

Prof. dr hab. Zbigniew Pasek

Katedra Kulturoznawstwa i Filozofii

Wydział Humanistyczny AGH

Recenzja rozprawy doktorskiej Piotra Kruszeńskiego

pt.

*Sacrum i mythos w polskiej literaturze fantastycznej*, UŚ Katowice 2017

Przedłożony do recenzji tekst dysertacji mgra Piotra Kruszeńskiego składa się, jak Autor deklaruje, z czterech rozdziałów „teoretycznych” i siedmiu analitycznych poświęconych w większości krótkim formom prozatorskim (poza *Solaris* Stanisława Lema), które pochodzą z różnych nurtów polskiej fantastyki. Celem pracy ma być dokonanie przeglądu form obecności „sacrum i mythosu” w tejże literaturze. Sformułowanie na s.4 „założenie wstępne” mówi o ukazaniu „jak najszerzej polskiej fantastyki” jako o celu pracy. Autor nie stawia problemów czy pytań badawczych, które uznaje za cel swojej analizy. Skromnie mówi o „przełądzie”, co pozostawia pewien niedosyt, bo wybiera tylko kilka przykładów z polskiej literatury przełomu XX i XXI wieku. Nie wiemy czy to wszystkie rodzaje obecności motywów sakralnych i mitycznych czy też wybrane przykłady. A przecież w wyniku jego pracy taką małą typologię w zakresie obecności mitologii i sacrum można próbować sformułować.

W rozdziale pierwszym Autor omawia zjawiska, „które stanowiły impuls dla [...] motywów fantastycznych”, kolejno zatem: gotycyzm, epos, folklor i baśń, utopię i na końcu mitografię. Trudno się jednak zgodzić z tym, aby ów skądinąd trafnie dobrany przegląd inspiracji literatury fantastycznej (uwaga na marginesie, że to źródła w ogóle literatury) był elementem „analizy”, a to słowo określa zawartość tego rozdziału (pada m.in. na s. 23). Cała dysertacja ma charakter przeglądowy. Mamy do czynienia z czymś w rodzaju katalogu zjawisk luźno ze sobą związanych. Każdy z przykładów źródłowych analizowany jest inaczej, niewiele wspólnych terminów i kategorii analitycznych pojawia się w poszczególnych częściach. Autor usprawiedliwia ten stan rzeczy tym, że jest to literatura bardzo zróżnicowana (także genologicznie, od klasycznej science fiction po

fantasy, czy fantastykę grozy). Czytelnik ma zatem wrażenie, że obcuje ze zbiorem szkiców, które łączy tylko jedno, zainteresowanie wątkami i motywami religijnymi.

Tu wylania się kolejny problem, bowiem Autor nie precyzuje jak definiuje mit (nie uzasadnia też użycia terminu mythos), ani sacrum. A są to dwie podstawowe kategorie badawcze, które wyróżnione zostały w tytule. Brak definicji powoduje, że kiedy stajemy wobec takich zdań jak przytaczane poniżej, których nie wiadomo, jak rozumieć. Na stronie 25 Autor napisał: „magia używana przez pozytywnych bohaterów stawała się synonimem cudowności, a zaklęcia i czary stanowiące element realnych praktyk magicznych stosowanych przed chrystianizacją Europy były zawsze domeną postaci negatywnych”. Wszak magia jest zjawiskiem, które bynajmniej nie ominęło chrześcijaństwa, a proponowane podejście (związanie magiczności z postaciami negatywnymi) bliskie jest religijnej a nie antropologicznej perspektywie. Podobnie nie zgadzam się z tezą ze str 171 że magia ominęła świat judeochrześcijański. Ma się tam dobrze, tyle, że przybiera nieco inną postać i formy.

Podobny problem pojawia się wraz z brakiem definicji mitu, bo trudno uznać definicje ze str. 148 za poprawną (mit „to opowieść zawierająca mniej lub bardziej rozmytą prawdę widoczną przez członków kultur archaicznych (...). To konfesyjna definicja bliska ujęciu religijnemu (chrześcijańskiemu), a nie antropologiczna, kulturoznawcza czy etnologiczna. Definicja sygnalizuje pewien proces i zjawisko będące w centrum analizy Autora, czyli wtórną obecność motywów chrześcijańskich adoptowanych do własnego rodzącego się piśmiennictwa, ale w pracy powinniśmy raczej zachować większy dystans do religijnych ujęć.

