

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Patricii Guevary-Woźniak**  
***Obraz rzeczywistości z perspektywy dialektyki kryzysu***  
***w koncepcji węgierskiego filozofa Béli Hamvasa***

Na stronie 212 rozprawy doktorskiej jej Autorka, mgr Patricia Guevara-Woźniak napisała o Béli Hamvasu: „Pisarz nie jest w Polsce dobrze znany” i trudno się z tym nie zgodzić. Wprawdzie ukazała się w przekładzie na język polski część jego twórczości, cóż to jednak jest na tle całości dorobku w języku węgierskim, dostępnej w Polsce tylko dla wąskiego grona hungarystów, spośród których nie wszyscy zapewne potrafiliby zmierzyć się z filozoficznym potencjałem myśli Hamvasa.

W tym kontekście mgr Patricia Guevara-Woźniak napisała bardzo pożyteczną rozprawę, uwzględniając w niej ogrom przytoczeń z dotychczas nieprzełożonych na język polski utworów Hamvasa, przetłumaczonych przez Autorkę piękną, wyszukaną polszczyzną. W starożytnej retoryce umiejętność doboru celnych przykładów była traktowana jako osobny dział zawstawa. Hamvas zaś pisał językiem malowniczym, anegdotycznym, dygresyjnym, uwodzącym wyobraźnię, a tezy filozoficzne ujawniały się w tekście często niespodziewanie, zagrzebane w zdaniu podrzędnym dotyczącym w głównym planie czegoś zupełnie innego. Było więc niemałą sztuką z ogromnego zasobu dzieł pisarza w języku węgierskim wyłowić fragmenty stanowiące za każdym razem mocny materiał dowodowy i argumentacyjny, zamknięte w całości myślowe głębokie i mądre.

„Struktura tej pracy jest mozaikowa” — pisze Autorka w pierwszym zdaniu *Podsumowania* i określenie to znajduje potwierdzenie we wcześniejszym, logicznym i metodycznym, porządku wywodu, gdzie zrazu ma się wprawdzie wrażenie nieustannego przełączania uwagi od jednego tematu do drugiego bez wyraźnego związku między nimi, ale od pewnego momentu zainicjowane w różnych miejscach ścieżki okazują się dochodzić do punktu spotkania (w mojej lekturze zacząłem to dostrzegać po podrozdziale 4.5) i rzeczywiście ze skomplikowanej, wieloelementowej konstrukcji stopniowo wyłania się ciekawa mozaika.

Patricia Guevara-Woźniak stara się pisać w sposób uporządkowany, uwzględniając cenne rekapitulacje, wskazując na związki między rozdziałami, a gdzie trzeba, składając również deklaracje metodologiczne. Dbą również o precyzję wywodu, definiując kategorie, którymi operuje. Do tego poziomu wydaje się nie dorastać tylko początkowa część rozdziału drugiego (na stronach 84–87), w której nieco przeszkadza swobodne skakanie po epokach, w dość pobieżny sposób kojarzące ze sobą autorów odległych od siebie czasowo i koncepcyjnie. Mimo tego chwilowego obniżenia lotów, praca jako całość jest jednak dowodem metodologicznej świadomości. Autorka wykrawa sobie obszar problemowy na miarę rozprawy doktorskiej, uwzględniając w nim dwie kategorie Hamvasowskie: obraz rzeczywistości oraz kryzys, a właściwie dialektyka kryzysu. W poszczególnych partiach wywodu Doktorantka dotyka też miejscami innych kwestii, które wykraczają poza temat rozprawy i nad którymi się nie rozwodzi, lecz które przynajmniej krótko charakteryzuje, dając świadectwo nie tylko znacznie szerszemu obeznaniu z zagadnieniami, którymi zajmował się Hamvas, lecz także skutecznie unikając niebezpieczeństwa, że przedmiot badań zostanie wyizolowany i zawieszony w próżni. Moje oko ucieszyła na przykład skrótowa lecz treściwa charakterystyka roli wyobraźni w koncepcji Hamvasa, podana na stronie 135.

Oprócz rozumnego wykrojenia obszaru badań, Patricia Guevara-Woźniak dokonała też świadomego wyboru aparatury badawczej, o czym informuje w dwóch miejscach: na stronie 74 (ten cytat pominię) oraz na stronie 208, gdzie pisze następująco: „Niewątpliwie «literacki» wymiar eseistycznej pracy twórcy *Karnawału* narzuca się czytelnikowi w pierwszej kolejności, ale należy przejść do drugiego poziomu czytania tej lektury, w której spójności dostrzega się «filozoficzność» zawartych odautorskich analiz rzeczywistości. Określić tę spójność można dzięki badaniom filologicznym lub językoznawczym, ale tę sprawę pozostawiam wprawnym literaturoznawcom.” Młoda badaczka zdaje sobie przy tym sprawę, że w wypadku tego typu twórczości, jaką uprawiał Hamvas, ścieżka historyka filozofii nie zwalnia z obowiązku odniesienia się w koniecznym stopniu do warstwy literackiej analizowanych tekstów. Tak samo bowiem jak literaturoznawca zajmujący się twórczością Bolesława Leśmiana nie może zwolnić się ze znajomości filozofii Henriego Bergsona, tak też filozof musi czasami poszerzyć swój zakres wiedzy o wiadomości podpadające pod literaturoznawstwo.

