

Czy historia się powtarza?

Dariusz Czaja

– Nie, nie powtarza się. Jakże mogłoby powtórzyć się w tej samej formie, w tym samym zewnętrznym bądź znaczeniowym kształcie jakiegokolwiek zdarzenie z przeszłości – zdarzenie, które z natury rzeczy jest jedyne, wyjątkowe, niepowtarzalne. Jak można, nie popełniając gwałtu na zdrowym rozsądku, poważnie utrzymywać, że coś, co raz w historii zaistniało, co nosi niezmywalny stempel swojego czasu mogłoby jeszcze raz do życia powrócić. Jak można, nie narażając się na śmieszność, uważać, że na linii czasu istnieją punkty tak osobliwe, że to w nich właśnie jego bieg zostanie nagle powstrzymany i doświadczymy na sobie nieoczekiwanej powtórki z przeszłości. Owszem, bywa, że pewne wydarzenia dziejowe, zwłaszcza krwawe jatki, zdają się na pierwszy rzut oka podobne, ale jest to podobieństwo złudne, bowiem jak trafnie zauważył Josif Brodski, analogie nie unieważniają faktu nadrzędnego: w każdym przypadku to kto inny zostaje zamordowany.¹ Od momentu gdy pierwsze ziarenko piasku znalazło się na dnie klepsydry bogini Klio, odtąd strzałka czasu ruszyła do przodu wprowadzając w naszą świadomość przeświadczenie nieuchronności przemijania i jednorazowości dziejowych zdarzeń. Wspierani tedy autorytetem zdrowego rozsądku jak i heraklitejskiego aforyzmu, iż „słońce nowe każdego dnia”, utrzymywać możemy z sensem, że historia w żaden sposób nie powtarza się.

– Tak, powtarza się. Czas, jak lubimy mówić, a raczej jak mówią za nas zleksykalizowane metafory: „biegnie”, „płynie”, „ucieka”, i – jak zazwyczaj dodajemy – jest to proces „nieubłagany”. Wciąż jednak znajdują się myśliciele, którzy na przekór potocznemu mniemaniu dowodzą, że historia mimo swej znikliwej natury powtarza się, że pod zmiennymi historycznymi przebraniami odnaleźć można niezmienny paradygmat. Może nie we wszystkich dziedzinach życia (pochodnia czy łuczyczo to nie to samo, co żarówka), jednak da się odnaleźć pewne stałe regularności w rozwoju cywilizacji czy historii politycznej, wskazać na zaskakujące powtórzenia w historii myśli czy historii zachowań. Różnice między epokami historycznymi, rzecz jasna, istnieją i zaprzeczyc im nie sposób, tyle że należą one do sfery powierzchniowych akcydensów, pod którymi ukrywają się rozmaicie definiowane niezmienniki. Być może nie jest tak, by historia, na podobieństwo kserokopiarki, dokładnie i całkowicie wiernie powielala formy minione (na co, w odniesieniu do zdarzeń politycznych, zwrócił uwagę, skądinąd dość dwuznacznie, Karol Marks podkreślając najpierw tragiczną, później farsową stronę tego rodzaju powtórek²), ale nic nie stoi na przeszkodzie, by dostrzec we wciąż zmieniającej się materii historycznej wariantowe realizacje ponadhistorycznego wzoru. Trzeba jedynie wyjść poza oczywistości zdrowego rozsądku, który kontentując się tym, co zmienne zapoznaje możliwość historycznego powtórzenia i szerzej: perspektywę trwania. Wspierani tedy autorytetem filozofów (od pitagorejczyków i Platona po Nietzschego) jak i, niespodziewanie, refrenem Eklezjasty³,

iz „nic nowego pod słońcem”, utrzymywać możemy, nie bez pewnych racji, że historia jednak się powtarza.

Te konkurujące ze sobą historiozoficzne koncepcje „dwóch słońc” opisywane bywały najczęściej przy pomocy form geometrycznych: metafory linii i koła, dając w efekcie różnorodne postacie, odpowiednio, linearnej i cyklicznej interpretacji dziejów. Prowokacyjna teza Borgesa (*nota bene*: autora *Doktryny czasu cyklicznego*), że historia świata to być może ledwie parę elementarnych metafor i wariacji na ich temat, znajduje w tym kontekście swoje potwierdzenie. Dostarczaniem argumentów na rzecz prawomocności obydwu stanowisk zajmowali się jak dotąd głównie filozofowie, teologowie i filozofowie historii. Spróbujmy się zastanowić czy również etnolog, korzystając ze specyfiki swojej dyscypliny i właściwego jej instrumentarium pojęciowego, nie mógłby dorzucić swojego komentarza do toczącej się od wieków debaty.

1.

Zanim podejmiemy tytułową kwestię, zapytajmy na razie: co się powtarza, o ile się powtarza, co powtórzyć się może. Na początek dwie krótkie opowieści, dwie zajmujące historie opowiedziane przez autorów, w twórczości których zarysowany dylemat wraca w różnych konfiguracjach fabularnych i modulacjach znaczeniowych.

Niepokojące opowiadanie Jose Luisa Borgesa *Temat zdrajcy i bohatera* (ledwie cztery strony druku), rozpoczyna motto z Yeatsa, które „ustawia” niejako od razu sprawę, wskazuje bowiem na zaplecze filozoficzne historii opowiadanej w tekście.

„I tak Platoński Rok
Powraca w stary krąg
Wirując w nowym – słusznym czy też nie;
Ludzie są tancerzami i stosują krok
Do dźwięku, jaki daje barbarzyński gong.”⁴

Pitagorejsko-stoicka koncepcja Wielkiego Roku przejęta i zreformowana w kilku punktach przez Platona przedstawia, w uproszczeniu, dzieje jako cykl kosmiczny zakończony każdorazowo katastrofą.⁵ Na kole czasu koniec tożsamy jest z początkiem, toteż moment destrukcji jest tu zarazem momentem odrodzenia i powtórzenia się cyklu. Borges przypomina tę koncepcję nie bez powodu. Owładnięty obsesją „wiecznego powrotu” aplikuje ją w swoim opowiadaniu po swojemu, już bez astralno-kosmologicznych konotacji. Opowiadanie jest rodzajem testu na istnienie czasu kołowego, ściślej: jest hipotezą sprawdzającą taką możliwość. Jego konstrukcja jest niezwykle przemyślna. Narrator wyobraża sobie tytułowy temat, o którym być może kiedyś napisze. Na razie ma tylko jego niejasny zamysł, pewne miejsca tej historii pozostają niedopowiedziane. Akcja ma przebiegać „w jakimś uciśnionym, lecz niepokornym kraju: w Polsce, Irlandii,

Republice Weneckiej, w którymś z państw bałkańskich czy Ameryki Południowej..."⁶ Taki jest niezdecydowany początek, ale już po chwili pojawia się konkret: „Powiedzmy (dla wygody narracji), Irlandia. Powiedzmy, rok 1824”.⁷ Powiedzmy, że te lokalizacje mają jakiegokolwiek dla Borgesa (i dla nas) znaczenie; powiedzmy, że dostrzegamy w tym coś więcej niż tylko chwyt narracyjny. Chodzi przecież nie o wierność (domniemanym) faktom, a o przetestowanie pewnej hipotezy.