Nie zgadzam się także z tezą ze strony następnej, że to antropologia kultury „ofiarowuje nam termin egzorcyzm” (s.26). Wszak jest to termin religijny, który jedynie zaadoptowany został do nauk humanistycznych aby opisać różne przeciwdziałania stanom posesyjnym. Domyślam się tylko, że ważne dla rozważań Autora pojęcie „egzorcyzmu ekonomicznego”, oddaje interesujący proces chrystianizacji dawnym praktyk magicznych w okresie średniowiecza i później. Użycie terminu ekonomia uzasadnia autor tym, że chodzi o „osiągnięcie równowagi w ekonomii składników utworu” (s. 26), a nie o jakieżś relacje ekonomiczne stricto. Stosuje go trochę niekonsekwentnie, bo na s. 35 używa zwrotu „egzorcyzm literacki” w podtytule...

Generalnie uważam, że literatura teoretyczna na temat magii przywoływana w pracy jest raczej uboga (Frazer i Buchowski) co powoduje, że mamy nieco zawężony jej obraz. Brak takich, chyba ważnych dla omawianej problematyki pozycji jak J. Campbella, *Bohater o 1000 twarzach*, czy A.Szyjewskiego, *Od Valindoru do Mordoru*.

Na s. 47 zarzuca Autor Kossakowskiej, że „brakuje dookreślenia skromnie zarysowanej kosmologii”. Ale czy literatura piękna musi wszystko dopowiadać? Wszak jej żywiołem jest wyobraźnia, to właśnie brak „dookreśloności” cechuje mistrzów. Światotwórstwo nie zawsze musi być tak pedantycznie precyzyjne jak u Tolkiena. Co prawda Autor tłumaczy Kossakowską (na s. 49), że to pulpowa literatura, ale sformułowana myśl pozostaje w świadomości czytelnika.

Idea równowagi i harmonii czy dopełniania się przeciwieństw w kulturze Zachodu może mieć także wschodnią, orientalną proveniencję i warto to odnotować (Autor pisze o niej na s.62).

Na s. 63 pada zdanie: „wykorzystanie elementów kabalistycznych może skłaniać do uznania tego opowiadania [*Hekatomba*] za literaturę po części ezoteryczną”. Rodzi to pytanie jak definiuje Autor ezoterykę? I czy każda gnoza jest ezoteryczna? Dodam, że motyw buntu aniołów opowiedziany apokryficznie ale w „nowoczesny” sposób jest od XIX wieku znany europejskiej i polskiej literaturze. Przywołam np. powieść Anatola France, *Bunt Aniołów* z 1914 roku. Zupełnie nie przekonuje też „interpretacja psychiatryczna” (określenie autora, s. 64) dzieła Kossakowskiej. W tej części brak wniosków związanych z tematem pracy zob. np. s. 67.

Podczas analizy *Solaris* Lema Autor sugeruje, że kultura Egiptu jest blisko związana z ludami semickimi, co jest nieco nieprecyzyjne (s.71). Anachoreci to nie tylko semicka tradycja z okresu po III i IV wieku (wówczas formował się tylko chrześcijański nurt anachoretyzmu, inne religie, np. hinduizm czy buddyzm znały go wcześniej).

Podczas analizy wzmiankowanego wyżej dzieła Lema ważnym elementem interpretacji stało się porównanie zaczerpnięte z tekstu samej powieści, w którym przywołano ruch anachorecki. Choć pokazuje ono jakiś aspekt „aktywności” oceanu to uczynienie z niego głównego klucza rozjaśniającego jest, w moim przekonaniu, zdecydowanie na wyrost. Wydaje mi się, że znacznie bardziej złożona kwestia. Fantomy pojawiające się na stacji jako „odpowiedzi”, które udzielali anachoreci przybywającym

pielgrzymom? Wszak do anachoretów jechano aby się zapytać, a oceanu nikt nie pyta, działa sam jak katalizator, który uruchamia fantomy kiedy ludzie zbliżają się do niego. Jest bardziej mechaniczny, jak prawo karmy, niż osobowy jak anachoreci. Zatem należy zgodzić się z samym Autorem że „teoria [też słowo na wyrost- ZP] interpretacyjna zaproponowana w tym rozdziale może wydawać się oparta na tym, czego brak w samym tekście...” (s. 81).

