewnętrznego, i wtedy zachodzi transcendencja przedmiotu wobec aktu świadomości lub wobec niej samej. „Ja” transcendentalne jest transcendencją, lecz tylko w znaczeniu względnym, a nie absolutnym”.

¹⁷ A. Węgrzecki, *Scheler*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa 1975, s. 213. Por. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, wyd. 7, Bern–Monachium 1966, s. 36–49: „Natomiast istota ożywiona jest stale pewnym centrum *ontycznym* i ciągle sama tworzy «swoją» przestrzenno-czasową jedność i indywidualność; nie wywodzi się, jak w wypadku twórców nieograniczonych, z łaski naszej koncepcji, nawet uwarunkowanej biologicznie. Jest jakimś X, które *siebie samo* ogranicza, ma «indywidualność», podzielić ją, oznacza zniszczyć ją, przekreślić jej istotę i istnienie. [...] Ale *człowiek* jest sobie dany, dzięki swojemu duchowi, jeszcze po raz trzeci: w samoświadomości i w uprzedmiotawianiu swoich procesów psychicznych i swojego aparatu sensomotorycznego. «Osobę» w człowieku należy przy tym pojąć jako ośrodek, który stoi ponad przeciwieństwem organizmu i środowiska”.

¹⁸ M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. i wstęp A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 236.

¹⁹ Tamże, s. 111: „Tak jak posiadanie słowa i rozumu dopiero czyni człowieka człowiekiem (oraz istotnie go odróżnia od zwierzęcia), [pozwalając] tym samym dopiero opisać całą dziedzinę możliwego historycznego doświadczenia i poznania, tak też odniesienie człowieka do tego, co boskie poprzez akt religijny i poprzez objawienie tego, co boskie jest konstytutywne dla istoty człowieka”.

²⁰ Tamże, s. 110: „Pierwszą pewną prawdą wszelkiej fenomenologii religii jest to, że człowiek, na jakimkolwiek stopniu swego religijnego rozwoju by się znajdował, zawsze i od razu spogląda w sferę bytu i wartości zasadniczo odmienną od całego pozostałego świata doświadczenia, która ani nie jest z niego wyprowadzona, ani na drodze jego idealizacji wydobyta, a dostęp do niej jest możliwy wyłącznie w akcie religijnym. Jest to twierdzenie o pierwotności i niepodważalności doświadczenia religijnego” (podkreśl. oryginalne – A.R.).

religijnym (w znaczeniu wierzącym w Boga), można również mieć życie duchowe, będąc religijnym, wtedy duchowość jest chrześcijańska lub innego wyznania. Można być religijnym, nie mając autentycznego życia duchowego, wtedy religijność nie jest duchowa, jest praktyką, tradycją. Scheler rozumie religijność w tym szerokim znaczeniu – jako pogłębione życie duchowe i autentyczne przeżywanie Boga. W tym artykule duchowość też traktuję szeroko: jako zdolność osoby do poszukiwania i tworzenia sensu, do znoszenia cierpienia w imię jakiejś nadrzędnej wartości, do przekraczania siebie – transcendencji, a religijność – nie jako pusta praktyka rytualna, lecz jak u Schelera, jako konstytutywną dla osoby ludzkiej zdolność do „wiary w coś”. Obejmuje ona również autentyczną wiarę w Boga Osobowego.

Wydaje się, że właśnie personalizm może zaproponować współczesnemu człowiekowi coś, co ma niezmienną wartość – osobę ludzką i jej niezbywalną godność. Arcybiskup Józef Życiński pisze, że obecnie przed personalizmem stoi zadanie wypracowania nowych kategorii antropologicznych²¹. Różne są nurty wewnątrz personalizmu: personalizm francuski, niemiecki, amerykański, włoski, polski, personalizm w Hiszpanii²², i różne koncepcje osoby. Przedstawię personalistyczną koncepcję osoby, czerpiąc z myśli kilku filozofów personalistów. Pozwoli to na utworzenie narzędzia do sformułowania podmiotowości według ujęcia personalistycznego w literaturoznawstwie. Koncepcja osoby należy do personalizmu integralnego (teocentrycznego), nie do sekularystycznego (antropocentrycznego)²³. Zainspirowana jest myślą personalistyczną i łączy różne definicje osoby.

Emmanuel Mounier, założyciel czasopisma „Esprit”, jest jednym z głównych myślicieli personalistycznych. Utrzymuje on, że:

Personalizm nie jest systemem politycznym – i w ogóle nie jest systemem. Każda propozycja personalizmu rodzi się na skrzyżowaniu sądu o wartościach i sądu o faktach. Każda ryzykuje wprowadzenie intencji wartościującej do hipotezy, do doświadczenia lub do decyzji. Takie postępowanie nie ma w sobie nic ze „stosowania” zasady lub dedukcji doktrynalnej. Wzbogaca ono wartości i jak

²¹ J. Życiński, *Personalizm po śmierci podmiotu ludzkiego*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 14–15: „Istnieje więc konieczność ponownego wydobycia tych personalistycznych kategorii, które bywały spychane na margines w środowiskach kierujących się prawem pięści lub uznających sukces za najwyższą wartość. Istnieje potrzeba pogłębionej refleksji nad takimi kategoriami, jak osoba, godność, wolność, racjonalność – mimo iż kategorie te wywołują nierzadko alergiczną pełną emocji krytykę. Mimo jakościowo nowych, w realiach pluralistycznego świata podejmowane są próby łączenia kategorii personalistycznych z dialogiem ekumenicznym. Jego intelektualnym owocem mogłaby okazać się antropologia ekumeniczna, w której odwołując się do pojęcia obrazu Boga w człowieku, dałoby się wypracować wspólne dla różnych wyznań chrześcijańskich zasady umożliwiające teologiczną troskę o humanizm w globalnym świecie”.

²² C.S. Bartnik, *Personalizm*, wyd. 2 popr. i rozsz., Lublin 2000, s. 129–160. Por. J.M. Burgos, *Personalizm*, s. 39–145.