Narratorem tej opowieści w opowieści jest Ryan. Jest on prawnikiem zamordowanego skrytobójczo irlandzkiego bohatera, przywódcy spiskowców, Fergusa Kilpatricka. Sporządzając biografię krewnego, dostrzega w okolicznościach jego śmierci (zginął on niespodziewanie w przeddzień przygotowywanego przez siebie powstania narodowego) cały szereg zagadkowych faktów. Intrigujące, że przypominają one, aż nadto wymownie, pewne znaczące wydarzenia z przeszłości. „Wiadomo na przykład, że konstable, którzy oglądali zwłoki bohatera, znaleźli przy nim zapieczętowany list, ostrzegający Kilpatricka przed niebezpieczeństwem, jakie miało mu grozić owego wieczoru w teatrze; również Juliusz Cezar, kiedy udawał się do miejsca, gdzie oczekiwały go sztylety przyjaciół, otrzymał list, którego nie zdołał przeczytać, a w którym odkrywano przed nim zdradę oraz imiona zdrajców. Żona Cezara, Calpurnia, ujrzała we śnie, jak burzono wieżę, którą Senat przyznał jej mężowi; fałszywe i anonimowe głosy w przeddzień śmierci Kilpatricka zapowiedziały całemu krajowi pożar okrągłej wieży w Kilgarvan, co mogło wydawać się przepowiednią, jako że urodził się on w Kilgarvan”.⁸

Ryan ma naturę detektywa, jest bardzo bystry i dociekliwy, tryska niezwykłą erudycją a jego myśli o cyklicznych nawrotach historii z bliżej nieznanych przyczyn przypominają poglądy pewnego argentyńskiego pisarza: „Te paralelizmy (oraz inne) pomiędzy historią Cezara i jednego z irlandzkich spiskowców doprowadzają Ryana do przyjęcia jakiejś tajemniczej formy czasu, jakiegoś rysunku, którego linie powtarzają się. Myśli o historii dziesięcioepokowej, jaką stworzył Condorcet; o morfologiach, jakie proponowali Hegel, Spengler i Vico; o ludziach u Hezjoda, którzy degenerują się od złota do żelaza. Myśli o wędrownicy dusz, doktrynie, która napęlała przerażeniem literaturę celtycką, a którą sam Cezar przypisywał druidom z Brytanii; myśli, że Fergus Kilpatrick, zanim został Fergusiem Kilpatrickiem, był Juliuszem Cezarem. Z tych kolistych labiryntów wybawia go interesujące odkrycie, które następnie wtrąca go w inne labirynty, jeszcze bardziej różnorodne i powikłane: pewne słowa, które jakiś żebrak zamienił z Fergusiem Kilpatrickiem w dniu śmierci tego ostatniego, zostały zapowiedziane przez Szekspira w tragedii *Makbet*. Że historia naśladuje historię, było już dostatecznie zdumiewające; żeby historia naśladowała literaturę, było niepojęte...”⁹ Ale to nie koniec kryminalnej opowieści, poszukiwania Ryana doprowadzają wreszcie do rozwiązania ponurej zagadki: Kilpatrick nie był bohaterem, ale zdrajcą wykrytym na szczęście zawczasu przez sprysiężonych. Wyrok śmierci został wydany, pozostawał tylko kłopot jak zręcznie, nie narażając losów powstania, pozbyć się „bohatera”. James Nolan, najstarszy przyjaciel Kilpatricka i, co nie bez znaczenia, tłumacz dramatów Szekspira na gaelicki, wywiązał się ze swego zadania znakomicie. Ponieważ na obmyślenie szczegółów działającej na wyobraźnię mas eg-

zekucji pozostawało niewiele czasu, Nolan skorzystał ze sprawdzonych wzorów: dramaturgii Szekspira. Powtórzył więc pewne sceny z Makbeta i Juliusza Cezara. Kilpatrick przyjechał do Dublina i płomiennymi mowami zagrzewał naród do czynu. „Tak rozwijał się w czasie obszerne dramat, aż w końcu, 6 sierpnia 1824 r., w loży o ponurych zasłonach, która zapowiadała już lożę Lincolna, upragniona kula przebiła pierś zdrajcy i bohatera, który zaledwie zdążył wypowiedzieć, między dwoma krwotokami, kilka przewidzianych słów”.¹⁰

Historia, w opowiadaniu Borgesa, pojmowana jest jako zbiór znaczących precedensów. Coś ważnego przydarza się w historii jakby wyłącznie po to, by antycypować przyszłe wydarzenia. Wszystko, co ma się dopiero wydarzyć już się, w pewnym sensie, wydarzyło. Historia kopiuje samą siebie. W śmierci Juliusza Cezara tkwi już w utajeniu śmierć Kilpatricka, w śmierci Kilpatricka dostrzec można niejasne kontury śmierci Lincolna. Borges czyta historię w sposób przypominający patrystyczną lekturę Biblii: tak jak typologiczna lektura Ojców Kościoła ujawniała antycypujący sens wydarzeń starotestamentowych wobec tego, co zawiera Nowy Testament, tak dla niego przeszłość wyposażona jest w znaki, które prefigurują kształt przyszłości. „Nic dwa razy się nie zdarza”. Czy na pewno?