W tekście rozprawy pojawiają się sformułowania, które pokazują katolicką orientację przyjętą w interpretacji niektórych dzieł. A przynajmniej chrystocentryzm w widzeniu fenomenów religijnych. Przykładów jest sporo, chodzi mi o zdania w rodzaju: „Już w powszechnym doświadczeniu religijnym - w liturgii, w dogmatyce znanej przynajmniej większości osób wierzących, w formułach modlitewnych - można znaleźć bogaty zasób określeń i związków frazeologicznych, których najważniejszą funkcją jest ciągle wskazywanie na nierozzerwalność Trzeciej Osoby z dwiema poprzednimi i niemożność jej wyłączenia z jakiegokolwiek działania związanego z życiem religijnym” (s. 96). Co to jest „powszechne doświadczenie religijne”? Bez dopowiedzenia, że chodzi o Polskę, to zdanie jest nieprecyzyjne, a po zawężeniu do rodzimego gruntu sensu i tak dotyczy tylko jakiegoś procentu polskiego społeczeństwa. Autor sugeruje, że poza wiarą w Tróję Świętą nie ma życia religijnego, co jest poważnym błędem, lub, w łagodnej interpretacji, pomyłką. Podobne zwroty na s.50: „powszechnie uznana postać religii, Boga i świata”? Czy w innym rozdziale „Język sakralny Katedry nie odpowiada o końca językowi zdrowej teologii” (s. 135) lub „(...) prawdziwy indywidualny charakter doświadczenia prawd wiary oraz dogmatyki” (s. 146). Także kiedy mowa jest o „prawdziwym kulcie religijnym” (s. 169). Czy jest jakaś niezdrowa teologia i nieprawdziwy kult?

W przypisach Autor powołuje się wyłącznie na katolickie dzieła teologiczne (H.Muehlen, ks. Krzemiński, o. Jankowski OSB, ks Witkowski MS, Th.Merton, s. Ehrlich OSU, ks Nadrowski MIC), które rzutują obecną pneumatologię na tekst Biblii. Szukają zatem katolickiego Ducha Świętego tam gdzie go nie ma, czyli w Starym Testamencie (vide przypis 161). Autor korzysta z tej literatury bez zaznaczenia katolickiej perspektywy z jakiej były pisane. Nie wymagam bezstronnej religioznawczej literatury, ale uważam, że religijne czy chrześcijańskie motywy religijne pojawiające się w analizowanych tekstach mogą mieć wyjaśnienia inne niż katolickie.

We fragmencie poświęconym pierwszej powieści Dukaja *Czarne oceany* (s. 83-85) pojawia się problem telepatii. Warto pamiętać, że w pierwszej połowie XX wieku, a nawet i później zjawiska, które określamy dzisiaj jako paranaukowe nie zawsze traktowano w ten sposób. Eksperymenty profesora Juliana Ochorowicza, podczas których badał osoby ze „zdolnościami mediumicznymi” miały stricte naukowy charakter.

Na s. 98 pada słowo fatalizm w kontekście chrześcijańskiej wiary w przedwiedzę Trójcy Świętej, w zakresie przyszłego stworzenia. Uważam, że w tym kontekście powinno się przywołać raczej doktrynę predestynacji (dialog Trójcy Świętej odsyła do dzieła *Raj utracony* Johna Milтона), a ten termin nie pada w dysertacji. Podobnie apokryficzny charakter dalszych partii *Jeruzalem* Cyrana każe pytać o znaczenie tej narracji. Czy to nie popkulturowe pytanie o przyczynę zła w świecie? A może koncepcja antychrysta, który ma pojawić się przed zamknięciem dziejów w mitologii chrześcijańskiej?

Kolejny rozdział poświęcony jest *Interregnum* Oszubskiego i zatytułowano „Sacrum czy magia”, co każe mi postawić pytanie, czym wg Autora różnią się te terminy, jaka jest wg niego znaczeniowa relacja i zakresy tych pojęć? Na czym także polega „rozrywkowość” tekstu Oszubskiego, czy na wpływach popkultury np. na eklektyzmie zebranych motywów i postaci z różnych tradycji kulturowych? Chodzi o postacie które nie spotkały się w historii kultury, ale współcześnie kultura popularna swobodnie miesza ich historie i dokonuje swobodnych kompilacji (chwyt obecny także w literaturze polskiej „wysokiej” o ile można stosować podobne rozróżnienie, np. w *Balladynach* Karpińskiego). Podobny eklektyzm odnajdujemy w analizowanej *Wilczej Zamieci* Grzędowicza.