²³ S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 44–45. Pisząc o filozofii francuskiego personalisty Maritaina, Stanisław Kowalczyk podsumowuje: „Chrześcijański humanizm, związany z filozofią personalizmu ontologicznego, daleki jest od jednostronnych i dlatego wątpliwych rozwiązań doktrynalnych humanizmu antropocentrycznego. Humanizm integralny dostrzega i dowartościowuje wszystkie istotne elementy (czy też aspekty) ludzkiej natury: ciało i ducha, życie biologiczne i duchowe, naukowe poszukiwanie prawdy i praxis moralno-społeczną, autonomię człowieka i jego związek z Bogiem, sferę poznania i sferę dążeńiowo-emocjonalną, problemy indywidualno-osobiste i życie społeczne. Jest to humanizm umiaru, syntezy, harmonijnego łączenia różnorodnych potrzeb człowieka. Chrześcijański humanizm uznaje bezwzględny priorytet osoby wobec świata rzeczy. Człowiek to rozumna i wolna osoba, te cechy decydują o jego naturalnej i niezbywalnej godności. Tę godność ma ze swej ontycznej natury, a nie w wyniku koncesji społeczeństwa”.

gdyby stwarza je na nowo, dając im możliwość nowej przygody. W tym znaczeniu personalizm jest także dialektyczny. Personalizm żyje swym zaangażowaniem i jednocześnie otwiera przed nim nieprzewidziane perspektywy. Dla personalizmu wolność wyboru jest równie istotna, jak wierność, ognio-wa próba historii – równie ważna, jak analiza intelektualna²⁴.

Według jego założeń człowiek jest wolny, zaangażowany i odpowiedzialny. Człowiek jest całością składającą się z:

Ja – tu – teraz. Być może, należałoby dodać jeszcze ciężaru temu określeniu i powiedzieć: Ja – tu – teraz – w ten sposób – pomiędzy tymi ludźmi – z tą przeszłością. Zaangażowanie takie jest pewną służebnością, nie jest przekleństwem. Jest jednym z czynników naszej równowagi. Neutralizuje egocentryzm, który bez tego zaangażowania nieustannie by nas izolował i pchał ku śmierci. [...] Jesteśmy naprawdę wolni o tyle tylko, o ile nie jesteśmy całkowicie wolni. [...] To podwójne uwarunkowanie, w którym radość istnienia miesza się z tragicznym napięciem, czyni z nas istoty udzielające odpowiedzi – czyni nas odpowiedzialnymi²⁵.

Osoba ludzka określa się poprzez relacje z innymi i światem:

osoba ta jest jedyną rzeczywistością zdolną do bezpośredniego komunikowania siebie, jest skierowana ku drugiej osobie, a nawet w niej istnieje, zanim istnieje sama w sobie. Człowiek dorosły, tak samo jak dziecko, określa się przez swój stosunek do innych oraz do rzeczy – w pracy, w koleżeństwie, w przyjaźni, w miłości, w działaniu i konfrontacjach, nie zaś przez odniesienie do siebie samego²⁶.

Każde zaangażowanie byłoby niewolnictwem gdyby nie było skierowane na absolut. Osoba ludzka przekracza siebie – niezależnie czy w kierunku Absolutu czy jakiejś innej wartości.

Człowiek jest stworzony, aby przekraczać siebie. Ma przed sobą drogę, która pozwala wyjść poza adaptację, poza indywidualną śmierć, poza to, co już zdobył i co jest przeszłością. Różne tradycje personalistyczne w różny sposób mogą pojmować to przekraczanie siebie. Niektóre z nich skierowują je ku transcendencji Absolutu, inne je nastawiają tylko na wyprzedzanie siebie samego tym potężnym odruchem, w którym duchowość objawia się w swych bezpośrednich cechach: w życiu wewnętrznym, w wolności, w wielkoduszości. Dążenia do ciągłego postępowania naprzód, które zmusza człowieka do wyjścia poza siebie, zobowiązując go jednocześnie do nieustannego odnawiania się²⁷.

„Świat wewnętrzny, to ciągle odnawianie się osoby działającej, a przez nią odnawianie samego działania”²⁸. Personalizm postuluje za równowagą między światem wewnętrznym a zewnętrznym człowieka, „dąży on do pogodzenia człowieka z samym sobą”²⁹.

Jedną z najważniejszych pozycji dla polskiego personalizmu jest *Osoba i czyn* Karola Wojtyły. W swoim dogłębnym opracowaniu późniejszy następca Stolicy Apostolskiej przedstawia rozbudowaną koncepcję osoby w czynie. Mimo że głównym przedmiotem studium filozoficznego jest osoba w czynie, wyraźnie zarysowane zostają konstytutywne cechy osoby. Są to: odpowiedzialność, wolność,

²⁴ E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, przeł. A. Krasieński, Kraków 1960, s. 195.

²⁵ Tamże, s. 178.

²⁶ Tamże, s. 201.

²⁷ Tamże, s. 205.

²⁸ Tamże, s. 218.

²⁹ Tamże, s. 208.

wola, a szczególnie transcendencja, która decyduje o jedności osoby, oraz potrzeba Absolutu, odniesienia się do wyższego Bytu, do Boga. To nie są wszystkie cechy osoby, które przedstawia Wojtyła. Bardzo szczegółowo omawia na przykład uczestnictwo osoby w czynie czy zależność między sumieniem, wolą a transcendencją. Nie jest jednak zadaniem tego artykułu wyjaśniać dogłębnie *Osobę i czyn*. Pomijam niektóre pojęcia ważne dla zagadnienia osoby u Wojtyły, m.in. – sprawczość osoby, uczestnictwo i inne. Przedstawiam te konstytutywne cechy osoby, które są istotne dla mojej koncepcji.

Czyn uzewnętrznia osobę:

Każdy czyn jest uzewnętrznieniem osoby, choćby dokonywał się w sposób li tylko wewnętrzny, i zasługiwał na nazwę *actus internus*. [...] Osoba bowiem nie tylko uprzedmiotawia się w każdym swym czynie, ale też uzewnętrznia, choćby czyn był w świetle kryterium widzialności – najzupełniej wewnętrzny. Z drugiej zaś strony każdy czyn, jakkolwiek byłby w świetle tegoż kryterium zewnętrzny, doznaje wraz z upodmiotowieniem przez świadomość także i uwewnętrznienia. W ten sposób synteza przedmiotowości i podmiotowości w dynamicznym obrazie osoby rzutuje w kierunku syntezy uzewnętrznienia i uwewnętrznienia³⁰.

Odpowiedzialność jest konstytutywną cechą osoby w czynie. Karol Wojtyła definiuje odpowiedzialność moralną osoby jako „odpowiedzialność *przed*”. To także wprowadza do świata osób Boga:

Świat osób posiada swą strukturę między-ludzka oraz strukturę społeczną. W ramach tej struktury potrzeba odpowiedzialności „przed kims” stanowi na pewno jedną z podstaw wyłonienia władzy, zwłaszcza tzw. władzy sędowniczej. Świat osób posiada także swą strukturę religijną, bardzo wyrazistą zwłaszcza w religii Starego i Nowego Testamentu. W ramach tej struktury odpowiedzialność „przed kims” nabiera znaczenia religijnej odpowiedzialności przed Bogiem. Jest to odpowiedzialność w znaczeniu eschatologicznym, ale i doczesnym zarazem. W tym drugim znaczeniu sumienie ludzkie – nie w funkcji kierowniczej, ale sędowniczej, obie te funkcje są mu bowiem właściwe – nabiera szczególnego autorytetu. Autorytet ów pozwala myśleć i mówić o sumieniu jako o głosie samego Boga. Z punktu widzenia filozofii religii, a także teologii (moralnej) jest to fakt kluczowy³¹.