Ponieważ opowiadanie Borgesa ktoś mógłby uznać jedynie za efektowną zabawę literacką, za finezyjnie wykonaną intelektualną prowokację, sięgnijmy po jeszcze jedną, „poważną” tym razem opowieść. Niepokojące opowiadanie Gustawa Herlinga-Grudzińskiego *Pierścień* (ledwie sześć i pół strony) nie rozpoczyna żadnego motto, brak więc, inaczej niż u Borgesa, bezpośrednich wskazówek mogących świadczyć o tym, iż autorowi bliska jest, w jakiegokolwiek wersji, myśl o powtórzeniu jako właściwości historii. Szukajmy gdzie indziej. W opowiadaniu *Pieta dell' Isola* znajdujemy znamienity zapis: „Zawodne są analogie ludzkich losów. A przecież nie podobna oprzeć się wrażeniu, że Sebastiano wszedł zrzędzeniem nieznannej siły w koleinę przed wieloma setkami lat wyżłobioną dziejami nieszczęsnego twórcy Certosy (...) Czy życie powtarza jak pozbawiona pomysłowości hafciarka zbliżone do siebie ciągle wzory, jest rzeczą rozstrząsaną od niepamiętnych czasów przez filozofów i po dziś dzień nie rozstrzygniętą. Czy niezbadane wyroki Boskie pisane są przez kalkę w tysiącach egzemplarzy i zmieniane tylko w drobnych wariantach, czy przeciwnie – każdy z nas odbija się w ogromnym Oku Opatrzności i z nieomylnej Ręki Sędziego otrzymuje inny i na własną wyłącznie miarę skrojony los, jest sprawą zaprzatających wiernych i teologów”.¹¹ Same wątpliwości, żadnych odpowiedzi. Herling sygnalizuje problem, ale nie opowiada się jednoznacznie za żadną z ewentualności.

W *Pierścieniu* spotykamy, nieco podobnie do tekstu Borgesa, konstrukcję opowieści w opowieści. Narrator, jak w kilku innych opowiadaniach Herlinga niedwuznacznie stylizowany na samego autora, zasłyszawszy w wyzwolonym już przez aliantów Neapolu historię z pierścieniem, która miała wydarzyć się w mieście niedługo przed wyzwoleniem. Jej autentyczność była dość wątpliwa. Po czterdziestu latach, tej samej opowieści, z niewielkimi zmianami, wysłuchał z ust znajomego neapolitańskiego intrologatora. Potwierdzało to jej żywotność, w niczym jednak nie przydawało jej prawdziwości. Za jej fikcyjnością przemawiać miały by też wyjątkowe zbieżności z nowelą Bocaccia *Andreuccio z Perugia*. Narrator

nie odmawia sobie przyjemności jej streszczenia. Jest to prosta historia z morałem. Handlarz koźmi, Andreuccio, okradziony jeszcze przed spodziewaną transakcją, próbuje powetować sobie straty kradnąc wraz z parą złodziei drogocenny pierścień z sarkofagu neapolitańskiego arcybiskupa. „Odsunawszy ciężką pokrywę, bojaźliwi złodzieje zmuszają Andreuccia by to on włożył do sarkofagu. Pomny na własną niedolę obrabowanego z tak dużej sumy pieniędzy, Andreuccio postanawia najpierw o sobie pomyśleć. Ściąga z trupiego palca drogocenny pierścień i na swój palec go nakłada; po czym, z sarkofagu nie wychodząc, oznajmia współnikom że pierścienia nie znalazł i podaje im tylko pastorał, infułę i szaty biskupa”.¹² Dzięki sprytowi oszukuje współników i wraca do domu z pierścieniem, którego wartość jest o wiele większa niż stracona suma.

Pokrewieństwo noweli z opowieścią zasłyszana przez narratora jest uderzające. Zmieniły się, oczywiście, okoliczności zewnętrzne i drugorzędne detale, ale jej fabularna osnowa pozostała bez zmian. W sierpniu roku 1943, podczas nalotu aliantów jedna z bomb spadła na dziedziniec kościoła San Egidio, w którego krypcie pochowano na początku ubiegłego stulecia arcybiskupa Neapolu. W nocy, poprzez wyrwę na dziedzińcu kościoła, do podziemi dostał się wieloletni opiekun świątyni, kościelny Matteo. Posłuchajmy „rekonstrukcji” wydarzenia: „Jak zaczadzony zabrał się do podnoszenia pokryw sarkofagu. Miał zamiar odsunąć ją jedynie u wezgłowia, ale zbyt gwałtownie widać pchnięta ześliznęła się i krawędzią ugodziła go w nogę. Poczul straszny ból. Starł się nie zwracać nań uwagi, rozgorączkowany podważył żelaznym klinem wieko trumny. Niewiele pozostało ze zwłok arcybiskupa: czaszka, kawałki szkieletu pomieszczone ze zgnitymi, zetłatymi strzępami szmat, poczerniały pastorał. Pozostało na szczęście nietknięte przez czas to, czego szukał: pierścień na kostce palca prawej dłoni. Ogromny, splatana złota obrączka z brylantowym, połyskującym krzyżykiem na ciemnej, grubej, owalnej płytce. (...) Wystarczyło mu jeszcze sił, żeby z pierścieniem na palcu wyczołgać się z krypty, chociaż krew ciekła obficie z jego zranionej nogi.”¹³

Następnego dnia znaleziono nieprzytomnego kościelnego z pierścieniem na palcu. Dziwnym jednak trafem pierścień znikł, choć wielu było takich, którzy go widzieli. „Liczniejsi wciąż się stawali ci, 'co widzieli tych, którzy widzieli'. I piękniejszy wciąż, droższy stawał się sam Pierścień, jakkolwiek wieści o nim towarzyszyła również niekiedy pogłoska, że był cudowną imitacją, którą ozdobiono palec arcybiskupa zaraz po jego śmierci, oryginał złożony w skarbcu katedralnym. Komu jednak chciałoby się w to wierzyć?”¹⁴

Wydarzenia (realne czy też „tylko” wyobrażone), które miały miejsce owej sierpniowej nocy roku 1943 w Neapolu, przeglądają się, przy wszystkich różnicach, jak w lustrze w noweli Bocaccia. Narrator niczego nie sugeruje wprost, nie eksponuje genetycznej zależności obydwu historii, choć bierze pod uwagę możliwość, że historia Andreuccia mogła stać się punktem wyjścia wojennej fantazji. Zbieżności są jednak zastanawiające. Idąc tropem Borgesowskich antecedenso- wych historii, uzupełnijmy opowiadanie Herlinga, jeszcze jedną opowieścią z platońskiego *Państwa*, jakby skądś znajomą. Jej bohaterem jest niejaki Gyges. „On był pasterzem i służył u ówczesnego króla Lidii. Kiedy spadł wielki deszcz i przyszło trzęsienie ziemi, pękła ziemia w pewnym miejscu

i utworzyła się rozpadlina w tej okolicy, gdzie on pasał owce. On to zobaczył, zdziwił się, zszedł w jej głąb i ujrzał dziwne rzeczy, o których bajki opowiadają, a między innymi i konia z brązu, pustego wewnątrz, który miał drzewiczki. Gyges nachylił się przez nie do środka i zobaczył wewnątrz trupa, który się wydawał nadludzkiego wzrostu. Nie miał na sobie nic, tylko złoty pierścień na rękę. On ściągnął mu ten pierścień i wyszedł stamtąd na górę”.¹⁵