Jeśli *Katedra* Dukaja to mistyka natury czy mistyka kosmosu (s.140) (ciekawy trop interpretacyjny, ze względu na „wypełnienie” żywokostem postaci gł. bohatera i rozpad jednostkowej świadomości poprzez rozplątanie się w całości wyższego rzędu), to warto dobitniej o tym powiedzieć. Ogromnie żałuję, że nie podjęto dalszych zasygnalizowanych jedynie rozważań na temat terminów: Architekt czy Budowniczy, bo masoński kontekst może odesłać do innej, gnostycznej kosmologii, która lepiej wyjaśni inspiracje Dukaja (s.139-140). Poza tym po co zamieszczać opis powieści *Katedra Marii Panny w Paryżu* Wiktora Hugo, skoro oba te dzieła więcej dzieli niż łączy. Choć Autor dysertacji to widzi, mimo to przywołuje dzieło francuskiego pisarza (s. 142). Także przywołanie Jana Pawła II i *Redemptor hominis* wydaje mi się zupełnie nie na miejscu (s. 144-145). Typologie doświadczeń religijnych (typy religijności raczej) istnieją i można się do nich odwołać

(uwaga do s. 146). Jaki sens ma wspomnienie o mszy księdza, który jest głównym bohaterem, jako o „zgrupowaniu” (np. s. 147), skoro odprawia ją samotnie?

Pierwsze dwie strony rozdziału X ze względu na swój charakter bardziej pasują do wstępu pracy. Do tej części pracy mam także inne pytanie - skąd Autor czerpie wiedzę, że „kult Piękną ma niewiele wspólnego z prawdziwymi pragnieniami wyznawców” (s. 173). O jakie pragnienia chodzi? Bohaterów powieści? Dlaczego Autor nie chce, co sam deklaruje, „zanalizować dogłębnie” (s. 173) utworu Kresa? W tym rozdziale Autor przywołuje interesujący trop interpretacyjny w postaci myśli platońskiej, ale go nie rozwija... Wreszcie co to są „dobrze wykreowane systemy kulturowe” (s. 180)? Ten nieco nieporadny zwrot raczej nie jest odpowiednią terminologią analityczną.

W rozdziale „zamiast zakończenia” Autor zaznacza, że każdy z analizowanych tekstów wymagał „odmiennego ujęcia mitu oraz sakralności, co pozwoliło na objęcie badaniami tak obszernego materiału jak polska fantastyka” (s. 182). Ma świadomość, że nie da się porównać poszczególnych studiów. Jego zdaniem wyklucza to „ujednoczenie metodologii badawczej”. Więc czytelnik staje ostatecznie wobec nie powiązanych szkiców. Nie jest w tym kontekście możliwe aby próbować wyprowadzić jakieś wspólne wnioski i możliwe były porównania. Autor jest tego w pełni świadomy.

Zakończenie rozprawy to właściwie osobny szkic w którym znajdujemy kolejne rozważania, kolejne streszczenia innych utworów. W obliczu zróżnicowania źródeł i sposobów interpretacji trudno o wnioski. Za przesłanie pracy nie można chyba uznać zdania, które określone jest przez Autora jako „wniosek”: „na kształt sacrum i mitologii w utworze fantasy może mieć wpływ relacja autor – historia, stosunek twórcy do samej historii i dziejowości” (s. 187). Zbyt ono oczywiste i ogólne. W ostatnim akapicie także pojawiają się tezy nie poruszane w analizach. W których z dzieł omawianych widzimy ślady „specyficznych dziejów polskiej religijności”? (s.191).

Wśród kolejnych pytań do Autora należy przedłożyć i inne: jakie „treści psychiczne dotyczące religii” (s.184) mogą odkryć „kroniki wymyślonych światów”? Na czym polega i czym się wyróżnia z innych, „wolnomularski mistycyzm” (s. 188). Dalej na tej samej stronie – jak odróżnia w literaturze chrześcijańską *metanoię* od przemiany dokonywanej w micie bohaterskim (w ujęciu np. J.Campbella)? Podobne wątpliwości osłabiają pozytywną stronę pracy, czyli ukazanie wpływu chrześcijaństwa na źródła fantastyki i na jej literackie zapisy. To najciekawsze spostrzeżenia Autora rozsiane po wszystkich częściach rozprawy.

A zdania w rodzaju „religia dokonuje <<literackiej chrystianizacji>> opowieści mitycznej” (s.189) tylko osłabiają przez swoją dwuznaczność pozytywne strony rozprawy. Zadaniem recenzenta jest krytyczny ogląd pracy stąd przewaga uwag tego rodzaju. Należy jednak podkreślić, że lektura dysertacji daje wgląd w szeroką erudycję Autora, który przywołuje w swoich analizach rozległe intertekstualne zależności jakie pojawiają się w analizowanych dziełach. Ambitne zadanie jakie podjął w poważnej części zostało osiągnięte.