Ponieważ przedmiotem mojej specjalizacji naukowej jest właśnie literaturoznawstwo, pozwolę sobie na tych literacko-filozoficznych filiacjach skupić moją uwagę, zakładając, że aspekty czysto filozoficzne ocenią kompetentniej inni członkowie Komisji Doktorskiej. Nie oznacza to jednak, że ich nie doceniam. Wręcz przeciwnie. Osobiście najlepiej odbieram podrozdziały rekonstruujące stosunek Hamvasa do Hegla. O ile na temat Kirgegaarda i Heideggera dowiedziałem się z recenzowanej rozprawy mniej więcej tego, czego mogłem się spodziewać, o tyle Hegel został omówiony w sposób — moim zdaniem — ożywczy. Wywód, który miał przede wszystkim rozjaśnić myśl filozofa węgierskiego, w subtelny, ale mimo to wyczuwalny sposób, odsłonił też nieco inny, niż znałem wcześniej, odcień na obliczu Hegla. Uważam to za demonstrację ważnej umiejętności, której oczekuję od historyka każdej dyscypliny: kontekst jest nie tylko tłem dla myśli autora, którą się zajmujemy, lecz myśl ta pozwala też powiedzieć coś ważnego na temat owego kontekstu. W momencie zaś, gdy przedmiotem rozważań stały się elementy, które Hegel zawdzięczał scholastyce, Autorce udało się, trochę mimowolnie, pokazać, jak Hamvas, do pewnego stopnia oczywiście, przywraca Heglowskie tropy chrześcijaństwu. Czytałem to z zaciekawieniem.

Przechodzę jednak do literackich aspektów twórczości filozoficznej Hamvasa. Zanim jednak podejmę ten wątek — ważne zastrzeżenie: w gremiach skupiających różne dziedziny nauki zdarzało mi się czasami cierpieć, słuchając, jak przedstawiciele innych dyscyplin wyobrażają sobie metody i zadania literaturoznawstwa. Nie chcąc więc popełnić analogicznego błędu względem filozofii, swoje obserwacje będę traktował nie tyle jako polemikę z rozprawą, ile jako nakreślenie możliwej perspektywy dalszych kroków, biorących początek w spostrzeżeniach Patricii Guevary-Woźniak. Ciekaw jestem, które z moich uwag okażą się godne dyskusji ze strony Doktorantki, w bardzo wielu miejscach rozprawy podejmującej kwestię literackości pisarstwa Hamvasa. Ze strony 74 dowiadujemy się na przykład, że „Hamvas posługiwał się językiem o eseistycznym wydźwięku, pisywał utwory poetyckie, w szerszym sensie literackie, chociażby powieści oraz pisma, nazwijmy tak, lekkie, dotyczące codzienności, ptaków, roślin, smaku, powietrza itd.” Na stronie 209 czytamy: „Jego stylistyka i składnia często opiera się na semantycznych niedopowiedzeniach i sugestiach, na modłę poezji symbolistycznej tworzonej dajmy na to przez Mallarmego.” Pisząc o artystycznej stronie pisarstwa Hamvasa, Doktorantka nie koncentruje się zresztą tylko na aspektach czysto literackich. Na stronie 102 pamiętała włączyć *passus* na temat „muzyczności” jego tekstów. W analizie *Ody do XX wieku* na stronie 188 Autorka zwróciła z kolei uwagę na funkcję humoru oraz realizujące go środki: nie tylko ironię i satyrę, lecz, co ciekawe, także abstrakcję.

Jeden z rozdziałów poświęca Badaczka gatunkowi eseju. Tu pozwolę sobie na krótką dygresję. Rozdział ten przeczytałem z zainteresowaniem. Zabrakło mi tylko wyprowadzenia na powierzchnię jednej myśli implikowanej przez wywód Doktorantki. Dotyczy ona wywodu spuentowanego w rozprawie następującym zdaniem na stronie 73: „I choć język pozostaje narzędziem nie w pełni doskonałym, to jednak potrafi wyrażać «myśl» i «myślenie» w sposób wyjątkowo transparentny”. W słowach tych wyczuwam określone stanowisko na temat relacji między myśleniem a językiem, która w historii nie tylko filozofii była przedmiotem sporów: na ile język jest narzędziem uprzednio sformułowanej czystej myśli, a na ile tę myśl warunkuje. Doktorantka zakłada konkretną odpowiedź na to pytanie, która powinna zostać wypowiedziana wprost i przynajmniej krótko uzasadniona. Pomijając jednak tę szczegółową kwestię, jak na pracę o nachyleniu filozoficznym, uważam ten rozdział za wystarczający.