Osobę cechuje wolna wola:

Wolność utożsamia się z samostanowieniem – z tym samostanowieniem, w którym odkrywamy wolę jako właściwość osoby. Wolność przeto jawi się jako właściwość osoby związanej z wolą, z konkretnym „ja chcę”, w którym zawiera się – jak to stwierdziliśmy już uprzednio, przeżycie „mogę – nie muszę”. Wolność właściwa człowiekowi, wolność osoby poprzez wolę, utożsamia się z samostanowieniem jako z rzeczywistością doświadczalną i najpełniejszą i najbardziej podstawową zarazem³².

Według Wojtyły wolność jest podstawą transcendencji osoby w działaniu. Filozof odróżnia dwa rodzaje transcendencji właściwe dla osoby: transcendencję poziomą i transcendencję pionową. „Przekraczanie granicy podmiotu ku przedmiotowi czyli intencjonalność można określić jako *transcendencję poziomą*”³³. *Transcendencja pionowa* według Wojtyły służy do wyjaśnienia struktury osoby. Aby to zilustrować, zacytuję jego tekst:

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 142–143.

³¹ Tamże, s. 209.

³² Tamże, s. 143.

³³ Tamże, s. 147.

Pojęcie transcendencji służy – na kanwie takiej metody – zrozumieniu tej struktury, która ujawnia się w całokształcie doświadczalnego faktu „człowiek działa”. Jest to właśnie struktura osoby. Ten, kto działa, jest osobą, weryfikuje się jako „ktoś”, a zarazem bliżej jeszcze i bardziej szczegółowo ukazuje w działaniu, w czynie, z jakiej racji przysługuje mu to określenie: „ktoś”. Oto posiada szczególną zdolność i moc samostanowienia, w którym on sam przeżywa siebie jako istotę wolną. Wolność wyraża się w sprawczości, a sprawczość pociąga za sobą odpowiedzialność. Odpowiedzialność ujawnia przyporządkowanie wolności do prawdy i zależność od niej: to, co stanowi właściwy sens sumienia jako czynnika decydującego o transcendencji osoby w jej czynach. W ten sposób transcendencja określa ów szczególny rys strukturalny człowieka jako osoby: swoistą nadrzędność w stosunku do siebie samego i swego dynamizmu. Z nadrzędności tej wynika samo-panowanie i samo-stanowienie. Tylko temu, kto odznacza się strukturą samo-posiadania i samo-panowania, przysługuje to określenie „ktoś”. Przysługuje mu ono zarówno wówczas, gdy odznacza się nią aktualnie jak i potencjalnie. Już więc w chwili poczucia człowiek jest kimś. Jest kimś także wówczas, gdy jakieś czynniki stają na przeszkodzie spełnianiu siebie w czynach czyli dojrzałej aktualizacji samo-panowania i samo-posiadania³⁴.

Jest w człowieku duchowy pierwiastek, który stanowi o jego jedności:

Przeprowadzone w tym rozdziale analizy świadczą o tym, że owo ujawnienie oraz realne wyzwolenie jedności osoby w czynie zawdzięczamy duchowości człowieka. Chodzi tu nie tylko o duchowość jako zespół przejawów, które stanowią o transcendencji osoby w czynie, ale chodzi o realne źródło tych wszystkich przejawów – o *duchowy pierwiastek* ludzkiego bytu. Doświadczenie, na którym się opieramy, oraz analizy, które przeprowadziliśmy, pozwalają wnosić o tym, że pierwiastek ów *stanowi o jedności człowieka*. W ten sposób transcendencja osoby w czynie – rozumiana fenomenologicznie – pracuje na rzecz takiej ontologicznej koncepcji człowieka, w której o jedności jego bytu stanowi duch, pierwiastek duchowy³⁵.

W psychologii nie ma osobnego nurtu personalistycznego, lecz można mówić o stanowiskach zbliżonych do personalistycznego ujęcia osoby. Viktor Frankl, twórca tak zwanej trzeciej szkoły wiedeńskiej (obok psychoanalizy Freuda i psychologii indywidualnej Adlera), szkoły logoterapii, uważa, że „dążenie do znalezienia w życiu sensu jest u człowieka najpotężniejszą siłą”³⁶. Frankl nazwał swoją szkołę psychoterapii od greckiego słowa „logos” oznaczającego „sens”. U wiedeńskiego profesora sens egzystencjalny, ideały i wartości są tak ważne dla człowieka, że gotów jest dla nich żyć, a nawet umierać³⁷. Dalej w książce *Człowiek w poszukiwaniu sensu* ocalały z niemieckich obozów śmierci Frankl utrzymuje: „[...] zamiast pytać o sens swojego życia, człowiek powinien uświadomić sobie, że to on sam jest adresatem tego pytania. Inaczej: życie każdemu z nas stawia pytania, a jedynym sposobem, aby mu odpowiedzieć, jest odpowiadać za swoje życie, być za nie odpowiedzialnym. Tym samym logoterapia dostrzega w odpowiedzialności istotę ludzkiej egzystencji”³⁸. Frankl uważa, że konstytutywną cechą ludzkiej egzystencji jest samo-przekraczanie siebie – może się to stać, gdy wychodzimy naprzeciw i służymy innemu człowiekowi, oddajemy się jakiejś sprawie. „Sens życia można odkryć na trzy sposoby: 1) poprzez twórczą pracę lub działanie, 2) poprzez doświadczenie czegoś lub kontakt z innym człowiekiem, 3) poprzez to jak znosimy nieuniknione cierpienie”³⁹.

³⁴ Tamże, s. 219–220.

³⁵ Tamże, s. 223–224.

³⁶ V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, przeł. A. Wolnicka, Warszawa 2009, s. 150.

³⁷ Tamże, s. 152.

³⁸ Tamże, s. 164.

³⁹ Tamże, s. 167.