Strona formalna i językowa jest nierówna. Obok dojrzałej narracji jaką znamionują dobre rozprawy doktorskie znajdujemy sporo zdań ciemnych, których treść jest niejasna, dwuznaczna, nieprecyzyjna. Oto jeden z przykładów: „szamanizm często organizował takie kultury, który nigdy nie podjęły fizycznego kontaktu między sobą” (s. 39) czy „jego wyznawcy [Piękna – przyp. ZP] nigdy nie mogą zaznać biskości z tym, co czczą, gdyż niemożliwość przekroczenia teoretycznie nieprzekraczalnej granicy w tym kulcie po prostu nie istnieje” (s. 169). Podwójne przeczenie stawia pytanie o sens tego zdania. Kontrastuje z zasadniczo dojrzałym językiem rozprawy nieporadności terminologiczne jak np. w zdaniu o anachoretach: „Niesamowita jak na odległe czasy znajomość psychiki człowieka oraz jego natury...” (s. 72). Na s. 81 znajduje się powtórzony cytat ze str 72 (o Boschu). Jedne z omawianych utworów są streszczane, a inne nie.

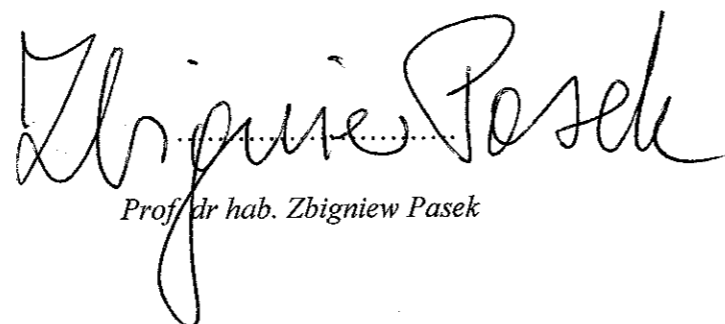
Siłą rzeczy uwaga recenzenta skupia się na mankamentach dysertacji i powoduje, że niniejsza recenzja skupia się bardziej na cieniach a nie na blaskach. Mimo formułowanych zarzutów i pytań do dyskusji pragnę zaznaczyć, że zachowuję pozytywną opinię o całości materiału, którą oceniałem jako religioznawca i kulturoznawca. Stąd skupiałem się przede wszystkim na pojawiających się odniesieniach do sacrum i refleksji nad religiami. Skłania do tego także tytuł dzieła. Dlatego moja recenzja dotyczy tego głównie wymiaru analizy. Wierzę, że powołując niżej podpisanego na recenzenta tej rozprawy rada wydziału oczekiwała wszak podobnego spojrzenia. Ustalenia odnośnie religii czy szerzej, kultury nie pozostają jednak bez znaczenia dla interpretacji i analizy.

Żałuję, że brak w pracy czegoś spajającego te szkice, jakiejś, typologii czy uwag o ewolucji motywów religijnych ilustrujących dokonujące się równoległe zmiany w samej kulturze. Wszak literaturę można interpretować także jako ilustrację przemian kulturowych. Gdyby Autor planował wydanie dzieła, sugeruję poszerzenie wymiaru historycznego i dobitniejsze wskazanie na nowości pojawiające się z upływem czasu.

Zamykając recenzję dodam, że swoją ostateczną opinię wyrażoną w głosowaniu podczas publicznej obrony uzależniam od wyjaśnienia jakiego Autor udzieli. Przede wszystkim od definicji mitu a także odpowiedzi na sformułowane powyżej pytania.

Mimo przedłożonych powyżej zastrzeżeń i wątpliwości, które, mam głęboką nadzieję, że Autor zadawalająco rozjaśni, oceniam przedłożoną pracę doktorską jako spełniającą kryteria stawiane przez ustawę o stopniach i tytule naukowym. Rozprawa stanowi oryginalne ujęcie problemu naukowego i ukazuje ogólną wiedzę teoretyczną Kandydata w zakresie literaturoznawstwa i pokazuje, że potrafi on samodzielnie prowadzić pracę naukową. Wnoszę o dalsze dopuszczenie jej do kolejnych etapów przewodu doktorskiego.

Kraków, 27 VIII 2017



*Prof/dr hab. Zbigniew Pasek*