Pozytywnie odnotowałem też znajomość przez Doktorantkę koncepcji językowego i tekstowego obrazu świata. Rad jestem, że teoria będąca w znacznej mierze osiągnięciem polskiego środowiska naukowego, znana jest szerszemu gronu niż tylko językoznawcom. Mam jedynie drobną uwagę dotyczącą źródła. Wprawdzie informacje przytaczane z książki Wojciecha Kajtocha na stronie 108 są poprawne, to jednak sama ta monografia nie jest podstawowym źródłem wiedzy na ten temat. Lepiej byłoby się powołać na publikację *Językowy obraz świata* pod redakcją Jerzego Bartmińskiego. Można tam znaleźć między innymi rozdział Janusza Anusiewicza dotyczący funkcjonowania kategorii językowego światopoglądu w literaturze niemieckiej, co z kolei pozwoliłoby Doktorantce powiązać rozważania na ten temat z Heglem i Heideggerem, zbliżając je w ten sposób bardziej do głównych wątków pracy.

Mimo wyliczonych przeze mnie fragmentów rozprawy, odnoszących się do poetyki dzieł Hamvasa, zasadniczo Patricia Guevara-Woźniak ukazuje tego pisarza, jeżeli już, to bardziej jako teoretyka literatury niż literata. Na przykład wtedy, gdy na stronie 129 omawia czujność jako kategorię mającą się, według węgierskiego myśliciela, szczególnie dobrze realizować w poezji. Dla literaturoznawcy szczególnie interesująco prezentują się rozdziały początkowe, z których dowiadujemy się sporo na temat György’ a Lukácsa, w swoim czasie inspirującego polską teorię powieści, którego życiorys pod pewnymi względami wydaje mi się paralelny do drogi twórczej Stefana Żółkiewskiego. Właśnie to ukierunkowanie rozprawy na zaprezentowanie Hamvasa jako kogoś więcej niż pisarza (a więc jako twórcę czyniącego przedmiotem rozważań również warsztat literacki dyskursu filozoficznego) zachęciło mnie do przemyślenia kilku kwestii z zakresu poetyki jego pisarstwa, którymi się tutaj podzielę. Skoro bowiem Hamvas nie tylko pisał literacko, lecz był także teoretykiem literatury, to rysuje się pytanie, czy zastosowanie w rozprawie nieco więcej procedur typowych bardziej dla literaturoznawstwa niż historii filozofii nie pozwoliłoby jeszcze adekwatniej dotknąć pewnych ważnych aspektów jego filozofowania. Podam przykłady.

Wyznam, że bardzo przypadło mi do gustu określenie „lokalność filozoficzna”, którym posłużyła się Doktorantka na stronie 48, chociaż osobiście nie napisałbym, że „tłem dla twórczości Hamvasa było specyficzne życie wschodnioeuropejskie” (jak czytamy na stronie 183). Lepsza wydaje mi się tu kategoria Europy Środkowo-Wschodniej. Sytuacja Węgier, które w drugiej połowie XIX wieku współstanowiły monarchię habsburską, a w okresie powojennym graniczyły bezpośrednio z Zachodem, była wszak inna niż na przykład Białorusi czy nawet Polski. W każdym razie określenie „lokalność filozoficzna” obudziło we mnie apetyt. Apetyt do pewnego stopnia zaspokojony (na przykład dzięki wywodowi ze strony 60, tłumaczącemu, dlaczego „charakterystyczny rys filozofii węgierskiej” stanowiło skupienie środowiskowej debaty „wokół myśli Kantowskiej”), ale też w

pewnej mierze sprawiający niedosyt. W wypadku literatury węgierskiej na lokalność składa się bowiem nie tylko niepowtarzalna sytuacja geokulturowa, lecz przede wszystkim idiomatyczność języka, a od czasów co najmniej Heideggera przywiązujemy wielką wagę do tego, jakimi słowami języka oryginału wyrażane są pojęcia, myśli czy intuicje filozoficzne. Patricia Guevara-Woźniak zastosowała tę dobrą praktykę również do Hamvasa, choć nie zawsze konsekwentnie. Na stronie 38 rozpoczyna się pasjonujący wywód na temat podstaw węgierskiej terminologii filozoficznej. Podane zostały węgierskie rzeczowniki określające duszę, wiarę, Boga itd., a na stronie 39 został zreferowany za Jánosem Erdelyim etymologiczny związek wyrazów odnoszących się do mówienia i rozumienia. Wątki te uzupełniane są przez informacje ze strony 194, gdzie podano z kolei węgierskie wyrazy służące Hamasowi do nazwania czterech poziomów bytu. Zasadniczo jednak omówienie koncepcji filozofa prowadzone jest w taki sposób, jak gdyby była bezproblemowo przekładalna na inne języki. I tu właśnie — muszę przyznać — mam jako czytelnik, niedosyt. Język węgierski jest przecież dla filozofii szansą na dotknięcie pewnych problemów w sposób dezautoatyzujący — inny, niż na to pozwalają języki indoeuropejskie (którym zawdzięczamy klasykę tej dyscypliny), ale też odmienny niż w językach semickich (które umożliwiły rozwój równoległej twórczości mądrościowej).