Pierścień Andreuccia miał wymierną w pieniądzu wartość, pierścień Mattea, zdaje się, że był tym bardziej im bardziej go nie było, pierścień Gygesa miał magiczną moc: czynił właściciela niewidzialnym. Trzy różne pierścienie, trzy odmienne, ale jakoś podobne opowieści. W opowiadaniu Herlinga, opowieść z czasów wojny, nieważne czy dotyczyła prawdziwych lub zmyślonych wydarzeń, naśladuje (bezwiednie?) opowieść z przeszłości, która, dodajmy, naśladuje (bezwiednie?) opowieść z jeszcze odleglejszej przeszłości. „Że historia naśladuje historię, było już dostatecznie zdumiewające; żeby naśladowała literaturę, było niepojęte...” Brak u Borgesa jeszcze jednego członu tej nieskomplikowanej permutacji. Trzecia możliwość jest oczywista: literatura, która naśladuje literaturę. Opowieść, która naśladuje opowieść. Historia, która naśladuje historię.

2.

„Opowiem ci swoją historię...”, „Oto historia mojego życia...”, „To historia nie do uwierzenia...” Słowo „historia”, tak w znaczeniu użytym na końcu poprzedniego akapitu, jak i w znaczeniu jakie nadaje mu język potoczny, jest synonimem opowieści, opowiadania, narracji. W tej semantyce zawiera się ciekawa, choć przecież nie nowa, intuicja: życie jest opowieścią. Może to być szekspirowska „a tale told by an idiot, full of sound and fury”, albo jej hollywoodzkie przeciwieństwo: *story* z *happy endem* jako obowiązkową figurą finałową. W obydwu przypadkach, w ciemnej czy w jasnej tonacji, życie przypomina opowieść. Przypomina, ale jednak nie jest opowieścią. Tej ekwiwalencji nie można pojmować naiwnie i nazbyt dosłownie. Ponownym przemysleniem podobieństw i różnic łączących obydwie kategorie zajmuje się w odkrywczym studium Paul Ricoeur.¹⁶ Punktem wyjścia, wymagającym znaczących korektur, jest dla niego uwaga jednego z komentatorów, która ustanawia radykalny rozróżnienie między opowieścią i życiem: „historie są opowiadane, a nie przeżywane, życie zaś jest przeżywane, a nie opowiadane”.¹⁷ Z niezwykle gęstego tekstu, w którym, posiłkując się koncepcją *mimesis* Arystotelesa, uwagami św. Augustyna o doświadczaniu czasu, strukturalistycznymi analizami opowiadania, rozważa Ricoeur drobniutko i wnikliwie problemy takie jak: proces zawiązywania fabuły, właściwe jej schematyzacje, relacje do czasu, rola czytelnika w konstruowaniu fabuły, wynotujmy to, co dla nas najistotniejsze, a więc przede wszystkim pokrewieństwa i związki łączące wspomniane kategorie, które pozostają jakoby w stanie nieuleczalnego konfliktu.

W jaki więc sposób dojść może, już na poziomie wyższym niż potoczne rozumienie, do pojednania życia i opowieści? Opowieść prowadzi nas z powrotem do życia z tej choćby racji, że proces jej komponowania nie jest dopełniony w tekście, ale dopełnia się dopiero po stronie czytelnika. Sens

opowieści pojawia się na przecięciu świata tekstu i świata czytelnika. Tekst nigdy nie jest zamkniętym universum. W trakcie lektury horyzont znaczeń ustanawiany i oferowany przez tekst nieustannie spleta się z horyzontem doświadczenia czytelnika.

„Czytanie jest samo w sobie pewnym sposobem życia w świecie fikcji otwartym przez dzieło. Wolno nam zatem powiedzieć, że historie są powtórnie opowiadane, ale też przeżywane na modłę żywej wyobraźni.”¹⁸ Wbrew strukturalistycznej dogmatyce, tekst nie jest wyłącznie szklaną kulą znaków, bez referencji do tego, co znajduje się poza nim. Życie i opowieść łączą jednak jakieś nici porozumienia.

Jeśli samo pojęcie życia poddać redefinencji, to i w tym przypadku dostrzec można ograniczoność stwierdzenia, że „życie jest przeżywane”, tylko przeżywane. Życie, oprócz tego, że przeżywane, jest też opowiadane. Dokąd nie zostanie opowiedziane, dotąd pozostaje jedynie faktem z dziedziny biologii. Życie najwyraźniej chce być opowiedziane, domaga się interpretacji, dopiero wówczas zdarzenia, uporządkowane w pewien schemat, w pewną strukturę stają się zrozumiałe, ich sens zaczyna się objawiać. Podobnie ujmował to Mircea Eliade, dostrzegając specyfikę ludzkiego bytowania w tworzeniu i słuchaniu opowieści: „Myślę, że zainteresowanie narracją, opowieścią, jest elementem naszej ludzkiej kondycji, naszego bycia w świecie. Chcemy wiedzieć, co się działo, co robili ludzie i do czego są zdolni: ryzyko, przygody, wszelkiego rodzaju próby. Nasze istnienie nie jest istnieniem nieruchomych kamieni, kwiatów czy owadów, których życie toczy się ściśle wyznaczonym torem. Nasze istnienie jest przygodą. Człowiek nigdy nie przestanie słuchać opowieści”.¹⁹

Związek życia i opowieści objawia się też i z tej racji, że działania ludzkie mogą znajdować się w polu symbolicznych odniesień. Ta właśnie cecha decyduje o tym, które z działań poddaje się twórczemu przekształceniu. „Jeśli rzeczywiście działanie może zostać opowiedziane, to dlatego, że od razu bywa wyrażone w znakach, regułach i normach. Jest zatem zawsze zapośredniczone przez symbole. Ten rys działania został wydobyty na światło dzienne przez antropologię kulturową.”²⁰ Nie jest więc tak, że to my wprojektowujemy w działanie sensy i znaczenia. Przeciwnie: ono samo objawia się nam jako swego rodzaju tekst wyrażony przy pomocy własnego kodu i języka. Tekst, który chce być odczytany.