O tym, że człowiek jest istotą duchową, rozstrzygają potrzeba sensu i najwyższych wartości. Właśnie sfera duchowa, sens egzystencjalny i immanentna religijność stanowią o całości i spójności osoby. Nawet jeśli osoba nie jest świadomie wierząca, jest duchowa. Martin Buber w słynnej książce *Ja i Ty*, pisząc o relacji człowieka do Boga jako relacji człowieka do swojego wiecznego Ty, podkreśla: „Kto bowiem wymawia słowo Bóg i ma rzeczywiście na myśli Ty, ten zagaduje – bez względu na to, jakim urojeniom ulega – prawdziwe Ty swojego życia, którego nie może ograniczyć żadne inne i z którym jest w relacji, obejmującej wszystkie inne relacje. **Ale nawet ten, kto ma wstręt do imienia i mniema, że jest bezbożny, zagadując całą swoją oddaną istotą Ty swojego życia, którego nie może ograniczyć żadne inne Ty, zagaduje Boga**”⁴⁰ [podkreślenie moje – A.R.]. Jakże to koresponduje z wyżej przytoczonymi słowami Frankla, że to człowiek sam jest adresatem pytania o sens. Ale jednocześnie i do niego należy szukanie odpowiedzi. Szukanie sensu egzystencjalnego przez człowieka jest wyrazem jego duchowego i religijnego wymiaru. Odczytując pytania, które życie nam stawia, i szukając na nie odpowiedzi, realizujemy swoją najgłębszą duchową i religijną istotę.

W książce *Nieświadomiony Bóg* Frankl stwierdza, że istnieje nie tylko nieświadomość popędowa, lecz także nieświadomość duchowa⁴¹. Odnosząc się do Schelera i jego koncepcji osoby, austriacki psychoterapeuta twierdzi, że centrum duchowe jest najgłębsze i wokół niego w koncentrycznych warstwach zorganizowana jest osoba. To ono decyduje o integralności, całości i jedności osoby ludzkiej⁴². Według Frankla człowiek jest istotą duchową, a poszukiwanie sensu i nadawanie go swojej egzystencji jest najgłębszym jego dążeniem i potrzebą. Duchowa natura człowieka wydaje się oczywista. Co jednak z religijnością – czyli z relacją do Boga, do tego, co sakralne, co jest tajemnicą i świętością? Nie każdy człowiek wierzy w Boga, choć Frankl, a i niektórzy inni myśliciele (jak Scheler, Buber, Eliade) twierdzą, że każdy człowiek jest świadomie czy nieświadomie religijny. Prócz nieświadomej duchowości⁴³ Frankl mówi także o nieświadomej religijności. Oznacza to, że „zawsze kierujemy się intencjonalnie ku Bogu, że pozostajemy, jeśli nawet w nieświadomym, to zawsze w intencjonalnym odniesieniu do Boga. I tego Boga nazywamy właśnie Bogiem nieświadomionym”⁴⁴. Viktor Frankl podkreśla jeszcze, wchodząc w dyskusję z Freudem, że „nie Bóg jest obrazem ojca, lecz ojciec jest obrazem Boga”⁴⁵.

O immanentnej potrzebie wiary pisze również religioznawca Mircea Eliade. Uważa, że najgłębsze „ja” człowieka jest religijne i stanowi centrum jego osoby, i choć proponuje, aby cierpienie napotkane na drodze traktować w kategoriach rytuału i inicjacji, to tak samo jak Frankl uważa, że nadanie mu sensu ma moc uzdrawiającą: „Każdy emigrant jest Ulisessem w drodze do Itaki. Każda realna [podkreślenie oryginalne – A.R.] egzystencja odtwarza *Odyseję*. Droga do Itaki,

⁴⁰ M. Buber, *Ja i Ty*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 85.

⁴¹ V.E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, s. 14.

⁴² Tamże, s. 19.

⁴³ Tamże, s. 56: „Wraz z ową nieświadomą duchowością człowieka, którą uznajemy za całkowicie podmiotową, odsłania się nieświadoma głębia, w której zapadają wielkie, autentyczne egzystencjalne rozstrzygnięcia”.

⁴⁴ Tamże, s. 57.

⁴⁵ Tamże, s. 54.

w kierunku Centrum”⁴⁶. Ten dom, to „Centrum”, to niezmiennie i niezbywalne „ja” osoby, to ten obraz Boga w osobie człowieka, do którego on dochodzi na drodze do siebie, poszukując swojego prawdziwego i głębszego „ja”. „Ja” tu nie oznacza „ego”, lecz „ja” głębokie.

Według przedstawionych koncepcji osoby filozofów personalistów Emmanuela Mouniera i Karola Wojtyły oraz austriackiego psychoterapeuty Viktora Frankla definicja osoby ludzkiej, wzbogacona stanowiskami filozofa dialogu Martina Bubera i religioznawcy Mircea Eliade, wygląda następująco:

- 1) Osoba ludzka ma godność (Wojtyła).
- 2) Osoba jest wolna i odpowiedzialna (Wojtyła, Mounier).
- 3) Osoba ma moc sprawczą (osoba w czynie) (Wojtyła).
- 4) Osoba jest zaangażowana (Mounier, Wojtyła).
- 5) Osoba ma wymiar transcendentny, poszukuje sensu, przekracza siebie (Wojtyła, Frankl, Scheler, Mounier).
- 6) Osoba rozwija i konstytuuje się w relacji z innymi ludźmi, ale także w relacji do Boga, do *sacrum* (Buber, Wojtyła, Mounier).
- 7) Osoba ma wymiar religijny – potrzebuje wyższego, nadrzędnego sensu, szuka Bytu, w swej głębi potrzebuje *sacrum*, Boga (Wojtyła, Mounier, Frankl, Buber, Eliade).

OSOBA W LITERATURZE: PERSONALISTYCZNY PODMIOT LITERACKI

Przechodząc z terytorium filozofii na terytorium literaturoznawstwa, odnoszę filozoficzną koncepcję podmiotu personalistycznego do utworów literackich. Na polu literaturoznawstwa rozpoczyna się skomplikowana dyskusja na temat relacji, właściwości i granic osoby w literaturze. Zagadnienie osoby w literaturze jest także zagadnieniem Autora i Podmiotu. Jest to problem od dawna podnoszony w literaturoznawstwie i obecny w teorii komunikacji literackiej, także w popularnych ujęciach i sposobach jej rozumienia; sporo o nim pisano także w związku z literaturą najnowszą.

Koncepcje podmiotu i podmiotowości mają swoje źródła w myśli filozoficznej i teologicznej⁴⁷. W eseju *Autor. Podmiot literacki* Andrzej Zawadzki przedstawia podstawowe koncepcje podmiotowości w filozofii i w literaturoznawstwie⁴⁸. Są to m.in.: koncepcja fenomenologiczna, strukturalistyczna, teoria Romana Ingardena, pomysły rosyjskich formalistów („obraz autora”), teoria Nowej Krytyki angielskiej (*implied author*), koncepcja „powrotu autora” – inspirowana filozofią

⁴⁶ M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, przeł. A. Zagajewski, Londyn 1990, s. 222: „Oznacza to, że ma on widzieć znaki, ukryte znaczenia, symbole w cierpieniach, depresjach, w niszczącym działaniu codzienności. Widzieć je i czytać, nawet jeśli ich tam nie ma; jeśli się je widzi, można stworzyć jakąś strukturę i odczytać przesłanie w amorficznym przepływanu rzeczy i w monotonnym strumieniu faktów historycznych”.