Kategoria, w rozjaśnieniu której być może pomogłoby wniknięcie w źródłostów leksemu węgierskiego, jest między innymi tradycja. Jak wynika z cennego słowniczka, dodanego na końcu pracy, w tekstach oryginalnych funkcjonuje w to miejsce rzeczownik „hagyomány”. Nie będąc hungarystą, mogę się jednak zorientować, że język węgierski (inaczej niż polski, angielski, francuski, hiszpański, niemiecki, włoski itd.) nie przyswoił tego terminu z łaciny, lecz zbudował swój własny. Jest to o tyle istotne, że w świetle bardzo interesującej rekonstrukcji na stronach 168–169 Hamvas rozumie tradycję w idiomatyczny sposób, odbiegający od najczęściej spotykanych. Nie jest to rozumienie popularne w naukach zajmujących się historią, uznających za tradycję nie to, co zdarzyło się obiektywnie w przeszłości, lecz obraz przeszłości rzutowany na teraźniejszość. Dla nauk historycznych bowiem tradycja podlega zmianom nawet w wypadku odniesień do kanonicznych dzieł kultury (np.: wprawdzie zarówno my, jak i ludzie renesansu, czytaliśmy Homera, ale to nie oznacza, że w renesansie i współcześnie funkcjonował ten sam obraz tradycji homeryckiej). Wydaje się ewidentne, że nie tak pojmował tradycję Hamvas. Czytamy wszak w rozprawie, że stanowiła ona dla niego „ostateczne miejsce «spoczynku prawdy», była „odblaskiem rzeczywistości istniejącym przed stworzeniem świata” i miała funkcjonować „niezależnie od miejsca świata, więc właściwie nie można mówić o tradycji europejskiej, hebrajskiej czy chińskiej, bowiem jako metafizyczne kryterium może istnieć tylko jedna tradycja”. Zarazem jednak owa „jedna tradycja” nie była zbieżna z wiedzą Kościoła odróżniającego zmienne tradycje ludzkie, o których była mowa wyżej, od Tradycji Apostolskiej, która jest konkretnym, rozpisanym na zdania katechizmu, depozytem wiary przekazywanym w nienaruszonym stanie przez Kościół z pokolenia na pokolenie. Węgierski filozof brał zaś pod uwagę nie jeden depozyt wiary, nie jedną świętą księgę chrześcijaństwa, ale zbiór różnych świętych ksiąg, nie bacząc na ich doktrynalne różnice, tak jakby tradycja znajdowała się na poziomie najbardziej podstawowym, poniżej tego, co doktrynalne. Tak wynikałoby przynajmniej z kolejnych zdań rozprawy, w których czytamy, że „wskazuje on na przestrzeń kulturową od Indii (Wedy), przez Chiny (Tao), aż po Ewangelię. Hamvas mówi, że święte księgi dotyczą boskich głębin człowieka, które rozumie się jako najgłębszą strukturę rzeczywistości [...]”. Nasuwa się wobec tego pytanie, na ile ten sposób rozumienia tradycji — inny niż w naukach historycznych, ale też inny niż w chrześcijańskim katechizmie — mieści się w ogóle w zasobie semantycznym leksemu „tradycja” i czy nie został czasem sprowokowany przez idiomatyczne elementy denotacyjne węgierskiego rzeczownika

„hagyomány”. Zastanowiło mnie w tym kontekście zdanie na stronie 147 rozprawy: „Hamvas, gdy mówi o podążaniu drogą przodków, wprowadza pojęcie «tradycji»”. Ogólnie rzecz biorąc, zdanie to wygląda na niepoprawne. Pojęcie tradycji istniało przed Hamvasem, a więc nie mógł on wprowadzić tego terminu do języka, chyba że wprowadził w istocie coś innego niż zawiera się w standardowym rozumieniu tradycji. A może w przekładzie na język polski należałoby w ogóle używać innego wyrazu niż „tradycja”? Zakres, który wyłania się z rekonstrukcji Doktorantki, bardziej kojarzy mi się z kategorią anamnezy niż tradycji.