Innym jeszcze elementem zbliżającym do siebie opowieść i życie jest to, co nazywa Ricoeur prenarracyjną jakością ludzkiego doświadczenia. Nie chodzi tu o to, że różnego rodzaju działania czytane są poprzez opowieści, które już znamy, a więc, że każde ludzkie doświadczenie zapośredniczone jest przez istniejące systemy symboliczne. Chodzi raczej o to, co zawiera się w przywołanych wcześniej zwrotach potocznych intuicyjnie zrównujących zdarzenia życiowe z narracją. Wnikając w sferę doświadczenia codziennego nietrudno zauważyć, że pewne serie epizodów z naszego życia postrzegamy jako historie potencjalne, jako historie jeszcze nie opowiedziane. Samo więc życie ludzkie, utkane ze znaczących epizodów, ma naturę opowieści, jest wirtualną historią czekającą na opowiedzenie. To w opowieści i dzięki opowieści, poprzez wprowadzenie w chaotyczny, bezkształtny, przypadkowy bieg zdarzeń logiki, ładu i struktury do-

chodzi do ujawnienia głębszego ich sensu. Tym samym opowieść staje się instrumentem samorozumienia. Życie na nowo opowiedziane konstituuje naszą tożsamość jako tożsamość narracyjną.

3.

Powróćmy do naszych dwóch opowiadań. Teraz już łatwiej odpowiedzieć na postawione wcześniej pytanie: co się powtarza, o ile się powtarza? Powtarzają się historie, powtarzają się opowieści, rozumiane w znaczeniu wyłożonym powyżej. Nie są to byle jakie, nie nie znaczące opowieści. Przeciwnie: mówią o ważnych wydarzeniach z przeszłości, takich które mają rangę wyjaśniającego i tłumaczącego (ale nie w naukowym sensie) precedensu i które zgęszczają w sobie pewien egzystencjalny sens. Wydarzenia te tworzą swego rodzaju paradygmat, wzorzec, model, który zostaje następnie w przyszłości powtarzany. Tego typu opowieści posiadają, jak łatwo zauważyć, konstytutywne cechy przypisywane w studiach religioznawczych i antropologicznych narracjom mitycznym. Odłóżmy na chwilę na bok klasyczną literaturę przedmiotu i oddajmy głos subtelnyemu znawcy mitu, symbolu i poezji, włoskiemu pisarzowi i eseście, Cesare Pavese, eksponującemu w swych uwagach te cechy opowieści mitycznej, które – co dla nas istotne – odnoszą się w równym stopniu do archaicznych jak i współczesnych postaci mitu: „Trzeba upierać się mocno przy tym olśnieniu jednością, spoza którego prześwituje mit. Tkwi tu bez wątpienia rdzeń religijny. Życie zapelnia się i wzbogaca wydarzeniami, których nie mogą zastąpić żadne inne, a które właśnie dzięki temu, że nastąpiły raz i obowiązują na zawsze, wyrastają ponad prawa świata ziemskiego, mają znaczenie wzorca przewyższającego rzeczywistość, warte są tyle, co ich treść, znacząca i istotna, a wszystkie wydarzenia codzienne na tyle tylko nabierają sensu i wartości, na ile są powtórzeniem lub odbiciem tamtych wydarzeń. Mit jest zawsze symboliczny, dlatego nigdy nie ma znaczenia jednego, alegorycznego, ale żyje życiem zamkniętym, a ono zależnie od miejsca i od nastroju, jakie znajduje, może wyrwać się z zamknięcia i zakwitać najróżniej i najobficiej. Mit jest wydarzeniem jedynym, absolutnym; jest zgęszczeniem siły życiowej, należącej do sfer innych niż sfera naszego życia codziennego, a jako taki wnosi powiew cudu w to wszystko, co na niego naprowadza i co jest do niego podobne.”²¹

Doprecyzujmy poprzednie ustalenie: tym więc, co się ustawicznie powtarza, co powtarzać się może jest szczególny typ opowieści – mit wraz z jego symboliczną zawartością. Nie jest to teza przesadnie odkrywcza gdy mamy na myśli kultury archaiczne, tradycyjne, ludowe; w odniesieniu do współczesności budzi nieufność a przynajmniej zdziwienie. Dość powszechne jest bowiem wciąż mniemanie, że kultura współczesna pozbawiona jest „prawdziwego” mitycznego zaplecza, pozbawiona jest mitów. Powiada się, że mit „już” był, „już” zdarzył się, jest sposobem postrzegania i interpretacji rzeczywistości właściwym minionym formacjom kulturowym (wyraźny pogłos ewolucjonistyczno-stadialnego myślenia o historii), obecnie zaś mamy do czynienia co najwyżej z mitami zdegradowanymi, „wytartymi”, zdegenerowanymi, z karykaturami wielkich opowieści mitycznych. Mit najwyraźniej wszedł w konflikt z myśleniem dyskursywnym. Wielokrotnie

formułowane i na różne sposoby uzasadniano oświeceniowo-pozytywistyczne z ducha programy demitologizacji dotychczasowego dziedzictwa religijno-mitycznego.²² Dogmatycznie i wąsko pojęty racjonalizm próbował uporać się z mitem. „Mit nie teoretyzuje i (...) stanowi wyzwanie wszelkim kategoriom racjonalnego myślenia. Jego 'logika' w żaden sposób nie przystaje do naszych wyobrażeń o naukowej prawdzie. Ale to racjonalna filozofia nigdy nie chciała uznać podobnego rozdzielenia i zawsze głosiła, że utwory mityczno-poetyckie muszą mieć jakiś rozumowy sens. Mit ukrywa go za wszelkiego rodzaju fantastycznymi obrazami i symbolami, natomiast zadaniem filozofa jest zrywanie owych masek. Właśnie wtedy słowo de-mityfikacja utożsamiono z demystyfikacją.”²³ Mimo zmasowanego ataku różnych naukowych szkół i teorii wyjaśniania, mit dość skutecznie opiera się próbom racjonalizacji. Żadne, jak dotąd, próby pozbycia się mitu z myślenia współczesnego nie powiodły się, można by nawet za Odo Marquardem paradoksalnie stwierdzić, że sama historia procesu demitologizacji jest mitem, co w pewnym sensie dowodzi względnej nieśmiertelności mitu.²⁴