⁴⁷ O. Urban, *Podmiotowość jednostki ludzkiej jako przedmiot badań nauk humanistycznych*, Poznań 2008, s. 203.

⁴⁸ A. Zawadzki, *Autor. Podmiot literacki*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2002, s. 218–247.

ślądu (późny Heidegger, Levinas, Noica, Vattimo, traktująca go nie w kategoriach „mocnych”). „Śladową koncepcję podmiotu” obserwujemy pod postacią takich motywów jak trauma, rana, blizna, ujęcie takie szczególnie zauważalne jest w nowej polskiej prozie lat 90. XX wieku (Chwin, Tokarczuk, Stasiuk). Foucault pisze o „sobą pisaniu” w *Szaleństwie i literaturze* jako o budowaniu tożsamości. Ricoeur tworzy koncepcję narracyjnej jedności życia: doświadczenie podmiotowości traktuje jako konstruowanie, wymyślanie siebie w nierozzerwalnym splocie doświadczenia i fikcji, życia i literatury⁴⁹. Ryszard Nycz proponuje koncepcję „ja” sylleptycznego – „ja” jako prawdziwe i zmyślane, jako empiryczne i tekstowe, jako autentyczne i fikcyjno-powieściowe (w twórczości Wata, Gombrowicza, Białoszewskiego, Brandysa). W rozważaniach nad podmiotowością późnonowoczesną eksponowane są etniczne, genderowe i inne uwarunkowania „ja”. Mimo że po „śmierci autora” i po „śmierci podmiotu” zaobserwować można „powrót podmiotu”, to nie wraca on jako mocny i w pełni autonomiczny, jest jednakże niezbędny w horyzoncie współczesnego myślenia – choć w wersji osłabionej, przejściowej, „resztkowej”, podsumowuje Zawadzki⁵⁰.

W rozważaniach o podmiocie literackim powinno się uwzględnić wszystkie sfery życia człowieka – oprócz emocjonalnej – także moralną i duchową. Świat wartości i duchowy aspekt osoby są tymi, które decydują o spójności człowieka. Całość jest niepełna i nieobecna od razu, ale dąży się do niej, rozciągnięta jest w czasie i właśnie to dążenie poprzez wartości i potrzeby duchowe człowieka przynosi pełnię, jakiej brak. Człowiek jest wielowymiarowy i to warto uwzględniać w badaniach nad literaturą, szczególnie tych, które skupiają się wokół podmiotowości. Różne filozoficzne koncepcje podmiotu wywarły wpływ na rozważaniach o podmiotowości w literaturoznawstwie. Do dziś aktualnych jest i funkcjonuje wiele kluczy metodologicznych, w których obserwuje się ślady różnych koncepcji podmiotowości. Aby określić formy obecności podmiotu w tekście literackim, stosowano w literaturoznawstwie różne określenia: „trop <ja>” Ryszarda

⁴⁹ Tamże, s. 243.

⁵⁰ Oto niektóre ciekawsze pozycje rozwijające zagadnienie podmiotowości, które są mi znane, lecz nie będę się tu szczegółowo do nich odnosić, artykuły: Ch. Taylor, *Źródła współczesnej tożsamości*, przeł. A. Pawelec, s. 9–21; R. Spaemann, *Tożsamość religijna*, przeł. A. Kopacki, s. 56–72, oba w: *Tożsamość w czasach zmiany. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Kraków – Warszawa 1995; A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, s. 109–125; A. Okopień-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 1998; R. Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997; R. Nycz, *Tropy „ja”*. *Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia*, w: *Osoba w literaturze i komunikacji literackiej*, red. E. Balcerzan, W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 85–116; *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Śnieżko, Warszawa 1996; *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Warszawa 2002; *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja, Zjazd Polonistów, Kraków 22–25 września 2004*, t. 1, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A.Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005; A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2006; P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, nauk. oprac. i wstęp M. Kowalska, Warszawa 2003; A. Nasilowska, *Persona liryczna*, Warszawa 2000; *Literatury słowiańskie po roku 1989. Nowe zjawiska, tendencje, perspektywy. Tom III. Podmiotowość*, red. B. Czapik-Lityńska, Warszawa 2005; *Podmiot w języku i kulturze*, red. J. Bartmiński, A. Pajdzińska, Lublin 2008. I książka bardzo ważna, która ukazała się niedawno: *Podmiot w literaturze polskiej po 1989 roku. Antropologiczne aspekty konstrukcji*, red. Ż. Nalewajk, Warszawa 2011.

Nycza⁵¹, „persona liryczna” Anny Nasiłowskiej⁵², metafora „ślądu” Małgorzaty Czermińskiej⁵³. Podzielam stanowisko Nasiłowskiej – jest ono po części zbieżne z moim pojmowaniem osoby w tekście. Bliskie są mi intuicje Czermińskiej dotyczące całości wypowiedzi jednego autora, a szczególnie **hipotetycznej osobowości twórczej**. Osoba, która zarysowuje się we wszystkich wypowiedziach pisarza, jest tą podmiotowością, którą chcę badać. Tę właśnie osobę hipotetyczną mam na myśli, pisząc o „ja” pisarza – nie realnym „ja” czy realnej osobie autora. Analizując podmiot w utworze, traktuję go po części jako „personę liryczną” w znaczeniu, jakie Anna Nasiłowska mu nadaje. Pojęcie przez nią skonstruowane dotyczy liryki. Moja propozycja dotyczy podmiotu w poezji i w prozie. Krzysztof Dybciak w artykule z 2008 roku poświęconym personalizmowi we współczesnej literaturze polskiej pisze o takich miejscach w utworze literackim, w których można zaobserwować „miejsca personalistyczne”⁵⁴. Dybciak inspirowany jest propozycją badawczą Jerzego Szymika, a mianowicie twierdzeniem, że istnieją miejsca w utworze literackim, które są źródłem poznania teologicznego – „locus theologicus”⁵⁵. Pisząc o „miejscach personalistycznych”, Dybciak nie precyzuje jednak, w czym się one wyrażają – czy w odsłanianiu się osoby pisarza, czy w istnieniu w utworze literackim wartości personalistycznych? W książce poświęconej personalistycznej krytyce literackiej badacz wyjaśnia:

Tak więc przedmiotem tej krytyki są nie tyle fakty, ile akty artystyczne człowieka-kreatora. T e k s t l i t e r a c k i rozumiany jest tu jako zindywidualizowany z n a k o s o b y [podkreślenie moje – A.R.], jej komunikat wytworzony z intencją nawiązania kontaktu międzyludzkiego, a w dalszej kolejności zawiązania i umocnienia jakiejś formy wspólnoty osób. Akt literacki jest aktem osobowym, w centrum zainteresowania stanąć musi osobowość twórcza, której ekwiwalentem wyłożonym w kategoriach poetyki jest autor wewnętrzny⁵⁶.