Innym zagadnieniem, które domagałoby się analizy językowej, jest temat kryzysu, o którym nawet ekonomia nie potrafi mówić inaczej niż sięgając po metafory (najczęściej tzw. metafory językowe). Czym jest kryzys według Hamvasa, o tym Doktorantka pisze wystarczająco jasno na stronie 153: „Kryzys to przecież nic innego jak wstrząs świata, który uświadamia człowiekowi jego ostateczną i graniczną sytuację.” Mniej czytelnie rysuje się natomiast to, jak człowiek powinien zareagować na kryzys. Mam świadomość (i z tym nie dyskutuję), że reakcja, o którą chodzi Hamvasowi, ma w sobie coś dialektycznego. Z jednej bowiem strony, jak czytamy na stronie, 161, „człowiek zyskujący świadomość skończoności, ujawniającą się w «kryzysie», równocześnie zaczyna rozumieć, że nieuchronność kryzysu jest konieczna”. Z drugiej jednak strony w wielu miejscach rozprawy jest mowa o równie koniecznym elemencie przewyciężania kryzysu, o czym jednak na różnych stronach dowiadujemy się odmiennych rzeczy. Na stronie 146 czytamy: „Zadaniem człowieka jako subiektywnej egzystencji jest dobrze rozpoznać ów kryzys i przeciwdziałać mu, twórczo wykorzystując swoją skończoność.” Ze strony 164 dowiadujemy się z kolei o Hamvasu: „Jako jedyny sposób rozwiązania kryzysu podaje wewnętrzną przemianę każdej osoby [...]” W tym zdaniu widać nieco inne ujęcie problemu niż w poprzednim: to nie kryzysowi należy przeciwdziałać, lecz dotychczasowej kondycji samego siebie. Jeszcze dalej idzie informacja podana na stronie 191, która wydaje się zaprzeczać temu, co zostało powiedziane na stronie 146: „pomimo upływu lat pojęcie kryzysu, o tak bogatej skali zastosowań, zostało podporządkowane określonego kierunkowi służącemu tylko jednemu zadaniu – przewyciężeniu kryzysu. Właśnie to nastawienie Hamvas wielokrotnie przytacza jako ilustrację niewłaściwego ustosunkowania do rzeczywistości, która ze swej natury jest napięciem, a nie można przewyciężyć tego, co zdaje być czymś zupełnie naturalnym.” Po lekturze tych zdań oraz innych, podobnych nasunęło mi się pytanie: jak przedstawiają się ostatecznie postulaty Hamvasa? Czy każe on człowiekowi przeciwdziałać kryzysowi, czy nie każe? Jedno ze zdań ze strony 192 ujawnia w tej kwestii interpretacyjną bezzadność: „Może po prostu trzeba, tak jak tego chce Hamvas, przeczekać czujnie do rozstrzygnięcia kryzysu, z nadzieją, że będzie pomyślne – i odetchnąć z ulgą, gdy wszystko się skończy.” Z tego stwierdzenia wynikałoby, że kryzys przerasta ludzką miarę i jedyne, co pozostaje, to czekać, aż poradzi z nim sobie jakaś inna, wyższa instancja.

Jak już wspomniałem, mam podejrzenie, że trudność w rozplątaniu stanowiska Hamvasa, co w końcu człowiek powinien zrobić z kryzysem, nie leży w intelektualnej komplikacji problemu, lecz w języku, jakim posługuje się Hamvas. Moje pytania dotyczą więc w konsekwencji nie jego myśli, lecz słów: jakich konkretnie używa on wyrazów i sformułowań węgierskich, gdy opisuje borykanie się człowieka z kryzysem? Czy jest to metaforyka batalistyczna (wojna bądź walka z kryzysem, pokonywanie lub przewyciężanie kryzysu), czy atletyczna (dźwiganie albo znoszenie, przekraczanie bądź przełamywanie kryzysu), czy dramatyczna, jak w teorii Hansa Ursa von Balthasara (w kilku miejscach wspominana jest wszak kategoria *katharsis*), czy jeszcze jakaś inna? Być może zagadnienie „człowiek w kryzysie” nie jest czymś, co da się zdefiniować, czy nawet zamknąć w jakimś spójnym

zdaniu, ale można je dostrzec w przedstawieniu fabularnym, charakterystyce opisowej, dramatycznej scenie, sytuacji lirycznej lub innej formie poetyckiej prezentacji. Jak do tego podchodzi Hamvas?

A może trzeba tu włączyć jeszcze jedną perspektywę: jaką rolę Hamvas wyznacza odbiorcom swoich pism? Jak wiadomo, relacja: filozof objaśnia — czytelnik przyswaja jest preferowana tylko w jednym gatunku filozoficznym, jakim jest traktat. Niektóre spośród innych gatunków otwierają zaś miejsce dla odmiennych ról odbiorczych. Wydaje mi się, choć mogę się mylić, że jest to zagadnienie przyciągające uwagę nie tylko literaturoznawcy, lecz także filozofa. Skoro bowiem czytamy na stronie 213, że język Hamvasa jest „otwarty na dopowiedzenia oraz interpretacyjne innowacje”, a mimo to Autorka dowodzi na stronie 204, że „na przestrzeni kilkudziesięciu twórczych lat pracy Hamvasa konsekwentnie z jego dzieł wyodrębnia się spójny obraz świata, pociągający za sobą charakterystyczną dla tego autora metafizykę, antropologię, etykę oraz niecodzienne rozumienie religii”, to pojawia się pytanie, czy otwarcie tekstu na „interpretacyjne innowacje”, jakie może w swojej lekturze wnieść do niego czytelnik, nie jest czasem zagrożeniem dla wspomnianej spójności obrazu świata? Warto pamiętać, że jedna z ważnych różnic dzielących literaturę drugiej połowy XX wieku od literatury pierwszej połowy XIX wieku polegała na tym, że twórca romantyczny narzucał swój obraz świata czytelnikowi, podczas gdy autor współczesny godził się już na wspólne dochodzenie do tego obrazu razem z odbiorcą. O ile więc twórca wcześniejszy mógł przewidzieć przebieg lektury przynajmniej w aspekcie jego ogólnego wydźwięku, o tyle ów późniejszy już nie. Może zatem obraz świata Hamvasa też był spójny tylko do pewnego stopnia, a zadanie ostatecznego wykończenia było już oddawane w ręce czytelnika? Mam nadzieję, że widać z mojego wywodu, iż nie chodzi tu o problem literaturoznawczy dotyczący relacji nadawca — odbiorca, lecz o kwestię bardziej filozoficzną, ujawniającą się w dziełach operujących poetyzacją dyskursu: czy nie rządzi nimi etyka powstrzymywania się przed narzucaniem czytelnikowi wykończonej wizji rzeczywistości? I czy odbiorca nie jest tu raczej traktowany jako partner współuczestniczący w kształtowaniu koncepcji filozoficznej — tak jak to praktykował Platon? A wówczas nie tylko mamy prawo opisywać czyjąś filozofię jako „niedomkniętą”, jako w pewnych swoich warstwach niedającą się jednoznacznie, spójnie i niesprzecznie wytłumaczyć, ale jest wręcz naszym obowiązkiem wskazać te jej aspekty, które Roman Ingarden mógłby nazwać miejscami niedookreślenia. Jeśli ten mój skrótowy wywód jest poprawny, można by go zakończyć pytaniem: co dałoby się zaliczyć do miejsc niedookreślenia w filozofii Hamvasa?