Zbytne przywiązanie do dogmatów współczesności, zawężenie perspektywy jedynie do krótkiego wycinka czasowego, w którym żyjemy wywołuje amnezję. Zapominamy, czytając, opowiadając i słuchając dzisiaj rozmaitych historii „że są to fragmenty dawnych i wiecznych historyj, że budujemy, jak barbarzyńcy, nasze domy z ułamków rzeźb i posągów bogów. Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historyj. Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii – nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią. Najpierwotniejszą funkcją ducha jest bajanie, tworzenie 'historyj'. Siłą motoryczną wiedzy ludzkiej jest przeświadczenie, że znajdzie ona na końcu swych badań ostateczny sens świata. Szuka go ona na szczycie swych sztucznych spiętrzeń i rusztowań. Ale elementy, których używa do budowy, już były raz użyte, już pochodzą z zapomnianych i rozbitych 'historyj’.”²⁵ I kiedy w dalszej części cytowanego tekstu powiada Schulz, że duch ludzki nie ustaje w „głosowaniu życia przy pomocy mitów”, w nie kończącym się dziele nadawania sensu przeżywanej rzeczywistości, to nie sposób nie dostrzec w tych słowach wyprzedzających znacznie swój czas, zbieżności i podobieństw z niektórymi, opublikowanymi blisko 60 lat później, uwagami Ricoeura na temat sensotwórczej roli narracji.

4.

Historia się nie powtarza. Powtarzają się historie. Mityczne historie. Oczywiście, nigdy nie dokładnie, z zachowaniem tego samego sztafażu, tych samych perypetii, tych samych imion własnych. Najczęściej w przebraniu i w przetworzeniu. Zastanawiające jednak, że nawet najdalej idące przekształcenia i zmiany nie zacierają śladu pierwowzoru. W tym sensie mit byłby dialektyczną syntezą zmienności i trwania. Nie z umiłowania paradoksu, ale z pragnienia, by odpowiednie rzeczy dać słowo, trzeba by zatem powiedzieć tak: mit powtarzając się nie powtarza się i nie powtarzając się powtarza się. Dopiero ta formuła odsłania w pełni ów dziwny i niejednoznaczny status mitu w historii. W prologu błyskotliwego studium o metamorfozach Fausta pisał Jan Patočka: „Mity nie umierają, jak sądzą przekonani racjoniści i całe ich plemię,

lecz jedynie ulegają przemianom. Istnieje bowiem nie tylko przypadkowa zawartość świata i mówiąca o niej nauka, lecz także coś, co można by nazwać sercem świata, co jest ponad przypadkiem i koniecznością w potocznym tych słów znaczeniu i o czym możemy nie tylko filozoficznie wiedzieć, lecz do czego ustosunkowujemy się całą naszą istotą; o tym sobie też opowiadamy, wprowadzamy do naszego języka jak do jakiegoś innego, szerszego świata, który sam jest elementem jednego wielkiego świata, i to właśnie jest mit we właściwym tego słowa znaczeniu. Toteż mity nie zostają zastąpione przez filozofię i naukę, lecz sami filozofowie i uczeni bardzo często dalej je rozwijają.”²⁶

Ta cenna wypowiedź filozofa kieruje uwagę na sprawę dla mitu podstawową, na wartość, której nie sposób przecenić: mit wyprzedza rozum dyskursywny, wychodzi z przestrzeni, która poprzedza *logos*. Stąd też mit, jak sygnalizowaliśmy już wcześniej, jest „przed” i „ponad” nauką jakkolwiek obrazoburczo by to brzmiało dla entuzjastów wiedzy dostarczanej przy pomocy naukowej Metody. Mit bowiem nie chce wiedzieć, on już wie! Kłopot w interpretacji mitów polega właśnie na owej niewspółmierności między mądrością mitu i niewiedzą rozumu, na co wskazywał Gadamer: „Jak tłumaczyć się mity, gdy chce się je tłumaczyć naukowo? Jaki to oczywisty i owocny przesąd trzeba przy tym uznać? Sens mitów, sens baśni jest sensem najgłębszym. Jaką miarą oceniać ich tłumaczenie? Czy w rzeczywistości nie czujemy, że nie ma metody tłumaczenia mitów i baśni? I czy nie oznacza to ostatecznie i w istocie, że nie możemy objaśniać mitów, bowiem to raczej mity nas objaśniają?”²⁷

Jest coś jeszcze ważniejszego w wypowiedzi czeskiego filozofa niż ów wątek nienaukowości czy wręcz antynaukowości mitu. Konstatując, że mit wychodzi poza przypadkową zawartość świata, że wykracza poza przypadek i konieczność w zwykłym tych słów rozumieniu i celuje od razu wprost w „serce świata”, daje jednoznacznie i wyraźnie do zrozumienia, że opowieść mityczna nie jest jedynie formą narracyjną zamykającą się w słowach i regułach, które ją tworzą, ale przeciwnie: że jak najmocniej związana jest ona ze światem, że otwiera się na świat, że jakoś „dotyka” rzeczywistości. Podkreślałem tę cechę gdy mowa była o opowieści w ogóle, a teraz podkreślam ją mocno raz jeszcze mówiąc o opowieści mitycznej, po to by uniezależnić się od tych stanowisk, które akcentują, by nie powiedzieć demonizują, samoistną, niereferencjalną jakość wszelkich narracji („nie ma nic poza tekstem”). W formule „powtarzają się historie” można by bowiem doszukać się refleksu tego rodzaju poglądów, a jest to jak najdalej od zawartych w niej intencji.

Formuła ta wyraża nade wszystko przekonanie, że w wariantowych realizacjach mitycznych opowieści dochodzi do „przebicia” w zmiennej materii dziejów. Słowem, że oprócz dostrzegalnej „gołym okiem” przemijalności i zmienności wszelkich form, istnieje w świecie coś trwałego, coś, co tej zmienności się wymyka i co jej radykalnie zaprzecza. Rozumiem, że w dobie rozplenienia się w myśli współczesnej różnego typu historyzmów²⁸, w sytuacji gdy przekonanie o historyczności jako niezbywalnej własności ludzkiego istnienia stało się niemal obiegowym poglądem, wspomniana formuła musi brzmieć wyjątkowo niestrawnie, by nie rzec absurdalnie. Problem w tym, że tego rodzaju poglądy nie są na mocy definicji samooczywiste, co najwyżej do niej preten-