⁵¹ R. Nycza, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*, Wrocław 1997 („Tropy «ja». Koncepcje podmiotowości w literaturze polskiej ostatniego stulecia”, s. 85–116).

⁵² A. Nasiłowska, *Persona liryczna*, Warszawa 2000, s. 6: „«Ja» pojawiające się w tekście literackim traktuję jako «personę», zgodnie z łacińskim znaczeniem tego słowa, które oznacza przede wszystkim maskę, wcielenie, a dopiero w dalszych znaczeniach: charakter, rolę, stanowisko – i wreszcie na końcu: osobę. «Ja» dość często uznaje się za pewnik, tymczasem jest ono formą. «Ja» liryczne jest formą po pierwsze dlatego, że zakłada werbalizację, jest tekstowe”.

⁵³ M. Czermińska, *Hipoteza autorstwa. (O podmiocie dzieł wszystkich jednego autora)*, w: *Ja, autor. Sytuacja podmiotu w polskiej literaturze współczesnej*, red. D. Śniezko, Warszawa 1996, s. 79–88: „Potraktowanie autorstwa jako hipotezy pozwala zarówno unikać przemilczenia wyjściowych założeń, jak popadania w błędne koło. Nie skazuje nas także na przekonanie o nicości, pokrywanej żonglowaniem maskami, bez prawa zapytania nawet o to, kim jest komediant, który owymi maskami żongluje. **Potraktowanie autora jako osobowości hipotetycznej pozwala rozważać relację między podmiotem sprawczym a utworem w kategoriach śladu. Wówczas wszystko, co jest w tekście, nie przestając być literaturą, jest jednocześnie śladem osoby.** Niczego nie przesadzamy dowolnie na temat rzeczywistego autora. Mówiąc o osobowości twórczej jako osobowości hipotetycznej traktujemy dzieło literackie jako ślad po nieobecnym, **śląd badamy i tylko o śladzie mówimy** [podkreślenie tu i powyżej moje – A.R.]”.

⁵⁴ K. Dybciak, *Personalizm we współczesnej literaturze polskiej*, w: M. Rusecki, *Personalizm polski*, Lublin, 2008, s. 265.

⁵⁵ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury: literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 72: „Chodzi również o próbę wykazania [...], że literatura może zawierać «poznawcze treści objawienia Bożego», a przynajmniej może ułatwić teologii dotarcie do nich dzięki specyfice natury własnego poznania”.

⁵⁶ K. Dybciak, *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu z lat trzydziestych*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1981, s. 48.

Inspirując się ideą Krzysztofa Dybciaka o „miejscach personalistycznych” w utworze literackim, proponuję pojęcie **personalistyczny podmiot literacki** jako narzędzie badawcze do analizy podmiotowości w literaturze. Czerpiąc z koncepcji osoby chrześcijańskiego nurtu personalistycznego (Wojtyły, Mouniera), psychologii Viktora Frankla oraz myśli niektórych innych autorów – Schelera, Bubera, Eliadego, Bielik-Robson, Szymika, Nasiłowskiej, Czermińskiej – spróbuję sformułować bardziej szczegółowo wspomniane pojęcie. Miejsca personalistyczne to te miejsca w tekście literackim, w których ujawnia się osoba, odsłania się proces osobotwórczy. To miejsca, w których możemy zauważyć wyraz osoby jako scalanie i jedność. Wyrazem osoby jest dążenie do całości, podążanie za wartościami, szczególne ukierunkowanie na sferę duchową, religijną. Może się to wyrażać w bólu z powodu rozproszenia osoby, czy w bólu z powodu braku spójności „ja” lub braku harmonii świata, w dostrzeganiu rozbieżności między nazwami (znakami/imionami) i ich treścią w świecie. *Personalistycznym podmiotem literackim* będzie również ten, u którego widzimy rozpad osoby – to też jest częścią jej życia i dynamiki. Nie traktuję objawów rozpadu, kryzysu, jako oznaki zaniku czy destrukcji osobowości – wręcz odwrotnie – za chwilę może to być zrównoważone mocnym dążeniem do jej scalania i odnowienia. Koncepcja podmiotu ponowoczesnego polskiej filozof Agaty Bielik-Robson, którą podzielam, ilustruje to bardzo konkretnie: „człowiek nowoczesny [podkreślenie oryginalne – A.R.] [...] stawia opór temu, co w świecie nowoczesnym jawi mu się jako źródło cierpień. *Inna nowoczesność próbuje* wydobyć na jaw to, co z pozoru zapomniane, wyparte z oficjalnego języka nauk humanistycznych, a na czym opierała się niegdysiejsza tradycja mądrościowa: **lęk, zachowawczość, nostalgię, melancholię, ucieczkę, chorobę na sens, całą gamę zwykłych ludzkich nieszczęść i słabości** [podkreślenie moje – A.R.]”⁵⁷. Właśnie te podkreślone przeżycia i doświadczenia są szczególnym udziałem i przedmiotem analizy i opisu **personalistycznego podmiotu literackiego**.

Można mówić o **personalistycznym podmiocie literackim**, gdy opisuje się podmiot tekstu, obojętnie jakim kluczem interpretacyjnym, psychoanalitycznym, strukturalistycznym, narratologicznym... Tu, podkreślam, chodzi o podmiot, jaki wyłania się z tekstu – czyli o **personę tekstu** (według Nasiłowskiej⁵⁸) albo o **hipotetyczną osobowość twórczą**, wyłaniającą się z dzieł wszystkich jednego autora (według Czermińskiej⁵⁹). Uważam, że podmiot tekstu jest w pewnej relacji do osoby artysty i można tę relację opisać. Odnajdywać personalistyczny podmiot literacki w tekście znaczy odnajdywać ślady osoby, miejsca osobotwórcze. Nie traktuję tej propozycji jako sztywnego modelu, który trzeba narzucać każdemu utworowi i twórczości i tym samym popełniać błąd logiczny – zakładając z góry, że coś istnieje. Proponuję pewną ramę, w obrębie której można dokonywać analizy podmiotu literackiego. Tak jak w personalistycznej koncepcji osoby, a także w myśli Ricoeura osoba istnieje jako „niezmienna struktura”⁶⁰, zakładam, że osoba w tekście literackim (dziełach jednego autora) istnieje – chociaż jako ślad, uobecnianie się, i można ją zrekonstruować. Według chrześcijańskiej koncepcji

⁵⁷ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 8.