Powyższe uwagi, które traktuję jako zarysowanie możliwych ścieżek dalszych eksploracji, w żadnej mierze nie umniejszają mojej pozytywnej oceny pracy. Do jej walorów, o których wspomniałem na początku, zaliczam także język, jakim jest napisana: elegancki, bogaty, wciągający, niewolny wprawdzie od pewnych potknięć interpunkcyjnych, stylistycznych, literówek czy niestarannej redakcji (np. na str. 133: „co oczywiście wynikało jego autorstwa zakazu publikacji”), ale w skali dającej się uznać za omsknięcia naturalne w pracy niefilologicznej. Na wypadek, gdyby Doktorantka planowała któreś z partii tego tekstu wykorzystywać w innych celach, pozwolę sobie wyliczyć niektóre z dostrzeżonych usterek, podkreślając, że są to wyjątki od reguły, a nie ilustracja cech dominujących.

Sygnalizuję więc, że nazwy określające regiony Europy, takie jak np. Europa Środkowa, zapisujemy wielką literą, także wtedy, gdy używamy ich w formie skróconej (np. Zachód). W pracy czasami, jak na przykład na stronie 44, zdarzały się z tym problemy. Na stronie 66 Szkoła Budapesztańska jest zapisywana raz wielką, raz małą literą, najpierw z przydawką w postpozycji, a następnie przed rzeczownikiem — przydałoby się ujednoczenie. Poza literówkami, o których już wspomniałem (np. powinno być na str. 182 „zmierzch” zamiast „zmierz”, na str. 193 „satisfakcją”

zamiast „satysfakcja”, na str. 211 „rdzennie” zamiast „rdzenie” itd.; na str. 124 dwukrotnie brakuje cudzysłowu zamykającego, a na str. 65 jest błąd w pisowni tytułu *Mini-wykładów o maxi-sprawach*), większy kłopot sprawiają usterki składniowe i morfoskładniowe. Autorce zdarza się co jakiś czas użyć słowa w niewłaściwej formie gramatycznej, co zwykle nie powoduje problemów w lekturze (np. powinno być na str. 37 „powstanie” zamiast „powstania”, na str. 125 „obrazu świata” zamiast „obraz świata”, na str. 148 „niekontrolowane” zamiast „niekontrolowaną”, na str. 209 „elementarnego [...] doświadczenia” zamiast „elementarnemu [...] doświadczeniu”), czasami jednak błędna forma fleksyjna wyrazu tę lekturę komplikuje. Na przykład w wyniku użycia słów w niewłaściwym przypadku („taki rodzaj nauki” zamiast „takiego rodzaju nauki”) ze zdania zaczynającego się na stronie 173, a kończącego na 174 wynika, że „wertikalne zagłębienie w tradycję [...] fałszuje bądź zasłania to, co prawdziwe”, Autorce zaś prawdopodobnie chodziło o to, że taki skutek wywiera wiedza akademicka. Podobnie na stronie 78 czytamy na temat „myślenia systemowego, po mistrzowsku korzystającego z romantycznej poetyki fragmentu”, gdy tymczasem wymieniona w tym sformułowaniu mistrzowska cecha miała się odnosić — jak rozumiem — nie do myślenia systemowego lecz do pisarstwa Sorena Kierkegaarda. Z kolei w pierwszym zdaniu na stronie 172 niejasne jest znaczenie trzykrotnego „do”, a to prawdopodobnie z uwagi na brak skoordynowania go z imiesłowem „dotyczące” (mówimy „dotyczące czegoś”, a nie „dotyczące do czegoś”). Podobne komplikacje w lekturze powstają niekiedy w wyniku niejasnych związków między kolejnymi zdaniami. Na przykład zaimek „ono” w ostatnim zdaniu tekstu głównego na stronie 171 odsyła do rzeczownika w rodzaju nijakim, którym w zdaniu poprzednim jest słowo „rozumienia”. Albo jest to błędne odesłanie, albo niewłaściwie zostało potraktowane zjawisko rozumienia, o którym nie można powiedzieć, że „ma ono o wiele głębsze znaczenie” (znaczenie jest bowiem przedmiotem rozumienia, a nie jego desygnatem). Z kolei w słowach użytych na stronie 163 „O ile w pierwszym eseju — *Wiek Wodnika*” Autorka wymienia tytuł, tak jakby był on już wcześniej przywoływany, a w istocie nie był i czytelnik nie wie, które z wcześniejszych informacji dotyczą owego „pierwszego eseju”.