dują. Niezwykle celnie zwraca na to uwagę Hans Jonas, w krótkiej acz instruktywnej rozprawce pod znamienym tytułem: *Zmiana i trwanie. O podstawach rozumienia przeszłości*.²⁹ Jonas poddaje pod dyskusję dwa klasyczne stanowiska odnoszące się do rozumienia tego, co minione. Pierwsze wspiera się na przekonaniu o istnieniu stałej, ponadhistorycznej natury ludzkiej, co sprawia, że rozumienie przeszłości jest możliwe, bowiem „podobne” poznaje tu „podobne”. Pogląd przeciwny opiera się na założeniu o nieustannej zmienności człowieka w dziejach, w związku z czym poznanie przeszłości nie jest w ogóle możliwe, ponieważ „inne” usiłuje poznać „inne” a jest to zajęcie poznawczo jałowe. W drodze złożonej i bardzo wyważonej argumentacji Jonas opowiada się za pierwszym poglądem. W konkluzji wbija gwoździć do trumny radykalnego historyzmu: „Nasze przekonanie o istotnej historyczności człowieka 'w ogóle' samo jest produktem historycznym. To sprawia, że się ono nie samo przez się uzasadnia, lecz samo przez się ogranicza. Z chwilą, gdy zabieramy się do niszczenia wszelkiej ziemskiej pozostałości tego, co niehistoryczne, jego nosiciele wpędzając w historię, nie bez korzyści będzie przypomnieć sobie, że historia nie jest ostatnim słowem ludzkości. *Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt*. (Tylko kto się zmienia, pozostaje spokrewniony ze mną) to wyznanie faustowskie, nie teza ontologiczna. To my mamy w obiegu przesąd, że bezruch to cofanie się, że trwanie to upadek.” I nieco dalej: „Może nasza nienasycona żądza historii jest tylko wyrafinowaną grą. Może nieprawdą jest, jakobyśmy dla zrozumienia samych siebie musieli znać całą naszą prehistorię, a do tego jeszcze historię całej reszty ludzkości. A jeśli to jest prawdą, to może nie jest prawdą, że musimy w tym sensie rozumieć siebie, żeby być prawdziwymi ludźmi. Dla tego celu ważniejsza może okazać się wiedza o wiecznym niż rozumienie doczesnego, może istotniejsze okazać się widzenie siebie w świetle tej pierwszej niż objaśnianie siebie przez to drugie.”³⁰

Do podobnych wniosków dochodzi Barbara Skarga w swych rozważaniach nad historią intelektualną, historią idei i poglądów filozoficznych. Polemizując z koncepcją nieciągłości Foucaulta, z tezą, że historia myśli to jedynie historia nieustannych zerwań i pęknięć, zapytuje retorycznie czy ów konsekwentny historyzm sam siebie nie unieważnia. Czy, przykładowo, przyjęcie tylko i wyłącznie perspektywy heraklitejskiej płynności nie sprawia, że zajmowanie się dziejami idei, które ustawicznie zmieniają się i z których nic nie wynika, staje się zajęciem jałowym, czy rozumienie przeszłych myśli jest w ogóle możliwe skoro skutecznie oddziela nas od nich nieprzenikalna jakoby ściana epistemy? Analizując z punktu widzenia historyka myśli filozoficznej kwestię zmienności i trwania, pytając o możliwość istnienia inwariantów w historii konkluduje ostrożnie: „trudno jest przypuścić, aby dzieje kultury intelektualnej mogły się wyłamać spod panowania czasu. Są one jak dzieje ludzkie i świata historycznością samą. To zaś znaczy, że nie ma w nich nic, co by było w wieczności, a w każdym razie nic o tym stwierdzić nie jesteśmy w stanie. Ale to nie znaczy, że nie ma względnej stałości, wszakże to człowiek powraca do tego, co wydawało mu się istotne, ważne, to on stale nachyla się nad przeszłością i przez ten akt coś zachowuje się i powtarza, choć w nieco innej formie.”³¹ Jasną jest rzeczą, że czas nie zna tożsamości, żadne pojęcia i twierdzenia filozoficzne nie pozostają takie same

w ciągu wieków. Nie musi jednak wynikać z tego, że historyczność ludzkiej egzystencji zmusza nas do przyjęcia relatywizmu, tak jak temporalizacja prawdy nie wyklucza jej bezwzględnej wartości.³² Tak więc zmienność nie usuwa całkowicie trwałości. I choć podkreśla autorka, że dowód na istnienie tego, że coś jest wieczne, jest na płaszczyźnie dyskursywnej niemożliwy (uprawomocniony może być jedynie aktem wiary), to przynajmniej w mocy pozostaje teza negatywna: że nie wszystko jest absolutnie zmienne. Może więc rację miał Michaił Bachtin, notując na krótko przed śmiercią, choć jest to twierdzenie z gatunku „słabych”, iż „Nie istnieje nic, co byłoby absolutnie martwe: każdy sens przeżyje święto swojego odrodzenia.”³³

5.

W malarskich zapiskach Jana Cybisa pojawia się nie spodziewanie porywająca myślowo i filozoficznie głęboka anegdota: „Z wieży kościoła Mariackiego słychać było hejnał. Kelner od Noworolskiego pod Sukiennicami, Miccio, spojrział w okno i powiedział: Gdyby tak zatrzymać czas?

'Bycza historia' zawołał Józef Jarema. Wkrótce Miccio grał w teatrze Cricot, wygłaszając w jednej ze sztuk Jaremy swoje frapujące zdanie.”³⁴

W wierszu Rainera Marii Rilkego, przecież nie kelnera, znajdujemy, poetycko przetworzone, bliskie echo tamtych słów z krakowskiego rynku:

„Dziwaczne słowo: przepędzić czas!

Zatrzymać go, to byłoby zadanie.

Bo kogóż to nie trwoży: gdzie jest trwanie,
gdzie w końcu byt w tym wszystkim wszystkich nas”³⁵

We frapującej, ponad wszelką wątpliwość, frazie kelnera – gdy chodzi o pytania pierwsze, spontaniczne, „naiwne”, figury każdego z nas – jak i w wersach poety dochodzi do głosu (jako tęsknota?, pragnienie?, konsolacja?) antyheraklitejska z gruntu myśl o pokonaniu czasu, o odnalezieniu w nim momentu nierelatywnego, o wejście w wymiar trwania. Czy w zarysowanej wcześniej hipotezie sugerującej możliwość znaczących powtórzeń historii w historii, mamy do czynienia jedynie z działaniem terapeutycznym czy też zawiera się w niej trafne odślonięcie i rozpoznanie pewnej niezbywalnej jakości naszej egzystencji? Trudno zapewne o odpowiedź, która mogłaby zadowolić wszystkich. Ta może być jedynie funkcją przyjętych uprzednio przesądzeń filozoficznej natury. A jak wiadomo zgoda powszechna w tych kwestiach należy już raczej do pobożnych życzeń niż ziszczalnych marzeń.