⁵⁸ A. Nasiłowska, *Persona liryczna*, s. 6.

⁵⁹ M. Czermińska, *Hipoteza autorstwa...*, s. 79–88.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Filozofia osoby*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 1992, s. 33.

człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Boga. A Bóg Trójjedyny jest w relacjach Trzech Osób Boskich, ale także i w relacji z człowiekiem. Człowiek też tworzy relacje, spełnia się w relacjach, potrzebuje relacji. Z psychologii wiemy, że tożsamość buduje się w relacjach. Jakie mogą być te relacje na gruncie literatury (w obrębie utworu czy całej twórczości pisarza)? **Personalistyczny podmiot literacki** można opisywać jako składający się z następujących relacji:

– „Ja” pisarza⁶¹ – podmiot czynności twórczych (według Okopień-Sławińskiej⁶²) / bohater utworu;

– „Ja” pisarza – własne pisanie;

– „Ja” pisarza – świat;

– „Ja” pisarza – tradycja literacka;

– „Ja” pisarza – czytelnik;

– „Ja” pisarza – „Ja” (*dialogical self*, relacja podmiot–przedmiot⁶³);

– „Ja” – Bóg;

– „Ja” – *sacrum*.

Podsumowując – **personalistycznym podmiotem literackim** jest ten, w którym obserwujemy uobecnianie się osoby, dążenie do całości i integracji, relacji do Boga (z Bogiem), do *sacrum*. Tak jak są „miejsca teologiczne” w literaturze, w utworze literackim, tak są i „miejsca personalistyczne”, a skoro mówimy o osobie w znaczeniu chrześcijańskim, to mówimy także o jej dążeniu do integralności i całości, o relacji do Boga i do *sacrum*.

Zdaję sobie sprawę, że przedstawiona koncepcja wymaga rozwinięcia i dalszego doprecyzowania. Pominię w niniejszym tekście analizę większości relacji (relację podmiotu utworu do świata można odnajdywać pod różnymi formami; do niej należeć mogą jeszcze inne relacje). Pojęcia *personalistycznego podmiotu literackiego* nie ograniczam jedynie do znaczenia, jakie nadałby mu chrześcijański personalizm, choć inspiruję się głównie jego myślą. Owszem, zawiera się ono w nim, w relacji „Ja” – Bóg (osobowy i chrześcijański), lecz uwzględniając fakt, że *sacrum* może być również niechrześcijańskie, a osoby mogą nie być chrześcijanami (co nie znaczy, że nie są stworzonymi przez Boga) rozszerzam tę relację do „Ja” – *sacrum*. To komplikuje sytuację, ale znajdujemy się w obrębie kultur, co prawda chrześcijańskich, a jednak o mocno rozluźnionych znaczeniach symbolicznych. Opisanie relacji „Ja” – Bóg, „Ja” – *sacrum* może dać ciekawy obraz religijności.

W polskiej przestrzeni kulturowej pojęcie *personalizm* kojarzy się z nurtem filozoficznym, a szczególnie z jego chrześcijańską odmianą. W przestrzeni literaturoznawczej pojęcie *personalizm* dotyczy także osoby autora, twórcy, **lecz nie podmiotu literackiego**. Zdaję sobie sprawę, że tekst w dużej mierze odślania

⁶¹ „Ja” pisarza: tak jak podkreśliłam powyżej – jako „Ja” pisarza rozumiem umowną hipotetyczną osobowość twórczą, nie realną osobę autora.

⁶² Bardziej precyzyjnie omawiają problematykę podmiotu, nadawcy i autora oraz relacje między nimi Janusz Sławiński i Aleksandra Okopień-Sławińska. Por. B. Kaniewska, „*I tak taki jest się, jaki jest*” – wokół kategorii podmiotu literackiego, w: *Podmiot w języku i kulturze*, red. J. Bartmiński, A. Pajdzińska, Lublin 2008, s. 93–94 oraz tekst źródłowy i kanoniczny: A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971, s. 109–125; A. Okopień-Sławińska, *Semantyka wypowiedzi poetyckiej*, Kraków 2001, s. 100–123.

⁶³ O relacji podmiot–przedmiot w ujęciu filozoficznym pisze Robert Piłat w artykule *Pojęcie samego siebie*, w: *Podmiot w języku i kulturze*, red. J. Bartmiński, A. Pajdzińska, Lublin 2008, s. 31–43.

nam autora, nie skupiam się na jego osobowości, lecz na podmiocie, jaki wyłania się z jego tekstów. Zgodnie z inspiracjami personalistycznymi w centrum moich zainteresowań jest osoba w znaczeniu psychologicznym i teologicznym, w praktyce badawczej ograniczam się do wspomnianej powyżej hipotetycznej osobowości twórczej (Czermińska), wyłaniającej się z dzieł wszystkich jednego autora. I w takim znaczeniu i zakresie stawiam pojęcie **personalistycznego podmiotu literackiego**. Podzielam zdanie Ryszarda Nycza, że „literatura [...] daje się dziś określić jedynie jako **zinstytucjonalizowana sztuka wypowiedania ludzkiego doświadczenia rzeczywistości** [podkreślenie oryginalne – A.R.]”⁶⁴. Opracowując koncepcję metodologiczną, odwołuję się do i korzystam z narzędzi i pojęć psychologii, teologii, filozofii, personalizmu chrześcijańskiego, teorii warszawskiej szkoły strukturalistycznej. Podczas analizy tekstu literackiego mogą być wprowadzane różne podejścia metodologiczne według potrzeb sytuacji interpretacyjnej. Z tego powodu przedstawioną koncepcję **personalistycznego podmiotu literackiego** można osadzić w perspektywie badawczej kulturowej teorii literatury⁶⁵.

Tak jak wspominałam w części teoretycznej, każda z wymienionych relacji podmiotu wymagałaby szczegółowego opracowania teoretycznego – tym bardziej że istnieje rozległa literatura omawiająca relację pisarza do tradycji, własnego pisania, czy skomplikowane relacje autora, narratora i podmiotu lirycznego lub relacje podmiotu do *sacrum*. Gdyby analizowano twórczość pisarską tym narzędziem metodologicznym, prawdopodobnie napisany materiał złożyłby się na monografię. W niniejszym artykule z powodu ograniczenia objętości przedstawię tylko ogólny zarys analizy jednej z relacji. Wydaje się, że pisarstwo autobiograficzne, mające charakter dziennika intymnego, gdzie często autor pisze z pozycji „Ja-podmiot”, jest odpowiednim materiałem dla tego narzędzia. Nie jest możliwe i konieczne zarazem analizowanie wszystkich relacji w jednym utworze czy twórczości.