W podobną konsternację wprawiają, sporadycznie na szczęście, niekonsekwencje oraz inne uchybienia w przypisach. Z przypisu 265 na stronie 103 dowiadujemy się, że książka Norberta Maxa Wildiersa była już przywoływana, podczas gdy nie była. Na stronie 139 pojawia się cytat słów Hamvasa, lecz przypis 357 nie odsyła do niego lecz do innego autora. Kolejny przykład: artykuł Hamvasa *Stonehenge, a szikla ekstazisa* ukazał się w dwóch kolejnych numerach czasopisma „Napkelet”, przypis 253 pomija jednak informację, z którego numeru pochodzi cytat na stronach 98–99 rozprawy. Na stronie 99 pojawia się też przypis odsyłający do pracy Hamvasa, z podaniem tytułu: *Apokaliptyczny monolog*. Takiej pracy nie ma jednak w bibliografii, a z przypisu wynika, że ukazała się na Węgrzech, gdzie raczej nie mogła być wydana po polsku. Po polsku istnieje rozdział w zbiorze *Godzina owoców*, nosi on jednak tytuł *Monolog apokaliptyczny*, a więc też inaczej, niż podaje przypis. Poza tym w wymienionym tomie znajduje się on na stronach 54–81, podczas gdy przypis odsyła do strony 128. Błędna lokalizacja dotyczy też cytatu podanego w rozprawie na stronie 191, który w rzeczywistości pochodzi ze strony 49 czasopisma „Fronda”, a nie 53, jak informuje przypis nr 500. Inna podobna pomyłka przydarzyła się na stronach 195–196 w odniesieniu do cytatu z *Arlequina*. Trudno uwierzyć, by tekst składający się z zaledwie kilku zdań, w tekście oryginalnym rozciągał się na przestrzeni kilkudziesięciu stron, jak wynika z przypisu nr 516. Przy okazji, książka zatytułowana *Titkos jegyzõkonyv*, w której znalazł się cytowany tekst, w różnych miejscach rozprawy jest datowana bądź to na rok 1987, bądź to na rok 2005. Albo któraś z tych dat jest mylna, albo przydałoby się ujednolicenie źródła cytowania.

W korzystaniu z bibliografii na końcu pracy przeszkadza nieco brak porządku alfabetycznego tytułów dzieł Hamvasa. Z informacji na temat *Czasu świątoobrazu* Martina Heideggera zniknęło z kolei nazwisko tłumacza.

W przypisach (np. na str. 101 i 126) tytuł książki *Pátmosz* zapisywany jest po polsku (*Patmos*), mimo że przypisy odsyłają do wydania węgierskiego. Ten przykład prowadzi mnie zaś do generalnej uwagi: w sytuacji, gdy przejście między ortografią polską a węgierską może generować nieporozumienia, warto byłoby w całej rozprawie zachować konsekwentnie zasadę zrealizowaną na przykład na stronie 176, że najpierw podawany jest oryginalny (węgierski) tytuł omawianego dzieła (w tym wypadku jest nim *Szellem és exisztencia*), a następnie w nawiasie jego polski przekład (*Duch i egzystencja*). Inaczej może dochodzić do różnych nieporozumień, jak na przykład na stronie 149, gdzie w przypisie 381 dotyczącym książki wydanej w Budapeszcie pojawia się tytuł w języku polskim, tak jakby był to przekład. W dodatku podana została inna data wydania niż w bibliografii.

Zwykle Autorka pilnuje, by przy pierwszym wystąpieniu podać jednocześnie imię i nazwisko danej postaci. Na str. 121 w wypadku Jacka Aleksandra Prokopskiego zdarzyło się jednak zapomnieć o imionach. Peter Pázmány jest w głównym wywodzie na stronach 42–43 przedstawiany jako protestant („Dopiero protestantyzm przyniósł pewne głębokie zmiany, a to za sprawą m.in. Alberta Szencsi Molnára i Pázmány’a”), a w przypisie 99 jako katolik („węgierski duchowny katolicki”).

Zwracam uwagę na te formalne usterki i niezgodności w gruncie rzeczy z intencją pozytywną: rozprawa jest prawdziwą kopalnią wiedzy o Hamvasie. Zaciekawiony czytelnik szuka dalszych informacji, w czym ścisłość danych bibliograficznych oraz ich porządek są bardzo pomocne.

Bardzo rzadko przytrafiają się w rozprawie błędy logiczne. Do nielicznych przykładów zaliczyłbym sporadyczne tautologie (na str. 198: „W dalszych wskazówkach Hamvas wskazuje”, na str. 205: „Z krytycznego punktu widzenia obrazu [...] widać”) oraz również incydentalne potknięcia wynikające z nawarstwienia negacji. Logicy lubią wprowadzić wielopiętrowe przeczenia, takie jak „Niewątpliwie nie wypada zaprzeczyć” na stronie 33, trzeba jednak zawsze sprawdzić, czy mówią to, co mamy na myśli. Ze strony 77 dowiadujemy się, że wcześniej zacytowane „słowa Leona Koj wcale nie wykluczają tego, że esej [...] nie «usuwa niezgodności opinii» w jakiejś kwestii”. Z tego stwierdzenia wynika, innymi słowy, że Koj dopuszczał ewentualność, iż esej nie usuwa niezgodności opinii, a Doktorantce chodziło chyba o coś odwrotnego: że zdaniem Koj, esej może usuwać niezgodność opinii. Podobnie na stronie 130 czytamy: „Kierkegaard zaprzeczał temu, że za pomocą narzędzi logiki nie sposób zrozumieć historii”, a chyba chodziło o to, że Kierkegaard zaprzeczał temu, że za pomocą narzędzi logiki można zrozumieć historię.