Powróćmy jeszcze raz na koniec do Heraklita, patrona wszystkich czcicieli zmienności i melancholików przemijania. Herakliteska metafora „rzeki czasu” miała zrobić w myśli filozoficznej³⁶ jak i w myśleniu potocznym ogromną karierę. W wierszu Jose Luisa Borgesa *Heraklit*, motyw rzeki pojawić się więc musiał. Ale pojawia się w kontekście dosyć zastanawiającym. Borges każe filozofowi z Efezu tak rozmyślać:

„Co to za rzeka,

której źródło jest niepojęte?

Co to za rzeka,

która wlecze z sobą mitologię i miecze?”³⁷

W zakończeniu swojego eseju *Czym jest mitologia*, zapomniany już nieco Karl Kerényi, badacz mitologii greckiej i wieloletni konsultant Tomasza Manna, pisał: „mitologia żywa rozwija się w nieskończonej, a przecież co do formy określonej różnorodności, podobnie jak świat roślinny w porównaniu z pra-rośliną Goethego. Miejmy zawsze wzrok skierowany na jedno i na drugie: na historyczną mnogość i na to co jednocy, a co jest najbliższe pra-źródła.”³⁸ Słowa znamienitego mitografa brzmią jak zalecenie, jak metodologiczna

dyrektywa: dostrzegać zmienność, nie tracąc z oczu tego, co stałe. Wnosząc conciliacyjny spokój uczonego, zdają się godzić sprzeczności. Przynajmniej na chwilę. A przecież w dalszym ciągu nie wiemy do końca i na pewno: co to za rzeka, której źródło jest niepojęte? Z miejsca naszego czasowego pobytu, z tego permanentnego sanatorium pod klepsydrami, w którym mieszkamy i skąd pytanie to zadajemy, próżno byłoby oczekiwać, że kwestia ta ulegnie kiedyś przedawnieniu.

PRZYPISY

¹ J. Brodski, *Profil Klio*, w: *Pochwała nudy*, przeł. A. Kolyszko, M. Kłobukowski, Kraków 1996, s. 99

² Brodski sugeruje, by uzupełnić tę marksowską metaforę teatralną o np. wodewil, musical, teatr absurd, operę mydlaną itd., tamże.

³ Słowa Eklezjasty są bodaj wyjątkiem w zasadniczo linearnej hebrajskiej teologii dziejów, por. M. Wichrowski, *Spór o naturę procesu historycznego (od Hebrajczyków do śmierci Fryderyka Nietzschego)*, Warszawa 1995, s. 30–32

⁴ W.B. Yeats, *Nineteen Hundred and Nineteen*, przeł. L. Marjańska, cyt. za J.L. Borges, *Temat zdrajcy i bohatera*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, w: *Fikcje*, Warszawa 1972, s. 106

⁵ Szerzej na ten temat zob. Wichrowski, op. cit., s. 17–29

⁶ Borges, op. cit., s. 106

⁷ Tamże.

⁸ Borges, op. cit., s. 107

⁹ Borges, op. cit., s. 108

¹⁰ Borges, op. cit., s. 109

¹¹ G. Herling-Grudziński, *Pieta dell' Isola*, w: *Opowiadania zebrane*, Poznań 1991, s. 50

¹² G. Herling-Grudziński, *Pierścień*, w: op. cit., s. 244

¹³ Herling-Grudziński, op. cit., s. 247

¹⁴ Herling-Grudziński, op. cit., s. 248

¹⁵ Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1994, s. 72

¹⁶ P. Ricoeur, *Życie w poszukiwaniu opowieści*, przeł. E. Wolicka, „Logos i Ethos”, nr 2:1993, s. 225–236

¹⁷ Ricoeur, op. cit., s. 225

¹⁸ Ricoeur, op. cit., s. 231

¹⁹ M. Eliade, *Próba labiryntu. Rozmowy z Claude-Henri Rocquet*, przeł. K. Środa, Warszawa 1992, s. 180

²⁰ Ricoeur, op. cit., s. 232

²¹ C. Pavese, *Dialogi z Leukoteą*, przeł. S. Kasprzysiak, Warszawa 1975, s. 150

²² Porządkę bultmanowskiego programu demitologizacji omawia L. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, w: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 215–236

²³ E. Sabato, *Pisarz i jego zmyły*, przeł. R. Kalicki, Kraków 1987, s. 201–202

²⁴ O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 95

²⁵ B. Schulz, *Mityzacja rzeczywistości*, w: *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, opr. J. Jarzębski, Wrocław 1989, s. 366

²⁶ J. Patočka, *Trzy fazy legendy Fausta (Refleksje czytelnika nad Doktorem Faustusem Tomasza Manna)*, przeł. I. Krońska, „Twórczość” nr 8:1973, s. 91

²⁷ H.G. Gadamer, *Problem dziejów w nowszej filozofii niemieckiej*, przeł. K. Michalski, „Znak” nr 257–258:1975, s. 1424

²⁸ Różne postacie historyzmu wyróżnia i omawia J. Szacki, *Historyzm a współczesne nauki społeczne*, w: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 318–341

²⁹ H. Jonas, *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*, przeł. P. Domański, Warszawa 1993

³⁰ Tamże, s. 30–31; na historyczne usytuowanie zjawiska sekularyzacji religii i sztuki a tym samym sprowadzenie ich wyłącznie do aspektu wymiennego, czasowego zwraca uwagę Wiesław Juszcak, *Fragmenty. Szkice z teorii i filozofii sztuki*, Warszawa 1995, s. 42–42

³¹ B. Skarga, *Granice historyczności*, Warszawa 1989, s. 227

³² Tamże, s. 224

³³ M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, opr. i wstęp E. Czaplejewicz, Warszawa 1986, s. 525

³⁴ J. Cybis, *Notatki malarskie. Dzienniki 1954–1966*, wybór i wstęp D. Horodyński, Warszawa 1980, s. 33

³⁵ R.M. Rilke, *Przepędzić czas*, w: *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1987, s. 355

³⁶ Por. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, Warszawa 1988, s. 169–204

³⁷ J.L. Borges, *Heraklit*, przeł. A. Sobol-Jurczykowski, w: *Twórca. Pochwała cienia*, Warszawa b.d.

³⁸ K. Kerényi, *Czym jest mitologia*, przeł. I. Krońska, „Twórczość” nr 2:1973, s. 101



Jost Amman, Saturn