Przedstawię kierunki analizy relacji podmiotu literackiego do Boga w kontrowersyjnym wierszu Jacka Podsiadły *Konfesata*. Poetę zaliczano do tak zwanego pokolenia „bruLionu”, do grupy „barbarzyńców”, debiutantów lat 90. XX wieku. Wiersz naśladuje spowiedź powszechną. Jego konstrukcja zbudowana jest na jej głównych frazach „Spowiadam się Bogu, ... że ...”. Fraza ta w wierszu rozwijana jest według konstrukcji analizy morfologicznej wyrazu: „Spowiadam się Bogu w Jego pierwszej, drugiej i trzeciej osobie / liczby pojedynczej i mnogiej, w Jego nijakim, jak sądzę rodzaju, że...”⁶⁶. W tych kilku wariacjach wokół formuły

⁶⁴ R. Nycz, *Kulturowa natura, słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M.P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 33. Zob. też: tenże, *KTL – wyjaśnienia i propozycje*, s. 6–27, *Od teorii nowoczesnej do poetyki doświadczenia*, s. 32–61, w: R. Nycz, T. Walas, *Kulturowa teoria literatury 2*, Kraków 2012.

⁶⁵ *Cultural Studies*, ed. and with an introduction by L. Crossberg, C. Nelson, P.A. Treichler, New York – London 1992, s. 2, cyt. za: Anna Burzyńska, *Kulturowy zwrot teorii*, s. 41–91, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, s. 64: „analiza tekstualna, semiotyka, dekonstrukcja, analiza fonemiczna, psychoanaliza, analiza treści i inne mogły być w jednakowym stopniu użyteczne, wszystkie one bowiem [...] mogły przyczynić się do pogłębienia wglądu i poszerzenia wiedzy dotyczącej danej kwestii”.

⁶⁶ J. Podsiadło, *Wiersze zebrane*, Warszawa 1998, s. 369–370. Wszystkie cytaty w tym artykule pochodzą z tego wydania.

spowiedzi powszechnej przedstawiony jest pewien obraz Boga, pewien stosunek podmiotu lirycznego do Niego. „W Jego pierwszej, drugiej i trzeciej osobie” – może aluzja do Trzech Osób Boskich?; „w Jego nijakim, jak sądzę rodzaju” interpretuje: Bóg nie ma rodzaju gramatycznego, płci, jest pewną tajemnicą, jest nieprzenikniony i nie można Go wstawić w ramy, tym bardziej instytucjonalne. Lecz „nijakim, jak sądzę rodzaju” przywołuje na myśl również postać dziecka, ten wyraz w języku polskim ma nijaki rodzaj gramatyczny. Postać dziecka kojarzy się z postawą ewangelicznego zaufania i ubóstwa. Szczerłość, prowokatywność i zaufanie wypowiedzi podmiotu łatwo się wpisują w tę postawę, ale jednocześnie łamią instytucjonalne ramy liturgicznej relacji do Boga. Dalej ta fraza rozwija się: „Spowiadam się Bogu w Jego pierwszej, drugiej i trzeciej osobie, / owemu JA, owemu TY, owemu ON, ONA, ONO”; a w innej strofie: „owemu MY, owemu WY i temu straszliwemu ONI” – perspektywa tu skierowana jest do „braci i sióstr” ze spowiedzi powszechnej, lecz używa gramatycznej konstrukcji, która podkreśla jednostkowość uczestników liturgii. Warto zauważyć epitet określający „ONI” – „straszliwe” – który wskazuje na lęk i niepewność związane z innymi ludźmi, z tłumem. Świadczy to o pewnym poczuciu izolacji podmiotu wobec innych.

W słowach kolejnej strofy „spowiadam się Bogu w Jego pierwszej, drugiej i trzeciej osobie, / gdy pierwsza jest głucha, druga niema, a trzeciej także nie ma” – przedstawiony jest obraz Boga podmiotu lirycznego. Ten Bóg okazuje się głuchy, niemy i nieobecny. Druga linijka przywołuje znaną rzeźbę, pokazującą trzy małpy, z których jedna zasłania łapami oczy, druga uszy, trzecia usta. W kulturze zachodniej jest to metafora postawy obojętnej i konformistycznej: nie interesuje mnie to, co widzę i słyszę, nawet jeśli jest to bardzo złe, nie mówię o tym⁶⁷. Obraz ten oddaje poczucie opuszczenia przez Boga i ludzi – On nie słyszy, nie widzi, i Go nie ma.

Odchodząc świadomie od tekstu liturgicznego i używając go do celów artystycznych, osiąga się wyraźne egzystencjalne brzmienie wypowiedzi lirycznej. Analiza tylko tych wstępnych wersów już daje pewien obraz Boga podmiotu lirycznego. Dalsza analiza drugiej części frazy (znajdującej się po „że...”) w każdej strofie ukazuje osobistą spowiedź, mającą głęboki wymiar egzystencjalny. Pozwala to na zarysowanie relacji Ja–Bóg personalistycznego podmiotu literackiego w wierszu Podsiadły. Czy *Konfesata* jest wierszem bluźnierczym, czy bardzo osobistym zwierzeniem egzystencjalnym? Prawdziwa spowiedź, wypowiedzenie bólu serca przed jednym niewidocznym powiernikiem? Mimo prowokacyjnej formy, sądzę, że wiersz oddaje obraz relacji Ja–Bóg.

⁶⁷ Por. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1990, s. 218–220, hasło małpa: „Na dalekim Wschodzie często małpa jest synonimem mądrości. Słynne trzy małpy w Świętej Stajni w Nikko (Honsiu, Japonia), symbolizują mądrość zapewniającą spokojne życie: jedna zasłania sobie oczy, druga uszy, a trzecia usta; wskazują one, aby w stosunkach z ludźmi jak najmniej widzieć, słyszeć i mówić. Trójca ta zwie się *Kosin-sama* lub *Kosin-zuka* – gwiazda przewodnia”. Jak można się dowiedzieć z artykułu, rzeźba i zasady, które obrazuje, mają odmienne interpretacje w kręgu kultury zachodniej i wschodniej.

PERSONALISTIC LITERARY SUBJECT

Summary

The article raises the issue of subjectivity in literature as well as methods of its description and research in postmodernity. It is based on the concept of a person in the Christian personalism and the views of other philosophers and psychologists stating that a person is a deep, spiritual structure inside a human being defined by the deep need, which is constitutive for a person's identity, to be in relation to the transcendence, *sacrum*, God. On the basis of this concept the tool was proposed for the study of subjectivity in literature – a concept of **personalistic literary subject**. This research proposal takes into account the fundamental postulates of the mentioned concepts of a person, in particular its relatedness and the meaning of the relation to transcendence, to *sacrum*, God.

Trans. Izabela Ślusarek