Miałem okazję wspomnieć wyżej, że język rozprawy jest na ogół właściwy pod względem stylistycznym. Do subtelnej myśli Hamvasowskiej nie pasuje jednak wyrażenie ze str. 192: „jak zaradzić kryzysowi bez wyjścia z tzw. strefy komfortu”, pochodzące z języka popularnej psychologii niskich lotów.

Tylko raz zdarzyło się Autorce pracy napisać dwukrotnie to samo zdanie („Temu właśnie służy odczytywanie przez niego na nowo dziedzictwa starożytnej duchowości, mitologii, pradawnych wierzeń” na stronach 8 i 178). Rozprawa jest też zasadniczo wolna od błędów anachronizmu. Do wyjątków należą słowa na stronie 86: „Święty Tomasz [...] [n]ie wahał się przeciwstawiać tym wszystkim propozycjom”, które to słowa padają po wymienieniu ciągu filozofów „Parmenidesa, Dunsza Szkota, Comte’a, Nietzschego, Heideggera czy Derridy”. Jest oczywiste, że *doctor angelicus* nie mógł się przeciwstawiać większości z wyliczonych myślicieli, ponieważ żył wcześniej od nich. Podobnie nieprecyzyjne jest wyrażenie na stronie 92, z którego wynika, jakoby świat zjawisk Kanta



był „korelatem naocznego ateoretycznego poznania, jak w fenomenologicznej filozofii Husserla”, gdyż Kant nie mógł tej filozofii znać. Można ewentualnie stawiać sprawę odwrotnie: że to filozofia Husserla zawiera korelaty z myślą Kanta. W podobny sposób „Hamvasańska dialektyka kryzysu” nie może być „odpowiedzią na refleksję Gadamera” z rozmów w Castel Gandolfo, jak czytamy na stronie 192, gdyż powstała wcześniej od tamtych.

Zdanie ze strony 46, mówiące o tym, że „w porządku filozoficznym XVI wiek przydzielił węgierskiej filozofii rolę służebnicy teologii”, gdyby czytać je dosłownie, również jest błędne. *Philosophia ancilla theologiae* to stanowisko, które ukształtowało się w średniowieczu poza Węgrami. Niezręcznie brzmi też zdanie na stronie 48: „Ateizm w czystej postaci nigdy się nie pojawił [...]”, które można zrozumieć jako kompletny brak ateizmu w całej historii Węgier u wszystkich jego obywateli. Z kolei na stronie 67 w ramach wywodu poświęconego „odwilży filozoficznej” lat siedemdziesiątych XX wieku pojawia się dość nieoczekiwane, bez żadnego sygnału zmiany epoki, „wydarzenie z 1 czerwca 1911 roku”.

Zamykam wyliczenie usterek, które pozwoliłem sobie uwzględnić wyłącznie na wypadek, gdyby Autorka chciała wykorzystywać swój tekst poza przewodem doktorskim. Mam świadomość, że uzyskanie tekstu w pełni bezbłędnego jest czymś wyjątkowo trudnym, w czym upewnia mnie lektura po latach moich własnych prac. W takiej sytuacji oko drugiej osoby bywa pomocne.

Niewątpliwie, przedstawiona mi do recenzji rozprawa Patricii Guevary-Woźniak jest ważnym osiągnięciem, które znacząco poszerza w polskim środowisku naukowym wiedzę na temat pisarstwa Béli Hamvasa oraz pozwala zrozumieć główne elementy jego myśli. Ponieważ język filozofa charakteryzuje się literacką delikatnością, osłabiającą w lekturze wydźwięk tez, rzucenie licznych, trafnie dobranych cytatów na tło tradycji filozoficznej, pozwoliło Doktorantce wydobyć ich rzeczywistą wagę. Zadanie nie było łatwe. Hamvas został słusznie uznany na stronie 89 za myśliciela „stroniącego od «metodologii systemu»”. Doktorantka starała się zaś pokazać, że mimo to jest możliwe w jego tekstach „spod warstwy literackości [...] wydobyć tezy przynależne obszarowi opanowanemu od wieków przez filozofię” (str. 212). Ten cel został zrealizowany w sposób argumentacyjnie przekonujący, metodologicznie spójny i rozważny, poparty gruntownymi badaniami przeprowadzonymi na oryginalnych tekstach Hamvasa. Rozprawa spełnia tym samym wszystkie ustawowe kryteria wymagana przy staraniach o nadanie stopnia doktora, w związku z czym **wnoszę o dopuszczenie Patricii Guevary-Woźniak do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**



